

**KEWENANGAN IBU SEBAGAI WALI
DALAM PENGURUSAN JIWA DAN HARTA ANAK YATIM
(Analisis *al-Qurbá* sebagai '*Illah* Hukum)**



**MUHAMMAD HABIBI MZ
NIM. 191009005**

**Tesis Ditulis untuk Memenuhi sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Magister
dalam Program Studi Ilmu Agama Islam**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH
2022 M**

PERSETUJUAN PEMBIMBING

KEWENANGAN IBU SEBAGAI WALI DALAM PENGURUSAN JiWA DAN HARTA ANAK YATIM (Analisis *al-Qurbá* sebagai 'Illah Hukum)

MUHAMMAD HABIBI MZ

NIM. 191009005

**Program Studi Ilmu Agama Islam
Konsentrasi Fiqh Modern**

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan
dalam Ujian Tesis.

Menyetujui

Pembimbing I

Pembimbing II

 
Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A. Dr. Soraya Devy, M.Ag.

PENGESAHAN SIDANG

**KEWENANGAN IBU SEBAGAI WALI
DALAM PENGURUSAN JiWA DAN HARTA ANAK YATIM
(Analisis *al-Qurbá* sebagai 'Illah Hukum)**

MUHAMMAD HABIBI MZ

NIM. 191009005

**Program Studi Ilmu Agama Islam
Konsentrasi Fiqh Modern**

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Tesis
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal: 07 Juli 2022 M
07 Zulhijah 1443 H

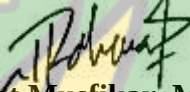
TIM PENGUJI

Ketua,



Dr. Loeziana Uce, M.Ag.

Sekretaris,



Rahmat Musfikar, M.Kom.

Penguji,



Dr. Khairuddin, M.Ag.

Penguji,



Dr. Ali Abubakar, M.A.

Penguji,



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A.

Penguji,



Dr. Soraya Devy, M.Ag.

Banda Aceh, 14 Juli 2022

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,



Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, M.A.

NIP. 196303251990031005

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini

Nama : Muhammad Habibi MZ
Tempat, Tanggal Lahir : Alue Ambang, 05 Oktober 1995
Nomor Induk Mahasiswa : 191009005
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa **tesis** ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam **tesis** ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 11 Juni 2022

Saya yang menyatakan



Muhammad Habibi MZ
NIM. 191009005

جامعة الرانيري

AR - RANIRY

PEDOMAN TRANSLITERASI

Untuk memudahkan penulisan tesis ini, ada beberapa aturan yang menjadi pedoman penulis, yaitu dengan mengikuti format transliterasi sesuai yang digunakan dan berlaku di Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, sebagaimana tercantum dalam buku Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi tahun 2019/2020. Transliterasi dimaksud untuk sedapatnya mengalihkan huruf, bukan bunyi, sehingga apa yang ditulis dalam huruf latin dapat diketahui bentuk asalnya dalam tulisan Arab. Dengan demikian diharapkan kerancuan makna dapat dihindarkan.

Fonem konsonan bahasa Arab, yang di dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, di dalam tulisan transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian dengan huruf dan tanda sekaligus, sebagaimana berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan H
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	Ḥ	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	De dan Ha
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	SY	Es dan Ye
ص	Sad	Ş	Es (dengan titik di bawahnya)

ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za'	Ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ain	'-	Koma Terbalik di atasnya
غ	Ghain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	EM
ن	Nun	N	EN
و	Waw	W	We
ه/ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

2. Konsonan yang dilambangkan dengan W dan Y.

Wad'	وضع
'Iwad	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
Ḥiyal	حيل
Ṭahī	طهي

3. Mād dilambangkan dengan ā, ī dan ū. Contoh:

Ūla	أولى
Ṣūrah	صورة

Dhū	ذو
Īmān	إيمان
Fī	في
Kitāb	كتاب
Siḥāb	سحاب
Jumān	جمان

4. **Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:**

Awj	أوج
Nawm	نوم
Law	لو
Aysar	أيسر
Syaykh	شيخ
‘Aynay	عيني

5. **Alif (ا) dan waw (و) ketika digunakan tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:**

Fa‘alu	فعلوا
Ulā’ika	أولئك
Ūqiyah	أوقية

6. **Penulisan *alif maqṣūrah* (ء) yang diawali dengan baris fatah (´) ditulis dengan lambang à.**

Hattá	حتى
Maḍá	مضى

Kubrá	كبرى
Muṣṭafá	مصطفى

7. Penulisan alif *manqūṣah* (ى) yang diawali dengan baris kasrah (ِ) ditulis dengan lambang *ī*, bukan *īy*. Contoh:

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
Al-Miṣrī	المصري

8. Penulisan ة (*tā marbūṭah*)

Bentuk penulisan ة (*tā marbūṭah*) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

- a. Apabila ة (*tā marbūṭah*) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan ◦ (*hā'*). Contoh:

Ṣalāh	صلاة
-------	------

- b. Apabila ة (*tā marbūṭah*) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*sifat mawsūf*), dilambangkan ◦ (*hā'*). Contoh:

al-Risālah al-bahīyah	الرسالة البهيلة
-----------------------	-----------------

- c. Apabila ة (*tā marbūṭah*) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “t”. Contoh:

Wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

9. Penulisan ء (*Hamzah*)

Penulisan hamzah terdapat dalam beberapa bentuk, yaitu:

- a. Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Asad	أسد
------	-----

- b. Apabila terdapat ditengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”. Contoh:

Mas’alah	مسألة
----------	-------

10. Penulisan ء (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan “a”.

Contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبير
Al-Istidrāk	الإستدراك
Kutub Iqtanat’hā	كتب إقتنتها

11. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd* terhadap.

Penulisan *syaddah* bagi konsonan waw (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan yā’ (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

Quwwah	قوة
‘Aduww	عدو
Syawwal	شوال
Jaw	جو
Al-Miṣriyyah	المصر
Ayyām	أيام
Quṣayy	قصي
Al-Kasysyāf	الكشاف

12. Penulisan alif lām (ال).

Penulisan (ال) dilambangkan dengan “al-“ baik pada لا *syamsiyyah* maupun ال *qamariyyah*. Contoh:

Al-Kitāb al-Thānī	الكتاب الثاني
Al-Ittiḥād	الإتحاد

Al-Aṣl	الأصل
Al-Āthār	الآثار
Abū al-Wafā'	أبو الوفاء
Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
Bi al-Tamām wa al-Kamāl	بالتمام والكمال
Abū al-Layṣ al-Samarqandī	أبو الليث السمرقندي

Kecuali: ketika huruf ل berjumpa degan hurufdi depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

Lil-Syarbaynī	للشريبي
---------------	---------

13. Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan ه (hā) dengan huruf dengan huruf ذ (dh) dan ث (th). Contoh :

Ad’ham	أدهم
Akramat hā	أكرماتها

14. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya

Allāh	الله
Billāh	بالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بسم الله

Singkatan

Berikutnya, berkaitan dengan singkatan dalam karya ini akan diuraikan sebagai berikut:

Cet : cetakan

Dst : dan seterusnya
 dkk : dan kawan-kawan
 H : hijriah
 hlm. : halaman
 M : masehi
 H : hijriah
 jld : jilid
 ra : radhiaallahu ‘anhu
 Saw : sallallahu ‘alaihi wasallam
 Swt : subhanahu wa ta’ala
 Terj. : terjemahan
 T.p : tempat penerbit
 t.t : tanpa tahun
 t.tp : tanpa tahun penerbit
 H.R : hadis riwayat
 Q.S : al-Qur’an surat



PERSEMBAHAN

هٰذَا لَكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً

إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

(38) di sanalah Zakariya berdoa kepada Tuhannya seraya berkata: "Ya Tuhanku, berilah aku keturunan yang baik dari sisi-Mu. Sesungguhnya Engkau Maha Mendengar doa".

Kupersembahkan lukisan penaku ini, untuk:

Ibu dan Ayahku:

Mamak Sawiyah, S.Pd. (Almarhumah) dan Ayah Mahyuddin Z, S.Pd.

Kakakku:

Kakak Nora Mahwita (Almarhumah),

Uti Mahwi Agus Lena,

Ning Mahwi Rahma Desna.

Abangku:

Abang Muhammad Wiza Saputra (Almarhum),

Abang Abdul Halim, S.Pd, M.Si.

Abang Dedi Saputra.

Seluruh keluarga besarku.

Segenap guruku sejak Sekolah Dasar hingga Pascasarjana.

Semua sahabat dan teman karibku.

Semoga kita semua menjadi manusia yang pandai bersyukur, benar mendidik anak, amanah dalam menjadi wali, semangat belajar al-Qur'an, dan berpikir positif dalam setiap peristiwa. Curahan Doa dan Kesalehan dari Bapak, Ibu semua sahabat adalah benteng penyelamat ikhtiarku, baik saat ini maupun di akhirat nanti.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء
والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أشهد أن لا إله
إلا الله وأشهد أن محمد عبده ورسوله لا نبي بعده.

Segala puji dan syukur penulis ucapkan kepada Allah *Subhanahu Wa Ta'ala* Tuhan semesta alam, yang telah melimpahkan taufik dan hidayah-Nya sehingga penulis dapat merampungkan penulisan tesis ini dengan judul, ***Kewenangan Ibu Sebagai Wali dalam Pengurusan Jiwa dan Harta Anak Yatim (Analisis al-Qurbá sebagai 'Ilah Hukum)***.

Selawat dan Salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi Muhammad *Sallallahu Alayhi Wasallam.*, yang telah menerangi umat manusia dari zaman kebodohan ke zaman yang penuh ilmu pengetahuan sebagaimana sudah kita rasakan saat ini.

Sebagai salah satu kewajiban pembelajaran, tesis ini diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh. Dalam proses penulisan tesis ini, penulis mendapat banyak data, bahan, arahan, bantuan dan dorongan serta partisipasi dari berbagai pihak, baik yang secara langsung ataupun tidak langsung.

Penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada pihak-pihak yang telah memberikan semangat, motivasi, dan dukungan selama proses studi, yaitu:

1. Ayahanda Mahyuddin Z, S.Pd tercinta yang telah berjuang berpeluh keringat mendidik dan membesarkan penulis dengan penuh kasih sayang hingga saat ini dan juga kepada Ibunda Sawiyah tersayang (Almarhumah), yang telah mendidik dengan penuh kasih dan cinta, semoga Allah tempatkan ibunda di tempat terbaik di sisi-Nya. Berikutnya kepada Kakak, Uti, Ning, Abang-Abang dan seluruh keluarga besar yang penulis

banggakan, semoga Allah selalu mengampuni dan mencurahkan rahmat kepada mereka semua.

2. Bapak Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, M.A., selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry.
3. Bapak Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A, sebagai pembimbing I dan Ibu Dr. Soraya Devy, M.Ag, sebagai pembimbing II, yang senantiasa meluangkan waktu untuk bimbingan, pengarahan dan masukan sehingga tesis ini dapat diselesaikan. Semoga Allah membalas kebaikan Bapak dan Ibu serta selalu menjadi hamba Allah yang mulia, serta guru yang dicintai murid-muridnya.
4. Bapak Dr. Khairuddin, M.Ag, selaku Penguji I yang telah memberikan masukan yang konstruktif sehingga tesis ini dapat difinalisasi dengan lebih sempurna dan argumentatif, semoga Allah melimpahkan rahmat-Nya sehingga terus menjadi guru yang menyayangi dan dihormati murid-muridnya. Berikutnya kepada Bapak Dr. Ali Abubakar, M.Ag, sebagai Penguji II yang senantiasa meluangkan waktu untuk berkonsultasi dan berdiskusi serta mengarahkan dan memotivasi, mulai dari diskusi ide hingga menjadi tesis seperti saat ini. Secara pribadi, terimakasih penulis sampaikan karena sudah menjadi seperti ayah sendiri dalam membantu dan membimbing penulis dalam mengarungi dunia perkuliahan di UIN Ar-Raniry Banda Aceh, semoga tahun ini segera mendapat gelar Profesor, *Insyaaallah*.
5. Ketua Program Studi Ilmu Agama Islam, Ibu Dr. Loeziana Uce, M.Ag, dan Sekretarisnya Bapak Rahmat Musfikar, M.Kom, yang telah membantu dan mengarahkan dalam menyelesaikan studi program magister pada Ilmu Agama Islam, Konsentrasi Fiqh Modern sesuai dengan waktu yang ditentukan.
6. Seluruh Bapak dan Ibu Dosen Program Studi Ilmu Agama Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, terutama dosen-dosen yang telah sabar menyampaikan matakuliah terbaiknya, seperti Bapak Prof. Dr. Al Yasa'

Abubakar, M.A; Prof. Dr. A Hamid Sarong, M.H (almarhum); Prof. Dr. Muslim Ibrahim, M.A (Almarhum); Abah Prof. Dr. Nurdin Bakry, M.Ag; Prof. Muhammad Siddiq, M.H, Ph.D, Dr. Jabbar Sabil, M.Ag; Dr. Husni Mubarrak, Lc, M.Ag; Dr. Badrul Munir, Lc, M.Ag; Abu Saifuddin, M.Ag; Dr. Tarmizi M. Jakfar; Dr. Ridwan Nurdin; Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, M.H, Ph.D; Ibu Yenny Sri Wahyuni, M.H; Ibu Reni, M.Ag; Kak Nurul Wilda, S.H; Tim Badminton FSH/SBC dan juga kepada seluruh dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry, terimakasih atas diskusi selama ini. Tidak lupa juga pada Staf Akademik Pascasarjana yang telah membantu secara administrasi dalam penyelesaian studi dan tesis ini, semoga Allah melimpahkan rahmat kepada Bapak Ibu semuanya.

7. Keluarga dan teman-teman Prodi Ilmu Agama Islam, sebagai kawan diskusi, Yusrizal, Khalid, Junaidi, Yasir, Fazlul, Zulfikar, Andika, Rahmiadi, Ikhsan, Nauval, Tarmizi, Amnu dan semua teman-teman dari Prodi Perbandingan Mazhab. Begitu pula teman-teman yang putri, Siska Hermalinda, Nur Amalena, Laitani Fauzani, Rosmaniar, Eka, Hisma, Lia, Adlina, Nur Hanifah, Aufa, Depi, Riska, Manna, dan seluruhnya yang penulis kenal. Juga kepada teman-teman *Sairul 'Amal Community*, Muslem, Adi, Ardian, Aris, Irsan dan Fauzan, mari kembangkan bisnis lebih giat lagi ke depannya *insyaallah*.

Jazakumullahu khayr al-Jaza', semoga karunia Allah melimpah kepada kita semua, *ámin*. Sebuah harapan semoga tesis yang sederhana ini dapat memberikan perkembangan bagi khazanah keilmuan, bangsa, agama, dan negara, serta bermanfaat bagi semua kalangan, *ámin*.

Banda Aceh, 11 Juli 2022



Muhammad Habibi MZ

ABSTRAK

Judul Tesis : KEWENANGAN IBU SEBAGAI WALI DALAM
PENGURUSAN JIWA DAN HARTA ANAK YATIM
(Analisis *al-Qurbá* sebagai 'Illah Hukum)
Nama/Nim : Muhammad Habibi MZ/191009005
Pembimbing I : Prof. Dr. H. Syahrizal Abbas, M.A.
Pembimbing II : Dr. Soraya Devy, M.Ag.
Kata Kunci : Ibu; Wali; Anak Yatim; *al-Qurbá*; 'Illah.

Studi ini berangkat dari kenyataan pentingnya anak yatim dan hartanya dipelihara dan dikembangkan oleh *al-qarābah* (keluarga dekat), yaitu ayah, kakek, paman, dan seterusnya, tanpa eksistensi ibu dalam strukturnya. Namun seiring perkembangan zaman, eksistensi ibu semakin terlihat jelas pada relasi kuasa menjalankan tugas dan fungsinya dalam menjaga anak yatim dan mengelola hartanya, bahkan keberadaannya mengungguli posisi kakek dan saudara ayah. Kenyataan ini kemudian juga diperkuat dalam sistem hukum di Indonesia yang menetapkan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Karenanya, penelitian ini berusaha menjawab permasalahan, bagaimana perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian dan konsekuensinya terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Bagaimana validitas *al-qurbá* sebagai 'illah kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Untuk menjawab masalah tersebut, penelitian ini dilakukan dengan multi-perspektif yang diuraikan melalui metode kualitatif dengan pendekatan analisis konseptual terhadap hukum normatif. Pengumpulan data dilakukan melalui *library research*, sehingga jenis data yang dikumpulkan adalah data sekunder yaitu bahan hukum primer, bahan hukum sekunder dan bahan hukum tersier. Penelitian ini menemukan: *pertama*, telah terjadi transformasi struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian yang diklasifikasikan kepada dua model, yaitu: 1) Transformasi alamiah terlihat dari perubahan budaya/sistem kekerabatan, bentuk keluarga, isu gender terkait *status of women*, dan sistem hukum yang menempatkan posisi ibu yang setara dengan ayah dalam menjadi wali anak. 2) transformasi ilmiah, ini terlihat adanya upaya memahami ulang literatur fikih, sehingga ayat-ayat yang dulunya diinterpretasi secara parsial menjadi interpretasi secara komprehensif. *Kedua*, konsekuensi yang muncul karena perubahan *al-qurbá*, yaitu perubahan urutan posisi ibu, perubahan kewenangan ibu serta perubahan hak dan kewajiban ibu sebagai wali. *Ketiga*, validasi kewenangan ibu dilakukan dengan menganalisis *al-qurbá* sebagai 'illah melalui *masalik al-nas* ayat-ayat urgensi *al-qurbá* antara wali dan anak serta ayat relasi *al-qurbá* antara ibu dan anak. 'Illah *al-qurbá* mempunyai sifat nyata, mengikat dan terukur dengan terukurnya *al-qurbá* melalui nasab, *munasahah*-nya yaitu dengan adanya *al-qurbá* maka *maqasid* perwalian (*hifz al-nafs* dan *hifz al-māl*) dapat terwujud dengan optimal.

ABSTRACT

Thesis Title : THE AUTHORITY OF MOTHER AS A LEGAL GUARDIAN IN MANAGING THE SOUL AND PROPERTY OF ORPHAN CHILDREN (Analysis of al-Qurbá as the 'Illah of Law)

Name/Nim : Muhammad Habibi MZ/191009005

Supervisor I : Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A.

Supervisor I : Dr. Soraya Devy, M.Ag.

Keywords : *Mother; Legal Guardian; Orphan Children; al-Qurbá; 'Illah.*

This study is based on the fact that the preservation and development of the property and soul of orphan children by al-qarābah (close family members), such as fathers, grandfathers, uncles, and so on, without the existence of the mother in its structure, is crucial. However, as time has passed, the mother's existence has become increasingly evident in the power relations and her role in caring for orphan children and managing their property, even surpassing the position of the grandfather and father's siblings. This reality is also reinforced in Indonesia's legal system, which designates the mother as a legal guardian in managing the soul and property of orphan children. Therefore, this research seeks to answer the problem of how the changes in the structure and function of al-qurbá in the guardianship system and its consequences for the mother's authority as a guardian in managing the soul and property of orphan children. The study also aims to explore the validity of al-qurbá as the 'illah of the mother's authority as a guardian in managing the soul and property of orphan children. To address these issues, this study was conducted using a multi-perspective approach, which was analyzed using qualitative methods and a conceptual analysis of normative law. Data collection was conducted through library research, so the data collected were secondary data consisting of primary legal materials, secondary legal materials, and tertiary legal materials. This research found that firstly, there has been a transformation of the structure and function of al-qurbá in the guardianship system, which is classified into two models: 1) Natural transformation, which is evident from changes in culture/kinship systems, family forms, gender issues related to the status of women, and the legal system that places the mother's position on an equal footing with the father in becoming the guardian of the child. 2) Scientific transformation, which is evident in efforts to reinterpret fiqh literature, so that verses that were previously interpreted partially become comprehensively interpreted. Secondly, the consequences of changes in al-qurbá, including changes in the mother's position order, changes in the mother's authority, and changes in the mother's rights and obligations as a legal guardian. Thirdly, the validation of the mother's authority was conducted by analyzing al-qurbá as the 'illah through masalik al-nas verses, the urgency of al-qurbá between the guardian

and child, and the relationship between al-qurbá and the mother and child. 'Illah al-qurbá has a real, binding, and measurable nature with its measurability through nasab and its munasahah, that is, with the existence of al-qurbá, the purposes of guardianship (preservation of life and property) can be achieved optimally.



الملخص

عنوان الرسالة : سلطة الأم كوصي في إدارة روح و ثروة الأيتام (تحليل القرابة كعلة القانون)
المؤسسة : محمد حبيبي / 191009005
المشرف الأول : أستاذ. دكتور. سيهرزال عباس ، ماجستير
المشرفة الثانية : الدكتورة. ثريا ديفي ، الماجستير
المفردات الأساسية : الأم؛ وصي؛ أيتام؛ القرابة؛ العلة.

تركز هذه الدراسة على أهمية حفظ وتطوير ثروة اليتيم وجوهرها من قبل القرابة " (الأسرة المقربة)، وهم الأب، الجد، العم، وما إلى ذلك، بدون وجود الأم في الهيكل الأسري. ولكن مع تطور الزمن، زاد وجود الأم بشكل ملحوظ في علاقة السلطة في تنفيذ مهامها ووظيفتها في الحفاظ على اليتيم وإدارة ثروته، حتى أن وجودها يفوق موقع الجد وأخ الأب. وتعزيزاً لهذا الواقع، يحدد النظام القانوني في إندونيسيا الأم كولي في إدارة النفوس والثروات للأطفال الأيتام. لذلك، تحاول هذه الدراسة الإجابة على المشكلة، وهي كيف تغيرت هيكل ووظيفة القرابة في نظام الولاية ونتائج ذلك على صلاحيات الأم كولي في إدارة نفوس وثروات الأطفال الأيتام. ومدى صحة القرابة ك "علة" لصلاحيات الأم كولي في إدارة نفوس وثروات الأطفال الأيتام. للإجابة على هذه المسألة، تم إجراء هذه الدراسة بمنظور متعدد الجوانب والذي يتضمن تحليل مفهومي للقانون الشرعي. وتم جمع البيانات من خلال الأبحاث المكتبية، وبالتالي فإن نوع البيانات المجمعة هو البيانات الثانوية، بما في ذلك الوثائق الأولية والثانوية والثالثية. خلصت هذه الدراسة إلى أن الهيكل.

جامعة الرانيري
AR - RANIRY

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
LEMBAR PERSEMBAHAN	xii
KATA PENGANTAR	xiii
ABSTRAK.....	xvi
DAFTAR ISI.....	xx
DAFTAR TABEL.....	xxii
DAFTAR GAMBAR	xxiii
DAFTAR LAMPIRAN	xxiv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	15
C. Tujuan Penelitian	16
D. Manfaat Penelitian	16
E. Kajian Pustaka	17
F. Kerangka Teori.....	24
G. Metode Penelitian	33
H. Sistematika Pembahasan.....	40
BAB II KONSEP PERWALIAN, AL-QURBÁ DAN ‘ILLAH DALAM HUKUM ISLAM.....	43
A. Konsep Perwalian dalam Fikih dan Hukum Positif.....	43
1. Definisi dan dasar hukum perwalian.....	43
2. Klasifikasi dan urutan perwalian	66
3. Tanggungjawab wali dalam menjalankan tugas perwalian	72
4. Sistem perwalian anak dalam hukum positif ..	78
B. Formulasi <i>al-Qurbá</i> sebagai Sebuah Konsep	81
1. Definisi dan ruang lingkup istilah <i>al-qurbá</i>	81
2. Sistem kerabat (<i>al-qarābah</i>) dalam al-Qur'an	91
3. Kohesivitas antara <i>al-qurbá</i> dan wali dalam sistem perwalian.....	104
C. Esensi <i>Masalik al-‘Illah</i> sebagai Kerangka Teori	106

1. Definisi dan syarat ‘illah.....	106
2. Kategori dan macam-macam ‘illah.....	110
3. Masalik al- ‘illah.....	116
4. Perbedaan ‘illah, sabab, dan hikmah	121
BAB III HAKIKAT KEWENANGAN IBU DALAM PENGURUSAN ANAK DI RUMAH TANGGA ...	125
A. Kewenangan Ibu dalam Pengurusan Anak	125
B. Kewenangan Ibu sebagai Kepala Rumah Tangga dan Relasinya dengan <i>Kamāl al- Ahliyyah</i>	131
1. <i>Kamāl al-ahliyyah</i> ibu dalam pengembangan ekonomi keluarga.....	132
2. <i>Kamāl al-ahliyyah</i> perempuan (ibu) sebagai saksi dalam bidang jinayat.....	134
3. <i>Kamāl al-ahliyyah</i> ibu sebagai wali	135
C. Validasi Hubungan antara Ibu dan Anak sebagai Wacana Perwujudan <i>al-Qurbá</i> dalam Perwalian	136
1. Prinsip <i>al-qurbá</i> dalam ilmu Antropologi.....	138
2. Prinsip <i>al-qurbá</i> dalam ilmu Sosiologi.....	141
3. Prinsip <i>al-qurbá</i> dalam ilmu Psikologi.....	142
BAB IV AL-QURBÁ SEBAGAI ‘ILLAH KEWENANGAN IBU MENJADI WALI DALAM PENGURUSAN JIWA DAN HARTA ANAK YATIM	148
A. Perubahan Struktur dan Fungsi <i>al-Qurbá</i> dalam Sistem Perwalian	148
B. Konsekuensi Perubahan <i>al-Qurbá</i> terhadap Kewenangan Ibu sebagai Wali dalam Pengurusan Jiwa dan Harta Anak Yatim.....	159
C. Validitas <i>al-Qurbá</i> sebagai ‘Illah Hukum Kewenangan Ibu menjadi wali dalam Pengurusan Jiwa dan Harta Anak Yatim.....	167
BAB V : PENUTUP	185
A. Kesimpulan.....	185
B. Saran-saran	187
DAFTAR PUSTAKA	189
RIWAYAT HIDUP PENULIS.....	202

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1.	Ruang Lingkup Istilah <i>al-Qurbá</i> dalam al-Qur'an	90
Tabel 2.2.	Indikator kekerabatan melalui sistem larangan perkawinan.....	96



DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.1.	Langkah Penalaran Fikih dengan Gerak Sirkular	26
Gambar 1.2.	Alur Relasi <i>al-aşlu</i> dan <i>al-far‘u</i> dalam <i>qiyas</i>	31
Gambar 1.3.	Alur Penelitian Tesis	39
Gambar 2.1.	Indikator kekerabatan melalui hubungan tanggungjawab	100
Gambar 2.2.	Indikator kekerabatan melalui hubungan mewarisi	103
Gambar 3.1.	Pola Hubungan antara Ayah, Ibu dan Anak	128
Gambar 3.2.	Hubungan Kekerabatan Ibu dan Anak secara Psikologis.....	147
Gambar 4.1.	Orientasi kewenangan ibu/perempuan sebagai wali	161
Gambar 4.2.	Alur Penemuan ‘illah <i>al-qurbá</i> dalam perwalian	183



DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1.	SK Penunjukan Pembimbing Tesis	201
Lampiran 2.	Alur Kerangka Penelitian Tesis.....	202



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penelitian ini menjelaskan tentang legalitas kewenangan ibu sebagai wali¹ dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim dengan cara menganalisis *al-qurbá*² (kerabat) sebagai *'illah*³ hukum. Penelitian ini dilakukan karena, di satu sisi, sebagai upaya menetapkan kewenangan perwalian kepada seseorang, hukum positif di Indonesia sebagaimana terdapat dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan⁴ dan Kompilasi Hukum Islam,⁵ tidak mengkhususkan dari kalangan laki-laki atau perempuan, keduanya memiliki hak yang sama untuk menjadi wali, asalkan calon wali tersebut merupakan keluarga dekat anak. Pasal 51 Ayat (2) UU No. 1/1974, menyebutkan:

“Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik”.⁶

¹ Ahmad al-Hasrī, *Al-Wilāyat al-Wisayā al-Timaq fī al-Fiqh al-Islāmī li al-Syakhsiyyah* (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.), hlm. 1145. Dalam tesis ini maksud perwalian adalah *penetapan kewenangan yang ditentukan oleh syarak kepada mukallaf untuk melakukan perbuatan hukum atas nama orang yang diwalikan*. Lihat lebih lanjut dalam subbab pertama bagian dari bab kedua.

² Dalam tesis ini, arti *al-qurbá* adalah keluarga yang masih ada hubungan kekerabatan, baik yang termasuk ahli waris maupun yang tidak termasuk ahli waris, kerabat yang tidak mendapat waris, tapi termasuk keluarga kekerabatan.

³ *Al-'illah* secara bahasa artinya penyakit. Lihat Muhammad Ibn Ya'qub al-Fayruzabadi, *al-Qamus al-Muhit* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), jld. III, hlm. 578. Disebut ‘penyakit’ karena ia dapat mengubah kondisi sesuatu dari keadaan asalnya, misalnya dari keadaan kuat menjadi lemah. Dalam istilah usul fikih, kata *'illah* berarti sifat yang jelas, tetap dan mendapatkan keterangan dari dalil sebagai kaitan suatu hukum. *'Illah* juga terkadang disebut sebagai makna hukum. Lihat St. Halimang, “Pendekatan *'Illat* Hukum dalam Penalaran Fikih”, *Jurnal Al-'Adl*, Vol. 7, No. 1, Januari 2014, hlm. 89. Abd Wahab Khallaf, *Ilmu Uşul Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalam, 2004), hlm. 63.

⁴ Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 01 Tahun 1974 tentang Perkawinan* (Jakarta: Depag RI, 1974), hlm. 1. Berikutnya disingkat UU No. 1/1974.

⁵ Berikutnya disingkat KHI.

⁶ UU No. 1/1974, Pasal 51 ayat (2).

Hal senada juga diatur dalam KHI Pasal 107 Ayat (4) yang menyatakan:

“Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik, atau badan hukum.”⁷

UU No. 1/74 dan KHI sebagaimana tersebut di atas tidak menetapkan secara eksplisit siapakah yang berwenang menjadi wali anak, apakah laki-laki atau perempuan. Kedua aturan ini dimaknai sebagai solusi ‘kekinian’ yang menguatkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesempatan dan kewenangan yang sama untuk mengemban tugas sebagai wali.⁸ Artinya, jika hakim menetapkan wali anak berasal dari kalangan laki-laki atau perempuan, maka hal itu tidak menjadi persoalan, karena ketentuan yang ada (hukum positif) memberikan peluang untuk itu. Dengan demikian, inti penunjukan kewenangan perwalian bukan pada persoalan gender seorang wali, melainkan dilihat dari dekat tidaknya wali dengan anak yang akan diwalikan.⁹ Dari regulasi tersebut dapat dinyatakan bahwa, UU No. 1/74 dan KHI adalah sebuah modifikasi hukum terbaru (kontemporer)¹⁰ yang berangkat dari motif “*dhu al-qurbá*” (kerabat/keluarga dekat) sebagai solusi baru untuk memberikan kewenangan bagi ibu (saudara perempuan atau lainnya) sebagai wali dari anak kandungnya, dengan tujuan untuk mencapai kepentingan pemeliharaan anak sampai dewasa

⁷ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 107. Dari pernyataan hukum tersebut, dapat dipahami bahwa, hakim dalam memberikan penetapan hak perwalian, yang lebih diprioritaskan adalah ‘kerabat’ yang berasal dari keluarga si anak atau orang lain yang sudah dewasa dan memenuhi kualifikasi seorang wali.

⁸ Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh: Pergumulan antara Hukum Islam, Hukum Positif dan Praktek Masyarakat* (Banda Aceh: Sahifah, 2018), hlm. 226.

⁹ Selain itu juga dianalisa kualitas seorang wali, seperti: sehat, adil, jujur, dan berkelakuan baik.

¹⁰ Kontemporer secara etimologi merupakan penggabungan dari dua kata Con yang berarti bersama dan Tempus yang berarti waktu, sedangkan dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) Kontemporer/kon•tem•po•rer adalah pada waktu yang sama, semasa, sewaktu, pada masa kini. Dendi Sugono, dkk, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 715.

dan dapat berdiri sendiri serta mengurus segala kepentingan pribadinya.

Sebagai upaya mengimplementasikan Pasal 51 Ayat (2) UU No. 1/1974 dan Pasal 107 Ayat (4) KHI tersebut, Mahkamah Syar'iyah Jantho, menetapkan setidaknya empat model¹¹ penunjukan wali yang akan melaksanakan tugas-tugas perwalian sebagaimana diamanatkan dalam peraturan perundang-undangan sebagai upaya memberikan kewenangan bagi ibu dan keluarga pihak ibu untuk menjadi wali anaknya. Hemat penulis, keempat model penetapan majelis hakim tersebut berawal dengan mempertimbangkan 'kerabat atau keluarga dekat anak' ('illah dhu al-qurbá) sebagai alasan realistis penetapan hukum. Salah satu kasusnya yaitu berkaitan dengan penetapan perwalian diberikan kepada ibu kandung si anak. Berdasarkan pemeriksaan di persidangan, yang diikuti dengan berbagai bukti tertulis dan keterangan saksi yang dihadirkan pemohon, majelis hakim menetapkan pemohon sebagai ahli waris sekaligus ditetapkan sebagai wali untuk menjaga jiwa dan harta anak-anaknya. Penetapan pemohon sebagai wali telah mendapatkan persetujuan dari orang tua suami pemohon (kakek dan nenek anak), karena keduanya masih dalam keadaan hidup. Dengan kata lain, kedua orang tua suami pemohon tidak keberatan bila pemohon (ibu kandung anak) ditetapkan sebagai wali bagi anak tersebut.¹²

¹¹ Empat model tersebut yaitu: 1) Perwalian diberikan kepada ibu kandung si anak (Penetapan Nomor. 420/Pdt.P/2005/MSY-JTH); 2) Perwalian diberikan kepada nenek dari pihak ibu si anak (Penetapan Nomor. 705/Pdt.G/2005/MSY-JTH); 3) Perwalian diberikan kepada adik kandung ibu si anak (Penetapan Nomor. 709/Pdt.P/2005/MSY-JTH); 4) Perwalian diberikan kepada paman dari pihak ibu si anak (Putusan Nomor. 403/Pdt.P/2005/MSY-JTH).

¹² Berikut ini dikutip salah satu pertimbangan majelis hakim Mahkamah Syar'iyah Jantho, dalam menetapkan ibu kandung sebagai wali. "*Menimbang, bahwa Rusli Idris selain meninggalkan isteri (pemohon) dan kedua orang tuanya Idris Mahmud (ayah kandung), Ruhama (ibu kandung), juga meninggalkan 3 (tiga) orang anak kandung yaitu Mila Asrita, Irvan Andika dan Reza Firnanda yang semuanya masih di bawah umur, maka perlu adanya wali pengampu untuk mengurus diri dan hartanya.*" Lihat Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh....*, hlm. 187-196.

Berdasarkan uraian di atas, majelis hakim Mahkamah Syar'iyah Jantho, menegaskan dalam pertimbangannya bahwa untuk kepentingan anak dalam mengurus diri yang masih di bawah umur dan hartanya, maka majelis hakim menetapkan bahwa ibunya (Pemohon) berwenang untuk ditetapkan menjadi wali anak kandungnya karena ibunya merupakan kerabat terdekat anak. Pemilihan ibu sebagai wali dengan meninggalkan kakek sebagai wali nasab¹³ diasumsikan sebagai usaha majelis hakim dalam pertimbangannya untuk memindahkan perwalian dari sebab *nasab* (dalam hal ini kakek), menjadi sebab dekatnya kekerabatan keluarga dengan anak (dalam hal ini ibu kandung). Hal ini menjadi penguat terhadap eksistensi dari fungsi ibu dalam pemeliharaan anak yatim.

Di sisi yang lain, dalam fikih mazhab disebutkan bahwa setelah bapak (ayah) meninggal dunia, maka yang menggantikannya justru kakek bukan ibunya, hal ini sebagaimana diuraikan Wahbah Az-Zuhaili, bahwa ayah dan kakek memiliki kewenangan perwalian terhadap jiwa dan harta dan mencakup berbagai persoalan baik keuangan maupun pribadi.¹⁴ Namun ulama mazhab berbeda pendapat dalam menentukan siapa saja yang berhak menjadi wali setelah bapak dan kakek meninggal dunia. Dalam penjelasannya Wahbah Az-Zuhaili membedakan antara wali terhadap diri (الولاية على النفس) dan perwalian terhadap harta (الولاية على المال).¹⁵ Ia menyampaikan bahwa terkait perwalian diri/jiwa, mazhab Hanafi mengurutkan sesuai dengan urutan kewarisan,

¹³ Wali nasab adalah seorang yang berhak melakukan akad pernikahan dari calon pengantin wanita berdasarkan hubungan darah (keturunan) antara dia dengan calon pengantin wanita. Lihat Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin, *Fiqh Madzhab Syafi'i: Buku 2, Muamalat, Munakahat, Jinayat* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 274.

¹⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu* (Jakarta: Gema Insani, 2011), jld. X, hlm. 85; Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 167; Moh Rifa'i, *Ilmu Fiqih Islam Lengkap* (Semarang: Karya Toha Putra, 1978), hlm. 457.

¹⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), jld. VII, hlm. 746.

tanpa eksistensi ibu dalam urutan terdekat dengan anak yang diwalikan, berikut penjelasannya.

الولي على النفس في مذهب الحنفية: هو الابن ثم الأب ثم الجد أبو الأب، ثم الأخ، ثم العم، أي أن الولاية على النفس تثبت عندهم على القاصر للعصابت بحسب ترتيب الإرث: البنوة، فالأبوة، فالأخوة، فالعمومة. ويقدم الشقيق على من كان لأب فقط. فإن لم يوجد أحد من العصبات انتقلت ولاية النفس إلى الأم ثم باقي ذوي الأرحام.¹⁶

¹⁷“Urutan wali atas diri seseorang menurut ulama Hanafiyyah: adalah anak, kemudian ayah, kakek, saudara laki-laki, dan paman. Urutannya sesuai dengan urutan pembagian dalam hukum kewarisan, yaitu dimulai dari anak ayah, saudara, paman. Saudara kandung lebih didahulukan daripada orang yang dari jalur ayah saja. Jika tidak ada kerabat itu maka perwaliannya dipindahkan kepada ibu kemudian baru kepada sanak keluarga”.¹⁸

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa, dalam perwalian terhadap diri posisi ibu berada pada urutan paling terakhir di atas *dhawi al-arham*. Artinya, posisi ibu diperhitungkan eksistensinya hanya saja apabila kerabat lain tidak ada. Padahal bila urutan perwalian diurutkan berdasarkan hukum kewarisan, maka seharusnya ibu yang menjadi bagian dekat (*al-qurbá*) dalam ahli waris mempunyai hak untuk eksis dalam urutan perwalian.¹⁹ Sedangkan dalam perwalian harta, apabila anak yang diwalikan memiliki harta, maka ayah yang paling berhak mengurus dan mengembangkan hartanya, menurut kesepakatan ulama empat mazhab. Akan tetapi imam mazhab berbeda pendapat mengenai orang yang berhak menjadi wali atas harta benda apabila ayah dari

¹⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami...*, hlm. 747.

¹⁷ Ibn Abidin, *Ad-Durul Mukhtar...*, jld. II, hlm. 882.

¹⁸ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu...*, hlm. 82.

¹⁹ Bahkan seorang wali dipaksa untuk mengambil orang yang *ahliyyatul ada*-nya kurang setelah masa hadhanah selesai karena perwalian atas diri seseorang itu termasuk hak dari orang yang diurus. Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu...*, hlm. 83.

anak tersebut sudah meninggal dunia. Ulama Hanafiyyah mengurutkan urutan yang berbeda dengan perwalian diri yang bahkan cenderung dipersempit lagi, yaitu:

فقال الحنفية: تثبت هذه الولاية للأب ثم لوصية، ثم للقاضي فوصيه.²⁰

“Ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa perwalian harta setelah sang ayah wafat dilimpahkan kepada orang yang diberi wasiat untuk mengurusnya, kemudian kepada kakek (ayahnya ayah), kemudian orang yang diberi wasiat oleh kakek, kemudian kepada hakim pengadilan dan orang yang diberikan wasiat oleh hakim”.²¹

Berikutnya penyempitan urutan wali sehingga ibu tidak eksis di dalamnya terus terjadi, hal ini terlihat dari urutan perwalian dalam mazhab Maliki, yaitu:

“Adapun dalam madzhab Maliki, urutan perwaliannya adalah dari anak, bapak, orang yang diwasiati, saudara laki-laki, kakek dan paman. Jadi, wali atas diri seseorang menurut mereka adalah anak dan anaknya, kemudian ayah, orang yang diberi wasiat, kemudian saudara laki-laki dan anaknya, kemudian saudara dari ayah dan anaknya, kemudian kakek kemudian paman dan anaknya. Dalam urutan ini, saudara kandung lebih didahulukan daripada saudara yang bukan kandung, kemudian putusan hakim di masa sekarang ini.”²²

Penyempitan perwalian dalam fikih mazhab sangat dipengaruhi budaya dan realitas sosial masyarakat Arab, di mana laki-laki lebih banyak bekerja di luar rumah, sehingga

²⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami...*, hlm. 749.

²¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu...*, hlm. 84. Terkait perwalian harta, ada kesamaan pendapat antara ulama Malikiyyah dan ulama Hanabilah, yaitu: “perwalian anak yang ayahnya sudah wafat diserahkan kepada orang yang diberi wasiat untuk mengurusnya, kemudian hakim atau setingkatnya, kemudian diserahkan kepada kaum muslimin jika tidak ada hakim.

Sedangkan Ulama Syafi’iyyah berpendapat, perwalian setelah ayah itu diserahkan kepada kakek kemudian orang yang diberi wasiat, dan kemudian hakim atau setingkatnya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat-pendapat mazhab lain yang mendahulukan kakek daripada orang yang diberi wasiat oleh ayah, karena kakek itu sebagai pengganti ayah jika sudah tidak ada. Karena itu, ia berhak menjadi wali nikah.

²² Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu...*, hlm. 83.

permasalahan harta lebih diprioritaskan untuk diberikan kepada pihak laki-laki saja. Wahbah az-Zuhaili menyebutkan:

ولا تثبت ولاية المال لغير هؤلاء كالأخ والعم إلا بوصا من قبل الأب أو القاضي.²³

“Perwalian atas harta tidak bisa diberikan kepada selain yang telah disebutkan di atas. Jadi perwalian harta tidak bisa diberikan kepada saudara laki-laki, paman dan ibu kecuali ada wasiat dari ayah atau hakim.”²⁴

Pernyataan Az-Zuhaili di atas kemudian memberikan harapan kepada ibu untuk bertindak sebagai wali anak yatim baik dalam pengurusan jiwa dan hartanya, namun kewenangan tersebut masih memerlukan persetujuan ayah (wasiat ayah) atau bahkan penetapan pengadilan. Padahal bila dianalisa secara hukum kewarisan, ibu berada pada posisi yang paling dekat dengan anak dibandingkan dengan kerabat lainnya. Sehingga jika pertimbangan perwalian disamakan dengan kewarisan maka posisi ibu sudah seharusnya diperhitungkan sebagai wali. Namun di sana penulis melihat bahwa pengaruh budaya patriarkhi melekat pada masyarakat Arab, sehingga produk hukum yang dihasilkan, cenderung kepada laki-laki saja. Karena itu, hemat penulis ada perbedaan mendasar dalam struktur masyarakat Arab dengan wilayah lainnya, sehingga perbedaan struktur masyarakat dimungkinkan terjadi dan keberadaan dalil yang menjelaskan tentang hal ini mesti ditemukan kejelasan realitas sosialnya.

Tidak dapat dipungkiri bahwa, ibu sebagai wanita terdapat pembatasan-pembatasan dalam kitab fikih yang kemudian membuat aktivitasnya dibatasi oleh aturan-aturan layaknya ketentuan yang melarang ibu untuk mengelola dan mengembangkan harta anak yatim.²⁵ Bahkan terkadang perempuan

²³ Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami...*, hlm. 750.

²⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu...*, hlm. 83.

²⁵ Abdurrahman bin Zaid bin Aslam (wafat 182 H) menyatakan bahwa bangsa Arab Jahiliyah mempunyai tradisi untuk tidak memberikan harta warisan kepada wanita dan anak-anak, namun harta tersebut hanya diserahkan untuk

dimasukkan dalam kategori orang-orang yang *sufaha'* karena terlalu boros dalam pengembangan harta.²⁶ Namun kondisi tersebut perlu ditinjau ulang secara lebih serius, tujuannya agar penetapan hukum perwalian tidak bias dengan prinsip *filosofis* dan *sosiologis* dalam penetapan hukum.

Adanya pergeseran dan perubahan nilai di masyarakat membuat pemerintah terus berusaha semaksimal mungkin untuk memberikan pemenuhan hak anak melalui keluarga terdekatnya seperti ibu kandungnya.²⁷ Setelah melihat lebih jauh, untuk memahami persoalan ini, maka prinsip-prinsip dasar hukum Islam menjadi standar ukuran untuk mengukur lingkupan 'kerabat dekat' di zaman sekarang.²⁸ Standarisasinya adalah pemahaman 'illah hukum yang logis dan jelas antar satu kesatuannya, diasumsikan

dikelola oleh ahli waris laki-laki yang paling besar. Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Al-'Ajab fi Bayani al-Asbab* (Damman: Darul Ibnul Jauzi, 1997), jld. II, hlm. 824-825.

²⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Jilid II, hlm. 587.

²⁷ Soraya Devy, dalam bukunya menyebutkan bahwa, di Aceh, meskipun perwalian diberikan kepada saudara laki-laki ayah, namun pemeliharaan anak tetap berada di bawah asuhan ibunya. Ibu yang akan memelihara anak-anaknya sampai anaknya dewasa dan dapat mengurus dirinya sendiri. Sangat jarang ibu memberikan anak-anaknya kepada wali yang berasal dari pihak ayahnya untuk memelihara dan merawat anak. Lihat Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh*..., hlm. 147.

²⁸ Al Yasa' Abubakar mengemukakan bahwa, karena perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan sosial masyarakat berdampak pada penggunaan dan pengubahan konsep keluarga. Dalam antropologi ditemukan dua model dasar bentuk keluarga, yaitu bentuk keluarga luas (*extended family*) dan bentuk keluarga inti (*nuclear family*). Keluarga luas yaitu keluarga yang anggotanya terdiri dari beberapa keluarga inti, seperti ayah dan ibu beserta anak-anaknya (dengan suami dan istri mereka) serta cucu (yang mungkin juga bersama suami dan istrinya). Kalau ayah (kakek) sudah tidak ada (tidak mampu lagi menjadi kepala keluarga), maka saudara ayah atau ibu yang paling (lebih) tua lah yang akan menjadi kepala keluarga. Jadi kalau ayahnya meninggal dunia maka tanggungjawab pengasuhan anak tidak pindah kepada ibu, tetapi pindah kepada saudara ayah atau bahkan kakek. Adapun keluarga inti adalah model keluarga yang anggotanya hanya terdiri dari suami dan istri (ayah dan ibu) serta anak-anaknya. Biasanya yang menjadi kepala keluarga adalah ayah. Kalau ayah tidak ada (tidak mampu menjadi kepala keluarga), maka ibulah yang akan menjadi kepala keluarga. Lihat, Al Yasa' Abubakar, *Motode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 349.

keadilan dan kemanfaatannya. Dengan demikian, kepastian hukum secara mendasar dapat tercapai untuk ibu yang akan menjadi wali terhadap anak kandungnya sendiri, yang selama ini dibatasi kewenangannya karena masyarakat masih “tunduk dan patuh” pada lahir teks fikih, yaitu ibu (perempuan) tidak memiliki kewenangan untuk menjaga serta memelihara diri anak dan hartanya sebagai wali.²⁹

Pengembangan ‘*illah* pada kewenangan ibu menjadi wali anak dalam sistem perwalian penting dikaji secara serius, mendalam dan tuntas. Hal ini karena, disadari atau tidak, adanya kewenangan ibu kandung menjadi wali anak berpotensi mewujudkan pemeliharaan jiwa anak dan menjelaskan status ibu sebagai *maḥkum ‘alayh*³⁰ (subjek hukum) yang dapat dipertanggungjawabkan kedudukannya melalui landasan teori hukum Islam yang bertumpu pada ‘*illah* hukum. Jadi, *al-qurbá* yang diasumsikan sebagai ‘*illah* merupakan

²⁹ Sehubungan dengan ibu yang mengelola dan menjaga harta anak yatim, maka muncul dua pendapat yang berbeda, *pertama*, mengatakan bahwa ibu dapat menjaga harta anaknya karena ibu juga orang tuanya, ini disampaikan oleh Abú Sa‘íd al-Istikárí yang mendasarkan pendapatnya pada riwayat Ahmad ibn Hanbal yang mengatakan bahwa ‘Umar memberi wasiat kepada Hafshah. Pendapat *kedua*, menjadi pandangan yang *rajih* dalam mazhab yang mengatakan bahwa, tidak ada wasiat bagi ibu, akan tetapi pengawasan harta anak yatim dilimpahkan kepada hakim. Lihat Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh...*, hlm. 63-64.

³⁰ *Maḥkum ‘Alayh* adalah seseorang yang perbuatannya dikenai khitab Allah Swt., yang disebut *mukallaf*. Dari segi bahasa, *mukallaf* diartikan sebagai orang yang dibebani hukum, sedangkan dalam istilah *uṣul fiqh*, *mukallaf* disebut juga *maḥkum ‘alayh* (subjek hukum). *Mukallaf* adalah orang yang telah dianggap mampu bertindak hukum, baik yang berhubungan dengan perintah Allah maupun dengan larangan-Nya. Semua tindakan hukum yang dilakukan *mukallaf* akan dimintai pertanggungjawabannya, baik di dunia maupun diakhirat. Lihat, *Rahmad Syafi’i, Ilmu Ushul Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 334; Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 146. Mustafá Aḥmad al-Zarqá menegaskan bahwa, dipilihnya manusia sebagai *maḥkūm ‘alayh* itu didasari pada pertimbangan bahwasanya manusia memiliki kemampuan atau kecakapan (*ahliyah*) terhadap segala sesuatu yang diatur dalam hukum *syari’ah*, baik yang berhubungan dengan hak atau pun kewajiban (*taklīf*). Al-Zarqā mendefinisikan *al-ahliyah* (kecakapan) itu dengan “*Suatu sifat yang ditentukan oleh syāri’ (pembuat hukum) pada seseorang (syakhṣu), sehingga orang itu dianggap layak untuk dibebani (khiṭāb) hukum syarak.*” Mustafá Aḥmad al-Zarqá, *al-madkhal al-Fiqhiyah al-‘Am* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1968), hlm. 737.

upaya menjelaskan *'illah* yang menjadi landasan sebab adanya legalitas kewenangan ibu untuk menjadi wali anak dalam ketentuan UU No. 1/74, KHI dan Putusan Mahkamah Syar'iyah Jantho.

Al-qurbá diasumsikan sebagai *'illah* atas dasar pertimbangan banyaknya produk hukum, baik undang-undang, kanun dan putusan pengadilan yang mendasarkan pada pertimbangan pentingnya “hubungan kerabat”³¹ dalam penetapan perwalian sebagai usaha untuk melindungi anak serta untuk memenuhi hak-hak anak yang semestinya didapatkan. Produk hukum yang menyatakan pentingnya hubungan kekerabatan antara ibu dan anak dalam sistem perwalian yang penulis maksudkan di sini adalah berbagai ketentuan yang mengatur tentang perwalian yang sedang berlaku dan diimplementasikan di Indonesia. Ketentuan tersebut terdapat dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak,³² Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak,³³ Undang-Undang Nomor 11 Tahun

³¹ Penjelasan hubungan kekeluargaan/kekerabatan antara ibu dan anak akan dianalisa dengan multidisiplin ilmu pengetahuan, baik secara psikologis, kesehatan, yuridis, antropologis, sosiologis yang dibahas dalam bab tiga tesis ini dan penjelasan fikih (al-Qur'an dan hadis) termaktub dalam bab dua. Ini bertujuan sebagai pembuktian bahwa ibu dan anak memiliki hubungan yang lebih dekat dibandingkan dengan orang lain dalam sebuah keluarga. Sehingga hubungan kekerabatan atau *al-qurbá* antara ibu dan anak dapat dijadikan *'illah* hukum yang logis, komprehensif dan realistis untuk menetapkan kewenangan ibu menjadi wali dari anak kandungnya. Aisyah dalam tesisnya menguraikan cukup sistematis tentang teori kekerabatan dalam sebuah rumah tangga, bahkan mengaitkan relasi sistem kekerabatan dengan kewajiban nafkah. Nantinya kajiannya tersebut juga menjadi data elaborasi yang patut dilihat relevansinya dengan konsep *al-qurbá* yang sedang penulis lakukan yang kemudian dijelaskan dalam subab kedua bab landasan teori dalam tesis ini. Lihat Aisyah, *Kerabat yang Wajib Nafkah: Kajian terhadap Pendapat Empat Mazhab* (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1999), hlm. 12.

³² Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak* (Jakarta: 1979), hlm. 2.

³³ Berikut akan disebutkan beberapa penjelasan hubungan hukum antara anak dan wali (orang tua) dalam undang-undang ini. 1) Dalam pasal 1 angka (5) undang-undang ini, maksud wali adalah orang atau badan yang dalam kenyataannya menjalankan kekuasaan asuh sebagai Orang Tua terhadap anak. 2) Pasal 20 menyebutkan negara, pemerintah, pemerintah daerah, masyarakat, keluarga, dan orangtua atau wali berkewajiban dan bertanggung jawab terhadap

2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak.³⁴ Sementara aturan hukum di Aceh yang menjelaskan tentang perwalian, yaitu: Qanun Nomor 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal,³⁵ dan Qanun Nomor 11 Tahun 2008 tentang Perlindungan Anak.³⁶ Dari beberapa aturan tersebut, serta UU No. 1/74, KHI, Putusan Mahkamah Syar'iyah Jantho di atas, dapat diasumsikan bahwa seluruh instrumen hukum ini mempertimbangkan apa yang disebut *al-qurbá* (kekerabatan keluarga) antara anak dan calon wali yang akan ditetapkan.³⁷

Perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* atau hubungan keluarga yang terjadi dewasa ini sebagai istilah baru/konvensional yang dikenal dalam sistem hukum dan perundang-undangan Indonesia menjadi salah satu spirit Putusan Mahkamah Sayr'iyah Jantho yang memberikan wewenang kepada ibu kandung dan kerabat ibu kandung untuk menjadi wali anak. Oleh karena itu, penelitian ini berupaya menganalisis epistemologi *al-qurbá* sebagai

penyelenggaraan Perlindungan Anak. 3) Pasal 33 ayat (1) Dalam hal Orang Tua dan Keluarga Anak tidak dapat melaksanakan kewajiban dan tanggung jawab sebagaimana dimaksud dalam Pasal 26, seseorang atau badan hukum yang memenuhi persyaratan dapat ditunjuk sebagai Wali dari Anak yang bersangkutan. Ayat (2) Untuk menjadi Wali dari Anak sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan melalui penetapan pengadilan. Ayat (3) Wali yang ditunjuk sebagaimana dimaksud pada ayat (2) harus memiliki kesamaan dengan agama yang dianut Anak. Ayat (4) Wali sebagaimana dimaksud pada ayat (2) bertanggung jawab terhadap diri Anak dan wajib mengelola harta milik Anak yang bersangkutan untuk kepentingan terbaik bagi Anak. Lihat Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak* (Jakarta: KEMENKUMHAM RI, 2014), hlm. 2-13.

³⁴ Istilah wali dalam undang-undang ini tidak berbeda dengan UU No. 4/1979, namun dalam uu ini, dijelaskan secara rinci tentang tugas orang tua/wali terhadap anak dan hubungannya dengan hukum. Berkaitan dengan sistem pengangkatan perwalian tidak dijelaskan. Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak* (Jakarta: KEMENKUMHAM RI, 2012), hlm. 1.

³⁵ Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Nomor 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal* (Banda Aceh: SEKDA NAD, 2008), hlm. 2.

³⁶ Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Nomor 11 Tahun 2008 tentang Perlindungan Anak* (Banda Aceh: SEKDA NAD, 2008), hlm. 2.

³⁷ Penyebutan pentingnya keberadaan *Al-qurbá* (kerabat/hubungan kekeluargaan) dalam perwalian terdapat dalam beberapa aturan, yaitu: 1) Kompilasi Hukum Islam dalam Pasal 21, Pasal 98 ayat (3), Pasal 107 ayat (3), Pasal 109. 2) UU No. 1/74 dalam Pasal 49, Pasal 51, Pasal 54.

istilah *tasyri'*-nya dengan tujuan dapat mengukuhkan landasan hukum Islam yang terdapat dalam UU, KHI dan putusan MS Jantho. Pentingnya kedekatan hubungan wali dan anak, dalam penelitian ini diistilahkan *al-qurbá* (hubungan kekerabatan) yang ada dalam putusan MS Jantho, bertujuan agar kepentingan anak dapat terpenuhi dengan baik, dan pemenuhannya hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kedekatan hubungan yang baik dengan anak. Terkait hubungan kekerabatan dan dekatnya anak dengan calon wali dapat dilakukan serangkaian pembuktian di meja pengadilan, misalnya bukti surat dan keterangan saksi, dan ragam bukti lainnya.³⁸ Oleh karena itu, penelitian ini memfungsikan sebuah asumsi dasar bahwa *al-qurbá* adalah *'illah* (motif baru) hukum terhadap kewenangan ibu sebagai wali anak dalam sistem perwalian. Berpijak dari putusan pengadilan (baik di Aceh atau di tempat lain) tersebut, penulis akan menggali *pointer* atau rentetan baru pentingnya *al-qurbá* terhadap kewenangan ibu sebagai wali anak yang dapat dihasilkan dari putusan pengadilan.

Berikutnya, apabila kasus perwalian tersebut dilihat dengan kacamata antropologi, dan dikaitkan dengan berbagai ketentuan dalam fikih, maka ditemukan bahwa ketentuan hukum yang ada di fikih, seperti yang dipersiapkan untuk masyarakat dengan model keluarga luas.³⁹ Aturan perwalian yang ada dalam fikih (paling

³⁸ Lihat putusan Mahkamah Syar'iyah Jantho, terkait 1) Perwalian diberikan kepada ibu kandung si anak (Penetapan Nomor. 420/Pdt.P/2005/MSY-JTH); 2) Perwalian diberikan kepada nenek dari pihak ibu si anak (Penetapan Nomor. 705/Pdt.G/2005/MSY-JTH); 3) Perwalian diberikan kepada adik kandung ibu si anak (Penetapan Nomor. 709/Pdt.P/2005/MSY-JTH); 4) Perwalian diberikan kepada paman dari pihak ibu si anak (Putusan Nomor. 403/Pdt.P/2005/MSY-JTH).

³⁹ Dalam kajian antropologi, keluarga dibagi dua, keluarga inti dan keluarga besar. Keluarga inti (*nuclear family*) adalah keluarga yang dibentuk karena ikatan perkawinan yang direncanakan hanya terdiri ayah, ibu, dan anak yang diperoleh dari keturunannya atau adopsi atau keduanya. Sedangkan keluarga besar (*extended family*) adalah keluarga inti yang ditambah anggota keluarga lain yang masih mempunyai hubungan darah (kakek-nenek, paman-bibi, keponakan, saudara sepupu, dan sebagainya). Lihat. Suprajitno, *Asuhan Keperawatan Keluarga: Aplikasi dalam praktik* (Jakarta: EGC, 2004), hlm. 2.

kurang mazhab *syafi'iyah*)⁴⁰ yang menyatakan, ketika ayah tidak ada maka tanggung jawab tersebut pindah kepada saudara ayah bukan kepada ibu adalah aturan yang relatif cocok dengan model keluarga luas. Di zaman industri sekarang, kecenderungan untuk meninggalkan model keluarga luas terlihat semakin tinggi dan semakin meluas. Kebijakan pemerintah membangun rumah (Rumah Sederhana RS, dan Rumah Sangat Sederhana RSS) misalnya, disadari atau tidak mengarahkan masyarakat untuk membentuk keluarga inti dan meninggalkan keluarga luas. Kebijakan menyerahkan pensiun kepada istri, dan menjadikan istri sebagai penerima warisan dalam perjanjian asuransi/secara disadari atau tidak, juga mengarahkan masyarakat untuk memilih model keluarga inti.⁴¹

Mengikuti keadaan dalam model keluarga inti, sekiranya ayah tidak ada, maka hak perwalian harusnya pindah kepada ibu, dan bukan kepada saudara ayah seperti yang ada dalam fikih sekarang. Pertanyaan yang muncul, adakah nas yang dapat digunakan untuk menjadikan ibu sebagai wali ketika ayah tidak ada (sehingga tidak lagi pindah pada saudara ayah). Atau sebaliknya, adakah *naş şarih* yang menyatakan bahwa perwalian, setelah ayah meninggal, akan pindah kepada saudara laki-laki, sehingga aturan ini tidak boleh diubah lagi? Kalau tidak adanya *naş şarih* yang dapat mendukung salah satu dari dua kecenderungan di atas, apakah nilai dan prinsip yang ada dalam al-Qur'an dapat dianggap sesuai dan mendukung

⁴⁰ Abu Syuja' Ahmad bin Husain bin Ahmad Al-Ashfahani, *Mata Fikih Madzhab Syafi'i* (Solo: Al-Wafi, 2015), hlm. 137. Wali yang paling utama adalah ayah, kemudian kakek dari jalur ayah, kemudian saudara laki-laki seayah dan seibu, kemudian saudara laki-laki seayah, kemudian anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah dan seibu, kemudian, kemudian anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah, kemudian paman, kemudian anak laki-laki paman berdasarkan urutan ini. Jika keluarga yang menjadi '*aşabah* dalam hal waris tidak ada, maka yang menjadi wali adalah orang yang memerdekakan budak, kemudian '*aşabah* orang tersebut, kemudian penguasa. Lihat pula, Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Munakahat: Buku 1* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hlm. 236-237; Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat*, Ter. Abdul Majid Khon (Jakarta: Amzah, 2014), hlm. 118-119.

⁴¹ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan...*, hlm. 349-350.

salah satu dari dua kecenderungan ini. Apakah larangan orang perempuan (dalam hal ini ibu) untuk menjadi wali yang sekarang ini dipegang oleh mayoritas mazhab fikih, didasarkan pada dalil (*naş*) yang cukup tegas dan jelas sehingga tidak dapat lagi diijtihad ulang. Ataukah aturan itu dipengaruhi oleh adat Arab masa sahabat, sehingga dalil untuk mendukungnya tidak dipikirkan secara sungguh-sungguh oleh ulama masa lalu. Mereka menerima adat yang ada dalam masyarakat secara begitu saja tanpa pertimbangan kritis, sedangkan nas masih mungkin untuk diijtihadkan dan diteliti ulang. Apakah istilah untuk menyatakan hubungan kekerabatan (*al-qurbá*) adalah istilah yang netral, atau istilah yang relatif dipengaruhi oleh budaya di suatu tempat dan waktu, sehingga memungkinkan untuk dianalisis menjadi sebuah ‘illah hukum pada produk hukum di zaman sekarang ini.

Seiring perkembangan zaman, *al-qurbá* sebagai ‘illah hukum sangat efektif perwujudan pen-*ta’lilan*-nya, terutama dalam upaya memberikan kewenangan bagi ibu kandung untuk menjadi wali dari anaknya sendiri. Upaya negara dalam memberikan hak kepada ibu telah diwujudkan melalui putusan Mahkamah Syar’iyah Jantho yang menempatkan ibu kandung sebagai walinya. Eksistensi aturan hukum tentang adanya kewenangan ‘wanita menjadi wali’ masih menimbulkan perdebatan dan perbincangan yang belum selesai hingga sekarang,⁴² hal ini dikarenakan masyarakat masih membutuhkan sosialisasi keberlakuan aturan hukum ini dan masih minimnya pemahaman yang berlandaskan logika hukum terkait adanya kewenangan ibu menjadi wali terhadap anaknya sendiri. Gagasan terhadap *al-qurbá* (hubungan kekerabatan) antara ibu

⁴² Salah satu studi yang terkait dengan masalah ini adalah studi yang dilakukan oleh Megi Saputra seorang magister ilmu Syariah di UIN Sunan Kalijaga, tentang *Penghulu Wanita Menurut Penghulu Urusan Agama Kota Yogyakarta*, ia menyimpulkan, “bahwa terdapat tiga varian mengenai pendapat penghulu KUA Kota Yogyakarta tentang keberadaan penghulu wanita yaitu boleh, boleh dengan syarat, dan tidak boleh. Pendapat mereka didasarkan pada alasan normatif dan yuridis. Lebih lanjut lihat Megi Saputra, “Penghulu Wanita Menurut Penghulu Urusan Agama Kota Yogyakarta” *Jurnal Al-Aḥwāl*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2018 M, hlm. 207.

kandung dan anak yang sejalan dengan jiwa dan prinsip Islam harus digali dan dieksekusi. Dengan demikian, studi ini diharapkan dapat memberi pemahaman landasan teori hukum dengan penggalan *'illah* atas kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan harta dan jiwa anak yatim di zaman sekarang dengan menemukan nas-nas hukum yang terkait persoalan ini yang dapat mengidentifikasi (membuktikan) bahwa *al-qurbá* 'dapat' dianalisis kedudukannya sebagai *'illah*. Jadi, analisis ini adalah upaya untuk menghidupkan spirit pemahaman kekerabatan (*al-qurbá*) yang selama ini terabaikan untuk dijadikan sebagai aspek dan konsep landasan utama dalam melihat kewenangan ibu sebagai wali anaknya. Upaya semacam ini penting dilakukan oleh sarjana muslim untuk memuaskan logika keislaman umat Islam terkait sebab dan alasan mengapa akhirnya lahir produk hukum yang mengakui kewenangan ibu sebagai wali anak kandung.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan permasalahan sebagaimana diuraikan di atas, demi membatasi ruang lingkup penelitian ini, maka dirumuskan tiga permasalahan. Rumusan masalah ini akan menjadi batasan untuk menjawab permasalahan yang dikupas dalam penelitian ini. Oleh karenanya dapat dirumuskan pertanyaan penelitian sebagai berikut.

1. Bagaimana perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian?
2. Bagaimana konsekuensi perubahan *al-qurbá* terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim?
3. Bagaimana validitas *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum atas kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian ini adalah:

1. Menganalisis perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian.
2. Menganalisis konsekuensi perubahan *al-qurbá* terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim.
3. Menganalisis validitas *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum atas kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Kajian ini juga ingin memperkenalkan sebuah model kajian bahwa *'illah* dari teks-teks hukum yang menghendaki adanya *al-qurbá* (kekerabatan) antara anak dengan orang yang akan menjadi walinya adalah jalan untuk menjembatani kontruksi pemahaman terkini tentang solusi baru yang dapat ditawarkan bagi ibu untuk menjadi wali terhadap anak kandungnya.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini mengandung dua manfaat, yaitu manfaat teoritis dan manfaat praktis:

1. Manfaat teoritis

Secara teoritis, penelitian ini akan menambah khazanah ilmu pengetahuan Islam, khususnya bidang fikih dan usul fikih dalam menemukan *'illah* hukum terhadap kasus-kasus modern dengan solusi yang selaras dengan pemahaman kaidah hukum Islam.

2. Manfaat praktis

Secara praktis, penelitian ini memberikan informasi dan referensi bagi peneliti berikutnya tentang kewenangan ibu sebagai wali anaknya dalam sistem perwalian dengan landasan *al-qurbá* (kerabat) sebagai pengembangan makna dari makna struktural seperti ayah, kakek dan paman menjadi fungsional yaitu ibu dan orang-orang yang mempunyai hubungan dekat dengan anak yatim. Penelitian ini diharapkan bisa menjadi

sumbangan ilmiah kepada kepada umat Islam, agar dapat menerima dan lebih terbuka dengan perubahan hukum tentang kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim dalam sistem perwalian Islam.

E. Kajian Pustaka

Kajian tentang kewenangan ibu dalam sistem perwalian telah banyak dilakukan oleh sarjana muslim, terlebih terkait dengan peran perempuan sebagai wali baik sebagai wali terhadap diri anak maupun terhadap harta anak. Pentingnya menemukan kajian pustaka atau penelitian terdahulu terkait perwalian di sini untuk dijelaskan hubungan, perbedaan dan persamaan serta kelebihan dan keterbatasan antara penelitian ini dengan penelitian yang dilakukan oleh peneliti lain. Tujuannya adalah untuk mengungkapkan bahwa masalah yang sedang dikerjakan belum dipecahkan oleh peneliti sebelumnya.⁴³ Oleh karenanya, di sini akan dieksplorasi penelitian terdahulu, guna menentukan keaslian penelitian yang sedang dilakukan. Kajian pustaka yang diuraikan di bawah ini dikategorikan kepada empat jenis, yaitu dalam bentuk buku, disertasi, tesis, skripsi dan artikel yang kemudian diurutkan berdasarkan tahun terbitan dari masing-masing kajian. Uraian tersebut dapat dilihat berikut ini.

Pertama, Buku yang ditulis oleh Soraya Devy terbitan Sahifah pada tahun 2018, dengan judul *Sistem Perwalian di Aceh: Pergumulan antara Hukum Islam, Hukum Positif dan Praktek Masyarakat Aceh*.⁴⁴ Persamaan penelitian tersebut dengan yang penelitian ini terletak pada tema utama yaitu sistem perwalian, bahkan buku tersebut menjadi gerak langkah awal penulis dalam berasumsi bahwa *al-qurbá* dapat dijadikan sebagai *'illah* terhadap adanya kewenangan ibu sebagai wali terhadap anaknya. Namun perbedaannya terletak pada kerangka analisis penelitian ini berbeda dengan penelitian tersebut. Penelitian ini berupaya mengupas

⁴³ Mukhsin Nyak Umar, dkk, *Panduan Penulisan Tesis dan Desertasi* (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2019), hlm. 12.

⁴⁴ Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh...*, hlm. 231.

melalui penalaran *ta'li'l* tentang adanya kewenangan ibu sebagai wali anak kandungnya dengan mempertimbangkan *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum. Artinya, pertimbangannya tidak memusatkan perhatian pada satu mazhab tertentu -seperti mazhab Syafi'i saja-, namun semua pendapat mazhab fikih yang empat, yang kemudian semua pendapat fikih tersebut dielaborasi sedemikian rupa untuk melihat efektivitas *'illah al-qurbá* dalam mewujudkan kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim.

Kedua, Disertasi yang ditulis oleh Sarina Aini, tahun 2021, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh dengan judul "*Konsep Perwalian dalam al-Qur'an*".⁴⁵ Ia sampai pada kesimpulan bahwa, 1) Tidak ada ayat al-Qur'an yang secara jelas menerangkan bahwa izin menikah harus dari laki-laki, sehingga setiap hadis yang ditemukan harus dipahami dalam konteks kebudayaan. 2) Karena izin menikah tidak mesti laki-laki, maka konsep perwalian dapat berpindah dari sistem patrilineal menjadi sistem bilateral. 3) Secara historis, rumusan perwalian dalam kitab fikih, dipengaruhi oleh faktor sosial yang menganut sistem patriarkhis dengan mengunggulkan keberadaan garis laki-laki saja. 4) Definisi kekerabatan menjadi berubah sepanjang perjalanan waktu. 5) Al-Qur'an menghendaki agar sistem kekerabatan yang dianut adalah model kekerabatan bilateral/parental yang menyeimbangkan kedudukan antara garis keturunan laki-laki dan garis keturunan perempuan. Maka dari sistem bilateral tersebut akan berimplikasi kepada konsep perwalian yang juga bilateral. Artinya kedudukan wali dalam pernikahan adalah kerabat terdekat dari dua garis yang memiliki kemampuan, tanpa mempertimbangkan laki-laki atau perempuan. Hasil kesimpulan Sarina Aini tersebut, menjadi celah terhadap penguatan teori *al-qurbá* yang sedang dilakukan, sehingga dari sana dapat dikuatkan argumentasinya dengan menggunakan metode

⁴⁵ Sarina Aini, *Konsep Perwalian dalam al-Qur'an* (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2021), hlm. 250.

istinbat secara logika, yaitu qiyas atau lebih tepatnya penalaran *ta'lii*.

Ketiga, tesis yang ditulis oleh Widya pada tahun 2015 di Pascasarjana Universitas Sumatera Utara, dengan judul, *Perwalian terhadap Pengurusan Harta Anak di Bawah Umur: Studi Penetapan Pengadilan Agama Binjai*.⁴⁶ Dalam kajiannya, ia menyimpulkan bahwa Peradilan Agama memiliki kewenangan dalam memberikan hak perwalian kepada seseorang untuk mengurus harta anak di bawah umur, dengan tujuan untuk melindungi kepentingan hukum terhadap harta anak yang ditetapkan dengan kewenangan absolut. Oleh karena itu, Peradilan Agama mempunyai kewenangan untuk menetapkan hak perwalian dalam pengurusan harta anak di bawah umur atas permohonan yang diajukan oleh keluarga terdekat anak. Pertimbangan pengajuan yang dilakukan oleh keluarga 'terdekat anak' menjadi poin penting untuk diteruskan dalam penelitian ini, karena tanpa adanya 'kedekatan' dengan anak, maka kewenangan perwalian menjadi tidak ada. Inilah alasan penulis untuk meneruskan kajiannya dengan pendekatan '*illah*', sehingga dalam bab empat nantinya akan diuraikan secara komprehensif bagaimana proses penetapan kewenangan perwalian kepada seseorang (dalam hal ini ibu) dengan pertimbangan *al-qurbá* sebagai '*illah* hukumnya.

Keempat, Skripsi yang ditulis oleh Diana Pratiwi di UIN Syarif Hidayatullah, pada tahun 2010, berjudul *Wali Pengampu Pada Paman dari Pihak Ibu dalam Tinjauan Hukum Islam: Studi Putusan Pengadilan Agama Depok Nomor 16/Pdt.P/2007/PA/Dpk*. Hasil kesimpulan dari kajian ini disebutkan bahwa dalam hukum Islam yang paling berhak untuk menjadi wali pengampu anak yang belum balig adalah bapak atau kakeknya jika tidak ada bapak, ataupun orang yang diberikan wasiat oleh keduanya, ketika keduanya meninggal (wali *de jure*). Namun secara *de facto*,

⁴⁶ Widya, *Perwalian terhadap Pengurusan Harta Anak di Bawah Umur: Studi Penetapan Pengadilan Agama Binjai* (Medan: Universitas Sumatera Utara, 2015), hlm. 123-124.

mahkamah atau pengadilan dapat menetapkan wali pengampu pengganti (wali *de facto*) ketika wali yang berwenang tidak ada. Berikutnya apabila dikaitkan dengan konteks keindonesian, sebagaimana dijelaskan Pasal 51 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Pasal 107 Kompilasi Hukum Islam, ‘perwalian adalah hak semua keluarga yang dianggap dekat dengan anak tersebut, asalkan ia dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik.’ Artinya penetapan perwalian yang dilakukan oleh mahkamah/pengadilan mesti mempertimbangkan kedekatan anak dengan orang yang akan menjadi wali. Penelitian Diana Pratiwi sebagaimana diuraikan tersebut menjadi kajian pustaka yang relevan dengan penelitian ini karena adanya data lanjutan yang menunjukkan adanya penetapan hakim terhadap paman dari pihak ibu sebagai wali anak di bawah umur. Pembahasan tersebut perlu ditambahkan dengan kajian lebih komprehensif untuk ditemukan ‘illah terhadap kewenangan ibu menjadi wali anak yatim, baik dalam pengurusan jiwa ataupun harta.⁴⁷

Kelima, skripsi yang diteliti oleh mahasiswa IAIN Sumatera Utara Akmaluddin Syahputra dengan judul “*Pola Penyelesaian Problematika Perwalian Anak di Aceh Pasca Tsunami.*” Penelitian yang mengambil lokasi penelitian di wilayah yurisdiksi Aceh ini mempunyai persamaan dan juga perbedaan dengan penelitian yang sedang dikaji. Persamaannya terlihat pada pemilihan topik secara umum yaitu mengenai perwalian anak, namun jika ditelusuri lebih jauh, perbedaannya terletak pada objek kajian yang dikupas. Penelitian sebelumnya lebih condong pada adanya berbagai sistem hukum yang saling berseberangan dalam menyelesaikan perwalian anak pasca terjadinya tsunami, yaitu hukum Islam, hukum adat dan hukum nasional. Sedangkan penelitian ini lebih berfokus pada *masalik al-‘illah* dalam menyelesaikan permasalahan kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim.

⁴⁷ Diana Pertiwi, *Wali Pengampu Pada Paman dari Pihak Ibu dalam Tinjauan Hukum Islam: Studi Putusan Pengadilan Agama Depok Nomor 16/Pdt.P/2007/PA/Dpk* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010), hlm. 85-86.

Keenam, artikel Laila M. Rasyid dan Romi Asmara, tahun 2012, pada Jurnal Dinamika Hukum, berjudul *Prinsip Adat Aceh tentang Perwalian Anak Korban Gempa dan Tsunami di Banda Aceh dan Aceh Besar*. Kesimpulannya artikel tersebut ditemukan bahwa, prinsip yang dipakai secara adat belum cukup memberi perlindungan bagi anak korban gempa dan tsunami, hal ini karena ketika tsunami terjadi ada upaya registrasi dan monitoring, setelahnya ada upaya gampong melalui lembaga Baitul Mal untuk memberikan perlindungan pada anak korban gempa dan tsunami.⁴⁸ Penelitian yang dijadikan kajian pustaka tersebut menjadi penting disebutkan di sini dengan tujuan adanya penambahan data yang lebih spesifik terhadap sistem penetapan perwalian dalam masyarakat Aceh.

Ketujuh, Artikel yang ditulis oleh Zahratul Idami, pada Jurnal Dinamika Hukum, tahun 2012, dengan judul *Tanggung Jawab Wali terhadap Anak yang Berada di Bawah Perwaliannya: Suatu Penelitian di Kota Banda Aceh*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa karena faktor tertentu orang yang ditetapkan menjadi wali ada yang tidak membuat daftar harta benda anak, tidak pula mencatat, belum menyerahkan seluruh harta anak, padahal anak telah berusia di atas 18 tahun atau telah menikah, faktornya seperti: 1) kurangnya pengetahuan dari wali. 2) Sebagian wali juga berpendapat bahwa anak belum mampu mengatur atau mengelola uang sendiri, 3) Karena adanya sifat boros pada diri anak, 4) Tidak jelasnya mekanisme pengawasan terhadap wali. 5) Belum adanya lembaga pengawas yang benar-benar konsen terhadap perwalian harta anak.⁴⁹ Relevansi penelitian tersebut dengan penelitian ini yaitu, adanya hubungan tanggungjawab wali dalam mengurus kepentingan jiwa dan harta anak yatim. Apabila wali anak yatim

⁴⁸ Laila M. Rasyid dan Romi Asmara, "Prinsip Adat Aceh tentang Perwalian Anak Korban Gempa dan Tsunami di Banda Aceh dan Aceh Besar", *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 12, No. 3 September 2012, hlm. 545.

⁴⁹ Zahratul Idami, "Tanggung Jawab Wali terhadap Anak yang Berada di Bawah Perwaliannya: Suatu Penelitian Di Kota Banda Aceh", *Jurnal Dinamika Hukum*, Vol. 12, No. 1, Januari 2012, hlm. 72.

tersebut adalah orang yang dekat dengan anak -dalam penelitian ini disebut *al-qurbá*- maka secara otomatis, tanggungjawab ibu sebagai wali dapat terlaksana dengan optimal sehingga *maqasid* perwalian yaitu *hifz al-nafs* dan *hifz al-mal* dapat diwujudkan.

Kedelapan, artikel oleh Endang Heriyani dan Prihati Yuniarlin, tahun 2015, pada Jurnal Media Hukum, dengan judul *Fungsi BHP Sebagai Wali Pengawas terhadap Anak di Bawah Perwalian dalam Rangka Perlindungan Anak*. Artikel ini berorientasi pada lembaga tertentu untuk mendukung pemenuhan perlindungan harta anak yatim yang dikelola oleh wali, sehingga optimalisasi BHP menjadi penting diuraikan. Tampak jelas perbedaan pula dengan penelitian ini yang berorientasi pada *'illah* untuk menetapkan ibu sebagai wali anak yatim.⁵⁰ Namun dari artikel tersebut ditemukan keterkaitan dengan penelitian ini, khususnya sehubungan dengan upaya perlindungan anak dalam sistem perwalian.

Kesembilan, artikel yang ditulis oleh Ishak, pada Kanun Jurnal Ilmu Hukum, tahun 2017, berjudul *Perwalian Menurut Konsep Hukum Tertulis di Indonesia*. Dalam kajiannya, diuraikan secara rinci terhadap proses anak yang menjadi sebab adanya perwalian, hak dan kewajiban yang mesti diberikan kepada anak, dan sebab-sebab berakhirnya perwalian, walaupun terdapat perbedaan yang prinsipil dari ketiga hukum tertulis tersebut, namun proses pelaksanaan perwalian oleh wali diharapkan memberi akibat yang positif terhadap anak dan hartanya, tidak sebaliknya.⁵¹

Kesepuluh, artikel yang berjudul *Peran Perangkat Desa terhadap Pelaksanaan Perwalian Anak Korban Tsunami (Studi Kasus di Kec. Krueng Sabee, Kab. Aceh Jaya)*, yang ditulis oleh Soraya Devy dan Mela Mirdawati, pada tahun 2018. Penelitian ini menyimpulkan bahwa: 1) Aparatur desa mempunyai peran penting terhadap anak korban tsunami dengan melakukan musyawarah

⁵⁰ Endang Heriyani dan Prihati Yuniarlin, "Fungsi BHP sebagai Wali Pengawas terhadap Anak di Bawah Perwalian Dalam Rangka Perlindungan Anak", *Jurnal Media Hukum*, Vol. 22, No. 2, Desember 2015, hlm. 218.

⁵¹ Ishak, "Perwalian Menurut Konsep Hukum Tertulis di Indonesia", *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 19, No. 3, Agustus 2017, hlm. 571.

ketika pengangkatan wali anak korban tsunami dilakukan. 2) Sistem perwalian anak korban tsunami di Kecamatan Krueng Sabee Kabupaten Aceh Jaya yang telah ditetapkan oleh aparat desa kemudian tidak dilakukan pengawasan. 3) Berdasarkan prinsip hukum Islam, anak-anak korban tsunami adalah anak yatim yang mesti mendapatkan perhatian yang istimewa dari wali anak.⁵²

Kesebelas, ditulis oleh Nurhotia Harahap, dengan judul *Perwalian Anak dalam Tinjauan Kompilasi Hukum Islam*. Ia menyimpulkan, pelaksanaan perwalian anak secara umum belum terlaksana, hal ini dapat dilihat mulai dari: 1) Kewajiban wali untuk memberikan pendidikan yang selayaknya ditambah lagi kewajiban wali mencatatkan semua atas perubahan harta anak, karena masih banyak anak yang di bawah perwalian tidak mendapatkan haknya dari walinya seperti pendidikannya karena pada umumnya anak yang dibawah perwalian itu tidak ada pendidikannya sampai jenjang SMA, namun rata-rata pendidikannya hanya sampai SMP saja. 2) Faktor penyebabnya karena kurangnya kesadaran dalam menjalankan ibadah, kurangnya wawasan dan ilmu pengetahuan, budaya masyarakat, motivasi dan tantangan dan kurangnya ekonomi sehingga membuat mereka menyibukkan diri dalam berusaha mencari nafkah, dan cenderung melupakan ibadah. Sehingga sangat mempengaruhi terhadap pelaksanaan perwalian.⁵³

Keduabelas, artikel yang ditulis oleh Khairuddin dan Rina Safrida yang berjudul *Pemeliharaan Harta Anak Yatim oleh Wali (Studi Kasus di Kecamatan Tangan-Tangan Kabupaten Abuya)*, tahun 2019. Kesimpulan tulisannya, telah terjadi banyak ragam kelalaian wali di Kecamatan Tangan-Tangan dalam beragam bentuk, misalnya kurangnya pengetahuan keagamaan, kurangnya

⁵² Soraya Devy dan Mela Mirdawati, “Peran Perangkat Desa Terhadap Pelaksanaan Perwalian Anak Korban Tsunami (Studi Kasus di Kec. Krueng Sabee, Kab.Aceh Jaya)”, *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Vol. 2, No. 1, Januari-Juni 2018, hlm. 96.

⁵³ Nurhotia Harahap, “Perwalian Anak Dalam Tinjauan Kompilasi Hukum Islam”, *Jurnal El-Qanuny*, Vol. 4, No. 1, Januari-Juni 2018, hlm. 117.

sosialisasi ketentuan peraturan perundang-undangan, faktor Ekonomi, kurang bertanggungjawab terhadap anak yatim.⁵⁴

Terlihat dari beberapa penelitian yang telah disebutkan di atas, baik dalam bentuk buku, disertasi, skripsi dan artikel, sama sekali tidak menyinggung kajian yang difokuskan pada *al-qurbá* sebagai ‘illah hukum terhadap kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak kandungnya dalam sistem perwalian. Dari penelusuran kajian pustaka di atas, dapat digambarkan bahwa variabel dalam penelitian ini belum pernah diteliti, sehingga *dhaw al-qurbá* sebagai ‘illah menjadi variabel penelitian yang belum pernah diteliti dan menjadi objek ‘baru’ yang mesti dikaji untuk dapat mengembangkan sekaligus melengkapi penelitian-penelitian sebelumnya. Oleh karenanya, kajian tentang kewenangan ibu dalam sistem perwalian untuk menjadi wali dari anak kandungnya menjadi semakin luas kiprah kajiannya dalam wawasan keilmuan.

F. Kerangka Teori

Penelitian ini termasuk kajian di bidang ijtihad⁵⁵ atau istinbat dalam hukum Islam, hal ini karena merupakan bagian dari upaya untuk mengimplementasikan metode ijtihad yang bersumber dari teks al-Qur’an dan Hadis dengan memanfaatkan akal sebagai media pencarian makna-makna yang terkandung dalam teks seandainya ada kasus baru yang tidak dijelaskan secara *manṭuq*⁵⁶ oleh nas.

⁵⁴ Khairuddin dan Rina Safrida, “Pemeliharaan Harta Anak Yatim oleh Wali (Studi Kasus di Kecamatan Tangan-Tangan Kabupaten Abdaya)”, *Media Syari’ah*, Vol. 21, No. 2, 2019, hlm. 207.

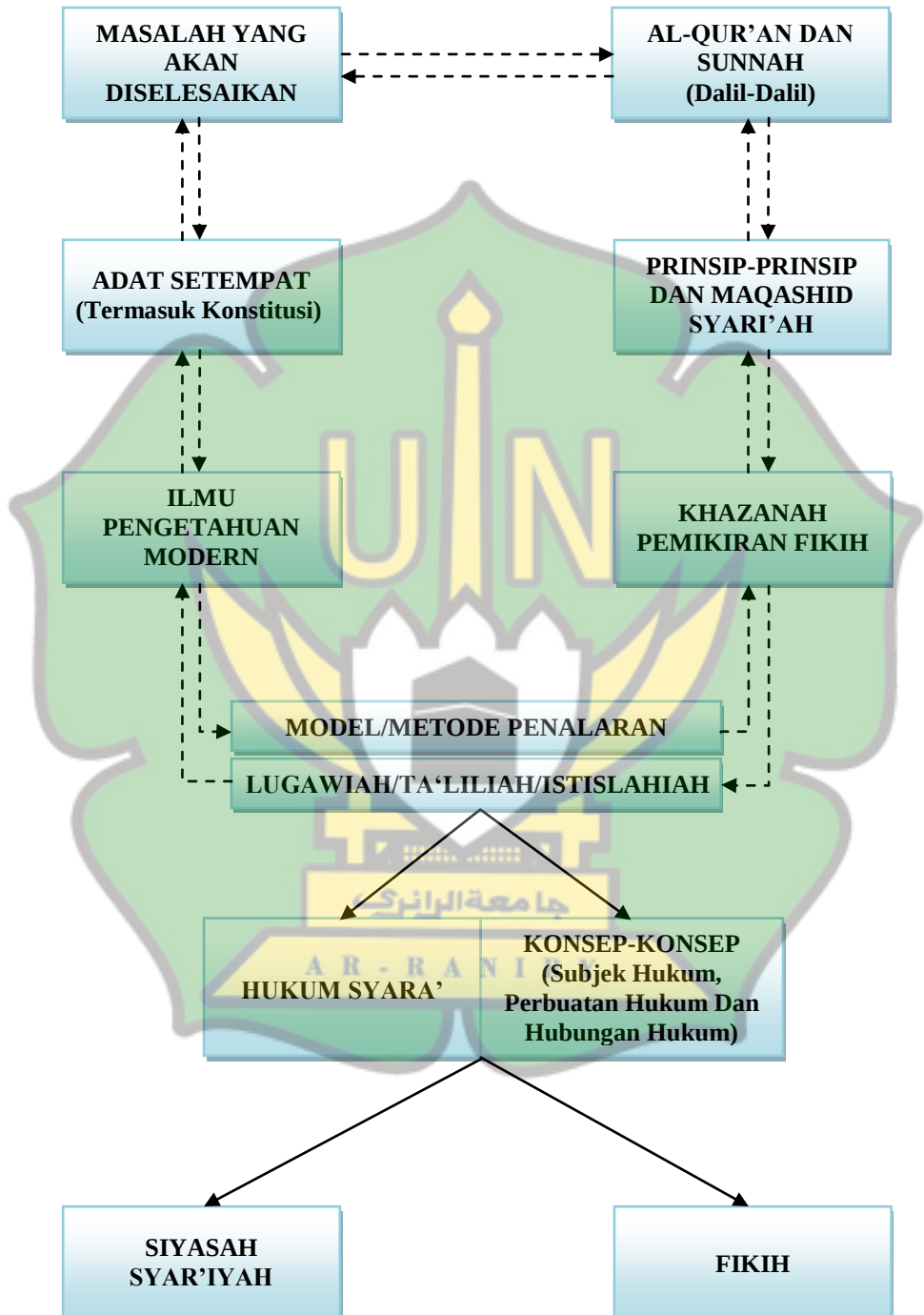
⁵⁵ Secara etimologi, *ijtihad* diambil dari kata *al-jahd* atau *al-juhd* yang berarti *al-masyaqqat* (kesulitan dan kesusahan) dan *at-taqat* (kesanggupan dan kemampuan). Apabila arti kata (etimologi) ini dihubungkan dengan arti istilah (definitif) tentang ijtihad, akan terlihat keserasian artinya karena pada kata ijtihad itu memang terkandung arti kesanggupan dan kemampuan yang maksimal dan harus dilakukan dengan kesungguhan serta sepenuh hati. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Kencana, 2014), jld. II, hlm. 257.

⁵⁶ *Manṭuq* secara istilah usul fikih berarti penunjukan lafaz terhadap hukum sesuatu yang disebutkan dalam pembicaraan (teks). Lihat Firdaus, *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam secara Konfrehensif* (Jakarta: Zikrul Hakim, 2002), hlm. 107.

Akal berfungsi untuk mengetahui hal-hal kongkrit, sehingga dengan pedoman wahyu dapat pula mengetahui sesuatu yang bersifat metafisis dan mampu memahami segala kewajiban manusia.⁵⁷ Karenanya, analisis kewenangan ibu sebagai wali anak yatim digunakan beberapa teori yang relevan untuk menjawab permasalahan yang dirumuskan, yaitu: *Pertama*, teori penalaran sebagai langkah identifikasi masalah hukum. *Kedua*, teori antropologi, sosiologi dan psikologi untuk menganalisis perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian serta menjelaskan keterkaitan hubungan *al-qurbá* antara ibu dan anak dalam perwalian yang mulai dianalisa pada bab tiga dan bab empat. *Ketiga*, teori kewenangan yang penjelasannya berbarengan dengan teori sosiologi yang bertujuan untuk menganalisa permasalahan yang kedua, yaitu konsekuensi perubahan *al-qurbá* terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Teori kewenangan tersebut digunakan untuk menganalisa kewenangan ibu yang seharusnya diberikan hak dan kewajiban dengan lengkap. Sehingga bila ibu telah memperoleh kewenangan sebagai wali, maka ibu diberikan hak dan kewajibannya sebagai wali, maka *novelty* yang diharapkan yaitu, adanya perubahan hak waris bagi ibu karena adanya pemberian kewajiban berupa kewenangan dalam mengurus jiwa dan harta anak yatim. Terakhir yang *keempat*, teori penalaran *ta' lili* (*masalik al-'Illah*) sebagai upaya pembuktian validitas *al-qurbá* sebagai *'illah* kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim.

Mengutip Al Yasa' Abubakar, ada tiga model penalaran dalam kajian usul fikih, yaitu: *lugawiyah*, *ta' lili*, dan *istislahiah*, yang ketiganya mempunyai hubungan antara satu dengan lainnya dalam merumuskan hukum. Berikut ini akan penulis aplikasikan alur penalaran yang dikemukakan oleh Al Yasa' ke dalam penelitian penelitian ini.

⁵⁷ Muliadi Kurdi, *Islam Esensial* (Banda Aceh: Naskah Aceh, 2013), hlm. 100.



Gambar 1.1. Langkah Penalaran Fikih dengan Gerak Sirkular

Skema di atas, dikemukakan sebagai upaya menunjukkan kerangka acu dalam melakukan analisis yang digunakan dalam penelitian ini sehingga nantinya tergambarkan langkah yang dilakukan dalam upaya penemuan hukum terkait kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Penggunaan teori tersebut untuk menganalisa kewenangan ibu dianggap penting sehubungan adanya perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian, atau paling tidak, penulis menganggap bahwa *al-qurbá* yang dulu dipahami hanya terbatas ayah, kakek, paman dan seterusnya dari pihak laki-laki kemudian diperluas dengan meletakkan posisi ibu setelah posisi ayah. Dalam penelitian ini, istinbat hukum dilakukan dengan beberapa langkah. *Pertama*, penulis merumuskan tema dengan cara pengindeksasian masalah yang akan dipecahkan atau dicarikan hukum, dalam penelitian ini terkait dengan 'kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim'. Setelah itu turun ke bawah, lalu berputar hingga naik sampai pada nas yang kemudian baru melekatkan hukum pada ibu yang bertindak sebagai wali anak yatim. Cara yang penulis lakukan ini juga disebut dengan penalaran yang bersifat induktif (*istiqrá'i, istidlali*).⁵⁸

Langkah *kedua*, penulis mencoba merefleksikan kasus perwalian yang diberikan kekuasaannya kepada ibu dengan dalil-dalil yang berkaitan langsung dengan kasus perwalian. Upaya refleksi tersebut dilakukan dengan mempertimbangkan empat hal (langkah) yang dalam alur ini disebut dengan sumber penafsiran. Keempat langkah tersebut dianggap sebagai sumber penafsiran, yang dipertimbangkan secara matang, yaitu: 1) Istinbat yang dilakukan harus memperhatikan dan mempertimbangkan adat, serta waktu dan tempat di mana istinbat dilakukan, yang secara umum dapat disebut lingkungan alam dan budaya setempat. Dalam batasan tertentu, dimasukkan konstitusi di Indonesia yang menjadi peraturan tertinggi dalam suatu negara (masyarakat), karena

⁵⁸ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah...*, hlm. 388-340.

dianggap relatif berperan dalam memperkenalkan dan membuat adat (walaupun di pihak lain konstitusi juga harus didasarkan pada syariat, dan merupakan hasil dari pemahaman atas syariat). Pertimbangan adat dalam penelitian ini digunakan untuk melihat perubahan fungsi dan struktur *al-qurbá* dalam sistem perwalian dan pengaruhnya terhadap kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Pertimbangan mengenai adat mungkin sekali tidak secara langsung berhubungan dengan substansi dan materi hukum, namun akan berkaitan dengan sistem yang akan digunakan, misalnya bentuk dan sistem kekerabatan dalam keluarga pada masyarakat di Indonesia. 2) Peneliti mempertimbangkan hasil dan capaian ilmu pengetahuan yang dalam hal ini digunakan ilmu antropologi dan sosiologi, serta ilmu psikologi dan kesehatan untuk melihat sejauh mana hubungan kekerabatan antara ibu dan anak serta perbandingannya dengan keluarga dekat lainnya. Adat dan ilmu pengetahuan perlu menjadi bahan pertimbangan dengan tujuan untuk mengakomodasi adanya perubahan dan pergeseran yang mungkin timbul karena perbedaan adat dan budaya dalam berbagai masyarakat. 3) Hasil pencapaian dan prestasi fikih masa lalu, yang nantinya diuraikan pendapat dan ijtihad yang dihasilkan oleh para sahabat, bahkan dalam batas tertentu adat dan budaya Arab. Pentingnya ini dijelaskan dalam tahap ini sebagai upaya memahami, meneliti serta mengkritisi perkembangan fikih yang berkesinambungan dan dapat dipertanggungjawabkan, atau paling kurang ketika membuktikan perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* terjadi secara drastis atau tidak. 4) Mengenai prinsip fikih (*syari'ah*) dan *maqāṣid al-syari'ah*, yang bertujuan untuk menjaga adanya ketersambungan antara hasil istinbat hukum yang baru dan fikih masa lalu (dengan tetap mempertahankan atau memodifikasi pendapat yang sudah ada), atau keterputusan dengannya (dengan mengambil atau menerima adat setempat atau memasukkan hasil pengetahuan untuk mengganti atau menukar ketentuan fikih yang sudah ada) perlu

dikawal dengan baik yang ditemukan dengan cara menelusuri asas dan prinsip yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah.

Keempat hal yang mengitari al-Qur'an dan masalah yang akan dipecahkan di atas, dipertimbangkan secara sungguh-sungguh dalam menemukan hukum (*istinbat*), yang menjadi bagian dari sumber penafsiran. Ini berarti, makna yang akan diberikan kepada lafaz, kalimat atau paragraf yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah (menentukan konsep *al-qurbá*, atau perbuatan hukum perwalian yang akan didefinisikan atau menetapkan legalitas kewenangan ibu dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim) dirumuskan dengan salah satu (atau lebih) dari empat sumber ini. Dengan kata lain, lafaz *al-qurbá*, *wali-perwalian*, *ibu*, dan *anak yatim* diartikan sesuai dengan arti literal yang tertera dalam al-Qur'an dan Hadis, atau lebih dari ini berdasar prinsip-prinsip al-Qur'an; atau berdasarkan arti yang sudah pernah dibuat oleh para ulama (khazanah fikih); atau berdasarkan adat di suatu masyarakat; atau berdasarkan hasil atau capaian ilmu pengetahuan; atau campuran dari keempatnya. Semua ini tentu setelah mempertimbangkan kesesuaiannya dengan bahasa Arab, karena bahasa Arab adalah bahasa al-Qur'an dan Hadis Rasulullah. Bahasa Arab tidak dicantumkan secara eksplisit dalam skema di atas, karena keberadaannya menjadi keniscayaan dalam memahami al-Qur'an dan Hadis Rasulullah.

Adapun mengenai metode penalaran, dalam penelitian ini digunakan penalaran *ta'lili*, setelah memperhatikan prinsip-prinsip dari penalaran *lugawiah* terkait dalil-dalil perwalian dan dalil *al-qurbá*. Hal ini karena, pada prinsipnya untuk menganalisa *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan harta dan jiwa anak yatim adalah dengan cara menggunakan berbagai teori yang berkaitan dengan *uṣul al-fiqh*. Sebagaimana sudah umum dipahami, bahwa *uṣul al-fiqh* adalah ilmu tentang cara menggunakan kaidah-kaidah umum dalam *istinbat*

hukum.⁵⁹ Oleh karenanya teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori atau kaidah yang selama ini sudah dipergunakan sebelumnya oleh para ulama dan pakar usul fikih, yang kemudian di sini akan memfokuskannya pada penggunaan teori *'illah*. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, *'illah* diartikan sebagai keadaan yang dijadikan dasar dari ketentuan penetapan hukum asal. Berdasarkan wujudnya keadaan tersebut pada cabang, maka disamakan cabang itu dengan asal mengenai hukumnya. Dalam penalaran fikih, pendekatan *'illah* hukum dilakukan dengan mengikuti langkah kerja penerapannya, yaitu dengan cara memastikan kebenaran *'illah* pada sebuah hukum sesuai dengan jalannya, memahami kaidah-kaidah usul fikih yang berkaitan dengan *'illah* hukum dan kemudian memastikan keberadaan *'illah* pada permasalahan terapan.⁶⁰ Kajian ini akan mencoba menelusuri dan menemukan berbagai keterangan dan tanda-tanda yang menunjukkan bahwa *al-qurbá* dapat dianalisis sekaligus “diperkenalkan” sebagai *'illah* hukum atas kewenangan ibu menjadi wali anak kandungnya dalam sistem perwalian Islam. Kewenangan perwalian bagi ayah terhadap anak kandungnya menjadi hukum pokok (*al-aşl*). Hubungan nasab menjadi *as-sabab*⁶¹ kewenangan ayah menjadi wali, sedangkan *'illah*-nya

⁵⁹ Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2013), hlm. 1. Dalam kaidah-kaidah umum ini terkandung hukum-hukum partikular yang sulit terhitung jumlahnya. Para *uşuliyyun* tidak mempersoalkan dalil dan kandungan maknanya secara terperinci, melainkan membahas dalil-dalil *kulliy* (universal) dan kandungan maknanya sehingga dapat ditetapkan kaidah *kulliy* (universal). Lihat, Taha Jabir Fayyad al-‘Ulwani, *Baḥṡhun Uşuliyyun Fī al-Ta‘rif bi ‘Ilm Uşūl al-Fiqh*, dalam *Majallah Aqwa’ al-Syari‘ah* (Riyad: Jami‘ah al-Imam Muhammad bin Su‘ud al-Islamiyyah, 1399 H), Edisi ke-10, hlm. 37-85.

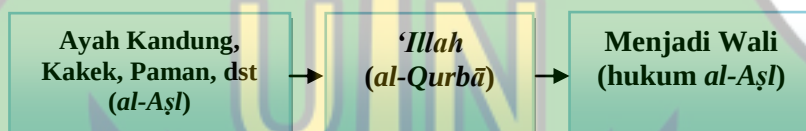
⁶⁰ St. Halimang, “Pendekatan ‘Illat Hukum dalam Penalaran Fikih”, *Jurnal...*, hlm. 88.

⁶¹ Al-Gazāli menyebutkan, “yang kami maksud dengan *as-sabab* di sini adalah sesuatu yang disandarkan hukum kepadanya. Lihat, Al-Gazāli, *al-Mustaşfā fī ‘Ilm al-Uşul...*, hlm. 74. Secara sederhana dipahami bahwa kata *as-sabab* diambil (*musytāq*) dari kata jalan (*aṭ-ṭariq*) dan tali (*al-ḥabl*), jalan merupakan perantara untuk sampai ke suatu tempat dan tali adalah perantara untuk menimba air. Ketika seseorang sampai di tujuan, maka ia sampai karena perjalanan yang dilakukannya, bukan karena jalan, tetapi ia tidak bisa sampai ke

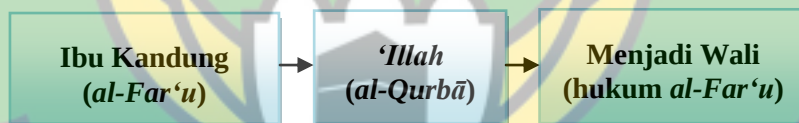
adalah *al-qurbá*.⁶² Sedangkan kewenangan ibu menjadi wali anak kandungnya menjadi bagian hukum cabang (*al-far'u*), yang merupakan permasalahan hukum baru yang mesti dibuktikan argumentasinya dengan cara mengumpulkan, meneliti, mengkaji dan mendiskusikan dalil-dalil terkait dengan sistem perwalian dalam Islam.

Kerangka teori yang hendak dibangun demi menjelaskan kaitan antara *al-aşl* dan *al-far'u* dalam hubungannya dengan kewenangan ayah dan kewenangan ibu untuk menjadi wali bagi anak kandungnya dalam sistem perwalian dapat penulis gambarkan melalui skema berikut ini:

1. 'Illah kewenangan ayah sebagai wali dalam kasus asal.



2. 'Illah kewenangan ibu sebagai wali dalam kasus cabang.



Gambar 1.2. Alur Relasi *al-Aşl* dan *al-Far'u* dalam Qiyas Perwalian

tujuan tanpa jalan. Demikian pula menimba air terwujud karena perbuatan menimba, bukan karena tali, tapi menimba tidak bisa dilakukan tanpa tali. Dengan demikian, definisi *as-sabab* adalah hal yang keberadaannya berimplikasi bagi terwujudnya sesuatu yang lain, tetapi sesuatu itu bukan terwujud dengan *as-sabab*. Al-Gazāli, *Syifā' al-Ghalīl: Bayān al-Syabh wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta'līl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1999), hlm. 276.; Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan; Akar Penalaran Ta'līl dalam Pemikiran Imam al-Ghazālī* (Banda Aceh: LKAS, 2009), hlm. 87.

⁶² Analisa yang penulis lakukan ditemukan bahwa, *al-qurbá* menjadi 'illah penetapan kewenangan perwalian baik bagi ayah, kakek dan seterusnya, sedangkan hubungan *nasab* menjadi salah satu sebab perwalian (selain milik, *waşī* dan hakim). Oleh karenanya, ayah (sebagai wali *nasab/aqrab*) tidak memiliki wewenang lagi untuk menjadi wali apabila ia mencoba menghalang-halangi anaknya, yang mengakibatkan hubungan kekerabatannya dengan anak yang diwalikan menjadi rusak, sehingga menjadikan kewenangan perwalian berpindah ke wali yang lebih jauh. Penjelasan lebih rinci dapat dibaca dalam Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh Islami wa Adillatuhu*..., jld. 9, hlm. 203-204.

Skema di atas, dibuktikan dengan ragam argumen dalam bab tiga dan bab empat nantinya, namun secara sederhana, dari skema di atas penulis hendak menggambarkan bahwa, apabila *al-qurbá* dapat dibuktikan sebagai *'illah*, maka ibu sebagai orang yang memiliki hubungan kerabat lebih dekat dengan anaknya (*al-qurbá*) -dibandingkan dengan saudara ayah atau kakek di zaman sekarang- dapat menjadi wali yang dibuktikan secara argumentatif. Pembuktian kekerabatan antara ibu dan anak sebagaimana disebutkan di atas tersebut tentunya mesti dilihat dari berbagai multidisiplin ilmu pengetahuan, seperti fikih (dalil al-Qur'an dan hadis), antropologis, sosiologis, psikologis dan juga kesehatan. Hal ini dikarenakan, sebagaimana disampaikan sebelumnya pada latar belakang masalah, bahwa saat ini di Indonesia cenderung menggunakan konsep keluarga inti (ayah, ibu dan anak) dalam sebuah rumah tangga, ini terlihat misalnya dalam putusan Pengadilan Agama yang memutuskan bahwa ibu kandung sebagai wali anaknya dengan mempertimbangkan kedekatan ibu sebagai keluarga dekat anak, dan meninggalkan kakek sebagai wali *nasab*. Oleh karena itu, untuk menjawab dilema perdebatan kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, sangat penting dibuktikan *'illah* hukum yang rasional, tidak bertentangan dengan *nas* yang jelas, dan memenuhi kriteria *'illah* suatu hukum.

Dengan demikian, analisis dengan menerapkan pendekatan *masalik al-'illah*, bahwa *al-qurbá* adalah *'illah* yang diduga kuat kedudukannya memiliki sifat-sifat *'illah* serta memiliki alasan logis, sehingga menghasilkan kesimpulan adanya pengakuan hukum bahwa ibu berwenang menjadi wali terhadap anak kandungnya sendiri. Adanya pengembangan *'illah* yang melandasi penetapan-penetapan baru atas kewenangan ibu menjadi wali anak karena merupakan keluarga terdekat anak sebagai orang tua selain ayah, sebagaimana terdapat dalam UU No. 1/74, UU No. 4/1979, UU No. 35/2014, UU No 11/2012, KHI, Qanun No.10/2007, Qanun No. 11/2008, dan putusan Mahkamah Syar'iyah Jantho.

Oleh karena itu, penetapan dalam hukum positif atas kewenangan ibu sebagai wali anak dalam sistem perwalian diasumsikan tepat dan sesuai kehendak penalaran dan keselarasannya dengan kajian *'illah*.

Pernyataan tersebut di atas, diasumsikan tepat dan sesuai setelah melihat banyaknya ketentuan fikih yang mengalami perubahan dan perkembangan berdasarkan asas *'illah tasyri'i*, dan begitu halnya pengembangan *al-qurbá* sebagai *'illah* yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini. Perubahan itu dapat dilihat dari dua segi, *pertama*, pemahaman *'illah* hukum itu sendiri yang berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil nas yang menjadi landasannya. Perubahan dan perkembangan pemahaman tentang *'illah* ini karena terjadinya perkembangan dan munculnya berbagai faktor baru dalam kehidupan umat Islam. *Kedua*, pemahaman terhadap *'illah* masih tetap seperti sedia kala, namun maksudnya akan tercapai lebih baik sekiranya pemahaman atas hukum yang didasarkan padanya diubah dan dikembangkan.⁶³

G. Metode Penelitian

Secara metodologis penelitian ini diselesaikan dalam beberapa tahapan dengan desain sebagai berikut.

1. Jenis penelitian

Penentuan jenis penelitian menjadi penting sehubungan dengan pemilihan jenis dan cara membahas serta menguraikan hasil penelitian. Karenanya, jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif, yaitu penelitian yang menghasilkan prosedur analisis yang berupaya menarasikan setiap hasil penelitian yang kemudian tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau cara kuantifikasi lainnya.⁶⁴ Dari sudut pandang tujuan pelaksanaan penelitian, kajian ini termasuk kategori penelitian hukum normatif yang mencakup penelitian terhadap asas-asas hukum terkait

⁶³ Romli, "*'Illah dan Pengembangan Hukum Islam*", *Jurnal Intizar*, Vol. 20, No. 2, 2014, hlm. 230.

⁶⁴ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), hlm. 6; Winono Surakhmad, *Dasar dan Teknik Reserch* (Bandung: Tarsito, 1978), hlm. 137.

penelitian *problem-solution*.⁶⁵ Penelitian hukum normatif yang penulis lakukan ini menggunakan jenis data sekunder yang sumbernya dari bahan hukum primer, sekunder, dan tersier sebagai bahan utama dan pendukung. Penelitian hukum normatif lebih ditekankan pada norma-norma yang berlaku pada saat itu dan norma yang dinyatakan dalam undang-undang. Kajian terhadap penelitian hukum normatif, pada dasarnya dilakukan dengan mengkaji hukum dalam kepustakaan (*library research*), misalnya inventarisasi hukum positif, penelitian terhadap asas-asas hukum, penelitian dengan tujuan untuk menemukan hukum *in concreto*, penelitian terhadap sistematika hukum dan penelitian terhadap taraf sinkronisasi vertikal dan horizontal.⁶⁶ Data penelitian yang telah ditemukan kemudian dianalisa dengan multi-perspektif keilmuan seperti sosiologi, antropologi dan sosiologi sehingga menghasilkan temuan yang lebih mapan serta dapat dipertanggungjawabkan secara argumentatif.

2. Sumber data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder yaitu data yang diperoleh dalam bentuk yang sudah jadi, dikumpulkan dan diolah oleh pihak lain, biasanya sudah dalam bentuk publikasi. Mengingat penelitian ini adalah penelitian hukum, maka data sekunder dalam penelitian ini terbagi kepada tiga bagian:

a. Bahan hukum Primer

Bahan hukum primer adalah bahan hukum yang bersifat mengikat, yaitu peraturan perundang-undangan. Dalam hal ini, penulis mengambil beberapa pokok perundang-undangan di antaranya:

- 1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan;

⁶⁵ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*,..., hlm. 50-51.

⁶⁶ Gatot Gunarso dan Wiwik Afifah, "Konsep Layanan Pendidikan Anak Terlantar sebagai Hak Konstitusional Warga Negara", *Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 12, No. 23, 2016, hlm. 19. Lihat. Yesmil Anwar dan Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum* (Jakarta: Kompas Gramedia, 2008), hlm. 83.

- 2) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak;
- 3) Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak;
- 4) Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak;
- 5) Kitab Undang-Undang Hukum Perdata;
- 6) Kompilasi Hukum Islam;
- 7) Qanun Nomor 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal;
- 8) Qanun Nomor 11 Tahun 2008 tentang Perlindungan Anak;
- 9) Putusan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah.

b. Bahan Hukum Sekunder (pemikiran yang dituangkan dalam tulisan/karya orang).

Bahan hukum sekunder yang dimaksud dalam penelitian ini adalah kitab-kitab ulama mazhab yang secara khusus membahas tentang sistem perwalian, tentunya ada banyak sekali kitab yang dapat dijadikan rujukan, terlebih ketika penelitian ini dikaitkan dengan proses penemuan *'illah* maka hampir semua kitab usul fikih yang didapatkan dijadikan rujukan, tujuannya agar hasil temuan yang nanti disimpulkan dapat dibuktikan secara argumentatif. Bahan hukum sekunder ini nantinya akan menjadi penjelas terhadap bahan hukum primer yang di dalamnya memuat pemikiran ulama dan pemikiran ahli seperti yang terhimpun dalam fatwa MUI, fatwa MPU, Lembaga Fatwa Dunia Muslim, kitab fikih, kitab usul fikih, dan jurnal-jurnal ilmiah yang terkait tentang kewenangan ibu dalam sistem perwalian. Kewenangan ibu sebagai wali hanya dapat dijelaskan dengan cara menelusuri referensi yang dikategorikan dalam bahan hukum sekunder, karena dari sana ditemukan penjelasan rinci terkait teori dari perwalian, *al-qurbá*, dan teori *al-'illah* dalam hukum Islam.

c. Bahan hukum tersier/pelengkap

Maksud bahan hukum tersier dalam tulisan ini adalah bahan yang didapatkan dari beberapa buku, ensiklopedia, kamus atau data dokumentasi yang mempunyai keterkaitan terhadap masalah dalam sistem perwalian. Bahan tersier dapat membantu serta melengkapi dua bahan hukum di atas yaitu bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder. Jadi, secara umum bahan yang digunakan dalam penelitian ini adalah bahan kepastasaan yang berbasis gagasan dan ide yang dapat menunjang kesempurnaan dan ketuntasan studi ini. Ketepatan istilah yang digunakan dalam penelitian ini sangat tergantung pada bahan tersier yang digunakan. Semakin valid bahan tersier dalam penelitian ini, maka validitas temuan dalam penelitian ini dapat dipertanggungjawabkan secara akademis.

3. Metode pengumpulan data

Terkait pengumpulan data, penulis menggunakan metode telaah kepastasaan (*Library Research*) yaitu segala kegiatan penelitian yang dilakukan dengan menghimpun data dan buku-buku yang berkaitan dengan tema.⁶⁷ Jenis penelitian ini menggunakan tampilan tertulis yang mendalam berdasarkan data yang diperoleh dari analisis yang mendalam oleh peneliti, serta temuan diperoleh dari analisa yang mendalam berdasarkan data yang diperoleh dari studi kepastasaan.⁶⁸ Data kajian dikumpulkan dengan cara menemukan dan menyeleksi ayat-ayat al-Qur'an dan hadis serta paradigma penemuan hukum oleh ulama terkait dengan kewenangan ibu sebagai wali dalam sistem perwalian. Data pendukung selanjutnya diambil dari berbagai kitab usul fikih, khususnya yang berkaitan dengan penalaran *ta'liil* yang bertumpu

⁶⁷ Muhammad Nasir, *Metode Research* (Jakarta: Ghalla Indonesia, 1988), hlm. 58. Mardalis menyebutkan, teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan *library research* (telaah kepastasaan). Penelitian perpustakaan bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi dengan bantuan bermacam-macam material yang terdapat di ruangan perpustakaan. Lihat Mardalis, *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal* (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), hlm. 28.

⁶⁸ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Aneka Cipta, 2002), hlm. 22.

pada pencarian *'illah*. Kemudian data yang disampaikan oleh ulama fikih, ditelusuri dengan sistematis untuk menemukan pendapat ulama terdahulu tentang kewenangan ibu sebagai wali dalam sistem perwalian.

4. Metode analisis data

Analisis data merupakan upaya mencari dan menata secara sistematis catatan hasil studi dokumentasi, untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang temuan-temuan yang berdasarkan pemahaman.⁶⁹ Menurut Patton, analisis data adalah proses mengatur urutan data, mengorganisasikan ke dalam suatu pola, kategori dan satuan urutan dasar.⁷⁰ Data yang telah didapatkan dari telaah kepustakaan (*Library Research*) kemudian dibahas dengan metode kualitatif, yaitu suatu pendekatan yang menghasilkan paparan dari hasil penelitian dan kemudian gambaran tersebut dianalisis. Dengan menggunakan pendekatan analisis konseptual, diharapkan penelitian ini mampu memberikan kesimpulan yang bersifat komprehensif. Sehingga hasil analisis dan gambaran spesifik dapat mendukung kebutuhan hukum umat Islam sebagai upaya menemukan hukum Islam dengan paradigma yang tepat terkait kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim.

Dalam konteks kajian ini, *al-qurbá* yang diasumsikan dan diperkenalkan sebagai *'illah* atas kewenangan ibu menjadi wali terhadap anak kandungnya akan diperluas jangkauan maknanya. Dengan demikian, *al-qurbá* tidak hanya berarti hubungan *nasab* antara ayah (kakek, saudara laki-laki ayah dst) dan anak saja, namun juga mencakup *al-qurbá* sebagai hubungan antara ibu dan

⁶⁹ Abdul Halim, “*Penilaian Prestasi Kerja Pegawai Negeri Sipil dalam Kaitannya dengan Promosi Jabatan Struktural pada Dinas Pendidikan, Pemuda dan Olahraga Kabupaten Aceh Jaya*” (Banda Aceh: Pascasarjana Universitas Iskandarmuda, 2017), hlm. 52.

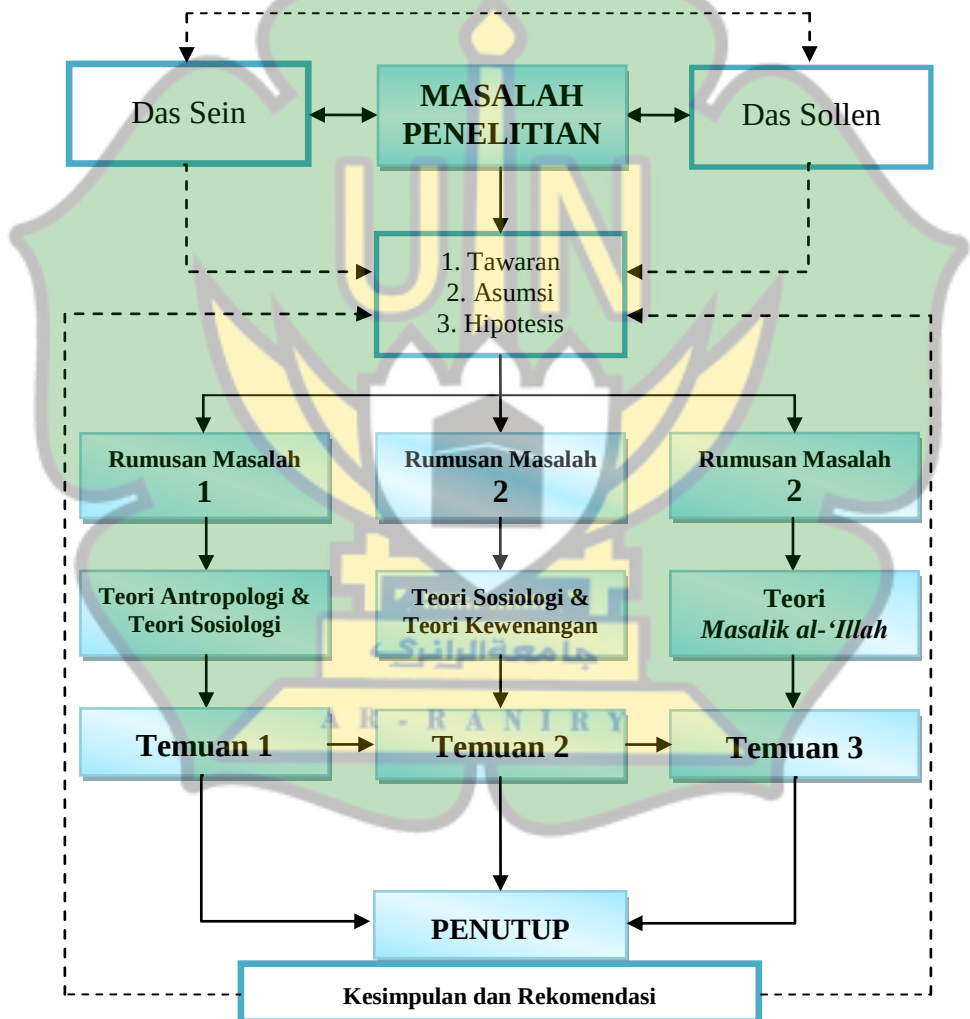
⁷⁰ Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*,..., hlm. 103. Noeng Muhadjir menegaskan, Analisis data adalah upaya mencari dan menata secara sistematis catatan hasil observasi dan lainnya untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang kasus yang diteliti dan menyajikannya sebagai sebuah temuan untuk orang lain. Lihat. Noeng Muhadjir, *Metodologi*..., hlm. 104.

anak yang lebih dekat kekerabatannya dibandingkan kakek, paman dan seterusnya. Perluasan jangkauan makna *al-qurbá*, dikembangkan dari nas yang berbicara tentang hubungan kekeluargaan dalam rumah tangga,⁷¹ kemudian dilakukan kontekstualisasi dengan menganalisis pola perilaku kehidupan masyarakat sekarang dalam memperlakukan dan memposisikan ibu dalam rumah tangga.

Berikutnya, pendeteksian *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum dianalisis dan diobservasi keberadaannya melalui metode *masalik al-'illah* dengan menggunakan teori nas. *Masalik al-'illah* dilakukan dengan meneliti teks al-Qur'an dan hadis, kaidah usul fikih, serta pendapat ulama klasik yang memberikan spirit perbedaan pendapat terkait kewenangan ibu sebagai wali anak kandungnya dalam sistem perwalian, sehingga memberikan bingkai kewajaran di zaman sekarang untuk hadirnya perkembangan hukum atas kewenangan ibu menjadi wali dari anak kandungnya sendiri. Eksistensi *al-qurbá* sebagai *'illah* berangkat dari konsep *'illah tasyri'i*, berupa konsep *'illah* yang melihat bahwa perubahan hukum terjadi karena adanya “pemahaman baru karena perkembangan zaman” yang mendasarinya dengan pertimbangan maslahat yang sesuai dengan kehendak motif zaman, sehingga nas-nas harus didialektikkan dengan spirit kontekstualitasnya melalui penalaran *ta'līl* yang bertumpu pada nas-nas hukum. Dengan demikian, adanya *al-qurbá* yang diperkenalkan sebagai *'illah* baru adalah upaya pencarian dasar alasan logis secara *syar'i* sebab adanya pengakuan yuridis terhadap kewenangan ibu menjadi wali

⁷¹ Dalam al-Qur'an, ditemukan sebanyak dua puluh empat (24) kali yang menggunakan kata *dhu al-qurbá*, sebagai bentuk penunjukan 'kerabat dekat' yang mesti dipenuhi hak-haknya. Misalnya: QS. Al-Baqarah (2), ayat 83, 177, 180, 215. QS. An-Nisa' (4) ayat 7, 8, 33, 36, 135. QS. Al-Ma'idah (5) ayat 106. QS. Al-An'am (6) ayat 152. QS. Al-Anfal (8) ayat 41 dan 75. QS. At-Taubah (9) ayat 8, 10, 113. QS. An-Nahl (16) ayat 90. QS. Al-Isra' (17) ayat 26. QS. An-Nur (24) ayat 22. QS. Asy-Syu'ara (26) ayat 214. QS. Ar-Rum (30) ayat 38. QS. Fatir (35) ayat 18. QS. Al-Hasyr (59) ayat 7. Namun nas dalam kajian ini tidak terbatas dalam hal yang menyangkut kata *al-qurbá* saja, namun lebih dari itu, nas yang digunakan berkaitan dengan sistem kekeluargaan dalam Islam.

anak kandungnya dalam sistem perwalian. Terkait sistem penulisan yang digunakan dalam penelitian ini sesuai dengan ketentuan yang ada dalam buku *Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi* Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Darussalam-Banda Aceh 2019. Sedangkan terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dikutip dari Kementerian Agama Republik Indonesia. Penjelasan terkait alur penemuan masalah dan hasil temuan yang akan diuraikan nantinya dapat diilustrasikan dalam gambar di bawah ini.



Gambar 1.3. Alur Penelitian Tesis

H. Sistematika Pembahasan

Untuk lebih memudahkan pembahasan karya ilmiah ini, penulis membagi isi pembahasannya kepada lima bab utama, dan setiap bab dibagi dalam subbab dengan perincian sebagai berikut.

Bab pertama merupakan pendahuluan yang menguraikan topik inti dalam latar belakang masalah kewenangan ibu sebagai wali anak dalam sistem perwalian, yang kemudian dirumuskan masalahnya, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Melalui bab ini diharapkan agar pembaca dapat memahami bagaimana konteks permasalahan yang memunculkan kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, dengan itu dapat memahami hipotesis alasan *al-qurbá* dianalisis sebagai *'illah*.

Bab kedua membahas tiga ruang lingkup objek kajian secara teoritis dan konseptual. Pertama, konsep perwalian dalam fikih dan hukum positif, meliputi: definisi dan dasar hukum perwalian, klasifikasi dan urutan perwalian, tanggungjawab wali dalam menjalankan tugas perwalian, dan sistem perwalian dalam hukum positif. Kedua, formulasi *al-qurbá* sebagai sebuah konsep, meliputi: definisi dan ruang lingkup istilah *al-qurbá*, Sistem kerabat (*al-qarābah*) dalam al-Qur'an, kohesivitas antara *al-qurbá* dan wali dalam sistem perwalian. Ketiga, esensi *masalik al-'illah* sebagai kerangka teori, meliputi: definisi dan syarat *'illah*, kategori dan macam-macam *'illah*, *masalik al-'illah*, dan perbedaan *'illah*, *sabab*, dan *hikmah*. Dalam bab ini diharapkan tinjauan teoritis tentang konsep perwalian, *al-qurbá* dan *'illah* dapat diuraikan dengan komprehensif agar ditemukan kejelasan teori dari konsep ketiga istilah di atas dan kemudian dikaitkan dengan kewenangan ibu dalam sistem perwalian yang diuraikan dalam bab selanjutnya.

Bab ketiga mengupas tentang hakikat kewenangan ibu dalam pengurusan anak dalam rumah tangga, yang mempunyai tiga subbab, yaitu: kewenangan ibu dalam pengurusan anak, kewenangan ibu sebagai kepala rumah tangga dan relasinya dengan

kamil al-ahliyah, validasi hubungan antara ibu dan anak sebagai wacana perwujudan *al-qurbá* dalam perwalian dengan pendekatan antropologi, sosiologi, dan psikologi. Diharapkan bab ini akan memberikan sekilas gambaran bagaimana spirit ibu berwenang dalam mengurus rumah tangga, baik sebagai istri ataupun bertindak sebagai kepala rumah tangga. Atas kewenangan ibu dalam rumah tangga untuk mengurus suami (jika suaminya lemah kesehatan dan ekonomi), maka dapat pula nanti digambarkan bahwa, jika ibu memiliki kewenangan untuk mengurus rumah tangga, maka ibu juga berwenang untuk menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak, yang dibuktikan kewenangannya pada bab selanjutnya.

Bab keempat mengupas tentang analisis kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, meliputi tiga subbab, yaitu tentang perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian, yang bertujuan untuk memberikan gambaran bagaimana spirit ibu sebagai bagian dari *al-qurbá* sudah ada sejak lama, terutama dari gambaran hukum yang telah eksis dalam mewujudkan hubungan kekerabatan antara ibu dan anak yang kemudian eksistensi spirit tersebut menjadi eksis pada masa sekarang. Sehingga adanya kewenangan ibu untuk menjadi wali bagi anaknya adalah perwujudan hukum baru dalam rangka mencapai kesejahteraan bagi anak dan lebih sesuai dengan perkembangan zaman. Subbab kedua menjelaskan tentang konsekuensi perubahan *al-qurbá* terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Subbab ketiga validitas *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum atas kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, ini bertujuan untuk menguraikan bagaimana kewenangan ibu sebagai wali dalam sistem perwalian bisa dituntaskan penggalan hukumnya melalui prinsip *'illah al-qurbá* dengan jalan analisis melalui sudut pandang *masalik al-'illah*.

Bab kelima menjadi penutup tesis yang meliputi kesimpulan tentang *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum kewenangan ibu menjadi wali anak kandungnya dalam sistem perwalian yang mempunyai

landasan nas dan terlogikakan dengan upaya *masalik al-'illah*, sehingga hakikat kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim dapat dibuktikan secara logis menurut epistemologi hukum Islam (usul fikih). Bagian terakhir adalah saran dan rekomendasi berupa harapan dari kajian tesis ini dan hal lain yang dapat dilakukan oleh peneliti selanjutnya terkait tema yang serupa yang dibutuhkan kajiannya.



BAB II

KONSEP PERWALIAN, AL-QURBÁ DAN MASALIK AL-‘ILLAH DALAM HUKUM ISLAM

Bab ini menguraikan tiga lingkup objek kajian secara teoritis dan konseptual yang dibagi dalam tiga subbab. Subbab pertama menjelaskan tentang konsep perwalian yang meliputi: definisi dan dasar hukum perwalian, klasifikasi dan urutan perwalian, tanggungjawab wali dalam melakukan tugas perwalian, dan sistem perwalian dalam hukum positif. Subbab kedua akan membahas formulasi *al-qurbá* sebagai sebuah konsep, bahasannya meliputi: definisi dan ruang lingkup istilah *al-qurbá*, kategori *al-qurbá* dalam al-Qur'an, dan diakhiri dengan kohesivitas antara *al-qurbá* dan wali dalam sistem perwalian. Berikutnya subbab ketiga menjelaskan tentang esensi *masalik al-‘illah* sebagai sebuah kerangka teori, meliputi: definisi dan syarat *‘illah*, kategori dan macam-macam *‘illah*, *masalik al-‘illah*, terakhir mengupas tentang perbedaan *‘illah*, *sabab*, dan *hikmah*. Dalam bab ini diharapkan tinjauan teoritis tentang konsep perwalian, *al-qurbá* dan *‘illah* dapat diuraikan dengan komprehensif agar ditemukan kejelasan kerangka teori dan konsep dari ketiga istilah di atas dan kemudian menjadi tolak ukur untuk menentukan *‘illah* hukum dalam memberikan kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, yang nantinya diuraikan dalam bab empat. Penjelasan terhadap masing-masing subbab akan diuraikan berikut ini.

A. Konsep Perwalian dalam Fikih dan Hukum Positif

1. Definisi dan Dasar Hukum Perwalian

Memahami istilah perwalian diperlukan penjelasan yang komprehensif, tujuannya agar ditemukan keselarasan antara definisi asal dengan maksud yang hendak dikaitkan dengan tema penelitian ini, oleh karena itu berikut ini akan diuraikan secara relatif lengkap tentang istilah perwalian.

Secara etimologis, kata perwalian yang digunakan dalam bahasa Indonesia merupakan istilah yang diadopsi dari bahasa Arab dengan kata dasarnya ‘wali’ yaitu الوالي (*al-wāli*). Kata *al-wāli* sendiri, dalam bahasa Arab adalah masdar dari kata *waliya* (*fi’l māḍī*). Selanjutnya, apabila diartikan secara harfiah ke dalam bahasa Indonesia, kata *wilāyah*¹ tersebut mengandung beberapa arti, misalnya: 1) pertolongan² (*an-naṣrah*); 2) cinta (*al-maḥabbah*); 3) kekuasaan atau otoritas (*al-wali*); 4) kemampuan; dan 5) kepemimpinan seseorang atas sesuatu. Perwalian disebut juga ‘*al-wilāyah*’ yang berarti penguasaan dan perlindungan.³ Penggunaan istilah *al-walāyah* atau *al-wilāyah* karena secara etimologis berarti kekuasaan atau otoritas, sedangkan secara hakikat *al-walāyah* atau *al-wilāyah* adalah ‘*tawallī al-amr*’ yaitu mengurus atau menguasai sesuatu.⁴ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah wali didefinisikan dengan beberapa arti, sesuai dengan penggunaan dan tempatnya, misalnya: 1) orang yang menurut hukum (agama, adat) disertai kewajiban mengurus anak yatim serta hartanya, sebelum anak itu dewasa; 2) pengasuh pengantin perempuan saat menikah; 3) orang saleh; penyebar

¹ Kata *al-wilāyah* boleh dibaca dengan *al-walāyah*, dengan baris *fathah*, adalah *masdar*, sedangkan *al-wilāyah* dengan baris *kasrah* merupakan *ism*, untuk lebih jelasnya lihat Ahmad al-Hasrī, *al-Wilāyat al-Wisayā al-Timaq fī al-Fiqh al-Islāmī li al-Syakhsiyyah* (Beirut: Dār al-Jayl, tt.), hlm. 1145.

² Hal ini sebagaimana firman Allah Swt., “Dan barangsiapa menjadikan Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman sebagai penolongnya, maka sungguh, pengikut (agama) Allah itulah yang akan menang (QS. Al-Ma’idah (5) ayat 56. Kata “يَتَوَلَّى” dalam ayat tersebut mengandung arti ‘pertolongan’.

Berikutnya arti pertolongan juga terdapat dalam QS. At-Taubah (9) ayat 71: “Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah Swt. Sungguh Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” Dalam ayat ini kata ‘penolong’ digunakan istilah “وُزُلْيَاءُ” yang seakar dengan istilah “*al-wāliyy*”.

³ Ahmad Al-Hasrī, *al-Wilāyat al-Wisayā al-Timaq...* hlm. 1146.

⁴ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam Di Dunia Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), hlm. 134-135; Aulil Amri, *Perbandingan Hukum Keluarga di Dunia Muslim* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021), hlm. 32.

agama Islam; 4) kepala pemerintah. Ketika kata ‘wali’ tersebut berubah menjadi ‘perwalian’, maka terdapat tiga macam arti, yaitu: 1) segala sesuatu yang berhubungan dengan wali; 2) pemeliharaan dan pengawasan anak yatim dan hartanya; 3) pembimbing (negara, daerah) yang belum bisa berdiri sendiri.⁵

Tidak jauh berbeda dengan arti etimologisnya yang memiliki banyak arti, secara terminologispun terdapat beragam definisi yang dijelaskan oleh para ahli, akan tetapi secara umum tetap dalam maksud serupa yaitu “adanya kewenangan untuk menguasai sesuatu”. Hal ini dapat ditemukan misalnya dari definisi yang dikemukakan oleh Mustafá al-Zarqā, perwalian adalah “*tindakan orang dewasa dan cakap untuk dan atas nama orang lain yang tidak mampu untuk mengurus segala kepentingan diri dan hartanya.*”⁶ Definisi ini mengandung empat unsur, yaitu: 1) tindakan orang dewasa; 2) kecakapan; 3) untuk kepentingan orang lain yang tidak mampu; 4) dengan tujuan mengurus segala kepentingan diri dan hartanya. Definisi yang disampaikan al-Zarqā masih bersifat umum, yang kemudian melewati satu unsur penting lainnya, yaitu otoritas penetapan seorang wali diberikan oleh siapa?

Kekurangan definisi di atas kemudian terjawab dengan definisi yang dikemukakan oleh Muhammad Mustafá Syalabī tentang perwalian yaitu “*kekuasaan berdasarkan hukum syarak yang diberikan kepada orang-orang yang mempunyai kemampuan untuk melakukan perbuatan hukum, melakukan transaksi dan perjanjian kerjasama.*”⁷ Definisi ini melengkapi terhadap definisi yang disampaikan oleh al-Zarqā sebelumnya, walaupun pada dasarnya tetap dalam jumlah unsur yang sama, yaitu: 1) kekuasaan, 2) berdasarkan hukum syarak, 3) diberikan kepada orang-orang yang

⁵ Dendi Sugono, dkk, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 1615.

⁶ Mustafá Ahmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Ām* (Damaskus: Matba‘ah Turbin, 1968), jld. II, hlm. 817.

⁷ Muhammad Mustafá Syalabī, *al-Madkhal fī al-Fiqh al-Islāmī: Ta’rīfuh wa Tārīkhuh wa Madhāhibuh Nazariyyat al-Milkiyyah wa al-‘Aqd* (Beirut: al-Dār al-Jāmi‘ah, 1985), hlm. 468.

mempunyai kemampuan, 4) untuk melakukan perbuatan hukum, melakukan transaksi, dan perjanjian kerjasama. Unsur yang kemudian dilengkapi oleh Mustafā Syalabī terhadap apa yang disampaikan oleh al-Zarqā sebelumnya terkait “penetapan perwalian ditetapkan berdasarkan syarak”. Ini menjadi unsur penting untuk dilihat dalam definisi perwalian dengan tujuan agar penetapan perwalian ini mesti sesuai dengan teks nas, atau paling tidak, sesuai dengan kehendak dan keinginan nas itu sendiri.

Pernyataan di atas kemudian diperkuat oleh definisi yang dijelaskan Yūsuf Mūsá dalam kitab *al-Fiqh al-Islāmī: Madkhal li al-Dirāsati wa Nizām al-Mu‘āmalah fīh*. Ia menjelaskan bahwa maksud perwalian adalah *keadaan seseorang yang mengurus akad dari berbagai akad, yang mempunyai kewenangan melaksanakan secara syarak sehingga perbuatan tersebut berlaku, (dianggap ada dan terlaksana)*.⁸ Serupa dengan sebelumnya, definisi ini juga mengandung empat unsur, yaitu: 1) keadaan seseorang; 2) mengurus akad dari berbagai akad; 3) mempunyai kewenangan melaksanakan; 4) secara syarak; 5) sehingga perbuatan tersebut (pengurusan akad dari berbagai akad) berlaku. Berdasarkan definisi yang telah dikemukakannya, Yūsuf Mūsá bermaksud menjelaskan bahwa setiap perbuatan yang akan dilakukan, mesti sesuai dengan kewenangan yang telah diberikan, yang kemudian dapat menimbulkan akibat hukum dari perbuatan tersebut.⁹ Artinya, orang yang telah ditetapkan menjadi wali, kemudian ia bertugas dan bertanggung jawab terhadap orang lain yang berada di bawah perwaliannya, bila si wali melakukan perbuatan hukum atas nama orang di bawah perwaliannya, maka perbuatan itu dianggap sah.

Selanjutnya, definisi yang lengkap juga diberikan oleh Wahbah al-Zuhaylī, yang menjelaskan maksud perwalian adalah *kekuasaan (kewenangan) yang diberikan syarak yang memungkinkan pemegangnya membuat akad dan melakukan perbuatan hukum*

⁸ Muhammad Yūsuf Mūsá, *al-Fiqh al-Islāmī: Madkhal li al-Dirāsati wa Nizām al-Mu‘āmalah fīh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1956), hlm. 366.

⁹ Muhammad Yūsuf Mūsá, *al-Fiqh al-Islāmī*..., hlm. 367.

*serta melaksanakan akad tersebut secara efektif, artinya menjadikan akibat dan perbuatan hukum tersebut betul-betul ada.*¹⁰

Setelah dianalisa, definisi ini mengandung lima unsur, yaitu: 1) kekuasaan (kewenangan), 2) diberikan oleh syarak, 3) yang memungkinkan pemegangnya membuat akad dan melakukan perbuatan hukum, 4) melaksanakan akad tersebut secara efektif, 5) menjadikan akibat dan perbuatan hukum tersebut betul-betul ada. Penambahan yang disampaikan oleh Wahbah al-Zuhaylī terkait akad yang efektif berarti setiap akad yang dilakukan atas nama ‘orang yang diwalikan’ mesti bermanfaat untuk yang diwalikan tersebut (dalam tesis ini disebut anak yatim). Oleh karena itu, ia berpandangan bahwa perwalian tersebut merupakan pengaturan yang dilakukan oleh orang dewasa (cakap dan mampu) terhadap urusan orang yang ‘kurang efektif’ dalam kepribadian dan hartanya. Pemahaman terkait ‘kurang’ terhadap pribadi dan harta tersebut adalah orang yang tidak sempurna *ahliyyat al-adā*’-nya, misalnya anak yang belum *mumayyiz*, ataupun yang *ahliyyat al-adā*’-nya kurang. Orang semacam ini dikenal dengan sebutan *al-qāsir* atau orang yang tidak sempurna *ahliyyat al-adā*’-nya. Oleh karena itu orang yang ‘berkekurangan’ tersebut mesti mendapat pengawasan dari orang lain sebagaimana tersebut dalam Surah al-Baqarah ayat 282 yang secara khusus berbicara tentang ini.

Setelah melihat pandangan ulama kontemporer sebagaimana disebutkan di atas, penjelasan ulama klasik juga perlu diperhatikan dengan tujuan ditemukan titik temu yang lebih relevan. Seperti ulama Hanafiyyah yang menjelaskan istilah perwalian secara sederhana, yaitu *melaksanakan ucapan atas orang lain, baik ia setuju maupun tidak.*¹¹ Definisi seperti ini karena mengikuti istilah *al-wilāyah* itu sendiri yang diartikan dengan kekuasaan syarak yang dimiliki seseorang terhadap urusan orang lain tanpa mendapatkan izin darinya.¹² Orang yang masih dalam status *ahliyyat al-wujūb*¹³

¹⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī wa Adillatuhu* (Beirut: Dār al-Fikr, 1985), jld. XII, hlm. 186.

¹¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī*..., jld. X, hlm. 732.

¹² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī*..., jld. IX, hlm. 262.

(hanya cakap menerima hak), belum dan tidak cakap bertindak hukum sendiri, perlu dibantu oleh seseorang yang telah dewasa dan cerdas dalam mengayomi pribadi dan hartanya. Orang yang membantu mengelola dan menjaga harta orang yang belum cakap hukum disebut wali.¹⁴ Sedangkan al-Syāfi'ī mengemukakan bahwa menurut para fukaha, pengertian perwalian adalah *kekuasaan dan kewenangan wali terhadap orang yang berada di bawah perwaliannya, dalam hal perwalian diri dan hartanya atau perwalian atas diri pribadi semata maupun perwalian atas hartanya saja*.¹⁵ Dari sini dapat dipahami bahwa, dalam fikih, sistem penetapan perwalian terhadap diri anak yang masih kecil atau orang yang tidak memiliki kemampuan dalam mengurus diri dan hartanya ditetapkan untuk mewujudkan kepentingan terbaik bagi diri dan harta orang yang diwalikan, sehingga tujuan umum syariat Islam dalam bidang jiwa dan harta dapat tercapai. Inilah yang menjadi *munasabah* sebagai alasan ditetapkannya wali anak berasal dari keluarga terdekat anak seperti ayah, kakek dan lain sebagainya, karena dianggap merekalah yang paling mampu menjaga, mengelola dan mengembangkan diri anak dan harta-hartanya.

Sebagai rangkuman atas elaborasi definisi yang disampaikan oleh ulama di atas, penulis menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan perwalian -khususnya dalam tesis ini- adalah *penetapan kewenangan yang ditentukan oleh syarak kepada mukallaf untuk melakukan perbuatan hukum atas nama orang yang diwalikan*. Definisi ini memunculkan enam unsur yang mesti ada dalam istilah

¹³ *Ahliyyat al-wujūb* adalah kecakapan seorang manusia untuk menerima hak dan kewajiban. Kecakapan dalam bentuk ini berlaku bagi setiap manusia semenjak ia dilahirkan sampai ia meninggal dunia dalam segala sifat, situasi, dan kondisi. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Usūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2003), hlm. 158-160. Lihat juga Amir Syarifuddin, *Usul Fiqh* (Jakarta: Logos, 2005), jld. I, hlm. 357.

¹⁴ Nadr Farīd Muhammad Wāsil, *al-Wilāyat al-Khāssah al-Wilāyah 'alā al-Nafs wa al-Māl fī al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Maktab al-Syurūq Dawliyyah, tt.), hlm. 9.

¹⁵ Nadr Farīd Muhammad Wāsil, *al-Wilāyat al-Khāssah al-Wilāyah...*, hlm. 9.

perwalian, di antaranya: 1) *Penetapan*, yaitu adanya tindakan yang menentukan agar berlakunya hukum konkrit secara khusus; 2) *kewenangan*, yaitu hak dan kekuasaan yang dipunyai untuk melakukan sesuatu; 3) *ditentukan oleh syarak*, yaitu penetapan kewenangan untuk suatu urusan ditentukan melalui ketetapan nas baik Al-Qur'an maupun hadis, atau yang dirincikan dari keduanya; 4) *kepada mukalaf*,¹⁶ artinya kewenangan yang ditetapkan oleh syarak tersebut tidak dapat diberikan kepada sembarangan orang, melainkan mesti sesuai dengan kemampuan dan kecakapan hukum. Digunakannya istilah 'mukalaf' untuk menunjukkan bahwa yang ditetapkan tersebut orang Islam, balig dan berakal, termasuk di dalamnya cerdas/*rusyd*; 5) *untuk melakukan perbuatan hukum*, tujuan dari penetapan kewenangan sebagaimana dijelaskan di atas, untuk bertindak dan melakukan tindakan yang efektif untuk dikerjakan, baik berupa akad maupun ragam transaksi lainnya; 6) *atas nama orang yang diwalikan*. Pentingnya unsur terakhir ini dimasukkan dalam definisi bertujuan agar hasil penetapan kewenangan yang diberikan kepada mukalaf tersebut dapat bermanfaat untuk orang-orang yang diwalikan.

Definisi yang penulis rumuskan ini, tidak membatasi ia laki-laki atau perempuan yang berhak menjadi wali. Hal ini karena, baik laki-laki ataupun perempuan, jika ia memenuhi syarat sebagai mukalaf, maka ia berhak dan berwenang untuk menjadi wali asalkan ia dekat dengan orang yang diwalikannya itu. Oleh karenanya, penulis menganggap bahwa, ibu dapat menjadi wali bagi anak-anak kandungnya yang telah yatim, sebagaimana dirumuskan dalam definisi ini. Sebagai upaya membuktikan legalitas ibu menjadi wali, maka verifikasi argumennya dijelaskan

¹⁶ Dari segi bahasa, *mukallaf* diartikan sebagai orang yang dibebani hukum, sedangkan dalam istilah *ushul fiqh*, *mukallaf* disebut juga *maḥkum 'alayh* (subjek hukum). *Mukallaf* adalah orang yang telah dianggap mampu bertindak hukum, baik yang berhubungan dengan perintah Allah maupun dengan larangan-Nya. Semua tindakan hukum yang dilakukan *mukallaf* akan dimintai pertanggungjawabannya, baik di dunia maupun di akhirat. Rahmad Syafii, *Ilmu Ushul Fiqh* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 334; Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 146.

dalam bab ketiga, sedangkan validasinya dijelaskan dalam bab keempat.

Penemuan definisi sebagaimana diuraikan di atas juga dipertimbangkan, karena sistem perwalian dalam kitab fikih tujuannya untuk mengupayakan sebuah jaminan tanggung jawab yang jelas dan tepat. Oleh karenanya perwalian tersebut merupakan tugas yang kemudian menjadi tanggung jawab mukalaf dan mesti dilaksanakan demi kepentingan anak-anak yang belum sempurna *ahliyyat al-adā'*-nya, baik tidak memiliki kemampuannya sama sekali seperti anak yang belum *mumayyiz* atau seseorang yang sudah dewasa namun kurang sempurna kecakapannya (kemampuannya) layaknya seperti *mumayyiz*. Pengurusan anak yang masih di bawah umur (orang yang diwalikan) dalam hal pengurusan atas jiwa dan harta kekayaan sebagaimana dijelaskan di atas mencakup terhadap pengawasan, tindakan (*act*) dan bahkan pertanggungjawaban (*responsibility*). Sehingga seseorang yang memiliki kewenangan (*wali*) atas anak (orang yang diwalikan) bertanggungjawab penuh terhadap perbuatan dan tindakannya.

Setelah memahami maksud perwalian secara etimologis dan terminologis yang kemudian dirangkum sebagaimana dijelaskan di atas, maka penting selanjutnya diuraikan dasar hukum atas pemberian kewenangan dalam sistem perwalian Islam. Aturan perwalian selain didasarkan dalam sumber primer hukum Islam yakni Al-Qur'an dan Hadis, juga ditemukan dari hasil ijtihad ulama yang dituangkan dalam kitab fikih mereka yang kemudian dijelaskan secara spesifik tentang hal tersebut. Selain itu, walaupun tidak secara khusus berbicara tentang perwalian, namun di Indonesia telah terdapat hukum positif yang menyinggung tentang perwalian yang tercantum dari beragam perundang-undangan misalnya, dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak,¹⁷ Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014

¹⁷ Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak* (Jakarta: Kemenkumham, 1979), hlm. 2.

tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak,¹⁸ Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak.¹⁹ Kemudian aturan hukum di Aceh yang menjelaskan tentang perwalian, yaitu: Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal,²⁰ dan Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2008 tentang Perlindungan Anak.²¹ Oleh karena itu, dasar hukum tersebut akan diuraikan secara berurutan sebagai berikut.

a. Dalil Al-Qur'an

Allah dalam al-Qur'an telah menetapkan berbagai ketentuan umum tentang perwalian anak yatim, yang kemudian dijabarkan oleh para ulama agar ditemukan hukum praktis yang dapat diimplementasikan oleh umat Islam. Oleh karena itu, untuk menemukan kejelasan dalam al-Qur'an terkait perwalian, maka dianggap penting menyebutkannya secara teratur dan sistematis. Terkait dengan dasar hukum dalam perwalian anak yatim,²² al-Qur'an mengupasnya dalam

¹⁸ Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak* (Jakarta: KEMENKUMHAM RI, 2014), hlm. 2-13.

¹⁹ Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak* (Jakarta: Kemenkumham RI, 2012), hlm. 1.

²⁰ Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal* (Banda Aceh: Sekda NAD, 2008), hlm. 2.

²¹ Nanggroe Aceh Darussalam, *Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2008 tentang Perlindungan Anak* (Banda Aceh: Sekda NAD, 2008), hlm. 2.

²² Secara harfiah, yatim terambil dari bahasa Arab, yaitu “yatama-yatimu-yatiman” dengan *ism fā'il* (pelaku) yatim/orphan adalah orang yang telah ditinggal mati ayahnya. Muhammad bin Abi Bakar al-Razi, *al-Mukhtār al-Ṣāliḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, 1931), hlm. 11.

Dalam tesis ini, anak yatim yang dimaksud adalah anak yang belum balig dan telah ditinggal mati ayahnya. Ibrāhīm Anīs, *al-Mu'jam al-Waṣiṭ* (Beirut: LP, t.th), hlm. 2. Predikat yatimnya seseorang menjadi hilang ketika ia telah mencapai usia balig, hal ini didasarkan pada hadis, “*status yatim hilang bila ia telah balig.*” Sementara bagi anak perempuan, status yatim akan hilang jika ia telah menikah atau balig. Artinya, walaupun ia belum balig, akan tetapi telah menikah maka status keyatimannya akan hilang. Alasannya karena telah ada orang yang menopang hidupnya, yaitu keberadaan suami. Muḥammad Ibn

beberapa surah, yaitu Surah al-Baqarah (2) ayat 220 dan 282, Surah al-Nisa' ayat 2, ayat 5-6, ayat 33, Surah al-Anfal ayat 72, Surah al-Taubah ayat 71, Surah Maryam ayat 5-6.

1) Surah al-Baqarah ayat 220:

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ
وَأِنْ خَالَطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ ۖ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ
شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٠﴾

“Tentang dunia dan akhirat. Dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakalah: “Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kamu bergaul dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu; dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan. Dan Jikalau Allah menghendaki, niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”

Al-Ṣuyūṭi mengatakan bahwa, berdasarkan riwayat Abu Dawud, an-Nasa'i, al-Hakim dan lainnya meriwayatkan dari Ibnu Abbas yang pernah berkata, “ketika turun ayat, *“Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat bagimu,”* (QS. Al-An'ām: 152). *“Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim,”* (QS. An-Nisā' (4) ayat 9). Orang-orang yang memiliki anak yatim kemudian mulai memisahkan makanannya dari makanan anak yatim, minumannya dari minuman anak yatim, kemudian mengutamakan suatu makanan untuknya dan menyimpannya hingga anak yatim itu memakannya atau makanan tersebut rusak. Kegiatan seperti ini memberatkan para wali saat itu, yang selanjutnya memberanikan diri untuk menuturkan persoalannya kepada Rasulullah Saw, lalu Allah

menurunkan firman-Nya, “mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang anak-anak yatim.”²³

Wahbah Az-Zuhaili menjelaskan, ayat ini menunjukkan bahwa bolehnya mengelola harta anak yatim dengan tujuan mengembangkannya. Jadi, wali anak yatim boleh berniaga dengan modal harta anak yatim, baik dalam bentuk jual-beli maupun *muḍarabah*, dan boleh pula si wali sendiri yang bertindak sebagai *muḍarib*-nya. Wali juga diizinkan untuk mencampurkan harta anak yatim asuhannya dengan harta miliknya sendiri apabila hal itu bermanfaat untuk anak dan diiringi dengan perasaan diawasi langsung oleh Allah serta jauh dari kerusakan dan perusakan.²⁴ Argumentasi terkait mencampurkan antara harta wali dan harta anak yatim, oleh al-Jaṣṣaṣ Ar-Razi, menyatakan: Firman-Nya (وَإِنْ تَخَالَطَوْهُمْ) menunjukkan bolehnya mencampur harta anak yatim dengan harta wali, mempergunakannya untuk biaya nikah, dan mengawinkan si yatim dengan anak walinya. Dengan demikian berarti ia telah mencampur anak yatim dengan dirinya dan keluarganya. Dalilnya adalah penggunaan kata *mukhālaṭah* “mencampuri” secara mutlak dalam ayat ini.²⁵

2) Surah al-Baqarah ayat 282:

...فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ
يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ...

...jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau Dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur...

²³ Jalaluddin Aṣ-Ṣuyuṭi, *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an*, terj. Ali Nurdin (Jakarta: Qisthi Press, 2017), hlm. 60.

²⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir* (Jakarta: Gema Insani, 2013), jld. I, hlm. 509.

²⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., hlm. 509.

Dalam kitab tafsir Ibnu Katsir diterangkan, bahwa Allah Swt melarang untuk menyerahkan harta kepada orang-orang yang belum sempurna akal nya, yaitu anak yang belum balig, orang gila dan orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya. Mereka seharusnya tidak diberi kesempatan untuk mengatur sendiri harta benda yang menjadi sandaran hidupnya. Dilarang memberi harta kepada mereka, namun wajib bagi sang waris yang menguasai hartanya memberi pakaian dan belanja dari harta mereka itu dengan disertai ucapan serta berkata yang baik kepada mereka.²⁶

3) Surah al-Nisa' ayat 2:

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا
أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾

Dan berikanlah harta anak yatim (yang sudah dewasa) harta mereka, janganlah kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa besar. (QS. al-Nisa'[4]: 2)

Ayat ini turun sehubungan dengan adanya wali yang menguasai harta anak saudara laki-lakinya (keponakannya) yang telah yatim (dalam riwayat Imam Muqatil disebutkan bernama Munzhir bin Rifa'ah). Dalam kejadian ini, anak yatim yang telah dewasa tersebut kemudian meminta bagian hartanya kepada pamannya, namun pamannya tidak ingin memberikan hartanya. Kemudian anak yatim yang telah dewasa tersebut mengajukan gugatan ke pengadilan (kepada Rasulullah) dengan mendalilkan bahwa itu adalah hartanya. Sebagai keputusan yang ingkrah, turunlah ayat ini menjadi dalil hukumnya dan Munzhir bin Rifa'ah kemudian berkata, "Saya taat kepada Allah dan Rasul-Nya" dan kemudian menyerahkan

²⁶ Salim Bahreisy dan Said Bahreisy, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Kasir* (Surabaya: Bina Ilmu, 1990), jld. II, hlm. 307.

harta tersebut kepada keponakannya.²⁷ Abdurrahman bin Zaid bin Aslam (wafat 182 H) menyatakan bahwa bangsa Arab Jahiliyah mempunyai tradisi untuk tidak memberikan harta warisan kepada wanita dan anak-anak, namun harta tersebut hanya diserahkan untuk dikelola oleh ahli waris laki-laki yang paling besar, lalu turunlah ayat ini.²⁸ Di dalamnya menjelaskan tentang tata cara pengelolaan dan pengembangan harta anak yatim oleh wali dan memiliki batas waktu tertentu sesuai yang ditetapkan dalam hukum syarak. Jika batas waktu tersebut telah sampai, maka seluruh harta yang menjadi milik anak yatim dan telah dikelola oleh walinya itu dikembalikan secara utuh. Wali tidak diizinkan menukar dengan benda lain sehingga merugikan anak yatim, terlebih mengurangi dari kadar yang seharusnya.²⁹

Ibn Kathīr dalam tafsirnya menyatakan, sebagaimana ayat-ayat sebelumnya, Surah An-Nisa' (4) ayat 2 di atas juga menerangkan bahwa adanya perintah Allah *ta'ala* kepada wali untuk segera menyerahkan harta anak-anak yatim asuhannya kepada mereka ketika telah mencapai masa balig secara sempurna dan telah tampak kecerdasan mereka dalam mengelola harta. Ayat ini juga melarang wali memakan dan munukarkan harta yang baik untuk wali sedangkan yang buruk untuk anak yatim.³⁰

4) Surah An-Nisa' ayat 5-6:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ۖ وَابْتَلُوا الِّيَتَامَىٰ حَتَّىٰ

²⁷ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., hlm. 567.

²⁸ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Al-'Ajab fi Bayani al-Asbab* (Damman: Darul Ibnul Jauzi, 1997), jld. II, hlm. 824-825.

²⁹ Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh: Pergumulan antara Hukum Islam, Hukum Positif dan Praktek Masyarakat* (Banda Aceh: Sahifah, 2018), hlm. 69.

³⁰ Safiyyur Rahman al-Mubarakfuri, *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. Abu Ihsan al-Atsari (Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2006), jld. II, hlm. 418.

إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۚ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا .

“Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik. (5). Dan ujlilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya. Dan janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menyerahkannya) sebelum mereka dewasa. Barangsiapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Dan cukuplah Allah sebagai pengawas.” (QS. al-Nisa’ [4]: 5-6)

Wahbah Az-Zuhaili menyimpulkan hukum terhadap dua ayat ini yaitu: ayat lima (5) menjelaskan tentang: 1) Larangan menyalahgunakan harta, kewajiban menjaga, mengatur dan mengelolanya, karena Allah Swt menjadikan harta sebagai media untuk memperbaiki kehidupan dan menjadi sebab berjalannya segala urusan dengan baik; 2) Kewajiban melarang *as-Sufahā'* yang tidak memiliki kemampuan menggunakan dan mengelola harta dengan baik, dengan cara menahan harta mereka dan mengatur serta memberi nafkah kepada anak yatim; 3) *as-Sufahā'* ada kalanya anak-anak yatim atau

memang orang-orang yang menghambur-hamburkan uang dan ada kalanya adalah kaum wanita dan anak-anak; 4) kalimat dalam ayat وَأَرْزُقُوهُمْ فِيْهَا وَأَكْسُوْهُمْ menunjukkan wajibnya orang tua memberi nafkah kepada anaknya dan memberi nafkah istrinya. 5) Kalimat *qaulan ma'rūfa* yaitu menyampaikan perkataan yang baik dan janji yang menyenangkan, seperti seorang wali menasihati dan berkata, “jika kamu memang telah memiliki *ar-Rusydu* (kedewasaan dan kemampuan menjaga, mengelola dan membelanjakan harta dengan baik dan benar), maka harta milikmu yang ada padaku akan aku serahkan kepadamu.”³¹

Berikutnya, dalam ayat keenam (2), maka Wahbah Az-Zuhaili menyimpulkan hukum, yaitu: 1) Wali wajib menguji dan melatih anak-anak yatim untuk bisa menjaga, mengelola dan menggunakan harta dengan baik dan benar sebelum harta mereka diserahkan kepada mereka; 2) Wali wajib melihat tanda-tanda *ar-Rusydu* setelah balig; 3) *Ar-Rusydu* menurut pendapat Hasan al-Baṣri, Qatadah dan yang lainnya adalah baiknya akal dan agama. Sedangkan menurut pendapat Ibnu Abbas r.a., al-Suddi dan al-Thauri adalah baiknya akal dan baiknya kemampuan menjaga, mengelola dan membelanjakan harta. 4) Orang-orang yang ditetapkan atas diri mereka *al-Hajru*, maka harta milik mereka bisa diserahkan kembali kepada mereka dengan dua syarat, yaitu pada diri mereka telah ditemukan *ar-Rusydu* dan telah balig. 5) Allah Swt melarang para wali memakan dari harta anak-anak yatim; 6) Allah Swt memerintahkan kepada wali yang kaya agar menahan diri dari mengambil sebagian dari harta anak yatim yang diasuhinya; Allah Swt memerintahkan untuk mempersaksikan ketika melakukan penyerahan harta kepada pemiliknya; 8) Sebagaimana seorang wali dan pengasuh anak yatim, wajib menjaga dan mengembangkan harta anak yatim tersebut, maka

³¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Jld. 2, hlm. 592.

begitu pula wajib baginya menjaga diri dan fisik si anak yatim.³²

5) Surah al-Nisa' ayat 33:

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۚ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ
أَيْمَنُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيحُهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴿٣٣﴾

Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, kami jadikan pewaris-pewarisnya. (QS. al-Nisa' [4]: 33).

Ayat di atas menerangkan bahwa setiap manusia mempunyai ahli waris yang akan mendapatkan bagian harta warisan darinya. Oleh sebab itu, setiap orang hendaklah memanfaatkan harta warisan yang telah ditetapkan oleh Allah tersebut. Janganlah ia mengharap untuk mendapatkan harta orang lain. Dalam menafsirkan ayat *وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ*, para mufassir menjelaskan dengan empat pandangan.

1) Setiap orang telah Kami tetapkan ahli warisnya yang akan menerima harta yang ditinggalkannya. Adapun penggalan kalimat *الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ* merupakan jawaban atas pertanyaan andaian. Apabila ada pertanyaan, “siapakah ahli waris tersebut?”, jawabannya adalah “kedua orang tua dan karib kerabat”. 2) Setiap orang akan menjadi ahli waris yaitu orang yang ditinggal mati oleh kedua orang tua dan kerabat karibnya. Kalimat *مِمَّا تَرَكَ* ada kaitannya dengan kata yang disembunyikan dan dia menjadi sifat *muḍaf ilaih*. Sementara itu, kata *ما* mempunyai arti *من* sehingga ia merupakan satu rangkaian kalimat. 3) Setiap kaum yang Kami jadikan ahli waris telah Kami tetapkan bagiannya dari harta yang ditinggalkan oleh orang tua dan kerabat mereka sehingga dalam ayat tersebut terdapat *mubtada'* yang disembunyikan. Kalimat *مِمَّا تَرَكَ* menjadi sifat *mubtada'* tersebut dan *لِكُلِّ* menjadi *khbar*nya. Dengan demikian, ia merupakan satu

³² Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Jld. II, hlm. 595.

rangkaian kalimat. 4) Setiap harta yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan kerabat telah Kami tetapkan pewarisnya yang akan menguasai dan mendapatkan harta tersebut. Dengan demikian لِكُلِّ ada kaitannya dengan جَعَلْنَا dan مِمَّا تَرَكَ merupakan sifat *muḍaf ilaih*. Dengan demikian, ia merupakan satu rangkaian kalimat.³³

6) Surah al-Anfal ayat 72:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ
 اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
 ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلِيَّتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ
 اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ
 مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang Muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi, dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada perjanjian antara kamu dengan mereka, dan Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan”. (QS. al-Anfal [8]: 72)

Dalam tafsir al-misbah disebutkan, orang-orang yang percaya pada kebenaran dan tunduk kepada hukum Tuhan lalu berhijrah dari Makkah, berjihad dengan taruhan jiwa dan harta yang berlandung dalam keterasingan, membantu Rasulullah

³³ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Jld. III, hlm. 73.

memerangi musuh-musuhnya dan memusuhi orang-orang yang menentanginya, adalah penolong bagi saudara-saudara mereka demi tujuan menegakkan kebenaran dan menjunjung tinggi kalimat Allah. Sementara yang enggan berhijrah, mereka tidak memiliki hubungan perwalian dengan orang-orang beriman, kecuali jika mereka merubah niat dan pendirian mereka, lalu berhijrah. Meskipun begitu, apabila mereka meminta bantuan untuk mengalahkan kaum yang menindas mereka karena alasan-alasan keagamaan, maka berikanlah pertolongan. Tetapi, jika mereka meminta bantuan untuk memerangi orang-orang yang terikat perjanjian dengan kalian, maka jangan ikuti permintaan mereka. Allah Maha Melihat, Maha Teliti segala yang kalian lakukan dan tidak ada sesuatu pun yang luput dari pengetahuan Allah. Berhentilah pada batasan-batasan hukum Allah, agar kalian tidak terjerumus dalam jurang siksa-Nya.³⁴ Ayat ini menunjukkan bahwa arti kata *awliya'* adalah pertolongan.

7) Surah al-Taubah ayat 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, mendirikan salat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah.

³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Cet. IV, Jilid. 8 (Jakarta; Lentara Hati, 2006), hlm. 234.

Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.
(QS. al-Taubah [9]: 71)

8) Surah Maryam ayat 5-6:

وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَأَىٰ وَكَانَتْ أُمْرَاتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ
لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴿٥﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ۖ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا.

Dan sesungguhnya Aku khawatir terhadap mawaliku sepeninggalku, sedang isteriku adalah seorang yang mandul, Maka anugerahilah Aku dari sisi Engkau seorang putera, yang akan mewarisi aku dan mewarisi sebahagian keluarga Ya'qub; dan jadikanlah ia, ya Tuhanku, seorang yang diridhai". (QS. Maryam [99]: 5-6).

Dari semua ketentuan hukum sebagaimana ditemukan dalam ayat Al-Qur'an di atas, kita melihat bahwa Allah menghendaki adanya orang atau badan hukum yang mengurus anak yatim dan harta anak yatim itu. Hal itu adalah hal yang wajar saja. Suatu hal sebagai kelanjutan proklamasi Allah bahwa anak yatim mempunyai harta, sedangkan anak yatim itu tentu masih kecil belum sanggup mengurus hartanya sendiri.³⁵

b. Dalil Hadis

Sehubungan dengan dasar hukum perwalian terhadap harta anak yatim dalam hadis, ditemukan beberapa hadis yang memosisikan peranan wali anak yatim pada kedudukan yang tinggi derajatnya, bahkan dalam Hadis juga sangat dilarang menguasai harta anak yatim dengan tujuan untuk menjadikannya sebagai harta pribadi. Meskipun demikian, wali juga mendapatkan sebagian dari harta anak yatim dengan syarat bahwa wali yang mengelola dan memelihara anak yatim tersebut berstatus sebagai fakir. Hadis yang akan diuraikan nanti merupakan bagian dari bayan (penjelas) terhadap al-Qur'an, hal ini karena terkait dengan pengelolaan harta anak yatim telah secara tegas disebutkan dalam al-Qur'an. Dalil

³⁵ Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh...*, hlm. 69.

Hadis yang menerangkan mengenai persoalan perwalian terhadap harta anak yatim dapat dilihat sebagai berikut:

1) Hadis larangan menguasai harta anak yatim:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا وَإِنِّي أَحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي لَا تَأْمُرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ وَلَا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ.³⁶

“Dari Abu Dzar bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, “Wahai Abu Dhar, sungguh saya melihatmu sangat lemah, dan saya menginginkan untukmu seperti yang saya inginkan untuk kamu. Jangan kamu menjadi pemimpin di antara dua orang dan jangan kami menguasai harta anak yatim.” (HR. Muslim).”

Dalil ini menunjukkan bahwa pentingnya tenaga (baik fisik maupun psikis) dalam mengelola harta anak yatim. Kondisi Abu Dhar saat itu menunjukkan -dalam analisa Nabi- bahwa Abu Dhar tidak mampu menguasai, mengelola, terlebih mengembangkan harta anak yatim, karena itu, *khiṭab* ini ditujukan kepada Abu Dhar agar ia jangan sesekali memerintah orang lain (*al-wilayah*) ataupun menguasai harta anak yatim. Dalil ini kemudian menunjukkan betapa pentingnya ‘mampu’ (tidak lemah) dalam mengelola harta anak yatim.

2) Wali mendapatkan hak dari harta anak:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ قَالَتْ أُنْزِلَتْ فِي وَالِي الْيَتِيمِ أَنْ يُصِيبَ مِنْ مَالِهِ إِذَا كَانَ مُحْتَاجًا بِقَدْرِ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ.³⁷

“Bersumber dari Aisyah ra., mengomentari firman Allah Taala: “Dan barang siapa (di antara yang mengurus anak yatim itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri. Dan barang siapa yang miskin, dia boleh makan harta itu

³⁶ Abī Ḥusain Muslim bin Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Riyāḍ: Baitu al-Fikr al-Dauliyat, 1998), hlm. 763.

³⁷ Abī ‘Abdullah Muhammad Ismail Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhari* (Riyāḍ: Bayt al-Fikr al-Dawliyat, 1998), hlm. 533.

dengan cara yang ma'ruf (patut).” Sesungguhnya firman Allah Taala tersebut diturunkan menyinggung tentang orang yang mengurus anak yatim apabila miskin, maka dia boleh memakan daripadanya sebagai imbalan jerih payah mengurusnya dengan cara yang patut.” (HR. al-Bukhārī dan Muslim).”

Hadis ini menjadi penjas terhadap ayat al-Qur'an yang telah disebutkan sebelumnya yang menjelaskan tentang kondisi wali yang miskin, maka ia diizinkan memanfaatkan (menggunakan, memakai, dll) harta anak yatim dengan syarat untuk memenuhi keperluan primernya saja. Pemberian ini dianggap sebagai jerih payah wali dalam menjaga, mengelola dan mengembangkan harta anak yatim. Pengelolaan termasuk juga mengeluarkan zakat dari harta anak yatim. Ini terlihat dari sikap Khalifah 'Ali, Diriwayatkan bahwa 'Alī ibn Abī Tālib menjaga harta anak yatim. Ketika ia sudah balig, 'Alī mengembalikan harta tersebut, ternyata banyak yang kurang. Orang berkata kepadanya: “Harta berkurang.” 'Alī berkata: *“Hitunglah kadar zakat dan yang kurang.”* Setelah menghitungnya ternyata sesuai kadarnya, dan 'Alī pun berkata: *“Apakah kamu pernah melihat aku menjaga harta dan tidak mengeluarkan zakatnya.”*³⁸ Berikutnya, dilanjutkan dengan hadis dari Ibn 'Amr:

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي فَقِيرٌ لَيْسَ لِي شَيْءٌ وَلِي يَتِيمٌ قَالَ كُلْ مِنْ مَالِ يَتِيمِكَ غَيْرَ مُسْرِفٍ وَلَا مُبَاذِرٍ وَلَا مُتَأَثِّلٍ.³⁹

“Husain dari 'Amru bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, bahwa seseorang datang kepada Nabi ﷺ kemudian berkata, “Sesungguhnya aku orang yang fakir, aku tidak memiliki apa-apa namun aku mempunyai anak

³⁸ Abī Hasan 'Alī ibn Muhammad ibn Habīb al-Mawardī al-Basrī, *al-Hāwī al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah, tt.), jld. VIII, hlm. 14.

³⁹ Abu Abdirrahman Ahmad bin Syu'ib, *Sunan al-Nasā'ī*, (Riyad: Bayt al-Fikr al-Dawliyat, 1998), hlm. 389.

yatim?” Beliau bersabda, “*Makanlah dari harta anak yatimmu tanpa berlebih-lebihan, tidak boros dan tidak menjadikannya sebagai pokok harta.*” (H.R. al-Nasā’ī).

Hadis ini menguatkan pernyataan sebelumnya, bahwa boleh menggunakan harta anak yatim untuk keperluan yang tidak boros, melainkan untuk kepentingan *darurat* saja.

3) Larangan memakan harta anak yatim

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَالسَّخَرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ.⁴⁰

Dari Abu Hurairah *radhiallahu ‘anhu*, dari Nabi ﷺ bersabda, “*Jauhilah tujuh perkara yang membinasakan!*”. Para sahabat bertanya, “*Wahai Rasulullah, apakah itu?*” Beliau bersabda, “*Syirik kepada Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah kecuali dengan haq, memakan riba, makan harta anak yatim, kabur dari medan peperangan dan menuduh seorang wanita mukmin yang suci berbuat zina*”. (HR. al-Nasā’ī).

4) Wali menyatukan makanan dan minuman dengan anak:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ (وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) وَ (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا قَالُوا اجْتَنِبُوا) قَالَ اجْتَنِبَ النَّاسُ مَالَ الْيَتِيمِ وَطَعَامَهُ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فَشَكُّوا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ (وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ إِلَى قَوْلِهِ لَأَعْتَبُكُمْ).⁴¹

Bersumber dari dari Ibnu Abbas berkata, “Tatkala turun ayat: ‘(Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat)’ (QS. Al-Isra’: 34), serta ‘(sesungguhnya orang-orang yang

⁴⁰ Abu Abdirrahman Ahmad bin Syu’ib, *Sunan al-Nasā’ī*..., hlm. 389.

⁴¹ Abu Abdirrahman Ahmad bin Syu’ib, *Sunan al-Nasā’ī*..., hlm. 389.

memakan harta orang yatim secara zalim)’ (QS. An-Nisa’: 10). Ibnu Abbas berkata, “Maka orang-orang menjauhi harta anak yatim dan makanannya, sehingga hal tersebut terasa berat atas orang-orang muslim. Maka mereka mengadukan hal tersebut kepada Nabi ﷺ, kemudian Allah menurunkan ayat: ‘(Dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakalah, "Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kamu bergaul dengan mereka, maka mereka adalah saudaramu; dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan. Dan jikalau Allah menghendaki, niscaya Dia dapat mendatangkan kesulitan kepadamu)’ (QS. Al-Baqarah: 220)” (HR. al-Nasā’i).

c. Pandangan ulama fikih

Para ulama sepakat bahwa harta benda milik anak kecil tidak boleh diserahkan kepadanya sampai ia mencapai usia balig dan *rusyd* (memiliki kedewasaan dan kemampuan dalam mengelola dan membelanjakan harta dengan baik). Karena Allah menggantungkan penyerahan harta miliknya setelah memenuhi dua syarat yaitu *bulūg* dan *rusyd* (kedewasaan dan kemampuan mengelola harta dengan baik dan benar). Allah Swt. berfirman yang artinya: “Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya.” Suatu hukum yang digantungkan kepada syarat tidak bisa ditetapkan tanpa terpenuhinya kedua syarat tersebut.⁴²

Setelah anak mencapai usia balig, ada dua kemungkinan yang akan terjadi, yaitu adakalanya ia pada saat mencapai usia balig dalam keadaan *rusyd* atau tidak. Apabila ia pada saat mencapai usia balig dalam keadaan *rusyd*, maka hartanya diserahkan langsung kepadanya dan hukum *al-ḥajr* dicabut darinya.⁴³ Artinya pelarangan penggunaan harta (*al-ḥajr*) yang sebelumnya berlaku kepada anak kecil, setelah balig larangan

⁴² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī*..., jld. X, hlm. 84.

⁴³ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī*..., jld. X, hlm. 84.

tersebut menjadi hilang. Karena anak sudah cakap melakukan perbuatan hukum dengan sendirinya.

Larangan anak untuk menggunakan harta menjadi hilang didasarkan pada firman Allah Swt.: *“Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.”* Dalam Sunan Abū Dāwud diriwayatkan: *“Tidak ada status yatim setelah mimpi basah (balig).”* Di sini proses penyerahan harta hendaklah dipersaksikan berdasarkan ayat: *“Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka.”*

2. Klasifikasi dan Urutan Wali

Perwalian memiliki dua bentuk, yaitu perwalian umum dan khusus. Perwalian umum adalah perwalian yang bersifat umum dan yang berkaitan dengannya. Sedangkan perwalian yang berhubungan dengan individu atau perorangan, baik itu yang berkaitan dengan jiwa semata atau harta dinamakan dengan perwalian terbatas (khusus). Perwalian umum adalah bentuk perwalian yang tidak dapat diwujudkan tanpa didasari oleh *ahliyyah* (kemampuan/keterampilan). Berbeda halnya dengan perwalian terbatas, yang dapat diwujudkan secara independen meskipun memiliki keterbatasan *ahliyyah*. Ketiadaan *ahliyyah* maksudnya adalah ketiadaan kemampuan untuk mengelola dan menggunakan harta yang dimiliki seperti orang gila, idiot (bodoh), anak kecil dan anak yang belum berakal. Bagi mereka memerlukan perwalian secara utuh. Sedangkan kurang *ahliyyah*, terdapat pada *sāfih* (pemboros) yang di bawah perwalian terhadap hartanya, orang yang sakit sekarat dalam penggunaan hartanya yang tidak melebihi 1/3. Kurang *ahliyyah* ini juga dapat dikaitkan dengan seorang gadis dewasa di mana tidak bisa mengurus akad nikahnya tanpa ada izin dari walinya, anak kecil yang *mumayyiz* dalam penggunaan hartanya, perempuan janda yang mengurus sendiri

akad nikahnya dengan ada izin walinya, dan *sāfih* (orang bodoh) yang telah memasuki usia dewasa namun masih bersikap boros.

Perwalian umum dapat dikelompokkan menjadi dua jenis.⁴⁴ *Pertama*, perwalian atas harta (*al-wilāyah ‘alā al-māl*), merupakan kekuasaan yang menyangkut harta benda. Misalnya perbuatan-perbuatan hukum yang menyangkut kebendaan, memelihara harta, menjalankannya sebagai modal dan mengembangkannya, dan tindakan lain yang berkaitan dengan harta. Perwalian ini tidak terbatas atas anak yatim yang masih di bawah umur, tetapi juga atas orang yang sudah dewasa yang dianggap belum mampu mengurus hartanya (belum memiliki *ahliyatul ada*). *Kedua*, perwalian atas diri (*al-wilāyah ‘alā al-nafs*), merupakan kekuasaan (perwalian) atas kepentingan (urusan-urusan) orang yang berada di bawah pengampuan menyangkut urusan pribadinya. Misalnya perkawinan, pendidikan, kesehatan dan mencari pekerjaan untuk mereka. Wali atas diri (perwalian atas diri) mempunyai kewajiban terhadap orang yang diwalikan dalam bidang pendidikan dan pengajaran, menikahkan dan menjaganya, termasuk menjaga orang yang ada di dalam perwaliannya ketika masa menyusui dan *ḥadanah* atau masa pemeliharaan waktu kecil.

Pada dasarnya manusia sejak lahir telah membawa hak yang berakhir bila ia meninggal dunia. Bahkan janin yang masih di dalam kandungan pun telah memiliki hak, misalnya hak untuk saling waris mewarisi dengan kerabatnya. Sedang keizinan untuk mengelola hak tersebut tidaklah muncul dengan serta merta. Izin untuk mengelola hak atau lebih tepat kewenangan untuk melakukan perbuatan hukum baru muncul kalau seseorang sudah dewasa, dalam fikih disebut *ahliyyat al-adā*. Jadi, anak yang belum dewasa dianggap belum layak melakukan perbuatan hukum karena belum memiliki *ahliyyat al-adā*. Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya bahwa anak yang masih di bawah umur belum berhak

⁴⁴ Abū Zahrah, *al-Ahwāl al-Syakhsiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1950), hlm. 286.

mengurus diri dan hartanya, ia memerlukan seorang wali yang bertanggung jawab atas diri dan hartanya.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan di atas, maka dapat diketahui lebih lanjut mengenai konsep kepemilikan harta, perwalian atas harta dibagi kepada dua jenis. *Pertama*, perwalian atas harta sendiri yang dikenal dengan istilah *al-wilāyat al-qāsirah*, yakni wewenang seseorang untuk mengurus harta miliknya. Wewenang ini diberikan kepada semua orang yang telah memenuhi kriteria cakap hukum yakni orang dewasa dan berakal baik laki-laki maupun perempuan. *Kedua*, perwalian atas harta orang lain yang dikenal dengan istilah *al-wilāyah al-muta'addiyah* yakni wewenang seseorang untuk mengurus harta orang lain. Berdasarkan yang memberi wewenang, wewenang *al-wilāyat al-muta'addiyah* dibagi kepada dua jenis, yakni:⁴⁵

- a. Wewenang asli (*al-sultat al-asliyyah*) yakni wewenang yang ditetapkan oleh syariat. Penetapan wewenang tersebut tidak membutuhkan pengesahan dari orang lain. Selain itu, wali yang ditetapkan oleh syariat sebagai wali dalam hal ini tidak bisa menolak sebagai wali, karena syariat menetapkan sebagai wali dalam hal ini tidak bisa menolak atau melepaskan dirinya dari kedudukan sebagai wali, karena syariat menetapkan sebagai wali suka atau tidak. Contoh wewenang dan wali dalam hal ini adalah wewenang ayah sebagai wali untuk mengurus harta anaknya;
- b. Wewenang yang diwakilkan (*al-wilāyat al-niyābiyyah*), adalah wewenang yang diberikan oleh seseorang kepada orang lain, seperti melalui wasiat. Orang yang dalam pengurusan harta harus diwakilkan terdiri dari orang-orang yang belum atau tidak cakap melakukan perbuatan hukum. Dalam istilah fikih, penyebutan kepada orang yang belum mampu melakukan perbuatan hukum dikenal dengan

⁴⁵ Abu Zahrah, *al-Aḥwal as-Syakhsiyyah* ..., hlm. 287.

istilah *al-mahjūr* ‘*alayh* yang terdiri dari anak kecil, orang gila, orang bodoh atau pelupa.

Setelah merangkum keseluruhan pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa perwalian atas harta dapat diartikan sebagai kekuasaan yang diberikan syarak kepada seseorang untuk menjaga, mengelola dan bertanggung jawab atas harta orang yang berada di bawah perwaliannya, yaitu anak-anak yang masih di bawah umur atau orang dewasa, tapi tidak cakap melakukan perbuatan hukum sendiri atau tidak mempunyai *ahliyyat al-adā*’ (kecakapan untuk menjalankan hukum).

Perwalian tersebut terjadi atas seseorang sejak ia dilahirkan dan berlangsung hingga ia dianggap dewasa (*mumayyiz*). Sedangkan anak yang masih berada di dalam kandungan (janin) tidak memerlukan perwalian. Karena itu, apabila seorang ayah mewasiatkan seseorang untuk menjadi wali bagi anak yang masih di dalam kandungan, maka wasiat tersebut tidak berlaku (dianggap tidak ada). Demikian halnya apabila ada yang memberi atau menghibahkan sesuatu kepada anak yang masih dalam kandungan, tentu tidak bisa dia miliki walaupun lahir dalam keadaan hidup.⁴⁶

Ketika kita melihat orang-orang yang berada di bawah perwalian itu adalah anak yang masih di bawah umur (belum dewasa) dan orang-orang yang disamakan dengan mereka, yaitu orang-orang yang dianggap belum mampu mengurus dan mengelola diri dan hartanya. Orang yang dapat digolongkan dalam kelompok ini adalah orang yang hilang akal nya (orang gila), orang bodoh/dungu dan menghamburkan hartanya (boros) serta orang yang tidak mampu membayar hutang (jatuh pailit).⁴⁷

Berdasarkan urutannya, ulama fikih mengurut bapak (ayah) sebagai wali untuk mengurus anak yang belum dewasa pada urutan pertama. Jika bapak tidak mungkin untuk melakukannya, baik karena telah meninggal dunia atau karena halangan lain,

⁴⁶ Wahbah Al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī...*, jld. X, hlm. 85-86; Mustafa Syalabī, *al-Madkhal...*, hlm. 470.

⁴⁷ Salam Madkur, *Ahkamul Urati Fi al-Islam* (Beirut: Dār Al-Nahdhah Al-‘Arabiyah, 1968), hlm.182.

sehingga hilang *ahliyah*-nya, maka orang-orang yang berhak untuk menjadi wali, dengan urutannya, adalah: penyelenggara (eksekutor) hak-hak bapak, bapak dari bapak (kakek anak tersebut), dan penyelenggara dari hak-hak kakek tersebut.⁴⁸ A.A. Fyzee mengatakan, dalam hukum Islam terutama mazhab dalam firkah Sunni, tidak mengenal adanya perwalian untuk keluarga selain ayah, seperti ibu, paman ataupun saudara laki-laki, untuk bertindak sebagai wali yang sah. Namun, karena berbagai pertimbangan dan kemaslahatan, mereka dapat menjadi wali dengan diangkat oleh suatu Mahkamah atau Pengadilan. Namun, dalam hal demikian Asaf mengkategorikan bentuk perwalian tersebut menjadi dua, yaitu wali secara *de facto* dan wali secara *de jure*. Wali *de facto* adalah mereka yang merasa sanggup untuk mengemban tanggungjawab sebagai wali dan mengajukan permohonan kepada Mahkamah. Dengan demikian, orang tersebut mampu menjadi pelaksana dan penanggungjawab atas harta benda seorang anak tersebut. Wali *de facto* ini hanyalah bertindak sebagai wali atas perseorangan atau harta benda seorang yang belum dewasa dan tidaklah mempunyai hak apapun juga, melainkan sebaliknya mempunyai kewajiban-kewajiban.⁴⁹

Sebagaimana diutarakan di atas, seseorang yang tergolong anak kecil, orang gila atau kurang waras, maka tidak berhak untuk melakukan tindakan hukum (*al-mahjur*). Maka itu, senada dengan apa yang dinyatakan oleh Asaf A.A. Fyzee di atas, menurut Abdul Wahab Khalaf, tindakan hukumnya harus dilakukan oleh salah satu dari enam orang yang secara berurutan (*tartib*) adalah: ayah, orang yang diberi wasiat oleh ayah (eksekutor), kakek, orang yang diberi wasiat oleh kakek (eksekutor), seorang hakim ataupun seseorang yang diberikan wasiat oleh hakim tersebut.⁵⁰ Eksekutor yang dimaksud di atas adalah orang yang diwasiatkan adalah orang yang

⁴⁸ Asaf A. A. Fyzee, *Pokok Hukum Islam I*, Terj. Arifin Bey (Jakarta: Tintamas, 1959), hlm. 264-25

⁴⁹ Asaf A.A. Fyzee, *Pokok Hukum Islam...*, hlm. 265.

⁵⁰ Abdul Wahab Khalaf, *Ahkam Ahwal al-Syakhṣiyyah fi al-Syari'ati al-Islamiyyati* (Kuwait: Dār Al-Qalam, 1990), hlm. 222.

dipilih oleh bapak untuk menjadi wali dari anak sebagai penggantinya (bapak) setelah kematiannya. Perwalian ini hanya terbatas pada pemeliharaan dan perlindungan atas harta saja.

Terkait konteks seseorang yang safih atau lalai, maka perwaliannya berada pada tangan hakim, serta seseorang yang nantinya akan ditunjuk oleh hakim, meskipun bapak atau kakeknya ada. Perwalian ini sampai kesafihannya hilang dan sehat. Dengan pendapat dari Ibnu Abidin dalam *al-Durr al-Mukhtar*, Abu Zahrah menyebutkan bahwa hukum seseorang yang safih dan lalai ini sama dengan hukum anak kecil (yang belum balig) tetapi telah mencapai usia *mumayyiz*. Hanya saja, yang membedakannya adalah bahwa bapak dan kakeknya tidak boleh menjadi walinya kecuali hakim. Alasannya adalah karena seorang yang safih atau lalai, telah dianggap dewasa, sehingga hilang hak perwalian seorang ayah atau kakek. Kecuali, jika ia ternyata gila atau tidak waras, maka perwalian kembali kepada ayah atau kakeknya, seperti halnya anak kecil.⁵¹ Sementara bagi anak kecil atau orang yang terhukumi sama, seperti orang gila atau kurang waras, maka kewaliannya tetap berada pada wali seperti yang disebutkan di atas, yaitu bapak, orang yang diberi wasiat (eksekutor), kakek, ataupun orang yang diberi wasiat oleh kakek (eksekutor).⁵²

Sementara menurut Mālikīyyah, hak perwalian hanya ada pada bapak anak tersebut dan orang yang diberikan wasiat, serta pada hakim atau yang diberikan wasiat oleh hakim. Dalam pandangan Mālikīyyah, yang juga diikuti oleh Hanābilah, kakek tidak masuk dalam urutan perwalian setelah bapak. Jika pun hakim yang menentukan perwaliannya, maka posisinya tidak sebagai wali *de jure* (menggunakan istilah Asaf A.A. Fyzee). Dalam pernikahan kakek tidak berhak atas perwalian anaknya, maka dalam hal harta benda pun demikian. Syafi'īyyah berpandangan seperti yang disebutkan di atas, bahwa urutan wali adalah bapak, kakek, dan

⁵¹ Abu Zahrah, *Aḥwal al-Syakḥsiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1950), hlm. 465.

⁵² Abdul Wahab Khalaf, *Aḥkam Aḥwal al-Syakḥsiyyah...*, hlm. 222.

orang yang diberikan wasiat. Oleh karenanya menurut pandangan Syafi'iyah, ketika bapak tidak ada, maka perwalian secara otomatis jatuh kepada kakek. Hal ini didasarkan pada kedekatan hubungan keduanya.⁵³ Selain Syafi'iyah, pendapat yang mirip juga dikemukakan oleh ahli hukum dari Hanafiyyah, bahwa perwalian berada pada bapak, orang yang diberi wasiat, kakek dan orang yang diberi wasiat oleh kakek. Perbedaan keduanya, Syafi'iyah memposisikan orang yang diberikan wasiat di belakang kakek, sedangkan Syafi'iyah memposisikannya tepat di belakang bapak. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa bapak adalah lebih cocok dan tahu dengan kondisi anak tersebut.

Dari beberapa uraian di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa dalam hukum Islam, terutama seperti yang diutarakan oleh empat imam mazhab, yang paling berhak atas perwalian dalam hal harta benda adalah bapak. Jika bapak tidak ada, dalam pandangan fikih, terjadi perbedaan. Menurut Hanafiyyah, jatuh kepada orang yang diberikan wasiat oleh bapak, kemudian kepada kakek, dan terakhir pada orang yang diberi wasiat oleh kakek. Syafi'iyah, ketika tidak ada bapak otomatis diberikan kepada kakek. Sementara mazhab Mālikiyyah dan Hanābilah menyebutkan bahwa kakek tidak berhak untuk menjadi wali. Selain itu, dalam hukum Islam, seorang hakim berhak pula atas perwalian, terutama bagi mereka yang safih atau lalai. Perwalian ini juga boleh dilimpahkan hakim kepada seseorang yang dipercayainya. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa orang yang paling berhak menjadi wali di antara yang lain adalah bapak.

3. Tanggungjawab wali dalam menjalankan tugas perwalian

Pelaksanaan tugas-tugas perwalian bertujuan untuk mewujudkan kepentingan terbaik bagi anak (*the best interest of child*) dalam mengelola dan memelihara hartanya. Oleh karenanya, wali sebagai orang yang diberikan otoritas untuk melakukan pengelolaan terhadap diri dan harta anak senantiasa berorientasi pada kemaslahatan terhadap orang yang berada di bawah

⁵³ Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhsiyyah*,..., hlm. 465.

pengampuannya. Mengingat persoalan pribadi dan harta merupakan persoalan yang membutuhkan kehati-hatian dan ketelitian dalam melaksanakan tugas tersebut, maka orang yang akan ditetapkan menjadi wali lebih diutamakan dari kalangan keluarga terdekat seperti ayah atau pamannya. Asumsi penulis yang dikuatkan dalam bab selanjutnya, apabila tujuan perwalian adalah menjaga jiwa dan harta anak sehingga diberikan kepada keluarga terdekat, maka ibu yang mempunyai hubungan dekat dengan anak seharusnya dipertimbangkan sebagai wali.

Keutamaan kedua orang tersebut dibandingkan dengan yang lain adalah hal yang sangat logis, karena kedua orang ini dapat memikul tanggungjawabnya secara penuh. Ulama fikih menetapkan orang yang bertindak sebagai wali untuk mengurus harta benda anak membagikannya sesuai dengan objek perwalian, seperti perwalian dalam masalah jiwa (pribadi orang yang berada di bawah pengampuan). Dalam perspektif syariat, penetapan perwalian (khususnya wali nikah) diprioritaskan kepada kaum kerabat yang bersangkutan, kemudian baru berpindah kepada para *aşabah* (seperti anak-anak saudara, anak paman) dan kadi (hakim).

Keberadaan wali bagi seorang anak yang masih dibawah umur sangatlah penting untuk memberikan jaminan perlindungan baik atas diri maupun atas harta si anak, baik berupa harta pribadi maupun harta warisan orangtuanya. Dalam fikih disebutkan bahwa memelihara anak yatim merupakan tanggungjawab wali, dalam artian selama si anak belum mencapai usia dewasa dan cerdas, maka harus ada salah seorang yang dipercayakan mengurus dan memelihara hartanya.

Tujuan ditunjuknya wali adalah untuk melaksanakan urusan-urusan masyarakat atau pribadi baik dalam bidang sosial keagamaan. Secara umum, wali mempunyai beberapa kewajiban, yakni:⁵⁴ Mengenai tanggung jawab wali sebagaimana yang terdapat

⁵⁴ Kementerian, *Mausu 'ah...*, jld. XLV, hlm. 162. Lihat juga Mansūr al-Dīn ibn Idrīs, *Syarh Muntahā al-Irādah* (Kairo: Mū'assasah al-Risālah, 2000), jld. II, hlm. 291. Mansūr ibn Yūnus ibn Idrīs, *Kasyf al-Qanā* (Beirut: 'Ālam alKutub, 1999), jld. III, hlm. 334.

dalam Undang-Undang Perkawinan, Pasal 51 ayat (5) disebutkan: “Wali bertanggung jawab tentang harta benda anak yang berada di bawah perwaliannya, serta kerugian yang ditimbulkan karena kesalahan atau kelalaian.” Dalam Pasal tersebut tidak dijelaskan bagaimana bentuk tanggung jawab yang harus di jalankan oleh wali, apa saja yang harus dilakukan dan apa yang tidak boleh dilakukan. Tampaknya hal ini dikembalikan pada kebutuhan anak yang diwakilkan. Secara umum dapat diketahui bahwa kebutuhan itu ada tiga, primer, sekunder dan tertier. Kebutuhan primer merupakan kebutuhan yang harus dipenuhi oleh setiap manusia, yang meliputi kebutuhan pokok, yaitu, sandang, pangan, dan papan. Dewasa ini kebutuhan primer itu meliputi pendidikan, kesehatan, dan keamanan. Boleh jadi kebutuhan ini akan terus bertambah seiring dengan perkembangan zaman. Untuk itu secara umum hal yang harus dipenuhi oleh wali adalah pendidikan, kesehatan, kebutuhan sehari-hari si anak sebagaimana yang telah disebutkan pada poin bahasan sebelumnya, di samping wali bertanggung jawab memelihara dan mengelola harta diwakilkannya.

Uraian di atas, ketika menjelaskan tentang tanggung jawab, tentu dalam uraian tersebut terdapat kewenangan. Oleh karena itu, dilihat dari segi tingkatan kewenangan hak perwalian ini ulama fikih membaginya kepada empat bentuk, yaitu:⁵⁵

- 1) Wewenang wali yang bersifat kuat dan kokoh dalam urusan pribadi, (*syakhsiyyah; personal affair*), seperti wali dapat memaksa orang yang di bawah ampuannya untuk kawin, wewenang seperti ini hanya ada pada wali yang bertalian keturunan erat dengan orang yang bertatus *ahliyyat al-wujūb* seperti ayah atau kakek.
- 2) Wewenang wali yang bersifat lemah terhadap urusan pribadi orang yang ada di bawah pengampuan, yaitu hanya mengawasi dan mendidiknya. Wali seperti ini adalah kerabat dekat orang yang berada di bawah pengampuan

⁵⁵ Wahbah Al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī*..., jld. IX, hlm. 733.

tersebut, tetapi bukan ayah, kakek, saudara laki-laki, dan paman.

- 3) Wewenang wali yang lemah dalam masalah pribadi dan bersifat kuat dalam masalah harta kekayaan orang yang di bawah pengampuannya asal dengan tujuan untuk keuntungan pemilik harta itu, bukan untuk si pengampu (wali). Wali seperti ini adalah orang-orang yang diberi wasiat oleh ayah, kakek, saudara laki-laki, atau paman.
- 4) Wewenang wali bersifat lemah terhadap pribadi dan harta orang yang berada di bawah pengampuannya tetapi kuat dalam masalah pribadi, yaitu sekedar memelihara hartanya tanpa dibolehkan melakukan perdagangan hartanya, serta membelanjakan harta tersebut sekedar biaya yang diperlukan orang yang diampunya. Wali seperti ini adalah para kerabat jauh dari orang-orang yang ada di bawah pengampuan itu.

Adapun wali yang memiliki kewenangan untuk melaksanakan kewajibannya adalah sebagai berikut:

- 1) Melaksanakan hukum Syariat. Implementasi hukum syariat dalam kehidupan sehari-hari bagi wali umum merupakan kewajiban. Implementasi hukum Syariat dapat dalam tingkah laku, perbuatan dan akhlak wali. Karena itu, syarat adil merupakan syarat mutlak bagi wali. Wali yang tidak adil dengan sendirinya telah berhenti sebagai wali karena ia tidak memenuhi syarat dan tidak memenuhi syarat dan tidak mampu melaksanakan kewajibannya pertama.
- 2) Menunaikan amanat. Orang yang dapat menunaikan amanat adalah orang yang dapat dipercaya. Ini berhubungan dengan syarat wali yakni *amin* atau dapat dipercaya. Perwalian sendiri merupakan amanat untuk mengurus urusan masyarakat maupun pribadi, karena itu kewajibannya adalah menunaikan amanat tersebut.

- 3) Berlaku adil. Keadilan merupakan salah satu prinsip paling penting dalam Islam, ia menjadi basis kesejahteraan masyarakat dalam kehidupan sosial dan keagamaan. Keadilan berarti pembebanan hak orang lain dengan baik dan cukup. Konsep keadilan dalam berbagai disiplin ilmu-ilmu keislaman seperti *Mustalah al-Hadis*, tafsir dan fikih tidak jauh berbeda yakni melaksanakan perintah agama dan meninggalkan larangannya. Ketika seseorang mampu mewujudkan '*adalah*' pada dirinya, maka dengan sendirinya ia akan menunaikan kewajibannya dan memenuhi hak orang lain.
- 4) *Al-Amr bi al-ma'rūf wa an-nahy 'an al-munkar*. Ibn Taymiyyah merangkum bahwa pada dasarnya agama Islam terdiri dari perintah dan larangan. Perintah yang dimaksud adalah perintah untuk melaksanakan kebajikan.⁵⁶ Sedangkan larangan adalah larangan dari perbuatan munkar. Kewajiban wali untuk melaksanakan *al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar* sebagaimana yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an. *Al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar* tidak hanya berarti menyuruh kepada kebaikan dan melarang kemungkaran. Akan tetapi ia juga mencakup arti segala usaha untuk memfasilitasi terwujudnya kebaikan dan hilangnya hal-hal buruk dalam kehidupan masyarakat.
- 5) Bermusyawarah dengan ulama dalam menghadapi permasalahan dan untuk memutuskan perkara. Wali diwajibkan untuk bermusyawarah dengan ulama. Tujuannya adalah untuk mendapatkan keputusan yang lebih benar dan mutlak. Hasil permusyawaratan dalam fikih mempunyai ketetapan hukum yang diakumulasi dalam ijmak.

⁵⁶ Wahbah Al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī*..., jld. IX, hlm. 729.

Dalam kitab *al-Hāwī* disebutkan bahwa hal-hal yang wajib dilakukan oleh wali terhadap anak yatim ada empat macam yaitu:⁵⁷

- a) Menjaga sumber harta anak yatim;
- b) Membedakan bagian-bagiannya;
- c) Mempergunakan harta tersebut dengan jalan yang makruf;
- d) Jika dalam pembahasan pengeluaran zakat dari harta perwalian si anak.

Syarat perwalian atas harta, sama dengan syarat perwalian atas diri seseorang, yaitu sebagai berikut.⁵⁸

- 1) Orang yang wali itu termasuk orang yang *kāmil al-ahliyyah* yaitu balig, berakal, dan merdeka karena orang yang kehilangan *ahliyyah*, atau kurang *ahliyyah*-nya tidak boleh menjadi wali atas harta dirinya sendiri, apalagi untuk harta orang lain.
- 2) Orang tersebut tidak dungu dan menghambur-hamburkan harta karena dia sendiri tidak biasa mengurus hartanya sendiri, apalagi harta orang lain.
- 3) Orang tersebut seiman dan seagama, artinya jika sang ayah non muslim, maka ia tidak boleh menjadi wali atas harta anaknya yang muslim.

Di setiap penjelasan perwalian nikah, baik syarat dan kepada siapa yang menjadi wali, sebagian Syafi'iyah selalu mengaitkannya dengan perwalian harta. Dalam arti mereka menyamakan antara syarat wali dengan siapa yang berhak menjadi wali dalam pernikahan dan demikian juga dengan perwalian terhadap harta. Sehingga dalam pembahasan perwalian harta, Syafi'iyah lebih cenderung memfokuskan pembahasannya pada hal-hal lain seperti pembahasan tentang kapan harta diserahkan kepada anak dan aturan tentang pen-*taṣarruf*-an harta.

Menurut ulama Mālikīyyah dan Hanābilah, perwalian itu gugur jika si anak sudah balig dan berakal. Penyerahan harta kepada anak

⁵⁷ Abī Hasan 'Alī ibn Muhammad ibn Habīb al-Mawardī al-Basrī, *al-Hāwī al-Kabīr*..., hlm. 344.

⁵⁸ Wahbah Al-Zuhaylī, *al-Fiqh Islāmī*..., jld. IX, hlm.732.

kecil, apabila telah memenuhi dua syarat, yaitu cukup umur (balig) dan cerdas, maka apabila anak telah balig dan cerdas, sesuai dengan kriteria balig dan cerdas, maka para ulama fikih sepakat menyatakan bahwa status di bawah pengampuannya hilang dengan sendirinya, tanpa harus ditetapkan hakim. Karena penerapan mereka di bawah perwalian bukan melalui penetapan hakim. Akan tetapi, ulama Syafi'iyah mengatakan bahwa perlu adanya penetapan hakim. Apabila anak itu belum memenuhi dua syarat di atas, maka wali anak tidak boleh menyerahkan harta kepadanya dan yang bertindak sebagai pengelola dan pemelihara harta anak tersebut adalah walinya dan pengelolaan terhadap harta itu harus senantiasa bertitik tolak pada kemaslahatan anak.⁵⁹

4. Sistem Perwalian Anak dalam Hukum Positif

Masalah perwalian di Indonesia, dijelaskan dalam beberapa aturan hukum misalnya Pasal 1 huruf (h) Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam disebutkan bahwa perwalian adalah kewenangan yang diberikan kepada seseorang untuk melakukan sesuatu perbuatan hukum sebagai wakil untuk kepentingan dan atas nama anak yang tidak mempunyai kedua orang tua atau orang tua yang masih hidup tidak cakap melakukan perbuatan hukum.⁶⁰

Perwalian dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 diuraikan dalam satu bab, yaitu Bab XV. Dalam Pasal 107 Bab ini disebutkan, bahwa:⁶¹

- (1) Perwalian hanya terhadap anak yang belum mencapai umur 21 tahun dan atau belum pernah melangsungkan perkawinan.
- (2) Perwalian meliputi perwalian terhadap diri dan harta kekayaannya.
- (3) Bila wali tidak mampu berbuat atau lalai melaksanakan tugas perwaliannya, maka Pengadilan Agama dapat

⁵⁹ Nasron Haroen, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000), hlm. 206.

⁶⁰ Lihat Pasal 1 huruf (h) Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

⁶¹ Pasal 107 Kompilasi Hukum Islam (KHI).

menunjuk salah seorang kerabat untuk bertindak sebagai wali atas permohonan kerabat tersebut.

- (4) Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik, atau badan hukum.

Selain itu, Pasal 108-109 menjelaskan, bahwa orang tua dapat mewasiatkan kepada seseorang atau badan hukum untuk melakukan perwalian atas diri dan kekayaan anak atau anak-anaknya sesudah ia meninggal dunia, atau Pengadilan Agama juga dapat mencabut hak perwalian seseorang atau badan hukum dan memindahkannya kepada pihak lain atas permohonan kerabatnya bila wali tersebut pemabuk, penjudi, pemboros, gila dan atau melalaikan atau menyalahgunakan hak dan wewenangnya sebagai wali demi kepentingan orang yang berada di bawah perwaliannya.

Pasal 110-112 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam ini juga dikemukakan tentang kewajiban seseorang atau badan hukum yang diberi kekuasaan oleh Pengadilan untuk menjadi wali. Di antara kewajiban tersebut adalah:

- (1) Wali berkewajiban mengurus diri dan harta orang yang berada di bawah perwaliannya dengan sebaik-baiknya dan berkewajiban memberikan bimbingan agama, pendidikan dan keterampilan lainnya untuk masa depan orang yang berada di bawah perwaliannya.
- (2) Wali dilarang mengikatkan, membebani dan mengasingkan harta orang yang berada di bawah perwaliannya, kecuali bila perbuatan tersebut menguntungkan bagi orang yang berada di bawah perwaliannya yang tidak dapat dihindarkan.
- (3) Wali bertanggung jawab terhadap harta orang yang berada di bawah perwaliannya, dan mengganti kerugian yang timbul sebagai akibat kesalahan atau kelalaiannya.
- (4) Wali berkewajiban menyerahkan seluruh harta orang yang berada di bawah perwaliannya, bila yang bersangkutan telah mencapai umur 21 tahun atau telah menikah.

Apabila perwalian telah berakhir, maka Pengadilan Agama berwenang mengadakan perselisihan antara wali dan orang yang

berada di bawah perwaliannya tentang harta yang diserahkan kepadanya.⁶² Namun jika perwalian tersebut belum usai, dalam Kompilasi Hukum Islam disebutkan bahwa wali dapat mempergunakan harta orang yang berada di bawah perwaliannya, sepanjang diperlukan untuk kepentingannya sesuai dengan kebutuhan atau *bi al-ma'ruf* seandainya wali tersebut fakir.⁶³

Perwalian dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam selaras dengan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1971 Tentang Perkawinan, meskipun dengan sedikit perbedaan. Jika dalam Kompilasi Hukum Islam ukuran dewasa adalah di bawah 21 tahun, dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1971 Tentang Perkawinan disebutkan seseorang yang masih terkategori anak dan berhak atas perwalian adalah yang belum mencapai umur 18 tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua.⁶⁴

Selain itu, dalam Undang-undang ini juga disebutkan bahwa perwalian terjadi karena beberapa hal, di antaranya:⁶⁵

- (1) Wali dapat ditunjuk oleh salah seorang orang tua yang menjalankan kekuasaan orang tua sebelum ia meninggal dengan surat wasiat atau dengan lisan dengan dua orang saksi.
- (2) Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik.

Dari subbab ini, dapat disimpulkan bahwa, eksistensi perwalian dalam hukum positif di Indonesia telah dijelaskan secara rinci dan komprehensif. Mengingat perlunya dihubungkan dengan kajian ini, penulis menemukan bahwa, ketika disebutkan wali dalam undang-undang, maka subjek pertama yang dituju adalah orang tua (pertama ayah dan selanjutnya ibu). Oleh karena itu, dapat dikonklusikan bahwa, dalam hukum positif, Ibu dapat

⁶² Pasal 111 ayat (2) Kompilasi Hukum Islam

⁶³ Pasal 112 Kompilasi Hukum Islam

⁶⁴ Lihat Pasal 50 ayat (1) Undang-undang Perkawinan.

⁶⁵ Pasal 51 Undang-undang Perkawinan

menjadi wali anak, baik karena wasiat atau sebab lainnya, sehingga kewenangannya dapat dipertanggungjawabkan secara hukum.

B. Formulasi *Al-qurbá* sebagai Sebuah Konsep

1. Definisi dan ruang lingkup istilah *al-qurbá*

Secara harfiah, *al-qurbá* berasal dari bahasa Arab dengan asal katanya **قرب** artinya dekat.⁶⁶ Kemudian, dalam Kamus Bahasa Indonesia, istilah dekat mempunyai beberapa makna, di antaranya: 1) tidak jauh (2) hampir; 3) berhampiran (dengan); 4) akrab; intim; rapat (hubungan, dsb), contoh kalimatnya *pertemuan itu hanya dihadiri oleh sahabat akrabnya*; 5) menjelang.⁶⁷ Tesis ini, tidak menggunakan istilah dekat sebagai arti harfiah dari **قرب**, melainkan digunakan istilah *al-qurbá* (kerabat) untuk kemudian dianalisa sebagai *'illah*. Terkait istilah “kerabat”, secara harfiah memiliki dua makna, 1) dekat (pertalian keluarga); sedaging darah, contohnya: *masih sedarah daging dengan engkau*; 2) keluarga; sanak saudara, contohnya: *kaum keluarga*. 3) berkerabat (mempunyai hubungan keluarga), contohnya *ia masih berkerabat denganku*.⁶⁸ Kata *qarabah* berasal dari kata *qaruba al-syai' qurbán*, bermakna *danā* yang artinya ‘dekat’ lawan dari kata ‘jauh’.⁶⁹ Bentuk *jama'*-nya adalah *aqārib*, *aqribā*, dan *aqrabūn*.

Dalam kamus al-Munawir kerabat berarti sanak keluarga atau kerabat.⁷⁰ Istilah *al-qurbá* identik dengan *wasilah* atau *wasitah*, yakni sesuatu yang menjadi perantara atau penghubung dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah Swt.⁷¹ Sebagian besar kata *al-qurbá* yang terdapat dalam al-Qur'an selalu diberi sandaran *za*, *zawi*, *uli*, atau yang semacamnya. Dengan *izafah* (sandaran atau

⁶⁶ Kasir Ibrahim, *Kamus Arab Indonesia-Indonesia Arab* (Surabaya: Apolo Lestari, t.th), hlm. 180.

⁶⁷ Dendi Sugono, dkk, *Kamus Bahasa Indonesia...*, hlm. 335.

⁶⁸ Dendi Sugono, dkk, *Kamus Bahasa Indonesia...*, hlm. 694.

⁶⁹ Al-Raghib al-Isfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Syarqiyyah, 1908), hlm. 63.

⁷⁰ A. Warson Munawir, *Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), hlm. 1103.

⁷¹ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru VanHoeve, 2001), jld. I, hlm. 1460.

tambahan) tersebut menurut para pakar bahasa maka kandungan kata *al-qurbá* itu menjadi bermakna kekerabatan (keluarga) atau kedekatan pada nasab (garis keturunan).⁷²

Secara terminologi, Aş-Şāwī menjelaskan bahwa *al-qurbá* adalah keluarga yang masih ada hubungan kekerabatan, baik yang termasuk ahli waris maupun yang tidak termasuk, kerabat yang tidak mendapat waris, tapi termasuk keluarga kekerabatan.⁷³ Hal ini sebagaimana yang terkandung dalam surah an-Nisa' (4) ayat 8. Kata *al-qurbá* juga bisa berarti keluarga atau kerabat yang bersifat umum, yaitu menunjuk pada seseorang yang masih ada hubungan kerabat dengan ibu dan bapak, seperti pada surat al-Baqarah (2): 83. Quraish Shihab menyatakan bahwa kerabat adalah mereka yang mempunyai hubungan dengan kedua orang tua.⁷⁴ Kata kerabat disebutkan 26 kali dalam al-Qur'an dengan penyebutan kata berbeda yaitu:⁷⁵ القرب, الأقربون, مقربة, أهليكم, الأرحام, أولو الأرحام.

Berikut ini akan diidentifikasi ayat-ayat yang menggunakan kalimat *al-qurbá*, sebagai bentuk penunjukan 'kerabat dekat' dalam al-Qur'an. Ayat-ayat yang menyebutkan *al-qurbá* ini nantinya akan menjadi dasar dalam mempertimbangkan, dapatkah *al-qurbá* dijadikan 'illah dalam sistem perwalian. Setelah *al-qurbá* ditemukan sebagai 'illah dalam sistem perwalian, maka langkah selanjutnya yang dilakukan penemuan apakah ibu termasuk dalam kategori *al-qurbá* atau tidak. Oleh karena itu, penulis menganggap penting menjelaskan secara rinci ayat-ayat al-Qur'an yang menggunakan istilah *al-qurbá* atau yang semakna dengannya. Penjelasan dapat disimak sebagai berikut.

- 1) Surah Al-Baqarah (2), ayat 83, 177, 180, 215.

Ayat 83 kalimatnya menggunakan (ذِي الْقُرْبَى) yang disebutkan setelah kalimat *wabi al-walidayni ihsana*. Dalam

⁷² Ibn al-Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar Sadir, t.th.), jld I, hlm. 662.

⁷³ Ahmad Aş-Şāwī al-Maliki, *Hasyiyah al-'Alamat as-Sawi* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), Jld. I, hlm. 65.

⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an...*, hlm. 504.

⁷⁵ Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufaharas li al-faz Al-Qur'an al-Karim* (Bairut: Dār al-Fikr, 1992), hlm. 687.

ayat ini, posisi ibu sebagai orangtua tidak berdiri dalam konteks kerabat dekat dengan istilah *dhu al-qurbá*, akan tetapi berada pada posisi yang lebih tinggi dengan kalimat *walidayn* (orang tua yaitu ibu dan ayah). Ini artinya, posisi ibu sebagai orangtua lebih tinggi dibandingkan dengan kerabat lainnya, jika dalam ayat ini dimasukkan posisi ibu dalam kekerabatan justru akan menurunkan posisi ibu yang sudah disejajarkan dengan ayah. Wahbah Az-Zuhaili mengatakan, Allah meng-*'athaf*-kan *dhul-qurbá* (kaum kerabat) kepada *al-wālidayn* (kedua orang tua) untuk menunjukkan bahwa Allah menyuruh berbuat baik kepada kerabat dengan cara menyambung silaturahmi sebab dengan berbuat baik kepada kerabat berarti menguatkan ikatan di antara mereka. Dalam ayat ini pula ditegaskan kewajiban untuk berbuat baik kepada anak yatim yaitu *anak-anak kecil yang tidak punya bapak sebagai pencari rezeki bagi mereka*.⁷⁶ Dalam tafsir *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abu Ḥayyan menjelaskan bahwa kata *al-qurbá* dalam ayat tersebut adalah bentuk masdar sedangkan *alif*-nya adalah tanda *ta'nis*. Dengan demikian makna lafaz tersebut menunjukkan lafaz yang umum, yaitu setiap anggota keluarga yang dekat dengannya baik laki-laki maupun perempuan, karena sebab *wiladah* (kelahiran).⁷⁷

Ayat 177 menggunakan kata (ذو القربى) yang diartikan dengan 'kerabat'. Konteks ayat ini menjelaskan tentang kebaikan yang harus dilakukan oleh muslim dan ditujukan kepada siapa saja. Dalam hal ini disebutkan orang-orang yang membutuhkan seperti *kaum kerabat* yang eksistensinya paling berhak untuk diberikan haknya karena adanya hubungan darah.

Ayat 180 menggunakan kalimat (والاقرين), yaitu karib kerabat. Konteks ayat ini menjelaskan tentang kewajiban wasiat sebelum meninggal.⁷⁸ Namun secara tekstual, ayat ini

⁷⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*..., Jld. I, hlm. 163.

⁷⁷ Abu Ḥayyan, *Tafsir al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Riyadh: tnp., 1970), jld. II, hlm. 5.

⁷⁸ Ayat ini menurut mayoritas ulama telah dinasakh oleh ayat-ayat kewarisan sehingga khitabnya tidak lagi wajib. Terkait legalitas kewajiban

menjelaskan wasiat yang diberikan tersebut kepada kerabat dekat dan juga kerabat jauh, karena *al-aqrabīn* berbentuk jamak. Dalam ayat 215 juga menggunakan kalimat (والاقربين), yang diartikan oleh Wahbah az-Zuhaili sebagai kerabat, yaitu anak dan cucu, kemudian saudara. Ayat ini juga ditujukan kepada mukalaf yang ingin menafkahkan hartanya, maka alokasinya harus diberikan kepada orangtua, ibu dan ayah serta anak-anak, alasannya merekalah kerabat yang paling dekat.⁷⁹ Setelah kepada mereka kemudian diberikan kepada kerabat yang lain.

2) Surah An-Nisa' (4) ayat 7, 8, 33, 36, 135.

Ayat 7 menggunakan istilah (والاقربون) yang artinya 'kerabat' sebanyak dua kali, keduanya menunjukkan kalimat yang sama untuk *khiṭab* dalam menjelaskan hak laki-laki dan perempuan dari harta peninggalan orangtuanya. Wahbah Az-Zuhaili mengatakan bahwa dari ayat 7 ini, mazhab Maliki merumuskan tiga hal, *pertama*, adanya penjelasan tentang 'illat atau sebab hak mendapatkan bagian kewarisan yaitu *al-qarābah* (ikatan keluarga atau hubungan darah). *Kedua*, penjelasan tentang keumuman ikatan keluarga atau ikatan darah baik dekat maupun jauh. *Ketiga*, penjelasan global tentang bagian warisan yang pasti yang telah secara rinci diuraikan dalam ayat-ayat kewarisan, dan ayat 7 menjadi pendahuluan pembahasannya.⁸⁰ Sedangkan dalam ayat 8 al-Qur'an menggunakan istilah (أولوا القربى) yang diartikan 'kerabat yang tidak memiliki hak mendapatkan warisan'. Hal ini

wasiat sebelum meninggal dapat dilakukan kajian dengan memoderasi pendapat antara golongan yang menganggap ayat ini telah dinasakh seperti Ibnu Abbas Hasan Bashri, Thawus, Ibnu Jarir Ath-Thabari dan juga pendapat yang mengatakan ayat tersebut tidak menasakh kewajiban wasiat, melainkan hanya dikhususkan oleh ayat-ayat kewarisan sebagaimana pendapat Ar-Razi.

⁷⁹ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*... Jld. I, hlm. 481-482. Ayat 215 Surah Al-Baqarah dan penafsiran dari Az-Zuhaili menjadi perhatian penulis untuk menguatkan tesis ini, bahwa keberadaan ibu (orangtua) berada dalam posisi yang paling dekat dengan anak-anaknya, yang diistilahkan dengan kerabat dekat.

⁸⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*... Jld. 2, hlm. 604.

sebagaimana dijelaskan oleh Hazairin nantinya, bahwa dalam kondisi tertentu, penggunaan *al-aqrabun* dan *ulū al-qurbá* signifikan perbedaannya. *Ulū al-qurbá* tidak mendapatkan warisan dari harta pusaka dikarenakan mereka adalah *mahjūb* (terhalang mendapatkan bagian dari harta pusaka karena keberadaan ahli waris yang lebih dekat) atau dikarenakan mereka termasuk *dhaw al-arḥām*.⁸¹

Berikutnya dalam ayat 33 juga menggunakan kata (والاقربون) seperti yang digunakan dalam ayat 7 sebelumnya. Kalimat yang digunakan dalam ayat 33 ini merupakan jawaban atas pertanyaan andaian apabila ada pertanyaan, “sipakah ahli waris yang telah ditetapkan tersebut?” Jawabannya adalah “kedua orangtua dan karib kerabat.” Ayat 36 menggunakan kalimat (ذو القربى), artinya adalah kerabat seperti saudara, paman -baik dari pihak ayah maupun ibu- dan anak-anak mereka. Wahbah Az-Zuhaili menyatakan, konsekuensi hukum dalam ayat ini terkait *dhaw al-qurbá* adalah khitab untuk berbuat baik dengan kerabat karib, yaitu keluarga-keluarga dekat seperti saudara laki-laki, saudara perempuan, paman - baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu- dan juga anak-anak mereka.⁸² Terakhir, ayat 135 menggunakan kata (والاقربون) yang disandingkan dengan *al-walidain*. Ayat ini berbicara tentang sikap seorang mukmin yang wajib menegakkan keadilan dan menjadi saksi karena Allah, walaupun untuk diri sendiri, orangtua dan kaum kerabat.

3) QS. Al-Ma'idah (5) ayat 106.

Dalam ayat ini, al-Qur'an menggunakan kalimat (ذا القربى) yang diartikan dengan *karib kerabat*. Diskusi utama ayat ini berbicara tentang 'sumpah', sehingga konteksnya tidak menjelaskan istilah ذَا الْقَرْبَى, namun istilah ini digunakan untuk menguatkan bahwa jangan sampai orang mukmin membela sesuatu yang salah walaupun ia sebagai karib kerabat. Tetapi

⁸¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*... Jld. II, hlm. 604.

⁸² Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*... Jld. III, hlm. 90.

dalam kaitannya antara sumpah dan kerabat, Wahbah Az-Zuhaili menyebutkan bahwa di antara ahli waris yang paling berhak untuk diterima sumpahnya, kaitannya dengan warisan adalah yang paling dekat dengan mayit.⁸³

4) QS. Al-An‘am (6) ayat 152.

Sama seperti ayat sebelumnya, ayat ini juga menggunakan istilah (ذا القربى) yang diartikan dengan *kerabat-mu*. Ayat ini berisi khitab, *janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, sampai si anak mencapai usia dewasa, dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak membebani seseorang melainkan kesanggupannya. Apabila kamu berbicara, bicaralah sejujurnya, sekali pun dia kerabat(mu) dan penuhilah janji Allah. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu ingat.* Ayat ini secara khusus berbicara hubungan kekerabatan dalam sistem perwalian, kalimat ذا القربى menunjukkan hubungan antara wali dan anak yatim dan pemanfaatan hartanya sesuai untuk pengembangan anak yatim di masa depan. Dalam ayat ini, wali sebagai orang yang mempunyai hubungan kerabat dengan anak yatim bertanggungjawab dalam penjagaan dan pengembangan harta dan perlindungan dari bahaya-bahaya. Ayat ini ditutup dengan kalimat, *“berlakulah adil dalam mengucapkan kesaksian atau hukum meskipun ucapan itu menguntungkan atau merugikan kerabat kalian”*, hal ini karena dengan keadilanlah urusan umat dan individu menjadi lebih baik.

5) QS. Al-Anfal (8) ayat 41.

Dalam ayat ini, istilah yang digunakan adalah (ولذى القربى) yang berarti ‘kerabat’. Ayat ini berbicara dalam konteks pembagian harta rampasan perang dari hasil peperangan, yang kemudian dialokasikan kepada lima golongan, salah satunya adalah bagian karib kerabat Rasulullah Saw yaitu dari Bani Hasyim dan Bani Muththalib, ini adalah pendapat Imam Syafii,

⁸³ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir...* Jld. IV, hlm. 117.

Imam Ahmad dan ulama lain. Dari sini terlihat penjelasan bahwa kerabat Rasulullah itu terbagi dua, dari keluarga Ibu dan keluarga Ayah, alasan Rasulullah memberikan kepada kerabatnya ini karena keduanya selalu membantu Rasulullah dan menjadi satu kesatuan. (Baca lebih lanjut dalam Sahih Bukhari dan Sunan An-Nasa'i).⁸⁴

6) QS. At-Taubah (9) ayat 113

Ayat ini menggunakan kalimat (أُولُوا الْقُرْبَى) yang berarti kaum kerabat dan keluarga dekat. Ayat ini menjelaskan tentang *“Tidak pantas bagi Nabi dan orang-orang yang beriman memohonkan ampunan (Allah) bagi orang-orang musyrik, sekalipun orang-orang musyrik itu kaum kerabat (nya).”* Kerabat yang dimaksud di sini adalah Abu Thalib yang merupakan wali yang merawat Rasulullah sejak kecil, karena Abu Thalib adalah saudara kandung ayah Nabi Saw. Dari ayat ini kemudian Wahbah Az-Zuhaili menyimpulkan konsekuensi hukum bahwa hubungan kekerabatan menjadi putus ketika salah satu di antara wali dan yang diwalikan menjadi non-muslim, baik ketika hidup maupun setelah meninggal.⁸⁵ Dalil ini juga menjadi dasar ketika mensyaratkan wali anak yatim adalah orang yang seagama dengannya.

7) QS. An-Nahl (16) ayat 90.

Dalam ayat ini, istilah yang digunakan adalah (ذِي الْقُرْبَى) yang artinya ‘kerabat’. Konteks ayat ini menjelaskan tentang Allah menyuruh berlaku adil dan berbuat kebajikan, dan memberi hak dan bantuan kepada kerabat serta menyambung ikatan kekerabatan. Memberi kepada kaum kerabat atau berbuat baik kepada mereka disebutkan secara khusus, padahal kebaikan dalam ayat ini sudah termasuk dalam kata *al-ihsan*, bertujuan untuk memberikan perhatian lebih kepada kaum kerabat lebih dari kebaikan kepada yang lain.

⁸⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir...*, Jld. 5, hlm. 303.

⁸⁵ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir...*, Jld. 6, hlm. 80.

8) QS. Al-Isra' (17) ayat 26.

Ayat ini menggunakan kata (ذا القربى) yang artinya 'kerabat dekat' yaitu mereka yang memiliki hubungan kerabat. Ayat ini berisi khitab untuk '*dan berikanlah haknya kepada kerabat dekat*'. Ketika ayat ini turun, Rasulullah saw, memanggil Sayyidah Fatimah lalu memberikannya tanah Fadak. Dalam ayat ini, ketika al-Qur'an menyebutkan bakti kepada orangtua, Allah meng-'*athaf*'kannya (mengaitkannya) dengan berbuat baik kepada kerabat dan menyambung hubungan silaturrahim dengan mereka. Dengan kata lain, ayat ini menegaskan 'wahai para mukalaf, berikanlah kepada kerabat berupa silaturrahim, kasih sayang, kunjungan, interaksi yang baik, biaya hidup jika dia memerlukannya. Ayat di atas memang ditujukan kepada Rasulullah Saw, namun maksudnya adalah umatnya. Dalam sebuah hadis riwayat Abū Dawūd disebutkan, '*ibumu dan ayahmu, kemudian orang yang paling dekat denganmu, lalu setelahnya*' (HR. Abū Dawūd). Kalimat yang digunakan oleh Nabi dalam hadis ini adalah الأقرب فلاقرب untuk menunjukkan kerabat paling dekat setelah orang tua.

9) QS. An-Nur (24) ayat 22.

Ayat ini menggunakan kalimat (اولى القربى) dengan arti 'kerabat (nya)'. Ayat ini melanjutkan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang bersihnya *ummul mukminin* Aisyah dari fitnah yang menyimpannya. Setelah ayat sebelumnya turun, maka Abu Bakar Ra, bersumpah untuk tidak lagi memberikan nafkah kepada 'kerabat'nya bernama Mastah bin Athathah karena telah membicarakan yang tidak-tidak mengenai Sayyidah Aisyah. Mistah adalah putra Ummu Mistah putri dari Abu Ruḥm Ibnul Muṭṭalib bin 'Abdi Manaf. Ibunya adalah anak perempuan Shakhr bin Amir, *khālah* (bibi dari jalur ibu) Abu Bakar Ash-Shiddiq. Al-Qur'an menyebutkan hubungan antara Abu Bakar dengan Mistah dengan ungkapan (اولى القربى).⁸⁶

⁸⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*..., Jld. 9, hlm. 558.

10) QS. Asy-Syu'ara (26) ayat 214.

Ayat ini menggunakan istilah (الاقربين) artinya kerabat-kerabat Nabi Muhammad Saw. Ayat ini menjelaskan tentang *'dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu (Muhammad) yang terdekat'*. Kerabat tersebut adalah Bani Hasyim dan Bani al-Muṭṭalib. Rasulullah telah memberikan peringatan kepada mereka dengan terang-terangan sebagaimana diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Beliau memulainya dengan yang paling dekat dan seterusnya karena sangat peduli kepada mereka.

11) QS. Ar-Rum (30) ayat 38.

Ayat ini menggunakan kalimat (ذا القربى) yang artinya *'kerabat dekat'*. Maksudnya berilah kerabat atas haknya berupa silaturahmi dan berbuat kebajikan kepada-Nya. Ayat ini pula yang dijadikan landasan dalil oleh ulama Ḥanāfiyyah tentang kewajiban memberi nafkah bagi kerabat mahram. Dalam ayat ini, kerabat disebutkan terlebih dahulu atas orang miskin dan ibnu sabil untuk menunjukkan perhatian yang lebih kepadanya karena berbuat kebaikan kepada kerabat adalah sedekah dan sekaligus silaturahmi.⁸⁷

12) QS. Fatir (35) ayat 18.

Sama seperti sebelumnya, ayat ini juga menggunakan istilah (ذا القربى) yang artinya *'kaum kerabatnya'*. Secara khusus ayat ini membahas seseorang hanya akan memikul dosa yang telah diperbuatnya secara sendiri-sendiri, orang lain tidak akan dapat membantunya memikul sedikitpun, bahkan walau kaum kerabatnya sekalipun seperti bapaknya atau anaknya dan lainnya.

13) QS. Al-Hasyr (59) ayat 7.

Ayat ini menggunakan istilah (ولذى القربى) artinya *'kerabat'*, yaitu keluarga Rasulullah dari kalangan Bani Hasyim dan Bani al-Muṭṭalib. Pemberian hasil rampasan perang berupa nafkah kepada kerabat Nabi Saw, karena kerabat dari Bani Hasyim

⁸⁷ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*..., Jld. 11, hlm. 116.

dan Bani al-Muṭṭalib tidak boleh mendapatkan sedekah atau zakat.

Dari identifikasi ayat-ayat yang menjelaskan tentang kekerabatan tersebut secara jelas menunjukkan adanya hubungan antara satu orang dengan orang lainnya untuk kemudian memiliki hak dan kewajiban masing-masing agar saling menunaikan. Menimbang banyaknya ayat yang berbicara terkait kerabat dengan menggunakan derivasi dari القربى dengan beragam kriteria tersebut, maka di sini penulis rumuskan ruang lingkup istilah *al-qurbá*, sebagai berikut:

No	Istilah	Ayat	Arti dan Maksud Ayat
1.	ذَا الْقَرْبَى	QS. Al-Ma'idah (5): 106	Karib kerabat
		QS. Al-An'am (6): 152	Kerabat Nabi pihak ayah dan ibu (Hubungan wali dan anak yatim)
		QS. Al-Isra' (17): 26	Kerabat dekat seperti Ibu, Ayah, Anak dan yang paling dekat
2.	ذَى الْقَرْبَى	QS. Al-Baqarah (2): 83	Kaum kerabat
		QS. Al-Anfal (8): 41	Kerabat pihak Ibu dan Ayah
		QS. An-Nahl (16): 90	Kaum kerabat
		QS. Al-Hasyr (59): 7	Kerabat Nabi pihak Ibu dan Ayah
3.	ذَوَى الْقَرْبَى	QS. Al-Baqarah (2): 177	Kerabat
		QS. An-Nisa' (4): 36	Kerabat (Saudara, Paman dari pihak ayah dan ibu)
4.	وَالْأَقْرَبِينَ	QS. Al-Baqarah (2): 180	Karib Kerabat (dekat dan jauh)
		QS. Al-Baqarah (2): 215	Kerabat (Anak, Cucu dan Saudara)
5.	وَالْأَقْرَبُونَ	QS. An-Nisa' (4): 7	Kerabat dalam konteks warisan
		QS. An-Nisa' (4): 33	Kedua Orangtua dan Karib Kerabat
		QS. An-Nisa' (4): 135	Kedua Orangtua dan Karib Kerabat
6.	أُولُوا الْقَرْبَى	QS. An-Nisa' (4): 8	Kerabat tidak ada hak waris
		QS. At-Taubah (9): 113	Kerabat Nabi (Abu Thalib)

Tabel. 2.1. Ruang lingkup istilah *al-qurbá* dalam Al-Qur'an

Para *fuqaha'* menyangkut dengan hubungan dekat-jauh dari pihak ibu dan ayah, diklasifikasi menjadi tiga tingkatan, yaitu:

pertama, al-qarābah al-qarībah, yaitu kerabat yang memiliki hubungan rahim, adakalanya berbentuk *aşliyyah* seperti kedua orang tua, kakek dan nenek hingga terus ke atas, atau juga dalam bentuk *far‘iyyah* seperti anak, cucu dan seterusnya hingga ke bawah; kedua, *al-qarābah al-mutawassiṭah*, adalah kelompok yang mahram selain yang *aşal* dan yang *furu‘* seperti saudara (*al-ukhuwah* dan *akhawat*), paman dan bibi, dan tidak termasuk anak-anak mereka. Ketiga, *al-qarābah al-ba‘idah*, yaitu kelompok kerabat yang bukan mahram seperti anak bibi atau pun anak paman.⁸⁸

2. Sistem kerabat (*al-qarābah*) dalam Al-Qur’an

Setelah sebelumnya dilakukan identifikasi ayat-ayat yang menggunakan istilah *al-qurbá* dalam al-Qur’an, maka pada subbab ini diuraikan sistem kekerabatan (*al-qarābah*) sebagaimana diuraikan dalam al-Qur’an. Ayat-ayat yang sebelumnya telah disebutkan kemudian dianalisa dengan ayat-ayat lain yang mempunyai konteks yang sama walaupun secara eksplisit tidak menggunakan kata atau istilah *al-qurbá*, namun ayat-ayat yang dipilih nantinya akan menjelaskan konteks *al-qarābah* sebagaimana yang dikehendaki oleh al-Qur’an.

Pentingnya penjelasan mengenai kekerabatan dalam subbab ini untuk melakukan upaya verifikasi terhadap bentuk kekeluargaan yang ada di Arab yang kemudian dimaklumi oleh al-Qur’an sebagai bagian dari penetapan hukum.⁸⁹ Eksistensi pemberian

⁸⁸ Husam al-Din Karim Zaki, *al-Qarabah: Dirasah Unthuru Lughiiyyah li Alfaz wa ‘Alaqat al-Qarabah fi alThaqafah al-‘Arabiyyah* (Kairo: Dār al-Anjlu al-Miṣriyyah, 1990), hlm. 177.

⁸⁹ Sebagian antropolog mengatakan bahwa sistem kekerabatan masyarakat Arab pra-Islam yang terbentuk sebelum kedatangan Nabi Muḥammad adalah matrilineal, di mana pertalian keluarga dicatat dari sebelah perempuan. Dalam sistem ini, perempuan menyambut kedatangan laki-laki ke rumahnya (pada waktu itu masih berbentuk tenda/*al-hayy*), dan anak keturunan mereka akan menjadi milik perempuan dan masuk ke dalam anggota suku mereka. Dan kondisi tersebut masih berlangsung hingga dua abad setelah datangnya Islam. Lihat Wiliam Nazir, *al-Mar‘ah al-‘Arabiyyah fi Miṣr al-Qadim* (Beirut.: Dār al-Qalam, 1965). Banyak bukti yang menunjukkan bahwa bentuk kekerabatan Arab pra-Islam berbasis matrilineal. Dalam sistem ini anak laki-laki adalah milik

kewenangan untuk menjaga anak yatim oleh keluarga pihak ayah (ayah, kakek, paman, dan seterusnya) menunjukkan bahwa struktur masyarakat Arab sangat identik dengan prinsip keluarga yang patrilineal. Inipula yang membentuk fikih *Ahlussunnah* yang bersendikan sistem kekeluargaan pratileal karena ilmu pengetahuan tentang bentuk-bentuk kemasyarakatan belum berkembang. Inilah mengapa mujtahid-mujtahid *Ahlussunnah* tersebut dianggap belum memperoleh perbandingan mengenai berbagai sistem kekerabatan yang dapat dijumpai dalam berbagai bentuk masyarakat.⁹⁰ Merujuk ke dalam al-Qur'an, Hazairin⁹¹ merumuskan ruang lingkup bentuk hubungan kekerabatan yang beragam serta dianalisa dengan tinjauan semantik. Untuk langkah pertama dilakukan dengan melihat dalam al-Qur'an Surah an-Nisa' (4) ayat 11 yang meletakkan hubungan seseorang dengan anaknya di satu pihak dan dengan kedua orang tuanya di pihak lain. Prosesnya dilakukan dengan sangat khusus, sehingga dapat disimpulkan bahwa hubungan antara anak-anak dan orang tua itulah hubungan kedarahan yang paling akrab. Setelah ayah dan ibu, ada dua hubungan kedarahan lain yang disebut al-Qur'an, yaitu *al-aqrabin* (al-Baqarah ayat 80 dan An-Nisa' ayat 33 yang diiringkan sesudah lafal, *al-walidan*)⁹² dan *ulul al-qurbá*

ibunya yang menjadi kepala suku. Terkait dengan kekayaan secara umum dimiliki oleh perempuan. Adapun bentuk perkawinannya adalah uxorilokal, artinya perempuan masih tetap tinggal di keluarganya masing-masing. Dan suami jika ingin mendapat pelayanan dari istrinya, dia harus mendatangi istrinya yang tinggal di rumah keluarganya. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1972), hlm. 272.

Syafiq Hasyim dalam bukunya juga menyatakan bahwa, sistem matrilineal sangat mendominasi sistem kekerabatan Arab pra-Islam pada umumnya, meskipun ada sebagian bukti sejarah bahwa praktek patrilineal juga berlaku di beberapa daerah. Misalnya di Mekah tempat Nabi lahir, di sana sistem patrilineal berlaku dominan. Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan: tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 148.

⁹⁰ Hazairin, *Hukum Waris Bilateral menurut Al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 2.

⁹¹ Hazairin, *Hukum Waris Bilateral...*, hlm. 15.

⁹² Lafal ini disebutkan disebutkan tujuh kali dalam Al-Qur'an, yaitu Al-Baqarah 180 dan 215, An-Nisa' ayat 7 (dua kali), ayat 33 dan 135, serta Asy-

disebutkan dalam An-Nisa' ayat 8, At-Taubah ayat 113 (*larangan meminta ampun untuk orang musyrik walaupun ulū al-qurbá*), dan An-Nur ayat 22 (*jangan bersumpah untuk tidak membantu ulū al-qurbá*).⁹³

Hazairin, dalam bukunya menyatakan bahwa istilah kekerabatan bukanlah kata yang berdiri sendiri, namun dalam lafalnya selalu menunjukkan hubungan darah seseorang dengan orang lain. Orang tua (*al-walidan*) berimbalan dengan anak (*al-walad*), *al-aqrabun* timbalannya adalah *al-aqrabun* juga, *ulū al-qurbá* pun hanya berimbalan dengan *ulū al-qurbá* juga.⁹⁴ Ia menjelaskan bahwa penggunaan istilah *walidan* dan *aqrabun* di dalam ayat-ayat yang telah disebutkan tadi, oleh ulama fikih selalu diartikan sebagai pewaris. Sedangkan istilah *ulū al-qurbá* bahkan tidak pernah disebut, baik sebagai pewaris ataupun ahli waris. Oleh karena istilah kekeluargaan selalu diartikan perhubungan, dan perhubungan selalu diartikan bertimbangan, maka *walidan* juga mungkin menjadi ahli waris bagi sesama *aqrabun*-nya. Sedang *ulū al-qurbá*, walaupun masih bertali darah, sesuai dengan asas perhubungan dan pertimbangan tadi, dengan sendirinya tidak akan menjadi pewaris ataupun ahli waris. Atas dasar inilah Hazairin mengartikan *aqrabun* sebagai keluarga dekat yang antara sesamanya mungkin menjadi ahli waris atau pewaris sedang *ulū al-qurbá* sebagai keluarga jauh yang antara sesamanya tidak saling mewarisi.⁹⁵ Al Yasa' Abubakar, ketika menguraikan pendapat Hazairin di atas mengatakan bahwa, jika pendapat Hazairin diringkaskan, maka dapat dikatakan bahwa dari segi kewarisan, anggota kerabat dibagi kepada dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang tidak berhak mewarisi disebut *ulū al-qurbá*. *Kedua*, kelompok yang berhak mewarisi disebut *aqrabun*. Selanjutnya

Syu'ara ayat 214. Fu'ul Adb Al-Baqi, *Al-Mu'jamul Mufahras li Alfa Al-Qur'an* (Kairo: Asy-Sya'b, tt.), hlm. 543.

⁹³ Al Yasa' Abubakar, *Rekontruksi Fikih Kewarisan: Reposisi Hak-Hak Perempuan* (Banda Aceh: LKAS, 2012), hlm.54.

⁹⁴ Hazairin, *Fiqh Al-Mawaris...*, hlm. 27.

⁹⁵ Al Yasa' Abubakar, *Rekontruksi Fikih Kewarisan...* hlm. 54.

aqrabun ini dibagi pula dalam sub kelompok, yaitu ahli waris langsung dan ahli waris karena penggantian.⁹⁶

Oleh karena itu, bagi penulis penting mengelompokkan sistem kekeluargaan agar ditemukan kesejajaran kehendak al-Qur'an dengan lingkup masyarakat. Sehingga eksistensi kaum kerabat tersebut merupakan keluarga seseorang yang memiliki sifat kasih sayang, dan senang membantu. Dalam melukiskan kaum kerabat, khalifah 'Ali Ibn Abi Thalib berkata, "Manusia, walaupun ia seorang kaya, tidak dapat berpisah dengan kaumnya. Ia membutuhkan pembelaan mereka terhadap dirinya dengan kekuatan dan lidah mereka. Kaum kerabat merupakan pendukung terbesar bagi seseorang, pemersatu terbaik, dan saling menunjukkan kasih sayang ketika kemalangan menimpanya."⁹⁷

Secara pasti tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun hadis Nabi saw yang kuat berkenaan dengan sistem kekerabatan menurut hukum Islam. Meskipun demikian ada petunjuk yang akan menuntun kepada suatu kesimpulan logis tentang susunan sistem kekerabatan menurut Islam. Di dalam istilah sistem kekerabatan dikenal dengan tiga istilah yaitu, *pertama* sistem kekerabatan *patrilineal* kekerabatan yang diambil dari pihak ayah saja. *Kedua* dikenal dengan istilah *matrilineal* yaitu sistem kekerabatan dari pihak ibu saja, dan *yang ketiga* dikenal dengan istilah *parental* sistem kekerabatan dilihat dari ibu dan ayah.⁹⁸ Dalam subbab ini, penulis menemukan ayat-ayat yang berbicara tentang hubungan kekerabatan dan kemudian mencoba menganalisa untuk dikategorikan sistem kekerabatan dalam al-Qur'an. Berikut penjelasannya.

⁹⁶ Al Yasa' Abubakar, *Rekontruksi Fikih Kewarisan...* hlm. 56.

⁹⁷ Sayyid Mahdi al-Sadr, *Saling Memberi Saling Menerima: Kiat-Kiat Sukses Menjalin Hubungan dalam Hidup* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), hlm. 115.

⁹⁸ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, (Jakarta: Kencana, Prenada Media Group 2012), hlm. 177.

a. Hubungan kekerabatan melalui pembatasan perkawinan

Hubungan kekerabatan melalui pembatasan perkawinan dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang menyatakan keharaman perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan, yang terdapat dalam surat al-Nisa' (3) ayat 22-24: *Artinya: dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh).* Ayat ini adalah larangan tegas dan diarahkan kepada adat buruk yang lain, yaitu menikahi bekas istri ayah sendiri, yakni ibu tiri baik setelah kematian sang ayah, maupun akibat perceraian, baik pernikahan itu secara paksa maupun suka sama suka.⁹⁹ Hal itu dijelaskan mengharamkan (menikahi) istri-istri para bapak sebagai penghormatan dan pemuliaan serta penghargaan bagi mereka bahwasanya tidak layak digauli setelah mereka, sehingga hal itu diharamkan bagi seorang anak, walau hanya sekedar akad saja, dan ini merupakan perkara yang disepakati. Sesungguhnya perbuatan tersebut amat dibenci oleh Allah Swt. Maksud dari kata بضغت (dibenci) yaitu perkara yang sangat besar pada dirinya dan membawa kebencian anak kepada ayahnya sendiri, setelah ia menikahi istri ayahnya tersebut.¹⁰⁰

Selanjutnya penjelasan Surat al-Nisa' ayat 23, artinya: *diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua); anak-anak isterimu yang dalam*

⁹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, jld. II, hlm. 388.

¹⁰⁰ Ibn al-Kathir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim* (Bairut: Dār al-Fikr, 2005), Jld. I, hlm. 424.

pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan sudah kamu ceraikan), Maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dari ayat di atas, maka ruang lingkup kekerabatan dapat dilihat melalui pembatasan perkawinan, yaitu:

No	Kerabat dekat (<i>dhaw al-qurbá</i>) yang haram dinikahi
1.	Ibu-ibumu (ibu kandung, maupun ibu dari ibu atau nenek, dan ibu dari ayah atau nenek dari ayah
2.	Anak-anakmu perempuan (anak kandung termasuk cucu perempuan dan anak dari cucu perempuan
3.	Saudara-saudaramu kandung perempuan
4.	Saudara-saudara bapakmu yang perempuan
5.	Saudara-saudara ibumu yang perempuan
6.	Anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki
7.	Anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan
8.	Ibu-ibu yang menyusui
9.	Saudara-saudara perempuan persusuan
10.	Mertua
11.	Anak tiri
12.	Menantu
13.	Menghimpun dua saudara dalam satu waktu

Tabel. 2.2. Indikator kekerabatan melalui Sistem Larangan Perkawinan

Ayat di atas jelas merinci perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi oleh seorang laki-laki. Maka, jelas dalam al-Qur'an tidak mengenal larangan perkawinan *cross cousins*

dan *parallel cousins*.¹⁰¹ Dengan tidak adanya larangan perkawinan *cross cousins* antara laki-laki dan perempuan, berarti tidak mengharuskan adanya perkawinan eksogami dan endogami. Menurut Hazairin, masyarakat Arab suku Quraisy maupun suku-suku Baduwi menarik garis keturunan dari pihak laki-laki, sehingga menimbulkan *‘uṣbah*, *bani* dan lain lain, yang semuanya bersifat klan yang berdasarkan garis keturunan laki-laki (*patrilineal*). Dalam hubungan tersebut perkawinan Arab adalah exogam, artinya dilarang mengawini orang-orang yang se-*bani* atau se-*‘uṣbah*. Walaupun di beberapa tempat saat turun al-Qur’an telah dijumpai perkawinan endogami di tanah Arab sebagai pengecualian. Seperti perkawinan Nabi Muḥammad dengan siti Khadijah atau perkawinan orang tua Nabi Muḥammad (Abdullah dan Aminah). Oleh karena itu Hazairin menyimpulkan bahwa sistem kekerabatan menurut al-Qur’an adalah bilateral khas al-Qur’an bukan bilateral biasanya.¹⁰²

Dilihat dari kacamata antropologi ayat tentang *maḥarim fi al-nikah* mengandung informasi tentang perkembangan peradaban manusia sekaligus mencakup perkembangan keluarga elementer. Mata rantai pada ayat tersebut adalah mata rantai sejarah yang mencerminkan evolusi keluarga elementer manusia beradab dan hubungan sadar dari masing-masing

¹⁰¹ *Cross cousins* dan *parallel cousins* adalah istilah yang digunakan oleh para antropolog terhadap orang-orang yang dilarang untuk dinikahi. *Cross cousins* adalah hubungan antara perempuan dan laki-laki yang senenek atau sedatuk, manakala ayah dari pihak yang satu adalah saudara bagi pihak yang lain, manakala ibu si suami adalah saudara bagi ayah si istri (sepupu) baik sekandung, seibu atau seapak. *Parallel cousins* adalah perkawinan antara orang-orang yang bersaudara sepupu atau orang-orang yang senenek, karena ibu mereka masing-masing itu bersaudara baik seapak atau seibu atau sekandung, atau sebaliknya ayah mereka masing-masing seapak atau seibu atau sekandung. Lihat Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam...*, hlm.5.

¹⁰² Sistem bilateral al-Qur’an harta warisan menjadi hak individual masing-masing kepada ahli waris, sementara bilateral di luar al-Qur’an harta warisan menjadi milik bersama atau kolektif. Abd Halim, “Hazairin dan Pemikirannya tentang Pembaharuan Hukum Kekeluargaan dalam Islam”, *Jurnal Penelitian Agama* 2, No. 18, Januari-Juni 1998, hlm. 135.

individu yang membentuk kesadaran keluarga sebagai struktur dasar bagi masyarakat manapun. Dalam hal ini, perkembangan manusia bertujuan memperluas wilayah kesadaran sampai pada orang-orang yang tidak boleh dinikahi dan memperluas wilayah hidup keluarga.

Jika diurutkan kategorisasi *al-mahārim fi al-nikāḥ* sebagaimana yang terkandung dalam ayat 23 surat al-Nisa' adalah sebagai berikut: *pertama*, hubungan perkawinan (*marriage alliance*) yaitu ibu sebagai kategori pertama orang yang haram dinikahi (*al-mahārim fi al-nikāḥ*) sebagai terminologi pertama pembentukan keluarga matrilineal karena dialah yang melahirkan manusia. Melalui kategori ini lahirlah keluarga elementer pertama dengan larangan *incest*, yang didasarkan pada hubungan manusia yang beradab. *Kedua*, hubungan keturunan (*descent*) anak perempuan sebagai kategori kedua. Kategori ini meniscayakan adanya kesadaran seorang ayah kepada anak perempuannya. Akan tetapi kesadaran ini baru muncul setelah kesadaran anak kepada ibunya. *Ketiga*, hubungan darah (*geneology*), saudara perempuan sebagai kategori ketiga dalam terminologi *al-mahārim fi al-nikāḥ* yang menyempurnakan bentuk keluarga elementer manusia yang membedakannya dengan hewan. Karenanya sempurna lah keluarga tersebut dengan adanya kesadaran akan saudara perempuan dewasa sebagai kesadaran ketiga.¹⁰³

Tiga kategorisasi di atas merupakan unsur pertama pembentukan keluarga elementer manusia pertama sebagai format keluarga yang paling sederhana. Hal tersebut menjadi lengkap dan sempurna dengan adanya peralihan dari keluarga ibu (matrilineal) kepada keluarga ayah (patrilineal), di mana seorang anak laki-laki dilarang menikahi ibunya, anak perempuan dan saudara perempuannya. Sementara sisa dari

¹⁰³ Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta, 2010), hlm. 150.

orang-orang yang masuk ke dalam *al-mahārim fi al-nikāh*, bersamaan dengan perkembangan manusia, dan ekspansi wilayah kesadaran keluarga elementer. Akhirnya wilayah kesadaran keluarga itu mencakup kesadaran paman dan bibi baik dari ayah maupun ibu dan sepupu dari anak paman dan bibi baik dari pihak ayah maupun ibu. Demikianlah keluarga elementer (*nuclear family*) terbentuk dalam al-Qur'an.

b. Hubungan kekerabatan melalui hubungan tanggung jawab

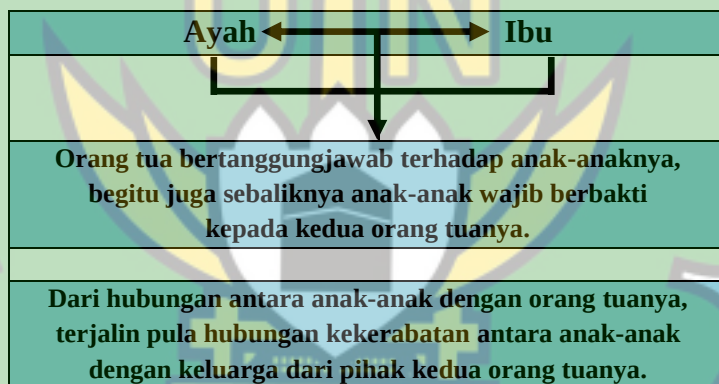
Hubungan kekerabatan melalui hubungan tanggung jawab, dilihat dari adanya hubungan hak dan kewajiban antara seseorang dengan orang lain memberi isyarat kepada arah dan bentuk kekerabatan, yaitu hubungan tanggung jawab antara orang tua dan anak-anaknya.¹⁰⁴ Di antara perbuatan baik yang dilakukan anak terhadap orang tua adalah memberi nafkah. Bila anak mempunyai kemampuan dan orang tua membutuhkan bantuan, maka kewajiban atas anak untuk memberi nafkah terhadap orang tuanya. Firman Allah surat al-Isra' ayat 23: Artinya: *dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau Kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya Perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka Perkataan yang mulia.*

Sayyid Qutub menjadikan ayat 22 surat al-Isra' sebagai awal kelompok ayat-ayat ini. Ia mengatakan bahwa maksud dari ayat di atas adalah sebuah ikatan yang pertama sesudah ikatan akidah adalah ikatan keluarga. Al-Qur'an menyingkap rasa kesadaran manusia untuk berbakti dan rasa kasih sayang terhadap orang tua. Dikatakan demikian, karena suatu kehidupan yang berjalan seiring dengan eksistensi makhluk hidup senantiasa mengarahkan paradigma mereka ke depan, ke

¹⁰⁴ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam...*, hlm. 186.

arah anak-cucu, kepada generasi baru, generasi ke depan. Jarang sekali hidup ini membalikkan pandangan manusia ke belakang, kepada bapak, ibu, nenek, ke generasi yang sudah berlalu.¹⁰⁵

Maka dari sini hubungan anak dan orangtua mempunyai dorongan kuat terhadap kesadaran hati nuraninya agar selalu ingat akan kewajiban terhadap generasi sebelum dan sesudahnya. Dari sini pula datang perintah untuk berbakti kepada kedua orang tua, dan sebaliknya tanggung jawab orang tua terhadap anak-anaknya. Dari adanya hubungan antara ayah dan ibu terlihat pula dua arah kekerabatan yaitu melalui laki-laki atau ayah dan melalui perempuan atau ibu.¹⁰⁶ Dari penjelasan di atas untuk lebih memahaminya dapat dilihat pada skema di bawah ini:



Gambar. 2.1. Indikator Kekerabatan melalui hubungan Tanggung Jawab

c. **Relasinya hak kewarisan dan hubungan kekerabatan**

Susunan kekerabatan dapat dikaji dari hak kewarisan yang berlaku antara dua orang, karena hak warisan itu hanya berlaku antara dua orang yang terikat dalam hubungan kekerabatan. Secara pasti al-Qur'an menetapkan orang-orang yang berhak menerima warisan dari seseorang dalam surah al-Nisa' ayat 11,12 dan 176. Dalam surat al-Nisa' ayat 11, artinya:

¹⁰⁵ Sayyid Qutub, *Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an* (Bairut: al-Haya' al-Turath al-'Arabi, 1967), jld. V, hlm. 25.

¹⁰⁶ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam...*, hlm. 187.

“Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Dan jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Dan untuk kedua ibu-bapak, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana.”

Ayat-ayat sebelumnya (QS. al-Nisa’: 2-10) merupakan pendahuluan tentang ketentuan memberi kepada setiap pemilik hak-hak sah mereka. Pada ayat di atas menyatakan hak kewarisan anak-anak, baik laki-laki ataupun perempuan, di mana bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan. Hal itu disebabkan karena laki-laki membutuhkan pemenuhan tanggung jawab nafkah, kebutuhan, serta beban perdagangan, dan usaha. Selain itu harta warisan juga diberikan kepada orangtua baik laki-laki ataupun perempuan. Dalam hal warisan para ulama salaf dan khalaf sepakat bahwa utang piutang lebih didahulukan daripada wasiat.¹⁰⁷ Kemudian di dalam surat al-Nisa’ ayat 12, artinya:

“Dan bagianmu (suami-suami) adalah seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (istri-istrimu) itu

¹⁰⁷ Ibn al-Kathir, *Tafsir Al-Qur’an al-‘Azhim*, ..., Jld. III, hlm. 405.

mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah (dipenuhi) wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) utangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan (setelah dipenuhi) wasiat yang kamu buat atau (dan setelah dibayar) utang-utangmu. Jika seseorang meninggal, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu) atau seorang saudara perempuan (seibu), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama dalam bagian yang sepertiga itu, setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya dengan tidak menyusahkan (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Penyantun.”

Ayat di atas merupakan lanjutan dari rincian ketentuan tentang bagian masing-masing ahli waris, yaitu kewarisan terhadap suami atau istri juga menjelaskan kewarisan saudara, baik laki-laki maupun perempuan. Selanjutnya pada surat al-Nisa’ ayat 176, artinya:

“Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah, “Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu), jika seseorang mati dan dia tidak mempunyai anak tetapi mempunyai saudara perempuan, maka bagiannya (saudara perempuannya itu) seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mewarisi (seluruh harta saudara perempuan), jika dia tidak mempunyai anak. Tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sama dengan bagian dua saudara perempuan. Allah

menerangkan (hukum ini) kepadamu, agar kamu tidak sesat. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Ayat 176 merupakan penutup surat al-Nisa' yang diakhiri dengan penyempurnaan hukum-hukum yang berkaitan dengan *kalalah* (seseorang mati yang tidak meninggalkan ayah dan anak) serta memiliki persamaan uraian tentang *kalalah* yang disebutkan pada awal surat ini (ayat 12), yang mana ayat di atas menyatakan kewarisan saudara laki-laki dan saudara perempuan.¹⁰⁸ Dari sini dapat ditarik hubungan kekerabatan sebagai berikut: ke bawah yaitu anak laki-laki dan anak perempuan. Ke atas ialah ayah dan ibu; ke samping adalah saudara laki-laki dan perempuan. Dari penjelasan di atas untuk lebih memahaminya dapat dilihat pada skema di bawah ini:



Gambar. 2.2. Indikator kekerabatan melalui hubungan mewarisi

Dari penjelasan dalam memahami hubungan kekerabatan atas dasar larangan mengadakan perkawinan, atas dasar tanggungjawab dan atas dasar hubungan kewarisan, maka dapat disimpulkan bahwa hukum Islam menetapkan hubungan kekerabatan melalui garis laki-laki atau ayah dan garis perempuan atau ibu secara berimbang. Dengan demikian struktur kekerabatan atau hubungan darah dalam Islam bukan *patrilineal* saja dan bukan pula *matrilineal*, akan tetapi struktur kekerabatan Islam berbentuk bilateral atau *parental*.¹⁰⁹ Konklusi dari kategorisasi ini dapat ditegaskan bahwa, Islam melalui al-Qur'an, secara tegas memposisikan keberadaan keluarga baik dari pihak ayah maupun

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*,..., Vol 2, hlm. 684.

¹⁰⁹ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*..., 187.

dari pihak ibu pada posisi yang sama dan sesuai proporsional tugas masing-masing.

3. Kohesivitas antara *al-qurbá* dan wali dalam sistem perwalian

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan perwalian dalam tesis ini adalah *penetapan kewenangan yang ditentukan oleh syarak kepada mukallaf untuk melakukan perbuatan hukum atas nama orang yang diwalikan*. Perlu dipahami bahwa, dalam sistem perwalian, eksistensi hubungan kekeluargaan merupakan poin penting dalam menentukan seseorang berhak menjadi wali atau tidak. Tanpa adanya hubungan *al-qarābah* maka penetapan wali dalam sistem perwalian tidak akan berjalan. Dalam fikih, urutan orang yang berhak menjadi wali adalah orang yang terdekat dengan yang bersangkutan, yaitu kerabat. Oleh karena itu, fikih mengenal istilah kerabat dekat dan kerabat jauh. Kerabat dekat lebih berhak atas perwalian daripada kerabat jauh, sehingga urutan perwalian dimulai dari kerabat terdekat. Oleh karena itu, dalam mazhab Hanafi,¹¹⁰ menempatkan struktur perwalian adalah anak, ayah, kakek, saudara laki-laki, dan paman. Urutannya sesuai dengan urutan pembagian dalam hukum warisan, yaitu dimulai dari anak ayah, saudara, paman. Saudara kandung lebih didahulukan daripada orang yang dari jalur ayah saja. Jika tidak ada kerabat itu maka perwaliannya dipindahkan kepada ibu kemudian baru kepada sanak keluarga.

Adapun dalam Mazhab Maliki, urutan perwaliannya adalah dari anak, bapak, orang yang diwasiati, saudara laki-laki, kakek dan paman. Jadi, wali atas diri seseorang menurut *Malikiyyah* adalah anak dan anaknya, kemudian ayah, orang yang diberi wasiat, kemudian saudara laki-laki dan anaknya, kemudian saudara dari ayah dan anaknya, kemudian kakek kemudian paman dan anaknya. Dalam urutan ini, saudara kandung lebih didahulukan daripada

¹¹⁰ Ibnu Abidin, *Ad-Durrul Mukhtaar...*, jld. II, hlm. 882. Golongan mazhab Hanafi dalam mengemukakan teori perwalian menyatakan bahwa perwalian didasari oleh aspek kekerabatan dan faktor *'aṣabah* serta faktor kedekatan kepada orang yang berada di bawah perwaliannya (*al-nikah ila al-'aṣabat*). Al-Syaukani, *Fath al-Qadir...* jld. II, hlm. 405.

saudara yang bukan kandung, terakhir adalah putusan hakim di masa sekarang.

Kewenangan wali atas diri seseorang adalah mendidik dan mengajar, meniaga, kesehatan, mengawasi perkembangan fisik menyekolahkan, dan mengurus pernikahannya. Jika yang diwalikan itu seorang perempuan maka wali wajib menjaga dan mengajarkan keterampilan, dan dalam hal ini wali tetap menjaganya agar tidak bercampur dengan laki-laki lain. Apabila wali yang pada urutan pertama tidak mampu mengerjakannya karena tidak cukup syarat, maka perwaliannya jatuh kepada orang berikutnya yang paling dekat dengan anak.

Terkait dengan perwalian harta, maka jika anak yang diwalikan itu mempunyai harta maka sang ayah berhak mengurus dan mengembangkan hartanya, menurut kesepakatan ulama empat madzhab. Akan tetapi, kemudian mereka berbeda pendapat mengenai orang yang berhak menjadi wali atas harta benda jika ayah dari anak tersebut sudah meninggal dunia.

Ulama Hanāfiyyah berpendapat bahwa perwalian harta setelah sang ayah wafat dilimpahkan kepada orang yang diberi wasiat untuk mengurusnya, kemudian baru kepada kakek (ayahnya ayah), kemudian orang yang diberi wasiat oleh kakek kemudian kepada hakim pengadilan, dan orang yang diberi wasiat oleh hakim. Dalam Mazhab Hanafi terlihat bahwa peranan *al-qarābah* menjadi poin kedua setelah adanya wali wasi.

Ulama Malikiyyah dan Hanābilah berpendapat bahwa perwalian anak yang ayahnya sudah wafat diserahkan kepada orang yang diberi wasiat untuk mengurusnya, kemudian hakim atau setingkatnya, kemudian diserahkan kepada kaum muslimin jika tidak ada hakim.

Ulama Syafi'iyah berpendapat, perwalian setelah ayah itu diserahkan kepada kakek kemudian orang yang diberi wasiat, dan kemudian hakim atau setingkatnya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat-pendapat madzhab lain yang mendahulukan kakek daripada orang yang diberi wasiat oleh ayah, karena kakek itu

sebagai pengganti ayah jika sudah tidak ada. Karena itu, ia berhak menjadi wali nikah. Wahbah Az-Zuhaili mengatakan bahwa, perwalian atas harta tidak bisa diberikan kepada selain yang telah disebutkan di atas. Perwalian harta tidak bisa diberikan kepada saudara laki-laki, paman, dan ibu kecuali ada wasiat dari ayah atau hakim.¹¹¹

Dari penjelasan ini dapat ditarik alur pemikiran bahwa, dalam sistem perwalian, pemilihan struktur yang terlebih dahulu dijadikan pedoman karena adanya unsur ‘kekerabatan’ antara wali dan anak yang akan diwalikan, dari sana kemudian baru dianalisa syarat-syarat yang harus ada pada wali. Berikutnya, eksistensi *al-qurbá* dalam sistem perwalian menjadi penting dalam perwalian karena, dengan adanya hubungan tarik menarik (ikatan yang erat) antara wali dan anak yatim maka tujuan dari sistem perwalian dapat tercapai, baik untuk kepentingan diri anak maupun untuk pengembangan harta anak. Oleh karenanya, jika dilihat dari segi tujuan pensyariaan perwalian, maka tujuannya adalah untuk kepentingan dan pemeliharaan harta dan diri anak, maka kepentingan yang wajib dijaga adalah *hifz al-nafs* dan *hifz al-māl* secara bersamaan. Maka sangat pantas dinyatakan bahwa *al-qurbá* (sebagian ulama menggunakan istilah *al-qarābah*) adalah bagian inti alasan adanya perwalian.

C. Esensi Masalik al-‘Illah sebagai Kerangka Penemuan ‘Illah al-Qurbá dalam Sistem Perwalian

Setelah dalam dua subbab sebelumnya dijelaskan tentang perwalian sebagai bagian utama pembahasan dan pentingnya formulasi konsep *al-qurbá* dalam perwalian. Maka dalam bab empat nantinya akan dilakukan upaya perumusan *al-qurbá* sebagai ‘illah hukum dalam perwalian untuk membuktikan kewenangan ibu sebagai wali dalam pengelolaan jiwa dan harta anak yatim. Namun sebelum masuk dalam pembahasan analisa, maka penting terlebih dahulu dalam subbab ini menjelaskan esensi *masalik al-‘illah*

¹¹¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islami Wa Adillatuhu*, Terj. Abdul Hayyie Al-Kattani, Jld. 10 (Jakarta: Gema Insani, 2010), hlm. 84.

sebagai kerangka teorinya. Pentingnya penulisan kerangka teori bertujuan untuk menyelesaikan problem yang sedang dihadapi secara tepat sesuai dengan teorinya. Berikut penjelasannya.

1. Definisi dan syarat *'illah*

Secara etimologi, *al-'illah* (العلة) artinya penyakit.¹¹² Disebut demikian karena ia dapat mengubah kondisi sesuatu dari keadaan asalnya, misalnya dari keadaan kuat menjadi lemah. Dalam istilah usul fikih, kata *'illah* berarti sifat yang jelas tetap dan mendapatkan keterangan dari dalil sebagai kaitan suatu hukum. *'Illah* juga terkadang disebut sebagai makna hukum.¹¹³ *'Illah* adalah sifat hukum asal yang dijadikan dasar hukum, yang dengan sifat dasar tersebut dapat diketahui hukum pada masalah baru. Contohnya, memabukkan adalah sifat dalam khamar yang dijadikan dasar keharaman, kemudian dari sifat tersebut dapat diketahui hukum haram pada setiap minuman perasaan yang memabukkan. Para ahli usul menyebutkan bahwa *'illah* adalah yang menentukan hukum. *'Illah* juga bermakna hubungan, sebab, dan tanda hukum. Jumhur ulama sepakat bahwa Allah tidak menetapkan suatu hukum kecuali demi kemaslahatan. Suatu kemaslahatan dapat terjadi dengan menarik suatu manfaat atau menghilangkan bahaya. Motivasi pembuatan hukum adalah menarik manfaat untuk manusia dan menghilangkan bahaya dari mereka. Motivasi ini menjadi tujuan akhir dari penetapan hukum yang disebut hikmah hukum.¹¹⁴

¹¹² Muhammad Ibn Ya'qub al-Fayruzabadi, *al-Qamus al-Muhit*, jld. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), hlm. 578. Dilihat di St. Halimang, "Pendekatan *'Illat* Hukum dalam Penalaran Fikih", *Jurnal Al-'Adl* 7, No. 1, Januari 2014, hlm. 89.

¹¹³ St. Halimang, "Pendekatan *'Illat* Hukum dalam Penalaran Fikih", *Jurnal Al-'Adl* 7, No. 1, Januari 2014, hlm. 89.

¹¹⁴ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul Fikih*, terj. Faiz el Muttaqin (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), hlm. 81-83. Hikmah setiap hukum syarak adalah menciptakan kemaslahatan atau menghilangkan kerusakan. Sejatinnya hukum didasarkan pada hikmahnya, yakni dengan menghubungkan adanya hukum dengan adanya hikmah dan tidak adanya hukum dengan tidak adanya hikmah. Adapun hikmah itu sesuatu yang masih perkiraan dan tidak pasti. Fokusnya adalah bahwa hikmah itu memotivasi penetapan hukum dan menjadi tujuan akhir, yakni kemaslahatan yang dimaksud harus dibuktikan dan disempurnakan dan kerusakannya harus dihilangkan dan dikurangi.

Setiap aturan hukum muncul karena terdorong oleh satu *'illah* dan dirancang serta diproyeksikan untuk mewujudkan satu tujuan yaitu kemaslahatan. Wawasan *maqasid* membukakan pemahaman bahwa hukum Islam hadir tidak di ruang hampa, melainkan di ruang yang memiliki bahasa, budaya, tata-nilai, pranata sosial dan pola-pola relasi kemasyarakatan lainnya. Wawasan *maqasid* meneguhkan jargon *al-nast al-biyatun li al-waqi'* (teks; ajaran; hukum, lahir dalam rangka merespon tuntutan realitas dengan segala dinamika dan kandungannya).¹¹⁵

'Illah hukum adalah sesuatu yang nyata dan pasti yang dijadikan dasar hukum dan hubungan antara ada atau tidak adanya hukum. Kondisi pembentukan dan hubungan sesuatu dengan hukum tersebut harus mampu merealisasikan hikmah yang terkandung dalam penetapan hukum.¹¹⁶ Ada beberapa syarat *'illah* yang disepakati oleh ahli usul, yaitu:¹¹⁷

- a. *'Illah* harus berupa sifat yang nyata, yakni bersifat materi yang mampu dijangkau oleh indera yang lahir (empirik). Karena *'illah* adalah yang membatasi hukum pada masalah baru, maka ia harus berupa hal nyata, dapat diindra pada masalah asal dan keberadaannya mampu diindra pada masalah baru.
- b. *'Illah* harus berupa sifat yang mengikat, artinya memiliki sifat yang nyata, tertentu, terbatas, yakni keberadaannya mampu dinyatakan pada masalah baru dengan batasannya.
- c. *'Illah* harus berupa sifat yang sesuai, artinya sifat itu menjadi tempat dugaan untuk menerapkan hikmah hukum. Yakni hubungan hukum dengan sifat tersebut baik ada atau tidaknya dapat diterapkan pada tujuan pembuat

¹¹⁵ Abad Badruzaman, "Dari *'Illah* ke *Maqasid*: Formula Dinamisasi Hukum Islam di Era Kekinian Melalui Pengembangan Konsep *Maqasid*", *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 14, No.1, 2014, hlm. 72.

¹¹⁶ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 83.

¹¹⁷ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 87-90.

hukum dalam menetapkan hukum syarak tersebut, menarik suatu manfaat atau menolak bahaya.

- d. *'Illah* harus berupa sifat yang bukan hanya untuk masalah asal. Artinya harus berupa sifat yang mungkin untuk diterapkan pada beberapa masalah dan terdapat pada selain masalah asal.¹¹⁸

Dari ke empat syarat di atas tampak jelas bahwa *'illah* sebuah hukum mempunyai kriteria yang sulit ditentukan dan membutuhkan kontemplasi yang serius dengan menyesuaikan antara teks dan konteks persoalan hukum yang sedang menjadi isu untuk digali kedudukan hukumnya agar mencapai tujuan syarak, yaitu kemaslahatan. Tesis ini akan mengupayakan pengkajian *'illah* hukum dalam memberikan kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan anak yatim, dengan tujuan menemukan alasan logis yang sesuai kehendak syarak, sehingga adanya wewenang ibu dalam upaya mengurus anak kandungnya agar dapat mengurangi ragkaian perdebatan yang terjadi di lapisan masyarakat (baik dalam undang-undang ataupun putusan pengadilan/mahkamah syar'iyah), minimal terdapat upaya pembuktian melalui karya ilmiah yang sesuai dengan sudut pandang teori dalam hukum Islam.

Pendekatan *'illah* hukum dalam penalaran fikih merupakan substansi istinbat hukum. Pendekatan yang dimaksud adalah pendekatan dalil, latar belakang dalil, dan pendekatan *'illah* hukum dalil. Pendekatan *'illah* hukum di dalam penalaran fikih secara garis besar dibagi dua jenis, yakni hukum-hukum fikih yang tidak dapat diketahui alasan pensyariatannya dan hukum-hukum fikih yang dapat diketahui alasan pensyariatannya.¹¹⁹ Demikianlah beberapa poin yang dapat dilakukan dalam menalarkan hukum Islam dengan pendekatan *'illah*. Dapat disimpulkan dari poin-poin di atas bahwa *'illah* hukum adalah sifat yang jelas, tetap dan mendapatkan keterangan dari dalil yang menjadi kaitan suatu

¹¹⁸ Syarat yang ke empat ini sebagian ahli usul tidak sepakat ini menjadi salah satu syarat *'illat*. 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 90.

¹¹⁹ St. Halimang, "Pendekatan *'Illat* Hukum dalam Penalaran Fikih", *Jurnal...*, hlm. 88.

hukum. Penalaran hukum terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim dengan penemuan *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum, diharapkan mampu memenuhi prasyarat *'illah* dan menghindari kerusakan sebuah *'illah* yang tidak terduga.

2. Kategori dan macam-macam *'illah*

Dalam syarat-syarat *'illah* di atas telah diuraikan bagaimana pembagian *'illah* dari segi ada dan tidaknya menurut syarak yang bahwasanya tidak semua sifat dalam masalah asal layak untuk dijadikan *'illah* hukum. Tidak boleh membuat *'illah* dengan sifat kecuali nyata, terbatas, dan sesuai. Kesesuaian (*al-munasib*) yang dimaksud adalah kesesuaian sifat dengan hukum haruslah menjadi tempat dugaan hikmah, sifat dan hukum harus memiliki ikatan yang menuju kepada kebaikan sebagaimana tujuan diundangkannya suatu hukum. Ditinjau dari segi termasuk atau tidaknya sifat “sesuai” oleh syarak, para ahli membaginya menjadi empat bagian, yaitu *al-munasib al-mu'atsir*, *al-munasib al-mula'im*, *al-munasib al-mursal* dan *al-munasib al-mulghah*.¹²⁰

Pertama, *al-munasib al-mu'athir* artinya sesuai yang berpengaruh (efektif), yaitu sifat sesuai yang digunakan *syari'* untuk membuat hukum yang sesuai. Sesuatu yang diidentifikasi benar-benar ditetapkan dengan nas atau ijmak sebagai *'illah* hukum yang dihasilkan dari persesuaian sifat tersebut. Seperti hukum tentang terhalangnya seorang pembunuh mendapatkan warisan dari yang terbunuh. Nas memberikan isyarat bahwa *'illah* larangan tersebut adalah pembunuhan. Kedua, *al-munasib al-mula'im* artinya sifat sesuai yang sepadan (selaras), yakni sifat sesuai yang digunakan *syari'* sebagai dasar menghasilkan hukum yang sesuai dengan sifat itu. Sementara nas dan ijmak tidak menetapkan anggapan akan suatu sifat itu sebagai *'illah*, melainkan menetapkan anggapan (dugaan) bahwa sifat itu menjadi *'illah* hukum pada jenis hukum yang lain, atau menganggapnya sejenis dengan *'illah* pada hukum yang dihasilkan itu. Contohnya, hujan yang menjadikan

¹²⁰ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 90-91.

boleh menjamak dua salat dalam satu waktu. Nas membolehkan jamak salat dengan menyesuaikan keadaan hujan, namun nas dan ijmak tidak menunjukkan bahwa “hujan” menjadi ‘illah hukum kebolehan menjamak salat, melainkan “safar” yang dimenangkan sebagai ‘illahnya. Safar dan hujan adalah dua macam dari jenis yang sama karena keduanya menjadi sasaran dugaan berat dan sulit. Sehingga, ‘illah diperbolehkannya menjamak salat adalah karena turun hujan, dan juga dapat dikiaskan kepada turun salju.¹²¹

Ketiga, *al-munasib al-mursal* artinya sifat sesuai tanpa batas, yaitu sifat yang tidak digunakan oleh *syari‘* untuk menghasilkan hukum yang sesuai dengan sifat itu dan tidak ada dalil syarak yang menunjuknya sebagai sifat yang sia-sia, melainkan sifat tersebut sesuai karena dapat membuktikan kemaslahatan, hanya saja ia tak terbatas, yakni tidak memiliki petunjuk anggapan dan petunjuk sia-sia. Misalnya seperti kemaslahatan yang dijadikan dasar oleh para sahabat dalam menetapkan kewajiban pajak atas tanah pertanian, mencetak uang, dan pembukuan al-Qur’an. Keempat, *al-munasib al-mulghah* artinya sifat sesuai yang percuma (ganjil), yaitu sifat yang menjelaskan bahwa dalam menetapkan hukum atas sifat itu mewujudkan kemaslahatan. Akan tetapi *syari‘* tidak menghasilkan hukum yang sesuai dengan sifat itu dan *syari‘* menunjukkan beberapa dalil yang tidak digunakannya (mendukung) suatu anggapan itu.¹²²

Dari keempat pembagian sebagaimana dijelaskan di atas, ‘illah *al-qurbá* sebagaimana yang akan diidentifikasi dalam penelitian ini termasuk kategori bagian *al-munasib al-mula‘im* (sifat sesuai sepadan). Karena adanya hubungan hukum yang saling berkesesuaian dengan penalaran rasional yang menghendaki adanya suatu ketetapan hukum tersebut. Karena adanya kehendak hukum yang saling berhubungan dengan penalaran rasional yang menghendaki adanya suatu ketetapan hukum tersebut. Seperti adanya kesesuaian dengan ketentuan-ketentuan hukum di tempat

¹²¹ ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 91-94.

¹²² ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 96.

lain yang mendasari kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan, pemeliharaan dan penjagaan anak yatim, seperti dalam hukum positif, putusan pengadilan dan praktik masyarakat yang kemudian mendasari tesis ini untuk dikaji secara mendalam melalui identifikasi *'illah al-qurbá* dilakukan untuk memperkenalkan kedudukannya sebagai istilah *tasyri'* yang selaras dengan kedudukan istilah 'kekerabatan'. Hubungan antara ibu dan anak tidak dapat dipisahkan baik dalam segi pengembangan maupun dari segi pertanggungjawaban, oleh karenanya hubungan ibu dan anak harus diperhatikan sebagai hubungan kerabat layaknya hubungan anak dengan ayah, kakek dan pamannya. Artinya ibu sebagai *mahkum 'alaiyh* memiliki tugas dan fungsi yang sama untuk menjaga anak yatim, dan bahkan lebih kuat posisinya dibandingkan saudara ayah atau kakek. Oleh karena itu, menjadikan *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum kewenangan ibu sebagai wali adalah patut dipertimbangkan dan diidentifikasi efektifitasnya sebagai *'illah* hukum yang *munasib al-mula'im*.

Selanjutnya, penting kiranya menjelaskan lebih lanjut terkait macam-macam *'illah* yang terdapat dalam kajian usul fikih, yaitu:

a. *'Illah Qiyasi*

'Illah qiyasi menerapkan ketentuan hukum suatu masalah yang sudah dijelaskan oleh nas pada masalah lain yang tidak dijelaskan oleh dalil nas, karena ada kesamaan *'illah* antara keduanya.¹²³ Ada empat rukun kias (*'illah qiyasi*) yang harus diperhatikan, yaitu *aṣl*, *al-far'u*, *al-'illah* dan hukum asal.¹²⁴ Contoh kasus dengan penerapan *'illah qiyasi* misalnya, mengadakan transaksi jual-beli ketika azan Jumat dikumandangkan adalah dilarang. Hal ini didasarkan firman Allah dalam surat al-Jumu'ah ayat (9).¹²⁵

¹²³ Romli, *'Illat dan Pengembangan Hukum Islam*”, Jurnal..., hlm. 222

¹²⁴ Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, jld. II (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.t.), hlm. 235.

¹²⁵ *Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan salat Jumat, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui*”. (Q.S. al-Jumu'ah: 9)

Ayat ini dijadikan sandaran mengkiaskan persoalan kegiatan sewa menyewa, dan berbagai bentuk transaksi lainnya pada saat azan Jumat dikumandangkan, karena adanya persamaan *'illah*, yaitu bisa melalaikan untuk ingat kepada Allah.¹²⁶ Karena adanya kesamaan *'illah*, dapat dipahami bahwa dalam konsep kias, *'illah* merupakan unsur penting dan difungsikan untuk menemukan persamaan substansi suatu permasalahan, serta mencari titik temu antara kasus lama yang sudah ada hukumnya dengan kasus baru yang belum ada ketentuan hukumnya. Dengan begitu, konsep *'illah qiyasi* adalah upaya menganalogikan hukum dengan pendekatan *'illah* yang dimiliki oleh objek hukum yang sedang digali kedudukan hukumnya melalui perenungan nas yang mendalam.

b. *'Illah Istihsani*

Istihsani menurut bahasa adalah menganggap baik sesuatu. Sedang menurut istilah ialah beralihnya pemikiran seorang mujtahid dari tuntutan kias yang nyata kepada kias yang samar atau dari hukum umum kepada pengecualian karena ada kesalahan pemikiran yang kemudian memenangkan perpindahan itu. Jadi, ditemukannya dalil yang memenangkan pandangan secara *tersembunyi*, lalu pindah dari sudut pandang lahiriah. Inilah yang menurut syarak disebut *istihsan*.¹²⁷ *'Illah istihsani* bisa disebut kias *khafi* (samar/tersembunyi). Sebagai contoh ialah kehalalan sisa daging yang dimakan burung yang buas. Burung buas seperti elang misalnya termasuk jenis binatang buas yang dagingnya haram dimakan dan sisa daging yang dimakan burung buas juga haram hukumnya. Kias yang demikian oleh ulama kalangan *Hanafiyyah* dianggap kurang memuaskan. Sebab ada perbedaan khusus antara burung buas dengan binatang buas lain seperti harimau, macan tutul, singa

¹²⁶ Romli, *'illah dan Pengembangan Hukum Islam*”, *Jurnal...*, hlm. 222-223.

¹²⁷ ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 104.

dan serigala. Burung makan dengan paruhnya yang suci. Oleh karena itu sisa makanannya juga suci hukumnya. Sementara itu binatang buas makan dengan mulutnya, yang bercampur dengan air liurnya, sehingga sisanya daging menjadi najis. Karenanya sisa makanan binatang buas menjadi haram hukumnya.¹²⁸

c. *'Illah Tasyri'i*

'Illah Tasyri'i yaitu *'illah* untuk mengetahui apakah sesuatu ketentuan hukum dapat berlaku terus atau sudah sepantasnya berubah disebabkan *'illah* yang mendasarinya berubah. Banyak ketentuan fikih yang mengalami perubahan dan perkembangan berdasarkan asas ini. Perubahan itu dapat dilihat dari dua segi, pertama pemahaman *'illah* hukum itu sendiri yang berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil nas yang menjadi landasannya. Misalnya zakat hasil pertanian yang biasa dipahami sebagai *'illah*-nya adalah makanan pokok yang disebut dengan *al-qut'*, dapat disimpan lama, dapat ditakar atau ditimbang. Akan tetapi, sekarang dipopulerkan *'illah* baru, yaitu *al-nama'* (produktif). Jadi, semua tanaman yang produktif wajib dikenakan zakatnya. Ibrahim Husayn menyebutkan bahwa apa saja yang tumbuh di muka bumi dan bermanfaat dalam menopang kehidupan manusia, seperti kelapa, buah pala, merica, lada, cengkeh, dan lain-lain wajib dikenakan zakat.¹²⁹

Hukum selalu terkait dengan *'illah*-nya, ada *'illah* ada hukum dan bila *'illah* tidak ada maka hukum menjadi tiada. *'Illah* menjadi sarana penting yang tidak terpisahkan dalam penetapan hukum, baik terkait dengan perubahan hukum maupun pengembangan hukum. Perkembangan hukum Islam tidak lepas dari peran *'illah* sebagai dasar yang

¹²⁸ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 106.

¹²⁹ Lihat Al Yasa' Abubakar, "Teori *'illah* dan Penalaran *Ta'lili*", dalam Tjun Surjaman (Edit.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Remaja Rosda Karya), hlm. 181. Romli, *'Illat dan Pengembangan Hukum Islam*", *Jurnal...*, hlm. 228-229.

melatarbelakangi *tasyri'*. Dalam kajian usul fikih, kegiatan ini sebagaimana dijelaskan oleh Al Yasa' Abubakar dikenal dengan istilah teori '*illah* dan penalaran *ta'ili*. Menurut Al-Yasa' Abubakar, teori ini didasarkan atas asumsi bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang diturunkan Allah untuk mengatur perilaku manusia memiliki alasan logis (nilai hukum) dan hikmah yang hendak dicapai.¹³⁰ Pendekatan logis dilakukan juga oleh Imam Syafii dalam membangun kaidah usul fikih, yakni sebuah pendekatan yang membicarakan susunan bahasa, asal-usul bahasa dalil-dalil syarak dengan menggunakan akal secara akademik dan teoritik terhadap berbagai permasalahan.¹³¹

Terkait '*illah tasyri'i*, dalam ragam aturan di Indonesia termasuk di putusan Mahkamah Syar'iyah di Aceh yang menyimpulkan bahwa ibu memiliki wewenang untuk menjadi wali dalam mengurus dan bertanggung jawab atas jiwa dan harta anak yatim. Kesimpulan tersebut merupakan pengejawantahan dari konsep '*illah* sebagaimana yang dikaji dalam tesis ini. Dalam ketentuan yang terdapat kitab fikih klasik, ibu disebut tidak memiliki wewenang dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, hal ini karena yang berwenang untuk hal itu adalah kakek atau saudara ayah si anak. Secara esensial ketentuan seperti ini dapat diterima dalam logika hukum Islam, bahkan sangat mungkin dianjurkan dengan tujuan untuk memelihara jiwa dan harta anak.

Pada hakikatnya adalah '*illah tasyri'i* dan kaidah usul fikih lainnya membutuhkan pendekatan antropologis dalam menalarakan simpulan hukumnya. Pendekatan yang antropologis akan membantu paradigma dan cakrawala dalam menjelaskan kondisi riil yang menjadi tradisi dan kebiasaan umat manusia sebagaimana adanya. Wacana hukum Islam

¹³⁰ Romli, '*Illat dan Pengembangan Hukum Islam*', *Jurnal...*, hlm. 222.

¹³¹ Miftahur Rohim, *Konflik Pemikiran Imam Abu Hanifah-Imam Syafi'i...*, hlm. 83.

sesungguhnya adalah untuk memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan. Produk hukum yang diharapkan adalah hukum yang mampu mengantarkan umat Islam mencapai kemaslahatan hakiki, yakni lahir batin dunia akhirat. Tuntunannya adalah hukum Islam harus berkembang secara natural, namun dituntut untuk tidak mengganggu ketentuan nas hukum yang pasti (*qat 'i*).

3. *Masalik 'illah*

Masalik al-'illah adalah teori yang digunakan untuk memahami *'illah*. Secara umum teori memahami *'illah* ada tiga, yaitu nas, ijmak, dan *al-sibr wa al-taqsim*.¹³² Metode mencari *'illah* merupakan hal yang penting untuk diketahui, terutama bagi yang ingin menggali dan mengembangkan hukum Islam sesuai dengan perubahan sosial yang terjadi sepanjang zaman. Dengan dicari dan ditemukannya alasan rasional (*'illah*) dari suatu teks hukum, maka cakupan hukumnya dapat diperluas agar dapat mencakup hal-hal baru yang tidak tertulis di dalam teks.¹³³ *'Illah* yang tidak disebutkan dalam teks hukum, baik secara eksplisit maupun secara implisit, maka harus dicari dan ditemukan *'illah* tersebut dengan menggunakan metode penemuan *'illah* tertentu.¹³⁴ Penentuan *'illah* dilakukan dengan mempertimbangkan maslahat yang disebutkan dalam nas, atau dicari dan disimpulkan melalui pertimbangan *munasabah* (relevansi).¹³⁵ Berikut ini akan diuraikan cara menemukan *'illah* dengan teori nas, ijmak dan *al-sibr wa al-taqsim*:

a. Nas

'Illah suatu hukum ada yang disebutkan dengan jelas di dalam teks hukum (nas) atau alasan rasional yang eksplisit (*al-'illah al-Mansusah*). Adapula *'illah* yang tidak disebutkan secara jelas di dalam teks hukum, tetapi ada isyarat yang

¹³² 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 97-99.

¹³³ Muchlis Bahar, "Metode Penemuan Alasan Rasional dalam Hukum Islam (Masalik Al-'Illat)", *Jurnal Fitrah*, 1, No. 1, 2015, hlm. 178-179.

¹³⁴ Muchlis Bahar, "Metode Penemuan Alasan...", hlm. 178.

¹³⁵ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah...*, hlm. 65.

menunjukkan adanya alasan rasional itu.¹³⁶ Cara menentukan ‘illah harus melewati langkah pengamatan (mencermati) ‘illah hukum yang terkandung di dalam nas yang kemudian diderivasi kepada konteks signifikan dalam merespon keberadaan alasan-alasan hukum tersebut dan menerapkannya dalam kasus-kasus empiris. Kalau ‘illah tidak diketahui, maka haruslah ber-*tawaqquf* (tidak bersikap). Namun ada dua pengertian yang harus didiskusikan. *Pertama*, tidak boleh melampaui apa yang telah dinaskan dalam hukum atau sebab tertentu. Maksudnya tidak boleh memaksakan diri untuk mencari-cari atau menghubungkan, sekiranya nas dirasa tidak akan mampu mencakup suatu permasalahan. Jadi, *tawaqquf* di sini dilakukan karena tidak ada dalil sama sekali. *Kedua*, pada dasarnya bahwa hukum syarak tidak dapat dilampaui cakupan maknanya, hingga diketahui tujuan *al-Syari‘* tentang alasan perluasan itu. Alasan kebolehan perluasan ini, menurut al-Syatibi, terdapat dalam konsep *masalik al-‘illah* atau dari universalitas dalil.¹³⁷

Selain itu, praktik pengamalan fikih di masyarakat akan dinilai melenceng dari hukum fikih otentik kalau tidak ada hubungan intensif dengan nas-nas hukum fikih. Paradigma ini adalah paradigma normatif. Sementara itu, menurut antropolog, praktik pengamalan fikih di masyarakat harus diteliti dengan cermat dan mendalam untuk dapat memahami kandungan praktiknya, sehingga otentisitas tidak ditentukan sesamata-mata oleh nas fikih, tetapi juga realitas sosial budaya atau praktik pengamalan empirisnya.¹³⁸ Kemudian, konsep

¹³⁶ Muchlis Bahar, “Metode Penemuan Alasan Rasional dalam Hukum Islam (Masalik Al-‘Illat)”, *Jurnal...*, hlm. 178.

¹³⁷ Pencarian ‘illah termasuk salah satu langkah dalam metode penalaran *istislahiyyah*, yakni langkah keenam. Al Yasa’ Abubakar, *Metode Istislahiah...*, hlm. 70.

¹³⁸ Moh. Dahlan, “Pendekatan Antropologis dalam Paradigma Usul Fikih”, *Jurnal Madania*, 19, No. 1, 2015, hlm. 54. Lihat juga. M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*,

yang ditawarkan Imam al-Syatibi melalui kitabnya *al-Muwāfaqāt fi Usul al-Syar‘iyyah* adalah sebuah metodologi penetapan hukum dengan metode induktif dari masalah-masalah *furu‘iyyah*, serta dalil-dalil *juz‘iyyah* (parsial) sehingga dari satu kesatuan itu ketika dilakukan sebuah analisis bisa memunculkan prinsip-prinsip universal yang disebut dengan *maqasid al-syari‘ah* yang titik fokusnya adalah maslahat. Selain itu, al-Syatibi juga menawarkan teori baru bernama *al-istiqla’ al-ma’nawi*. Teori ini hakikatnya sebuah teknik penyimpulan maslahat yang mengacu pada lima *maqasid al-syari‘ah* (*hifz al-din, hifz alnafs, hifz al-nasl, hifz al-mal, dan hifz al-‘aql*) dengan tiga skala prioritas *al-daruriyyah, al-hajiyyah, dan tahsiniyyah* yang dijadikan dasar penentuan hukum dari penggabungan analisis berbagai macam dalil-dalil parsial yang beraneka ragam, melalui *al-istiqla’* ini secara induktif diharapkan akan dicapai sebuah kesimpulan maslahat sebagai alasan (*‘illah*) penentuan hukum.¹³⁹ Penentuan *‘illah* dilakukan dengan mempertimbangkan maslahat yang disebutkan dalam nas, atau dicari dan disimpulkan melalui pertimbangan *munasabah* (relevansi).¹⁴⁰

Adapun di masa berikutnya, Mustafa al-Syalabi menjelaskan dalam kitabnya *Ta‘lil al-Aḥkam* bahwa apabila suatu maslahat bertentangan dengan nas di bidang masalah muamalah dan adat kebiasaan yang kemaslahatannya sudah berubah, maka kemaslahatan yang harus dipertimbangkan, dan ini tidak disebut menentang nas hanya karena kemaslahatan yang dipertimbangkan melalui jalan penalaran semata. Sebaliknya, itu adalah upaya mengaplikasikan nas-nas yang sangat banyak yang menunjukkan keharusan menjaga kemaslahatan tersebut. Akan tetapi apabila kemaslahatan

<http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologiuntukstudi->

¹³⁹ Muchamad Coirun Nizar, “Literatur Kajian *Maqasid al-Syar‘iyyah*”, *Jurnal Ulul Albab*, No. 35. 2016, hlm. 60.

¹⁴⁰ Al Yasa’ Abubakar, *Metode Istishlahiah...*, hlm. 65.

dalam nas tidak berubah, maka nas sama sekali tidak boleh diabaikan. Menurut Al-Syalabi, siapapun yang merenungkan secara mendalam tentang adanya kontradiksi tersebut, hal itu sebenarnya hanya dalam bentuk lahiriahnya saja. Hal ini karena nas sesungguhnya diturunkan dalam rangka menegakkan kemaslahatan tertentu. Manakala kemasalahatan tersebut telah hilang, maka ia tidak relevan lagi untuk diimplementasikan, demikian pula apabila nas disertai dengan *'illah*-nya. Manakala *'illah* tersebut hilang, maka hukum tersebut juga selesai. Ini adalah pemahaman para sahabat dan generasi sesudah mereka.¹⁴¹

Menurut Al-Syalabi, penggunaan *'illah* sebagai dasar untuk ber-*istinbat* atau dasar untuk menentukan *dilalah* kalimat. Ia berusaha menunjukkan bahwa *'illah* yang terkandung dalam lafal atau kalimat pun dapat digunakan sebagai dasar untuk menentukan *dilalah*. *'illah* juga perlu digunakan untuk menentukan makna walaupun tidak ada kias.¹⁴² Dalam memahami teks al-Qur'an dan Hadis, para ulama ada yang berusaha mencari *'illah* (alasan logis) dari suatu peraturan, namun ada ulama yang merasa puas dengan makna harfiah seperti yang tersurat.¹⁴³ Proses menemukan *'illah* dari teks-teks hukum (*ta'lil al-ahkam*) menjadi proses yang akan menjaga kelanggengan teks-teks hukum Islam. Keterbatasan sumber hukum Islam dari sisi kuantitasnya, diharapkan dapat mengatasi problem sosial yang selalu berubah dan tidak terbatas. Karena proses kias dengan *ta'lil al-ahkam* sangat terbatas karena harus mencari dua persoalan yang sama atau mirip, salah satunya merupakan persoalan yang sudah ada hukumnya dalam nas syariat dan persoalan lain adalah persoalan baru yang hendak diberikan status hukum, kemudian menemukan *'illah* yang sama antara keduanya agar

¹⁴¹ Mustafa al-Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam* (Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, Beirut, 1981), hlm. 321-322.

¹⁴² Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah...*, hlm. 208.

¹⁴³ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah...*, hlm. 211.

dapat disamakan status hukumnya. Kias dengan model ini akan sulit memecahkan persoalan baru yang tidak dapat dicarikan kesamaannya dengan persoalan lama yang *mansus* dan mencari kesamaan *'illah*-nya.¹⁴⁴

b. Ijmak

Al-Syalabi dan para ulama sepakat bahwa ijmak ulama tidak boleh dilanggar dengan pertimbangan bahwa suatu ijmak telah benar-benar nyata dan diperoleh (sampai) melalui jalan yang sah atas hukum yang kemaslahatannya tidak mengalami perubahan sepanjang zaman.¹⁴⁵ Apabila para mujtahid dalam satu masa tertentu sepakat atas ke-*'illat*-an suatu sifat untuk hukum syarak, maka sifat itu sebagai *'illah* dalam hukum adalah dengan ijmak. Seperti kesepakatan para mujtahid bahwa “sifat kecil” menjadi *'illah* perwalian atas harta anak kecil.¹⁴⁶ *'Illah* ini dikiaskan kepada perwalian dalam nikah. Dalam penggunaan teori ijmak ini ada pembahasan yang memicu kehendak ijmak itu, karena sebagaimana diketahui ada mujtahid yang menolak kias dan sama sekali tidak memberi *'illah*, namun sepakat sama hukumnya antara perwalian harta anak kecil dengan perwalian dalam nikah. Sehingga ijmak itupun terjadi secara alamiah antara ulama yang mengingkari kias dengan ulama yang menerima kias.

c. *Al-sibr wa al-taqsim* (Pemilihan dan Penyelidikan)

Al-sibr artinya mencoba dan *al-taqsim* artinya membatasi beberapa sifat yang pantas untuk dijadikan *'illah* pada hukum asal, lalu mencocokkan sifat-sifat itu dengan *'illah* yang diasumsikan agar dapat dikatakan bahwa *'illah*nya memiliki sifat-sifat tertentu.¹⁴⁷ *Al-sibr wa al-taqsim* adalah menghimpun (mendata) sifat-sifat yang mungkin menjadi *'illah* hukum, lalu

¹⁴⁴ Muh. Nashirudin, “*Ta’lil al-Ahkam dan Pembaruan Usul Fikih*”, *Jurnal al-Ahkam*, 15, No. 1, 2015, hlm. 22.

¹⁴⁵ Mustafa al-Syalabi, *Ta’lil...*, hlm. 327.

¹⁴⁶ ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 99.

¹⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 100.

menyisihkan sebagiannya karena ada petunjuk bahwa yang disisihkan itu tidak mungkin menjadi *'illah*.¹⁴⁸ Seperti haramnya segala minuman yang “memabukkan” karena *'illah* hukum dari sifatnya khamar yang memabukkan. Nas menyebutkan keharaman khamar namun tidak menyebutkan *'illah* hukumnya. Maka mujtahid mencoba menerapkan beberapa sifat untuk menjadi *'illah*, di antaranya seperti karena khamar perasan anggur, karena berbentuk cair, atau karena sifatnya yang memabukkan. Dari ketiga sifat yang dikumpulkan, mujtahid menyisihkan sifat pertama karena terlalu sempit, sifat kedua terlalu luas dan tidak sesuai, sedang sifat ketiga adalah yang diputuskan karena paling tepat dan sesuai kriterianya, tidak sempit dan tidak juga luas.¹⁴⁹

Dalam penelitian ini diasumsikan bahwa *'illah al-qurbá* dapat dijadikan sebagai *'illah* kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, yaitu dengan metode pencarian *'illah* yang pertama, yakni memahaminya dengan teori “nas” sebagaimana ayat-ayat dalam subbab kedua sebelumnya. Dengan demikian, kajian ini diharapkan dapat memberikan sedikit pemahaman *'illah* kewenangan ibu sebagai wali anak yatim dengan cara menemukan nas-nas hukum yang terkait persoalan ini yang dapat mengidentifikasikan (membuktikan) bahwa “benar” *al-qurbá* dapat dianalisis kedudukannya sebagai *'illah*.

4. Perbedaan antara *'illah*, *sabab*, dan *hikmah*

Tiga hal ini tidak jauh beda pada titik pendefinisian, ini semua bisa ditemukan ketika diletakan pada aspek kegunaan pada suatu hukum dan syarat-syaratnya. Pertama bisa disebut *'illah* dari

¹⁴⁸ Abad Badruzaman, “Dari *„Illah* ke *Maqasid*: Formula Dinamisasi Hukum Islam di Era Kekinian Melalui Pengembangan Konsep *Maqasid*”, *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 14, No.1, 2014, hlm. 68. Lihat ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm Usul al-Fiqh* (Cairo: Maktabah al-Da‘wah al-Islamiyyah, 1968). Muhammad al-Khudari Beik. *Usul al-Fiqh*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1988).

¹⁴⁹ ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 101.

beberapa syarat yang dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhaili yaitu:¹⁵⁰ *Pertama, al-Amru/al-Waṣf al-Ẓāhir* (sifat yang jelas), sederhananya, suatu *‘illah* harus nampak jelas pada *Maḥall al-Ḥukm* perkara yang akan dilabeli salah satu hukum *syar’i*, seperti wajib, haram, makruh dan lainnya. *Kedua, muḍabit* (pasti) yakni tertentu dan bisa dibatasi sehingga bisa dijadikan hukum. *Ketiga, al-Mu’arif li al-ḥukm*, atau diredaksi yang lain Az-Zuhaili menyebutnya dengan *Yunāsib al-ḥukm*, yaitu ada kesesuaian terhadap hukum artinya bahwa hubungan hukum dengan sifat (*‘illah*) itu, baik ada dan tidaknya harus diwujudkan menjadi tujuan dalam membentuk hukum. Kemudian dalam kitab lainnya Wahbah menambahi dua poin dalam syaratnya yaitu sifat tersebut tidak terbatas hanya ada pada *aṣal*, dan kedua, sifat yang akan dijadikan sebagai *‘illah* hukum berlaku umum.¹⁵¹ Apabila semua syarat ini tidak dipenuhi maka tidak bisa dikategorikan *‘illah*.

Kemudian hikmah merupakan pendorong pembentukan hukum dan sebagai tujuannya yang terakhir untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat dengan memperoleh manfaat dan keuntungan serta terhindar dari segala macam kerusakan. Jaser ‘Audah adalah salah satu tokoh modern yang membedakan antara hikmah dengan *‘illah* (*al-maqṣad* dalam bahasa ‘Audah). Hikmah adalah kemaslahatan yang berakibat pada hukum dalam bentuk sekunder, sedangkan *‘illah* adalah kemaslahatan yang ditentukan oleh *syari’*, atau diduga kuat oleh mujtahid merupakan tujuan utama hukum secara asasi. Artinya, jika saja *‘Illah* itu tidak ada, tentu hukum juga tidak akan pernah ada. Hikmah bisa saja berbeda dengan *‘illah*, atau merupakan bagian dari *‘illah*, atau bahkan sama dengan *‘illah*.¹⁵²

¹⁵⁰ Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz Fī Ushūl al-Fiqh al-Islāmī* (Suriyā: Dār al-Khairli Tabā’ah wa al-Nasyar wa al-Tauzī’ Damasq), hlm. 71.

¹⁵¹ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), jld. II, hlm. 652-658.

¹⁵² Jaser Audah, *Fiqh al-Maqasid Inatah al-Ahkama sy-Syar’iyyah bi Maqasidiha* (Virginia, al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, 2006), hlm. 61.

Para ulama berbeda dalam memahami apakah *'illah* mempunyai arti yang sama dengan hikmah. Menurut al-Amidi ada tiga pendapat dalam hal ini yaitu pertama hikmah tidak boleh dijadikan sebagai *'illah* hukum apabila tidak ada batasan yang jelas. Kedua, Sebagian ulama Maliki dan Hanābilah menjadikan hikmah sebagai illat, dan Ketiga, apabila suatu sifat jelas dan terukur, maka hikmah tidak bisa dijadikan sebagai *'illah* hukum, namun sifat tersebutlah yang menjadi illatnya. Namun sebaliknya apabila hikmah yang bersifat jelas dan terukur, maka hikmah tersebut bisa menjadi *'illah* hukum bukan sifat.¹⁵³ Sebagai contoh seorang musafir boleh mengqasar shalatnya, seperti mengerjakan salat zuhur yang empat rakaat menjadi dua rakaat dan sebagainya. Hikmahnya ialah untuk menghilangkan *masyaqqah* (kesulitan) atau *kemaḍaratan* (bahaya).¹⁵⁴

Terakhir sebab, sebenarnya untuk membedakan pengertian *'illah* dan sebab sukar dilakukan, karena ada suatu peristiwa yang dalam peristiwa itu *'illah* dan sebabnya sama. Bisa disebut juga, sebab itu lebih umum dari *'illah*, dengan perkataan lain bahwa semua *'illah* dapat dikatakan sebab, tetapi belum tentu semua sebab dapat dikatakan *'illah*. Apabila ditemukan keserasian, maksudnya di antara sifat dan hukum yang kemungkinan bisa dijangkau oleh akal maka dinamakan *'illah* dan Sebab. Tetapi sebaliknya, ketika sifat dan hukum tidak bisa dijangkau oleh akal maka dinamakan sebab saja. Contohnya tergelincir matahari pada siang hari merupakan sebab seorang muslim wajib mengerjakan salat zuhur, demikian pula terbenamnya matahari pada hari terakhir bulan Syakban merupakan sebab kaum muslimin besoknya mengerjakan puasa bulan Ramadan. Tetapi terbenam dan tergelincirnya matahari itu bukanlah *'illah* hukum karena kedua sebab itu tidak terjangkau oleh akal. Lain halnya dengan safar (dalam perjalanan) disamping

¹⁵³ Syaifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali Ibnu Muhammad Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1404 H), Jld. III hlm. 140.

¹⁵⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*,..., hlm. 71.

ia merupakan *'illah* hukum, juga merupakan sebab hukum yang membolehkannya untuk mengqasar salat.¹⁵⁵

Kesimpulannya, *'illah* hukum dan sebab memiliki keserasian dan hubungan. *'Illah* adalah sifat dan keadaan yang melekat dan mendahului peristiwa/perbuatan hukum yang terjadi dan menjadi sebab hukum, hikmah adalah sebab hasil yang dirasakan kemudian setelah adanya peristiwa hukum yang dijadikan sebagai tujuan hukum, dan sebab merupakan bagian dari pada *'illah* yang sifatnya lebih umum baik bisa dijangkau oleh akal maupun tidak.



¹⁵⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, hlm. 72.

BAB III

HAKIKAT KEWENANGAN IBU DALAM PENGURUSAN ANAK DI RUMAH TANGGA

Bab ini mengupas tentang hakikat kewenangan ibu dalam rumah tangga ketika mengurus anak-anaknya, yang di dalamnya mempunyai tiga subbab. Pertama menjelaskan tentang kewenangan ibu sebagai orang tua dalam pengurusan anak. Subbab selanjutnya menguraikan tentang kewenangan ibu sebagai kepala rumah tangga dan relasinya dengan *kamil al-ahliyah*. Dan diakhiri dengan subbab terakhir, validasi hubungan kerabat antara ibu dan anak sebagai wacana perwujudan *al-qurbá* dalam perwalian. Bab ini bertujuan memberikan gambaran bagaimana spirit tentang kewenangan ibu dalam sebuah rumah tangga sudah ada sejak lama dari gambaran hukum yang telah eksis yang kemudian mewujudkan hubungan kekerabatan antara ibu dan anak. Dengan adanya kewenangan ibu dalam rumah tangga terlebih peran ibu sebagai kepala rumah tangga, maka dimungkinkan dengan itu dapat menunjukkan kewenangan ibu untuk menjadi wali bagi anaknya adalah perwujudan hukum baru dalam rangka mencapai kesejahteraan bagi anak dan lebih sesuai dengan perkembangan *'urf* masyarakat baik disebabkan karena faktor teknologi dan lain sebagainya.

A. Kewenangan Ibu dalam Pengurusan Anak

Tujuan subbab ini diuraikan untuk menjelaskan hakikat kewenangan ibu sebagai orangtua menjadi wali dalam pengurusan harta anak dalam perundang-undangan. Eksistensi KHI, UU Perkawinan dan Putusan Pengadilan Agama menjadi titik terang terhadap pemberian kewenangan kepada ibu kandung untuk mengurus anak dan hartanya. Padahal secara ontologis, dalam literatur fikih, ibu sama sekali tidak diberi peluang untuk menjadi wali dalam pengurusan jiwa terlebih mengelola harta anak yatim. Namun proses hukum harus dilalui ibu untuk membuka ruang kemungkinan hukum bagi ibu sebagai subjek hukum agar mendapat mandat dalam menjaga anak kandungnya. Pemberian

kewenangan terhadap ibu menjadi wali dalam pengurusan anak dapat dipahami secara eksplisit dalam beberapa pokok peraturan perundangan berikut ini.¹

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menjelaskan tentang hak dan kewajiban orang tua secara rinci dalam Pasal 45 “Kedua orang tua wajib memelihara dan mendidik anak-anak mereka sebaik-baiknya. Kewajiban orang tua yang dimaksud dalam ayat (1) pasal ini berlaku sampai anak itu kawin atau dapat berdiri sendiri, kewajiban tersebut berlaku terus meskipun perkawinan antara kedua orang tua putus.” Pada Pasal 46 “Anak wajib menghormati orang tua dan mentaati kehendak mereka yang baik. Jika anak telah dewasa, ia wajib memelihara menurut kemampuannya, orang tua dan keluarga dalam garis lurus ke atas, bila mereka itu memerlukan bantuannya.” Pasal 47 “Anak yang belum mencapai umur 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan ada di bawah kekuasaan orang tuanya selama mereka tidak dicabut dari kekuasaannya. Orang tua mewakili anak tersebut mengenai segala perbuatan hukum di dalam dan diluar Pengadilan.” Dalam ayat ini, secara lugas diterangkan bahwa ibu sebagai orang tua -di samping ayah- berada pada posisi yang sejajar dengan ayah dalam permasalahan pengurusan anak dan hartanya.

Pasal 48 “Orang tua tidak diperbolehkan memindahkan hak atau menggadaikan barang-barang tetap yang dimiliki anaknya yang belum berumur 18 (delapan belas) tahun atau belum pernah melangsungkan perkawinan, kecuali apabila kepentingan anak itu menghendakinya.” Kekuasaan salah seorang atau kedua orang tua terhadap anaknya dapat dicabut untuk waktu tertentu, yaitu: 1) apabila ia sangat melalaikan kewajibannya terhadap anaknya atau 2) berkelakuan buruk sekali.²

¹ Zainuddin Ali, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), hlm. 188.

² Prawirohmijoyo Soetojo R dan Safioedin Azis, *Hukum orang dan Keluarga*, Cet. 5, (Bandung: Alumni, 1986), hlm. 234.

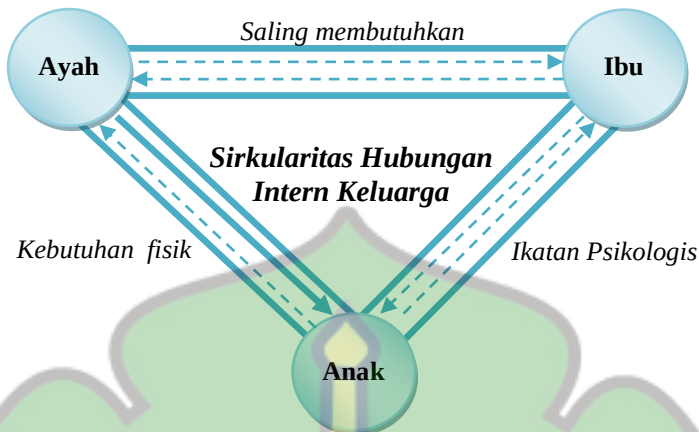
Pencabutan kekuasaan orang tua terhadap seorang anaknya ini dilakukan dengan keputusan pengadilan atas permintaan orang tua yang lain, keluarga dalam garis turun ke atas, dan saudara kandung yang telah dewasa atau pejabat yang berwenang. Kekuasaan orang tua yang dicabut ini tidak termasuk kekuasaan sebagai wali nikah. Meskipun orang tua dicabut kekuasaannya, namun mereka masih tetap berkewajiban untuk memberi biaya pemeliharaan anaknya tersebut (pasal 49).

Dari uraian ketentuan undang-undang di atas, maka dapat dibangun relasi antara orangtua dan anak yang sangat jelas pembentukannya, hal ini karena orang tua berposisi sebagai tokoh kelekatan dan sistem pendukung yang penting ketika seorang anak melakukan eksplorasi terhadap dunia sosial yang lebih luas.³ Orang tua melakukan tugas terhadap perawatan, pendidikan dan kesejahteraan umum anak-anaknya. Stereotipe yang berlaku pada umumnya ialah bahwa ibu diasosiasikan sebagai perawat dan ayah yang berperan dalam interaksi bermain.⁴ Seorang ibu merupakan dunia batin penerimaan dan kepuasan sedangkan ayah mewakili dunia luar yang ketat, aturan, dan tanggung jawab. Jika dibandingkan maka relasi ayah dan anak seperti dunia luar, sedangkan ibu merupakan bagian dalam dunia keluarga dan bertanggungjawab menjaga keharmonisan dalam hubungan interpersonal. Park dan Kim membuat relasi segitiga antara ibu, ayah dan anak, yang terlihat dalam gambar berikut ini.⁵

³Jhon W. Santrock, *Adolescent*, (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 34.

⁴Setiono dan Kuswiratri, *Psikologi Keluarga*, (Bandung: Alumni, 2011), hlm. 27.

⁵Park, Y. S., & Kim, U, *Keluarga, Hubungan Orangtua-Anak, dan Prestasi Akademik di Korea*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 436.



Gambar. 3.1. Segitiga relasi antara Ayah, Ibu dan Anak.

Dari gambar yang dibangun oleh Park dan Kim (2006) di atas, penulis ingin menunjukkan hubungan prinsipil yang tidak dapat dipisahkan antara ayah dan ibu terhadap perkembangan anak. Oleh karenanya, dalam upaya pengembangan anak yang lebih baik, maka tugas dan fungsi dari masing-masing harus semakin ditingkatkan. Terkait relasi hubungan khusus ibu dan anak akan diuraikan dalam pembahasan terakhir bab ini.

Berikutnya, sehubungan dengan legalitas kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan anaknya, maka hukum di Indonesia menjelaskan bahwa perwalian tersebut sebagai kewenangan dalam melakukan perbuatan hukum tertentu demi kepentingan dan hak anak yang orang tua kandungnya telah meninggal dunia atau tidak mampu melakukan perbuatan hukum atau juga diartikan suatu perlindungan hukum yang diberikan pada seorang anak yang belum dewasa atau belum pernah kawin yang tidak berada di bawah kekuasaan orang tua.⁶ Perwalian berdasarkan undang-undang adalah ketika salah satu orang tua dari anak yang belum dewasa itu meninggal dunia, kemudian orang tua yang lainnya yang hidup terlama itulah secara otomatis berlaku sebagai

⁶ Wahyono Darmabrata dan Surini Ahlan Sjarif, *Hukum Perkawinan Dan Keluarga di Indonesia*, Cet. 2, (Jakarta: Fakultas Hukum Indonesia, 2004), hlm. 147.

wali tunggal bagi anaknya. Adapun di mana seorang anak yang tidak dalam kekuasaan orang tuanya yang ternyata ia juga tidak memiliki wali baik satu orang pun, kemudian dalam hal ini hakim dapat menunjuk lewat penetapan pengadilan yaitu seorang wali atas permintaan pihak tertentu yang punya kepentingan. Pengecualiannya, ketika orang tua yang hidup terlama mencantumkan di surat wasiatnya (*testamen*) mengangkat atau menunjuk seorang wali bagi anaknya maka itu disebut perwalian menurut wasiat.

Wali dalam menjalankan tugasnya diwajibkan untuk memelihara anak yang berada di bawah perwaliannya dan juga mengurus harta benda anak itu dengan sebaik mungkin dengan cara menghormati agama dan kepercayaan anak itu, selain itu walinya wajib memelihara semua harta benda si anak pada saat memulai jabatannya sebagai seorang wali dan juga wajib mencatat semua perubahan yang ada dari harta benda anak itu.⁷ Wali yang ditunjuk berdasarkan Penetapan Pengadilan dapat mewakili anak untuk melakukan perbuatan hukum, baik di dalam maupun diluar pengadilan untuk kepentingan terbaik bagi si anak seperti tercantum dalam Pasal 33 dan 34 Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Ayat (2) dan (3) juga mengatur bahwa wali memiliki kewajiban mengelola harta benda milik anak tersebut untuk kepentingan si anak.

Karenanya dapat dipahami bahwa arti perwalian yaitu sebagai suatu kewenangan yang diberikan pada seseorang untuk melakukan suatu perbuatan hukum sebagai wakil demi kepentingan kedua orang tua atau orang tua yang masih hidup tapi tidak cakap melakukan perbuatan hukum (Pasal 1 Huruf H Kompilasi Hukum Islam). Dimaksudkan di sini bahwa apabila masih ada ibunya dan dia cakap melakukan perbuatan hukum, maka ibunya yang bertindak sebagai wali, tidak perlu ditunjuk orang lain. Adapun Pengadilan Agama dapat mencabut hak perwalian seseorang atau

⁷ Wahyono Darmabrata dan Surini Ahlan Sjarif, *Hukum Perkawinan dan Keluarga ...*, hlm. 147.

badan hukum dan memindahkannya kepada pihak lain atas permohonan kerabatnya bila wali tersebut pemabuk, penjudi, pemboros, gila dan atau melalaikan atau menyalahgunakan hak dan wewenangnya sebagai wali demi kepentingan orang yang berada di bawah perwaliannya, hal ini disebutkan dalam Pasal 109 KHI.

Sebagai usaha mengimplementasikan Pasal 51 Ayat (2) UU No. 1/1974 dan Pasal 107 Ayat (4) KHI tersebut, Mahkamah Syar'iyah di Aceh mengeluarkan putusan penetapan ibu sebagai wali anak yatim untuk melaksanakan tugas-tugas perwalian. Berdasarkan pemeriksaan di persidangan, yang diikuti dengan berbagai bukti tertulis dan keterangan saksi yang dihadirkan Pemohon, majelis hakim menetapkan Pemohon sebagai ahli waris sekaligus ditetapkan sebagai wali untuk menjaga jiwa dan harta anak-anaknya. Penetapan Pemohon sebagai wali telah mendapatkan persetujuan dari orang tua suami Pemohon (kakek dan nenek anak dari pihak ayah), karena keduanya masih dalam keadaan hidup. Dengan kata lain, kedua orang tua suami Pemohon tidak keberatan bila pemohon (ibu kandung anak) ditetapkan sebagai wali bagi anak tersebut. Oleh karena itu, majelis hakim Mahkamah Syar'iyah Jantho, menegaskan dalam pertimbangannya bahwa untuk kepentingan anak dalam mengurus diri yang masih di bawah umur dan hartanya, maka majelis hakim menetapkan bahwa ibunya (Pemohon) berwenang untuk ditetapkan menjadi wali anak kandungnya karena ibunya merupakan kerabat terdekat anak.⁸

Implikasi praktis dari ketentuan hukum positif sebagaimana diuraikan di atas maka dapat diambil kesimpulan bahwa, ibu mempunyai otoritas untuk menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak. Ibu sebagai orang tua diarahkan menjadi subjek hukum untuk menjaga, merawat, memelihara anak yatim dan hartanya, sehingga perlindungan jiwa anak (*hifz nasf*) dan perlindungan harta anak (*hifz māl*) dapat tercapai dengan maksimal. Sewajarnya, di zaman sekarang ibu -yang dulu tidak mempunyai kewenangan-diberikan wewenang untuk menjaga segala kepentingan jiwa dan

⁸ Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh...*, hlm. 187-196.

harta anak kandungnya. Namun jika dikaitkan dengan ketentuan dalam fikih, maka kewenangan ibu tersebut dipertanyakan terkait *kamil al-ahliyah* yang dimiliki ibu sebagai perempuan, apakah ibu mempunyai kemampuan untuk bertindak sebagai subjek hukum dan menjadi wali anak atau tidak? Pertanyaan di ini terjawab dalam subbab di bawah ini.

B. Kewenangan Ibu sebagai Kepala Rumah Tangga dan Relasinya dengan *Kamāl Al-Ahliyyah*

Setelah dipahami bahwa ibu berperan sangat penting dalam memelihara jiwa dan harta anak. Berikut ini beberapa pointer relevansi pembahasan kewenangan ibu dalam rumah tangga dengan kemampuan ibu menjadi subjek hukum. Tidak dapat dipungkiri bahwa, ibu sebagai wanita terdapat pembatasan-pembatasan dalam kitab fikih yang kemudian membuat aktivitasnya dibatasi oleh aturan-aturan layaknya ketentuan yang melarang ibu untuk mengelola dan mengembangkan harta anak yatim.⁹ Bahkan terkadang perempuan dimasukkan dalam kategori orang-orang yang *sufaha*’ karena terlalu boros dalam pengembangan harta.¹⁰ Namun kondisi tersebut perlu ditinjau ulang secara lebih serius, tujuannya agar penetapan hukum sebagaimana dijelaskan dalam subbab di atas tidak bias dengan prinsip *filosofis* dan *sosiologis* dalam penetapan hukum. Penulis dalam hal ini ingin menunjukkan realitas kemampuan ibu dalam keluarga dan perannya dalam pengembangan kehidupan berumah tangga. Dalam menjelaskan peran penting ibu dalam rumah tangga ini, penulis tidak melakukan penelitian secara mandiri, melainkan dilakukan dengan cara mengeksplorasi hasil penelitian yang telah banyak dilakukan oleh para sarjana yang berhubungan dengan peran ibu dalam kehidupan

⁹Abdurrahman bin Zaid bin Aslam (wafat 182 H) menyatakan bahwa bangsa Arab Jahiliyah mempunyai tradisi untuk tidak memberikan harta warisan kepada wanita dan anak-anak, namun harta tersebut hanya diserahkan untuk dikelola oleh ahli waris laki-laki yang paling besar. Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Al-'Ajab fi Bayani al-Asbab*, Juz II, (Damman: Darul Ibnul Jauzi, 1997), hlm. 824-825.

¹⁰ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, ..., Jilid 2, hlm. 592.

berumah tangga. Kutipan penelitian tersebut nantinya tidak disebutkan semuanya, melainkan dicarikan beberapa yang prinsipil untuk dijelaskan terutama yang berhubungan dengan argumentasi ilmiah sehingga dapat dikelompokkan menjadi beberapa bagian berikut ini.

1. *Kamāl al-Ahliyah* Ibu dalam Pengembangan Ekonomi Keluarga

Fitriani (2019) dalam hasil penelitiannya menjelaskan bahwa ibu rumah tangga sangat berperan dalam bekerja untuk menghidupi ekonomi rumah tangga. Ia menyatakan bahwa, karena melihat kurangnya ekonomi dalam kehidupan rumah tangga, maka ibu melakukan perannya untuk membantu suami untuk bekerja demi mengembangkan ekonomi dalam keluarga. Ia menjelaskan, bahwa adanya keinginan ibu untuk bekerja mempunyai dampak positif terhadap keluarga, hal ini karena ternyata mereka tidak pernah meninggalkan tugas dan tanggung-jawabnya sebagai seorang isteri dan sebagai seorang ibu dalam keluarganya. Fitriani juga menyimpulkan bahwa, keharmonisan keluarga yang terancam karena kurangnya ekonomi dapat dihindari dengan adanya aktivitas ibu (istri) yang bekerja untuk mencari nafkah keluarga.¹¹ Aktivitas ibu (*mahkum ‘alaiyh*/subjek hukum) sebagai pencari nafkah ini (*mahkum fih*/perbuatan hukum) mengindikasikan bahwa ibu, dengan kemampuan yang dimilikinya, dapat dianggap cakap untuk bertindak hukum atau *kamīl al-ahliyah*.

Lindawati (2015) bahkan menilai, dengan realita saat ini menunjukkan bahwa kecenderungan semakin banyaknya perempuan yang bekerja dan mendapatkan penghasilan. Oleh karena itu kemandirian sosial, khususnya sosial ekonomi diperlukan dalam perkawinan, karena hal ini merupakan penyangga dalam memutar roda keluarga sebagai akibat perkawinan. Istri yang seharusnya menjadi ibu rumah tangga menyelenggarakan dan

¹¹ Fitriani, *Peran Ibu Rumah Tangga dalam Meningkatkan Perekonomian Keluarga pada Masyarakat Gampong Tanoh Anoe Kecamatan Teunom Kabupaten Aceh Jaya*, (Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2019). hlm. 93.

mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya, kini ikut bertanggung jawab dalam hal ekonomi keluarga. Fenomena peran ganda ini terjadi dalam Masyarakat Pasie Raya. Yang menunjukkan bahwa faktor utama Istri bekerja bukan hanya disebabkan faktor ekonomi saja akan tetapi faktor poligami, penelantaran nafkah dan KDRT pun harus turun tangan pihak istri untuk bekerja sebagai pencari nafkah utama dalam keluarga.¹²

Lebih jauh, Irma Agustina Sinaga (2018) menjelaskan bahwa berdasarkan lokasi yang penelitiannya, ia menyimpulkan ternyata ibu telah mempunyai wewenang serta peran ganda dalam rumah tangga. Peran perempuan sebagai ibu rumah tangga dan sebagai petani perempuan dapat dilakukan dengan baik, mampu mengerjakan perannya dan memenuhi kebutuhan keluarga tanpa merasa terbebani, berdasarkan kemauan sendiri atas peranan yang dilakukan dan sudah secara turun-temurun ataupun menjadi kebiasaan di Desa Sigalingging Kecamatan Parbuluan Kabupaten Dairi.¹³

Salah satu cara ibu rumah tangga dalam mengembangkan ekonomi keluarga yaitu dengan cara berdagang. Hal ini disampaikan Asri Wahyu Widi Astuti (2013), yang mengaskan bahwa ibu yang bertugas sebagai pengurus rumah tangga dan juga membantu perekonomian keluarga dengan berdagang jambu biji berhasil meningkatkan kondisi sosial ekonomi keluarga mereka. Dalam kondisi sosial ekonomi yang meningkat, mereka dapat memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari dan juga kebutuhan dalam pengembangan pendidikan terhadap anak. Hal tersebut mencakup pemenuhan keperluan keluarganya dalam bidang sandang, pangan, papan, kesehatan dan pendidikan anak.¹⁴

¹²Lindawati, *Peran Istri sebagai pencari Nafkah Utama Dalam Keluarga Tinjauan Hukum Islam: Studi Kasus Di Kec. asie Raya Kab. Aceh Jaya*, (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2016), hlm. 96.

¹³Irma Agustina Sinaga, *Peran Ganda Petani Perempuan dalam Sosial Ekonomi Keluarga di Desa Sigalingging Kecamatan Kabupaten Dairi*, (Medan: Universitas Sumatera Utara, 2018), hlm. 98.

¹⁴Asri Wahyu Widi Astuti, *Peran Ibu Rumah Tangga dalam Meningkatkan Kesejahteraan Keluarga: Suatu Kajian Pemenuhan Kebutuhan Pendidikan Anak*

2. *Kamāl Al-Ahliyah* Perempuan (Ibu) sebagai Saksi dalam Bidang Jinayat

Setelah diuraikan beberapa kemampuan ibu dalam mengurus rumah tangga yang telah banyak dilakukan, maka berikut ini diuraikan kemampuan ibu sebagai perempuan dalam bidang lainnya yang kemudian menunjukkan sempurnanya kemampuan (*kamil al-ahliyah*) ibu dalam bertindak sebagai subjek hukum (*mahkum 'alaiyh*). Misalnya penelitian yang dilakukan oleh Zakiatul Putri (2015) tentang kesaksian perempuan, ia menyatakan bahwa tujuan al-Qur'an membedakan kesaksian antara laki-laki dan perempuan bukanlah semata-mata ingin merendahkan kaum wanita, akan tetapi karena wanita tidak banyak melakukan hal-hal yang di luar rumah tangga. Pada dasarnya ulama salaf tidak menerima kesaksian wanita kecuali dalam masalah hutang piutang. Sedangkan Ibnu Hazm menerima kesaksian wanita dalam segala hal akan tetapi berbanding setengah dari laki-laki.¹⁵

Khairuddin (2018) menguraikan secara argumentatif dalam kerangka usul fikih terkait legalitas kesaksian perempuan, ia mengatakan bahwa kesaksian wanita diterima dalam setiap jenis perkara hukum (perdata-pidana) di pengadilan ataupun dalam perkara perdata (harta dan selainnya) di luar pengadilan. Bahkan dalam konteks kemoderenan, kaum wanita telah banyak beraktivitas dalam kegiatan kemasyarakatan, sehingga dapat dipastikan bahwa mereka telah terlibat dalam seluruh aspek kehidupan sosial, baik formal maupun informal, maka pandangan yang mengatakan bahwa wanita lemah dalam kesaksiannya karena bukan merupakan fokus perhatiannya sudah tidak tepat lagi. Artinya, aktivitas sosial kemasyarakatan kaum wanita saat ini

pada 5 Ibu Pedagang Jambu Biji di Desa Bejen, Kecamatan Bejen Kabupaten Temanggung, (Semarang: Universitas Negeri Semarang, 2013), hlm. 105.

¹⁵Zakiatul Putri, *Kesetaraan Saksi Laki-Laki dan Perempuan: Studi Kritis Pemikiran Mahmud Syaltut*, (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2015).

sudah sama dengan apa yang diperankan oleh laki-laki, sehingga fokus perhatian wanita juga sama dengan laki-laki.¹⁶

3. *Kamāl Al-Ahliyah* Ibu sebagai wali

Sehubungan dengan kemampuan ibu sebagai perempuan bertindak sebagai wali yang *kamāl al-ahliyah*, ada sebuah penelitian penting yang dilakukan oleh Haqqi Laili Romadliyah (2013), menjelaskan bahwa eksistensi persyaratan menjadi wali adalah *kamāl al-ahliyah*, merdeka, serta persamaan agama, sehingga perempuan (dalam hal ini ibu) yang cakap hukum (*kāmil al-ahliyah*) sebagaimana laki-laki (ayah, kakek, saudara ayah, dan seterusnya) diperbolehkan dan mempunyai hak untuk menjadi wali, bahkan jika ia bertugas menikahkan orang lain ataupun dirinya sendiri dapat dihukum sah. Indikatornya dengan melihat perkembangan masyarakat modern saat ini yang memang menunjukkan bahwa perempuan telah mampu bersaing dengan laki-laki dalam berbagai bidang. Legalitas perempuan menjadi wali tersebut, bahkan dalam mazhab Hanafi dulu membolehkannya karena kondisi *sosio-kultural* masyarakat Kuffah yang berada di tengah kebudayaan kota Persia yang telah mencapai tingkat peradaban yang tinggi.¹⁷

Dari beragam kondisi dan aktivitas perempuan sebagaimana dijelaskan di atas, maka jika dikaitkan dengan kondisi ibu sebagai perempuan yang sebelumnya tidak diizinkan menjadi wali telah berbeda dengan kondisi dan masyarakat zaman dulu dan sekarang. Ini menjadi indikasi bahwa, secara hukum Islam dan Hukum Positif, eksistensi perempuan bertindak hukum dapat dimaklumi esensinya, sehingga pertanyaan perempuan cakap-tidaknya dapat terjawab dengan kajian-kajian yang telah disebutkan di atas. Begitu pula sehubungan dengan realitas hubungan perwalian antara ibu

¹⁶Khairuddin, *Kesaksian Wanita dalam Pandangan Hukum Islam: Posisi Al-Qur'an dalam Metode Penetapan Hukum Islam*, (Banda Aceh: Sahifah, 2018), hlm. 413.

¹⁷Baca lebih lanjut dalam, Haqqi Laili Romadliyah, *Wali Nikah Perempuan Perspektif Imam Abu Hanifah*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm. 73.

dan anak, maka menurut hukum positif, wali tersebut mestilah orang yang terdekat dengan anak, bahkan dalam hukum Islam pun sistem perwalian ditetapkan berdasarkan sistem kerabat (*al-qarābah*), tujuannya karena untuk memelihara dan mengelola anak dan hartanya maka mestilah orang terdekatnya. Pertanyaan yang muncul berikutnya yaitu, apakah ibu dan anak mempunyai hubungan kerabat sebagaimana diinginkan oleh undang-undang dan yang telah diimplementasikan oleh Pengadilan. Jawaban untuk pertanyaan ini akan dijelaskan dalam subbab berikutnya.

C. Validasi Hubungan antara Ibu dan Anak sebagai Wacana Perwujudan *al-qurbá* dalam Perwalian

Subbab ini berusaha membuktikan hubungan kekerabatan (*al-qurbá*) antara ibu dan anak dengan tiga sudut pandang ilmu pengetahuan. Tujuannya untuk menjelaskan realita sosial yang terjadi antara ibu dan anak dalam kaitan keduanya jika dilihat dari sudut pandang kekerabatan,¹⁸ kedekatan¹⁹ dan keterkaitan emosional²⁰ antara ibu dan anak di masa sekarang. Sebelumnya telah dijelaskan bahwa sebagai upaya menetapkan kewenangan perwalian kepada seseorang, hukum positif di Indonesia sebagaimana terdapat dalam Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan²¹ dan Kompilasi Hukum Islam,²² tidak

¹⁸Hubungan kekerabatan adalah salah satu prinsip mendasar untuk mengelompokkan tiap orang ke dalam kelompok sosial, peran, kategori dan silsilah.

¹⁹Hubungan kedekatan adalah salah satu prinsip hubungan yang menunjukkan adanya hubungan timbal balik antara ibu dan anak dalam melakukan tugas dan fungsinya sebagai subjek hukum. Dalam hubungan dekat diartikan sebagai pemenuhan fungsi ibu sebagai orangtua untuk menjaga anak, mendidik, dan mengembangkan potensi anak.

²⁰Hubungan keterkaitan emosional diartikan sebagai suatu hubungan yang terjadi antara ibu dan anak secara alamiah, prosesnya terjadi secara naluri mereka sebagai manusia, bahkan terkadang keterkaitan antara mereka tidak dapat dijelaskan secara empirik, karena keterkaitannya bersifat natural. Namun demikian, dilihat secara psikologis, keterkaitan emosional ibu dan anak juga terlihat dari sikap fisik dan jiwa yang dimunculkan antara ibu dan anak tersebut.

²¹ Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 01 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, (Jakarta: Depag RI, 1974), hlm. 1.

mengkhususkan dari kalangan laki-laki atau perempuan, keduanya memiliki hak yang sama untuk menjadi wali, asalkan calon wali tersebut merupakan keluarga dekat anak. Pasal 51 Ayat (2) UU No. 1/1974, menyebutkan: “*Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik*”.²³

Hal senada juga diatur dalam KHI Pasal 107 Ayat (4) yang menyatakan: “*Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik, atau badan hukum*.”²⁴ Oleh karena itu, untuk membuktikan kewenangan ibu sebagai wali dengan pertimbangan sebagai kerabat yang paling dekat dengan anak dibandingkan kakek, saudara ayah dan seterusnya, maka perlu dilakukan serangkaian pembuktian. Untuk itu, dalam subbab ini dijelaskan hubungan kerabat antara ibu dan anak dengan melihat indikator kekerabatan melalui tiga prinsip ilmu pengetahuan, yaitu antropologi, sosiologi dan psikologi. Dipilihnya tiga ilmu tersebut sebagai alat untuk menganalisa hubungan kerabat antara ibu dan anak dengan melihat letak posisi antara ibu dan anak dengan pendekatan struktur dari ilmu antropologi. Berikutnya melihat hubungan ibu dan anak dengan menganalisa fungsi ibu terhadap anak dengan kacamata ilmu sosiologi. Terakhir hubungan ibu dan anak dilihat secara ilmu batin melalui pendekatan-pendekatan yang ditampilkan seorang ibu untuk menjadi orang yang paling dekat dengan putra-putrinya, hal ini dinilai dengan ilmu psikologi. Penjelasan lebih rinci dari ketiganya dapat disimak berikut ini.

²²Berikutnya disingkat KHI.

²³UU No. 1/1974, Pasal 51 ayat 2.

²⁴ Lihat Kompilasi Hukum Islam, Pasal 107. Dari pernyataan hukum tersebut, dapat dipahami bahwa, hakim dalam memberikan penetapan hak perwalian, yang lebih diprioritaskan adalah ‘kerabat’ yang berasal dari keluarga si anak atau orang lain yang sudah dewasa dan memenuhi kualifikasi seorang wali.

1. Prinsip *al-qurbá* antara ibu dan anak dalam kajian antropologi

Menganalisa prinsip hubungan kerabat antara ibu dan anak dalam ilmu antropologi menjadi penting untuk mengidentifikasi hubungan struktural antara keduanya. Al Yasa' Abubakar mengemukakan bahwa, karena perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan sosial masyarakat berdampak pada penggunaan dan perubahan konsep keluarga. Dalam antropologi ditemukan dua model dasar bentuk keluarga, yaitu bentuk keluarga luas (*extended family*) dan bentuk keluarga inti (*nuclear family*).²⁵ Keluarga luas yaitu keluarga yang anggotanya terdiri dari beberapa keluarga inti, seperti ayah dan ibu beserta anak-anaknya (dengan suami dan istri mereka) serta cucu (yang mungkin juga bersama suami dan istrinya). Kalau ayah (kakek) sudah tidak ada (tidak mampu lagi menjadi kepala keluarga), maka saudara ayah atau ibu yang paling (lebih) tua lah yang akan menjadi kepala keluarga. Jadi kalau ayahnya meninggal dunia maka tanggungjawab pengasuhan anak tidak pindah kepada ibu, tetapi pindah kepada saudara ayah atau bahkan kakek. Adapun keluarga inti adalah model keluarga yang anggotanya hanya terdiri dari suami dan istri (ayah dan ibu) serta anak-anaknya. Biasanya yang menjadi kepala keluarga adalah ayah. Kalau ayah tidak ada (tidak mampu menjadi kepala keluarga), maka ibulah yang akan menjadi kepala keluarga.²⁶ Dari sana dapat digambarkan bahwa, dalam keluarga inti hubungan ibu dan anak sangat dekat karena eksistensinya hampir sama dengan posisi ayah. Artinya keberadaan ibu berada di atas kakek dan saudara ayah, hal ini kemudian menjadikan ibu -setelah ayah

²⁵ Suprajitno, *Asuhan Keperawatan Keluarga: Aplikasi dalam praktik*, (Jakarta: EGC, 2004), hlm. 2. Bandingkan dengan Sudiharto yang membagi keluarga kepada sembilan tipe, yaitu: 1) Keluarga inti (*nuclear family*); 2) Keluarga asal (*Family of Origin*); 3) Keluarga besar (*Extended family*); 4) Keluarga berantai (*social family*); 5) Keluarga duda atau janda; 6) Keluarga komposit (*composite family*); 7) Keluarga kohabitasi (*cohabitation*); 8) Keluarga inses (*incest family*); 9) Keluarga tradisional dan nontradisional. Sudiharto, *Asuhan Keperawatan Keluarga dengan Pendekatan Keperawatan Transkultural*, (Jakarta: EGC, 2007), hlm. 75.

²⁶ Lihat, Al Yasa' Abubakar, *Motode Istislahiah: ...*, hlm. 349.

meninggal- berwenang bertanggungjawab secara struktural setiap tindakan anak, apapun yang dilakukan oleh anak maka akan menjadi tanggungjawab ibunya.

Menilai prinsip *al-qurbá* antara ibu dan anak dalam kajian antropologi dapat disimpulkan bahwa, ibu dan anak mempunyai hubungan yang dekat. Di antara indikatornya yaitu: 1) melihat dari struktur hubungan ibu dan anak dalam sistem keluarga, dalam sistem kekerabatan patrilineal, hubungan ibu dengan anak tidak sedekat ayah dengan anak, hal ini karena ayah, kakek dan saudara ayah memiliki peran berposisi pada urutan terlebih dahulu dibandingkan ibu. Namun posisi ibu tetap berada tidak jauh dari ketiganya karena esensi keberadaan ibu masih sangat dibutuhkan oleh anak. 2) Dalam sistem matrilineal, peran ibu dan penarikan egonya lebih diarahkan kepada pihak ibu, ini artinya posisi ibu lebih tinggi urutannya dibandingkan keluarga ayah. 3) Dalam sistem bilateral atau parental, hubungan ibu dan anak sama halnya dengan hubungan ayah dengan anak, artinya ibu dan ayah berada pada urutan yang sama dalam pengurusan anak, oleh karenanya dalam menghubungkan dirinya dengan keturunannya anak melakukan hubungan dengan kedua pihak dari ayah dan ibu.

Dalam antropologi istilah keluarga juga digunakan untuk istilah kekerabatan dan perkawinan. Akan tetapi keduanya memiliki perbedaan. Kekerabatan merupakan hubungan darah, sedangkan perkawinan diberi istilah *affinity*. Oleh karena itu dalam bahasa Inggris orang tua dan anak disebut dengan *kin*, sedangkan suami dan istri adalah *affines*.²⁷ Namun sebaliknya, dalam al-Qur'an terma *al-qarabah* adalah istilah yang digunakan untuk menyebut kekerabatan, baik keluarga atau kerabat. Kata *al-qarabah* adalah kata yang menunjukkan kerabat yang dihubungkan secara vertikal (mulai dari kakek, nenek, ayah, ibu, anak, cucu,

²⁷ Soerjono Soekanto, *Hukum Adat Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 1986), hlm. 139.

hingga terus kebawahnya) dan horizontal (saudara kandung, saudara se-ayah, saudara seibu).²⁸

Indikator berikutnya dilihat dari bentuk keluarga,²⁹ maka dirumuskan: 1) Dalam keluarga inti, hubungan ibu dengan anak sangat dekat, hal ini karena dalam keluarga tersebut yang berwenang untuk mengurus keluarga adalah ayah dan ibu secara bersamaan, pihak keluarga -baik pihak ayah atau pihak ibu- tidak signifikan perannya dalam struktur organisasi keluarga, sehingga setiap pertanggung-jawaban dan perwakilan dilakukan oleh ayah atau ibu. 2) Dalam keluarga besar, struktur ibu tidak berada pada posisi sama atau di bawah ayah, melainkan jauh di bawah kakek, saudara ayah dan seterusnya. Hal ini karena subjektif keluarga jauh yang memegang kendali sehingga kehendak hubungan ibu dan anak dalam konteks perwakilan dan pertanggungjawaban tidak seaktif dalam keluarga inti. Oleh karenanya, disimpulkan bahwa prinsip *al-qurbá* antara ibu dan anak terbangun dengan struktur yang terbentuk dalam ilmu antropologi, yang kemudian dapat dinyatakan hubungan ibu dan anak sangat kuat dalam sistem strukturalnya.

Dari beberapa uraian di atas, maka secara antropologis menunjukkan bahwa dalam sebuah rumah tangga, ikatan personil anggota keluarga memiliki hubungan yang sangat kuat, erat dan mendalam. Adanya hubungan ikatan darah menunjukkan kuatnya hubungan tersebut. Hubungan antar anggota keluarga tidak hanya

²⁸ Yaswirman, *Hukum Kekeluargaan Adat dan Hukum Kekeluargaan Islam di Indonesia: Studi dalam Masyarakat Mineal Minangkabau* (Disertasi) (Jakarta: PPs UIN Syarif Hidayatullah, 1997), hlm. 34.

²⁹ Secara bahasa, dalam literatur barat, keluarga disebut dengan *family*, yang berasal dari kata *familiar* yang artinya tahu betul dan kenal baik. Fowler and F.G, *Oxford Dictionary* (Oxford: Oxford Press, 1951), hlm. 424.

Berbeda dengan literatur Barat dalam memaknai keluarga, maka dalam literatur Timur (bahasa Arab) keluarga disebut dengan *al-usrah* yang artinya adalah ikatan. Kata *al-usrah* dalam bahasa Arab bermakna keluarga, asal katanya adalah *al-usr* yang artinya ikatan. Bentuk derivasi dari kata tersebut adalah *asir*, *usr*, dan *ta'sirun* yang bermakna terikat dan tertawan. Ibrahim Mustafa dkk, *al-Mu 'jam al-Wasit* (ttp: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, t.t), jld. I, hlm. 17 dan 27.

berlangsung ketika mereka masih hidup, akan tetapi hubungan itu tetap berlanjut hingga mereka meninggal duniapun masih memiliki keterikatan dengan yang lainnya. Struktur keluarga itu sendiri menentukan pola hubungan antar pihak dalam keluarga. Pada keluarga inti mungkin saja hubungan itu menjadi lebih kuat karena jumlah anggota keluarganya terbatas. Namun dalam keluarga luas, karna jumlah anggota keluarga yang banyak dan tinggal di tempat yang terpisah-pisah, maka hubungan antar keluargapun menjadi sangat renggang.³⁰

2. Prinsip *al-qurbá* antara Ibu dan anak dalam kajian sosiologi

Dalam kajian sosiologi, hubungan kekerabatan antara ibu dan anak dilihat dari segi peran yang ditampilkan oleh ibu sehingga fungsinya sebagai orang tua dapat berkualitas dan maksimal. Prinsip *al-qurbá* antara ibu dan anak dapat dinilai dari kualitas hubungan antara ibu dan anak sehingga anak merasakan peran kehadirannya sebagai orang yang paling dekat dengan anak. Ibu dalam tatanan budaya Indonesia sangat berperan penting dalam tumbuh kembang anak, keberhasilan anak ditentukan dari kualitas hubungan baik ibu terhadap anak. Hubungan ibu dan anak memiliki kedekatan yang sangat intim, hal ini dikarenakan anak pada umumnya lebih banyak menghabiskan waktu bersama ibunya ketika bayi dan kedekatan ini bisa dimanfaatkan terutama ibu untuk memberikan pendidikan pertama yang harus di pelajari oleh anak sejak usia dini.³¹

Menurut Shek (2006), kualitas hubungan ibu dan anak dapat diketahui dari beberapa aspek, yaitu: 1) Kepercayaan anak terhadap ibu dan kepercayaan ibu terhadap anak; 2) Kesediaan anak untuk berkomunikasi dengan ibu; 3) Kepuasan anak terhadap kontrol orangtua. Pendapat lainnya, Hubungan ibu anak yang berkualitas menurut Olson (dalam Riesch, 2003) memiliki tiga aspek yaitu: 1) Penyesuaian, yaitu kemampuan keluarga untuk merubah struktur

³⁰ William J. Goode, *Sosiologi Keluarga*, terj. Laila Hanoom (Jakarta: Bumu Aksara, 1995), hlm. 89.

³¹ Sri Lestari, *Psikologi Keluarga: Penanaman....*, hlm. 126.

kekuasaan, peran di dalam hubungan keluarga dan aturan hubungan dalam menghadapi tuntutan perkembangan dan situasi dalam keluarga; 2) Kedekatan, yaitu kedekatan secara emosi antara anggota keluarga satu dengan yang lain; 3) Komunikasi, yaitu kebebasan mengungkapkan ide, perasaan dan ekspresi kepada orang lain tanpa mengganggu orang lain serta penerimaan ide dan ekspresi dari orang lain secara akurat dan dengan penuh perhatian.

Keberhasilan anak sangat tergantung dari hubungan baik ibu dan anak dalam menjalankan fungsinya sebagai ibu dalam bidang pendidikan yang semestinya dimulai sejak dini. Samsul Munir (2007) mengungkapkan hubungan dekat (*al-qurbá*) ibu dan anak terbentuk karena proses didikan yang dilakukan oleh ibu dalam menjalankan fungsinya sebagai orang tua, indikatornya yaitu: 1) peranan ibu dalam pendidikan jasmani dan kesehatan anak; 2) kedekatan anak karena peran ibu dalam pendidikan intelektual anak; 3) peranan ibu dalam pendidikan psikologikal dan emosi anak; 4) peranan ibu dalam pendidikan agama anak; 5) peranan ibu dalam pendidikan moral (akhlak) anak; 6) peranan ibu sebagai pendidikan sosial anak.³²

3. Prinsip *al-qurbá* antara ibu dan anak dalam kajian psikologi

Dalam ilmu psikologi, kedekatan ibu sangat dekat peruntukannya, bahkan kedekatannya itu terlihat secara alamiah yang terjadi sejak ibu mengandung bayi. Dalam ilmu kesehatan, Riordan (2009) memperkenalkan istilah *bonding attachment* yaitu proses interaksi ibu dan bayi secara nyata, baik fisik, emosi, maupun sensorik pada beberapa menit dan jam pertama segera setelah bayi lahir. Bahkan secara khusus, Pitriani (2014), menyebutkan bahwa *bonding* adalah dimulainya interaksi emosi sensorik fisik antara orang tua dan bayi segera sesudah lahir, sedangkan *attachment* adalah ikatan yang terjalin di antara individu yang meliputi pencurahan perhatian, yaitu hubungan emosi dan hubungan fisik yang akrab. Bahiyatun (2009), menyatakan bahwa

³² Samsul Munir Amin, *Menyiapkan Masa Depan Anak Secara Islami*, (Jakarta: Amzah, 2007), hlm. 31.36.

keberhasilan dalam hubungan dan ikatan batin antara bayi dan ibunya dapat mempengaruhi hubungan sepanjang masa.

Rini dan Kumala (2016) menyebutkan, hubungan yang sangat dekat antara ibu dan anak terjadi dalam tiga bagian periode. *Pertama*, periode prenatal, yaitu periode ketika dalam proses kehamilan, sehingga dengan menerima fakta seorang wanita telah hamil, kemudian ia memosisikan diri sebagai ibu, melakukan pengecekan kehamilan, pengidentifikasi bayinya sebagai individu yang terpisah dari dirinya, serta melakukan beragam penyiapan untuk bayinya menunjukkan kesiapannya menjadi seorang ibu. *Kedua*, periode waktu kelahiran dan sesaat setelahnya. Faktor yang paling mempengaruhi kedekatan ibu dan anak saat ini adalah pengaruh pengobatan dan reaksi motorik ketika melakukan rangsangan-rangsangan dalam beragam sentuhan antara ibu dan anak. *Ketiga*, periode pengasuhan, inilah periode yang paling berperan dalam membentuk keterikatan hubungan emosional antara ibu dan anak. Kemampuan mendidik anak agar mampu berinteraksi dengan dunia sosial sangat dipengaruhi proses pengasuhan yang ditampilkan oleh ibunya. Bahkan dalam Islam sendiri, tiga tahapan ini menjadi kewenangan ibu dalam pelaksanaannya yang dinamakan tahapan *haḍanah*.

Relasi kedekatan hubungan ibu dan anak berikutnya terlihat ketika anak sudah mencapai usia remaja (*mumayyiz*). Kedekatan ibu dan anak terbentuk dengan adanya hubungan kebersamaan berbagi cerita (keterbukaan), yang kemudian menunjukkan bahwa ternyata ibu lebih menampilkan komunikasi yang aktif dan lebih baik dibanding komunikasi anak dengan ayah.³³ Bahkan Park dan Kim (2006) merinci faktor para remaja lebih dekat dengan ibu, yaitu karena ibu adalah figur yang mengerti (27%), nyaman (22%), kekerabatan (17%), dan beragam faktor lainnya. Park dan Kim melanjutkan, bahwa kedekatan ibu dengan anak dibentuk dan berkembang sejak ibu berperan dalam mengandung anak. Ibu juga

³³Sri Lestari, *Psikologi Keluarga: Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga*, (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 120.

diajarkan untuk berpikir, merasa dan bertindak demi bayi dalam kandungannya.³⁴ Sebagai remaja, anak merasakan bahwa melalui ibu mereka mendapatkan kepuasan, keamanan dan cinta, sehingga anak menjadi termotivasi untuk mempertahankan hubungan yang dekat dengan ibu mereka. Remaja melakukannya secara bertahap dan mengambil peran yang lebih aktif dengan mencoba menyenangkan ibu mereka, berperilaku sesuai keinginan ibu serta menginternalisasikan nilai-nilai dan keyakinan ibu ke dalam dirinya.³⁵

Dalam budaya masyarakat Indonesia, kedekatan hubungan antara ibu dan anak terlihat dari pemberian perawatan dari ibu kepada anaknya yang selalu mempertimbangkan tiga prinsip pengasuhan, yaitu asih (kasih sayang), asah (merangsang potensi), dan asuh (memenuhi kebutuhan).³⁶ Keberhasilan yang terbentuk dengan remaja merupakan bentuk keberhasilan peran orangtua (ayah dan ibu). Lestari (2013) mengungkapkan bahwa kedekatan remaja dicirikan melalui berbagi cerita dengan ayah dan ibu tentang peristiwa yang dialami ketika di sekolah dan melakukan kegiatan bersama seperti menonton televisi, melakukan tugas rumah dan berekreasi. Eksistensi peran ibu tentunya berbeda dengan yang dilakukan oleh ayah, namun keduanya saling melengkapi demi menampilkan peran terbaik. Kedekatan ibu dan anak merupakan aspek spesifik dari kehangatan yang meliputi keintiman, afeksi positif, dan pengungkapan diri (keterbukaan).³⁷

Berkaitan dengan keindonesiaan, beberapa penelitian menunjukkan hubungan kedekatan secara psikologis antara ibu dan anak, misalnya dilakukan oleh Raudatusslama, dkk, (2012), mereka menemukan bahwa remaja yang ada di Pekanbaru, 76,7% sangat percaya kepada ibu, 20,5% percaya, dan 2,8% cukup percaya.

³⁴Park, Y. S., & Kim, U, *Keluarga: Hubungan Orang ...*, hlm. 436.

³⁵Park, Y. S., & Kim, U, *Keluarga: Hubungan Orang ...*, hlm. 437.

³⁶Thontowi Hakim, dkk. "The Basis of Children's Trust Towards Their Parents in Java, Ngemong: Indigenous Psychological Analysis." *International Journal of Research Studies in Psychology*. Volume 1 Number, hlm. 2.

³⁷Sri Lestari, *Psikologi Keluarga: Penanaman...*, hlm. 120.

Melalui tingkat kepercayaan remaja kepada ibunya ini, turut mempengaruhi hubungan yang dekat antara ibu dan anak. Raudatussalma, dkk, mengungkapkan bahwa dengan kepercayaan tersebut menunjukkan bahwa, bagi remaja melayu, ibu merupakan sosok yang sangat dipercayai dan yang paling berkesempatan berkomunikasi dan dekat dengan remaja. Tantio Fernando dan Diana Alfida menambahkan, hasil penelitiannya di Riau menemukan bahwa bagi remaja, ibu merupakan sosok yang amat sangat dekat dengannya. Hasil ini kemudian dianggap memberikan gambaran bahwa remaja membutuhkan perasaan dekat dengan ibu. Mereka menambahkan bahwa dengan eksisnya respek menjadi alasan yang paling berperan dalam menciptakan kedekatan antara remaja dan ibu.³⁸ Jika respek tidak ada dalam hubungan antara remaja dengan ibu maka hubungan tersebut belum dapat dikatakan dekat.³⁹

Kartono (2007) mengungkapkan keterbukaan yang terjadi antara ibu dengan remaja perempuan disebabkan oleh adanya rasa ingin menguasai putrinya, hal ini disebabkan sang ibu teringat dengan pengalaman-pengalamannya di masa muda. Selanjutnya secara sadar maupun tidak, ibu berusaha agar pengalamannya (cenderung negatif) tidak terulang lagi pada anak remaja perempuannya. Dengan dalih kasih sayang, ibu senantiasa memaksa anaknya untuk melaporkan segala pengalaman hidupnya. Sehingga timbul komunikasi yang intens dan rasa diperhatikan yang dianggap sebagai manifestasi dari bentuk kasih sayang dari ibu dan membentuk ikatan secara emosional.⁴⁰

³⁸Tantio Fernando dan Diana Alfida, “Kedekatan Remaja Pada Ibu: Pendekatan Indegenous Psychology”, *Jurnal Psikologi*, Vol. 13, No. 2, 2017, hlm. 157.

³⁹Chao, Ruth & Tseng, Vivian. *Parenting of Asians*, dalam Bomstein, March H, *Handbook of Parenting: Social Conditions and Applied Parenting*, Edisi 2, Vol. 4, (London: Lawrence Erlbaum Associates, 2002), hlm. 45.

⁴⁰ Kartini Kartono, *Psikologi Wanita: Menenal Wanita sebagai Ibu & Nenek*, (Bandung: Mandar Maju, 2007), hlm. 45.

Sebagai kesimpulan akhir penjelasan hubungan antara ibu dan anak secara psikologis, penulis mengutip Tantio Fernando dan Diana Alfida,⁴¹ yang menyebutkan remaja merasakan hubungan yang amat sangat dekat dengan ibu, faktor utama yang mempengaruhi tumbuhnya rasa dekat remaja dengan ibu disebabkan oleh adanya ikatan emosional yang terjalin antara remaja dengan ibu. Penyebab kedekatan antara remaja laki-laki dan perempuan pada ibu ialah adanya ikatan emosional, namun dalam kategori yang lebih spesifik terdapat perbedaan yang mempengaruhi ikatan emosional yang menyebabkan remaja dekat dengan ibu. Perempuan merasa dekat dengan ibu cenderung dikarenakan adanya keterbukaan (relasi), sedangkan laki-laki cenderung merasa dekat dengan ibu dikarenakan adanya hubungan emosional (*person*) yang berasal dari ibu. Kedekatan akan didapatkan melalui respek (rasa hormat) terhadap ibu. Respek tumbuh melalui ikatan emosional, peranan ibu, dukungan, figur dan pertalian darah. Tanpa ada respek maka hubungan tersebut tidak dapat dikatakan sebagai hubungan yang dekat. Konsekuensi yang akan didapatkan dengan tidak terciptanya kedekatan ialah berdampak pada rendahnya respek (rasa hormat) anak terhadap ibunya.

Dari penjelasan sebagaimana di atas, penulis ingin memetakan sebuah konsep yang kemudian menunjukkan hubungan dekat antara ibu dan anak, baik ketika kecil (*ahliyah wujub*) atau ketika anak sudah mulai remaja (*mumayyiz*). Dengan indikator, 1) ikatan emosional, 2) peranan dan fungsi, 3) penghormatan, 4) dukungan, 5) pertalian darah, 6) figur. Berikut penjelasannya.

⁴¹Tantio Fernando dan Diana Alfida, "Kedekatan Remaja Pada Ibu: Pendekatan Indegenous Psychology", *Jurnal Psikologi*, Vol. 13, No. 2, 2017, hlm. 155.



Gambar. 3.2. Hubungan Kekerabatan Ibu dan Anak Secara Psikologis

Dengan menilai dari dimensi psikologis, maka hubungan kekerabatan antara ibu dan anak menjadi realistis perwujudannya, terlebih dengan kedekatan yang dimiliki antara ibu dan anak maka akan memunculkan satu konklusi bahwa, anak tanpa pemeliharaan dari orang terdekat (dalam hal ini ibu) maka akan memunculkan beragam dampak terhadap perkembangan dan pengelolaan hartanya.

Dari argumentasi sebagaimana telah diuraikan di atas, maka penulis menyimpulkan, berdasarkan analisa antropologi, sosiologi dan psikologi dapat dinyatakan bahwa ibu mempunyai hubungan yang sangat dekat dengan anak, baik dari segi eksistensi, urgensi dan esensinya. Karena itu, dari pengetahuan modern (antropologi, sosiologi dan psikologi) tersebut, dapat dipahami bahwa posisi ibu berada sejajar dengan posisi ayah jika terkait relasi kuasa antara orangtua dan anak. Bahkan dalam konteks tertentu (emosional dan fungsional), ibu mempunyai peranan yang lebih signifikan dibandingkan dengan ayah, terlebih dibandingkan dengan kakek, paman dan seterusnya dalam urutan struktur perwalian. Karena itu, menempatkan posisi ibu di bawah kakek /paman anak yatim dalam sistem perwalian menjadi tidak tepat dengan kondisi dewasa ini.

BAB IV

AL-QURBÁ SEBAGAI ‘ILLAH KEWENANGAN IBU MENJADI WALI DALAM PENGURUSAN JIWA DAN HARTA ANAK YATIM

Bab ini menganalisis *al-qurbá* sebagai ‘illah hukum terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, yang meliputi tiga subbab. *Pertama*, perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian, yang bertujuan untuk memberikan gambaran bagaimana spirit ibu sebagai bagian dari *al-qurbá* sudah ada sejak lama, terutama dari gambaran hukum yang telah eksis dalam mewujudkan hubungan kekerabatan antara ibu dan anak yang kemudian keberadaan spirit tersebut menjadi eksis pada masa sekarang. Sehingga adanya kewenangan ibu untuk menjadi wali bagi anaknya adalah perwujudan hukum baru dalam rangka mencapai kesejahteraan bagi anak dan lebih sesuai dengan perkembangan zaman. Subbab *kedua*, menjelaskan tentang konsekuensi perubahan *al-qurbá* terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Subbab *ketiga*, menganalisis validitas *al-qurbá* sebagai ‘illah hukum atas kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim, ini bertujuan untuk menguraikan bagaimana kewenangan ibu sebagai wali dalam sistem perwalian bisa dituntaskan penggalian hukumnya melalui prinsip ‘illah *al-qurbá* dengan jalan analisis melalui sudut pandang *masalik al-‘illah*.

A. Perubahan Struktur dan Fungsi *al-Qurbá* dalam Sistem Perwalian

Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab dua, bahwa dari semua ayat yang disebutkan sebelumnya, dalam konteks kesejajaran dan oposisi terma-terma *al-qurbá*, maka dapat dilihat bahwa sistem kekerabatan dalam al-Qur’an, tidak hanya dimaknai sebagai pengakuan sosial saja, akan tetapi juga pengakuan moral atas hak-hak kerabat. Al-Qur’an juga memerintahkan untuk berbuat baik kepada kerabat, dan menganggap perbuatan baik (*iḥsan*)

tersebut sama dengan berbuat baik kepada orang tua. Hal tersebut menunjukkan pentingnya memiliki ikatan-ikatan keluarga yang baik seperti yang ditunjukkan dalam surat al-Baqarah ayat 83.

Dari sejumlah ayat yang dijelaskan dalam bab sebelumnya, mengenai kata *al-qurbá* dan derivasinya, maka dapat di tarik kesimpulan tentang model sistem *al-qurbá* (kekerabatan) dalam al-Qur'an, yaitu: *pertama*, kedekatan kekerabatan karena tempat, seperti tetangga; *kedua*, kedekatan kekerabatan karena waktu, seperti perjanjian pernikahan antara suami dan istri. *Ketiga*, kedekatan kekerabatan karena kedudukan seperti orang tua, anak, dan saudara. *Keempat*, kedekatan kekerabatan karena pemeliharaan, seperti orang-orang miskin dan anak yatim. *Kelima*, kedekatan kekerabatan karena kemanusiaan. Dengan kata lain, jika dianalisa ke tingkat universalitas, maka ada tiga tipe kekerabatan dalam al-Qur'an yaitu, kekerabatan biologi (*biological kinship*) seperti kekerabatan karena perkawinan, kekerabatan sosiologis (*sociological kinship*), seperti tetangga dan orang-orang sekitar, kekerabatan spiritual (*spiritual kinship*). Dengan demikian istilah sistem kekerabatan seperti yang dijelaskan oleh para antropolog (*kinship system*) berbeda dengan sistem kekerabatan dalam al-Qur'an. *Kinship system* hanya menekankan pada aspek biologis (*biological kinship*), sementara sistem kekerabatan al-Qur'an menekankan pada tiga aspek yaitu, aspek biologis (*biological kinship*), aspek sosiologis (*sociological kinship*), dan aspek spiritual (*spiritual kinship*).¹

Berdasarkan alur pemikiran yang dibangun terkait dengan kekerabatan (*al-qurbá*) di atas, maka perlu dilakukan penataan ulang terhadap perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam fikih perwalian. Sehingga analisisnya menunjukkan bahwa sistem kekerabatan yang dijelaskan dalam al-Qur'an lebih luas klasifikasinya dibandingkan dengan sistem kekerabatan yang selama ini dipahami dalam kajian hukum (*fiqh*). Gambaran struktur

¹ Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an*, (Yogyakarta, 2010), hlm. 189.

al-qurbá yang diuraikan dalam fikih, tidak jauh berbeda dengan apa yang diuraikan dalam kajian antropologi, yang mana eksistensi kekerabatan dipahami hanya melalui hubungan nasab (*biological system*) semata. Padahal, al-Qur'an menghendaki model *al-qurbá* mencakup kerabat biologis, sosiologis, spiritualis.²

Dari sana kemudian, perlu dipahami bahwa jika diurutkan secara geneologis dari dulu hingga saat ini, maka perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* terjadi dalam beberapa masa.

Pertama, perubahan struktur dan fungsi terhadap penggunaan istilah *al-qurbá* (kekerabatan) yang dipakai oleh masyarakat Arab pra-Islam, istilah *al-qurbá* menunjukkan kepada kata bagian dari jasad *al-insan* (manusia).³ Dalam hal ini yaitu ibu, misalnya penggunaan kata *batn* untuk menunjukkan bagian perut, *al-sadr* untuk menunjukkan bagian dada, atau kata *al-rahm* untuk menunjukkan rahim ibu. Dengan begitu, dapat ditemukan bahwa ternyata ada hubungan antropologis-biologis antara sistem istilah kekerabatan dengan sistem istilah jasad, yang pada tahapan selanjutnya berpengaruh pada hubungan antara manusia dan kebudayaan, di mana bahasa menjadi alat penghubung antar manusia. Oleh karena itu, untuk menganalisis *al-qurbá* sebagai sistem kekerabatan dalam Islam, maka juga dianggap penting untuk menelusuri terlebih dahulu makna dari istilah *jasad al-insan* itu sendiri.

Al-Qur'an menyebutkan kata *al-insan* dalam ayat untuk menunjukkan simbol terhadap Nabi Adam, dan dalam ayat yang lain *al-insan* merupakan simbol terhadap Hawa. Sehingga *al-insan* bermakna sempurna yang mempunyai sistem bilateralisme dengan sifat integratif, yang maskulin gender (Adam) dan feminim gender (Hawa). Dengan begitu, apabila dikaitkan antara sistem kekerabatan dengan yang dijelaskan al-Qur'an, maka sistem yang

² Argumentasi terhadap pernyataan ini dapat dibuka kembali bab dua tentang formulasi *al-qurbá* dalam al-Qur'an.

³ Husam al-Din Karim Zaki, *al-Qarabah: Dirasah Unthurulughiyyah li Alfaz wa 'Alaqat al-Qarabah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*, (Kairo: Dar al-Anjlu al-Miṣriyyah, 1990), hlm. 93.

dikehendaki oleh al-Qur'an merupakan sistem yang menggabungkan antara bilateralisme dan integratif yaitu antara nilai-nilai maskulin dan nilai-nilai feminim. Dapat pula disebut dengan sistem kekerabatan yang diikat dengan tiga model ikatan,⁴ yaitu sistem kekerabatan biologis feminim, kekerabatan sosiologis, dan kekerabatan spiritual *al-insan*. Misalnya transformasi terkait konsep hubungan kekerabatan perkawinan (antara suami istri), yaitu kata *sayyid* menunjukkan pada sisi biologis-maternal, *qawwam* yang menunjukkan sisi sosiologis-paternal dan *auliya'* menunjukkan sisi spiritualis-parental.

Tahapan *kedua*, dimulai dengan transformasi yang digambarkan oleh al-Qur'an. Sebelum Islam datang, masyarakat Arab menggunakan kata *sayyidah* untuk menunjuk makna ibu biologis.⁵ Lalu kemudian al-Qur'an mentransformasikannya ke dalam sistem hubungan perkawinan dengan menerapkan istilah *qawwam*, sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an Surah An-Nisa' ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ۖ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا

كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Artinya: “Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh Karena Allah Telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan Karena mereka (laki-laki) Telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak

⁴ Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan al-Qur'an...*, hlm. 610.

⁵ Karim Zaki Hisam al-Qin, *al-Qarabah: Dirasah Unthurulughiyyah...*, hlm. 322.

ada, oleh Karena Allah Telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”

Ketika awal periode Madinah, al-Qur'an mulai menjelaskan dasar-dasar kesalehan individu dengan jalan memberitahu kaum pria supaya melindungi istri-istri mereka dengan cara memberi perhatian terhadap kebutuhan yang dibutuhkannya. Ayat yang secara lugas menerangkan bahwa karena secara fisik lebih kuat daripada perempuan, pria diwajibkan untuk melindungi istrinya dengan tujuan untuk melindungi istri serta membelanjakan sebagian harta mereka untuk kepentingan istri dan keluarga.⁶ Berikutnya, Islam juga mengajarkan kepada kaum wanita untuk meningkatkan nilai moral serta menjaga kehormatan ketika suaminya tidak bersamanya.⁷

Tahapan *ketiga*, fase penyetaraan tugas dan fungsi laki-laki dan perempuan pada ayat al-Qur'an yang secara khusus menyebutkan kata *wali* yang dilekatkan pada laki-laki dan perempuan yang menunjukkan sistem kerabat yang setara yang menyatakan bahwa *mukminin* dan *mukminat* berposisi sebagai penolong atau *awliya'* terhadap yang lain. Hal ini sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an Surah At-Taubah (9) ayat 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ
اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

⁶ Muhammad Habibi, dkk “Fasakh Nikah dengan Alasan Suami Miskin: Studi Perbandingan antara Ulama *Syafi'iyah* dan Hukum Positif di Indonesia”, *Jurnal Dusturia*, Vol. 8, No. 2, Desember 2018, hlm. 153.

⁷ Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan yang Maskulin*, terj. Arif Maftuhi, cet. Ke-I (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 31.

Artinya: *“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”*

Sarina Aini (2021) menyebutkan, lafaz *awliyā'* dalam ayat ini tidak hanya bermakna penolong dalam lingkup biologis dan sosiologis semata, namun juga terkandung nilai spiritualis. Hal ini dipahami dari implikasi makna dari kata *awliyā'* yang mengandung arti bahwa laki-laki dan perempuan menjadi penolong, penuntun dan bertanggungjawab atas satu sama lainnya. Dalam hubungan tersebut terdapat sebuah hubungan timbal balik yang harus dicirikan dengan cinta dan kasih sayang secara timbal-balik itu, memiliki landasan moral dan spiritual yang harus diekspresikan ke dalam tindakan-tindakan yang mencakup seluruh spektrum kehidupan. Dalam pandangan al-Qur'an, *awliyā'* memungkinkan terwujudnya pengakuan individualitas-eksistensial satu sama lain, dan juga mengungkapkan bahwa laki-laki dan perempuan kedudukannya setara dihadapan Tuhan.⁸ Oleh karena itu, istilah *awliyā'* menjadi transformasi paling urgen yang menunjukkan adanya keterkaitan dengan sistem kekerabatan dalam perkawinan antara suami istri.

Konsep *awliyā'* dalam al-Qur'an mengandung arti bahwa dalam sistem kekerabatan tidak hanya menekankan pada aspek paternalistik saja, namun juga ikut maternalistik di dalamnya yang kemudian gabungan kedekatan kedua istilah tersebut memunculkan aspek baru dalam antropologis, yaitu sistem kekerabatan bilateral. Karena itu, bila dikaitkan dengan sistem perwalian, maka para ulama mempunyai pendapat yang beragam dalam menentukan siapa yang paling berhak menjadi wali. Keberagaman pendapat para ulama tersebut dipengaruhi oleh tidak adanya dalil secara

⁸ Sarina Aini, *Konsep Perwalian dalam Al-Qur'an*, (Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2021), hlm. 209.

tegas yang menunjukkan orang yang menjadi wali. Namun dalam praktiknya di masa Nabi, orang yang menjadi wali adalah kakek atau paman pihak ayahnya sebagaimana telah disebutkan sebelumnya dalam penjelasan legalitas wali dalam al-Qur'an. Namun yang paling penting diperhatikan adalah dalil yang ada menunjukkan bahwa wali yang berhak menjaga dan mengurus harta anak yatim adalah mereka yang mempunyai hubungan dekat dengan anak. Dari sana kemudian para ulama berbeda kesimpulan dalam merumuskan urutan wali untuk menunjukkan siapa wali yang paling dekat hubungannya dengan anak.⁹

Berikutnya, apabila dinilai dari aspek fungsi adanya sistem perwalian, maka tujuannya adalah menjaga, mengelola, mengembangkan harta anak yatim dan juga bertanggungjawab terhadap prosesi akad nikah serta akibat hukum yang ditimbulkan darinya. Karena beban tanggung jawab tersebutlah, para ulama sepakat menetapkan bahwa hubungan kerabat (القرابة) menjadi salah satu sebab perwalian. Dalam hal ini hubungan nasab menjadi salah satu indikator yang menunjukkan hubungan kerabat antara wali dan orang yang diwalikan. Hubungan dengan kerabat yang lebih dekat dengan wali dan orang yang berada di bawah perwaliannya disebut dengan *walī al-aqrab*, sedangkan hubungan kekerabatan dengan wali yang jauh disebut dengan *walī ab'ad*.¹⁰ Selama wali *aqrab* masih ada, maka wali *ab'ad* tidak boleh menjadi wali. Jumhur ulama sepakat menetapkan bahwa perwalian secara nasab hanya terjadi berdasarkan urutan *'aṣabāh* sebagaimana terdapat dalam warisan. Walaupun terkadang ada perbedaan pendapat ulama dalam menentukan struktur urutan wali yang menjadi prioritas.¹¹

⁹ Terkait dengan urutan wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak, maka dapat dilihat kembali pembahasan klasifikasi wali dan urutannya dalam bab dua. lebih lanjut tentang urutan perwalian nikah, dapat dibaca dalam Soraya Devy, *Urutan Wali Nikah Rumusan Imam Mazhab Ditinjau dari Perspektif Fiqh Modern*, (Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2006), hlm. 143.

¹⁰ Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin, *Fiqh Madzhab Syafi'i: Muamalat, Munakahat, Jinayat*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), jld. 2, hlm. 274.

¹¹ Sarina Aini, *Konsep Perwalian dalam...*, hlm. 218.

Dalam mazhab Hanafi ada sebuah teori yang mengungkapkan bahwa eksistensi perwalian didasari oleh aspek kekerabatan dan faktor *'aṣabāh* serta faktor kedekatan dengan orang yang berada di bawah perwaliannya (*al-nikah ilā al-'aṣabāt*).¹² Dalam konteks perwalian, *'aṣabāh* dipandang sebagai orang yang paling dekat secara unsur kekerabatan kepada anak yang diwalikan. Perbedaan yang signifikan dari mazhab Hanafi yaitu adanya pembolehan kerabat *zaw al-arḥām* menjadi wali secara nasab, bahkan dalam urutan tersebut tidak menjadi suatu syarat harus dipenuhi dalam mazhab yang lain. Hal ini dikarenakan, dalam mazhab Hanafi, perempuan yang telah dewasa dan berakal boleh menikahkan dirinya sendiri dan mengawinkan orang lain yang berada di bawah perwaliannya.¹³ Namun meskipun begitu, terdapat perbedaan urutan sekitar orang-orang terdekat yang berhak menjadi wali, tetap saja perwalian secara nasab menurut mereka masih terbatas pada garis keturunan laki-laki. Penyebabnya karena adanya perbedaan aspek kedekatan berdasarkan *setting* sosiologis dan antropologis di mana rumusan tersebut dibentuk. Karena secara sosiologis, terkadang kakek lebih dekat dengan anak dibandingkan dengan saudara laki-laki. Selain itu, fungsi kakek dalam sistem kekerabatan juga lebih berperan daripada saudara laki-laki, terutama dalam proses pemeliharaan baik secara fisik maupun secara mental, inilah yang dipraktikkan oleh kakek Nabi yang berperan merawat ketika Nabi kecil. Begitu pula dalam masalah kewarisan, kakek juga berkedudukan sebagai *'aṣabāh* yang paling kuat.¹⁴

Dari struktur *al-qurbá* (kekerabatan) dalam urutan perwalian yang dirumuskan oleh ulama mazhab, maka dapat dipahami bahwa rumusan tersebut dipengaruhi oleh budaya lokal di mana letak mazhab tersebut berkembang, yaitu model masyarakat yang menganut sistem kekerabatan patrilineal. Hal ini ditemukan misalnya dari pendapat keempat mazhab yang mengatakan bahwa

¹² Al-Syaukani, *Fath al-Qadir*,... jld. II, hlm. 405.

¹³ Ibn Humam, *Syarḥ Fath al-Qadir*..., hlm. 256.

¹⁴ Ibn Qudamah, *al-Mughni*,... jld. VI, hlm. 319-320.

orang terdekat yang dijadikan wali merupakan garis keturunan laki-laki. Perbedaan mereka hanya pada posisi yang paling dekat dengan anak yang diwalikan. Oleh karena itu, melihat perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam perwalian yang terjadi antara dulu dan sekarang maka tentunya diperlukan pemahaman ulang terkait sistem kekerabatan dan sistem tinggal yang berlaku ketika masa awal-awal Islam. Sangatlah wajar jika peran dan urutan wali dalam fikih didominasi oleh laki-laki karena penerapan konsep keluarga yang bersifat luas dan karena sistem *al-qurbá* (kekerabatan) yang dianut oleh masyarakat di mana mazhab dibangun pada saat itu adalah patriarkhis dengan model keluarga luas (*extended family*). Ini tentunya berbeda dengan kondisi masyarakat hari ini (khususnya Indonesia) yang menggunakan model keluarga inti (*nuclear family*).¹⁵

Oleh karena itu, untuk menentukan konsep perwalian hari ini, dengan model keluarga yang telah diarahkan menuju sistem keluarga inti dan berbedanya struktur dan fungsi *al-qurbá* (kekerabatan) di setiap wilayah, maka diperlukan analisa kembali terhadap fungsi perwalian dan istilah *al-qurbá* yang dikehendaki oleh al-Qur'an. Sebagaimana dijelaskan pada awal subbab ini, bahwa al-Qur'an sebenarnya menghendaki adanya penggunaan ketiga sistem kekerabatan dalam Islam, yang disesuaikan dengan penggunaan lokasi dan tempat sesuai *'urf* yang ada di masyarakat. Hal ini karena fungsi utama perwalian adalah pemberian perlindungan terhadap anak, jika wali mampu memberikan perlindungan (*hifz al-nafs* dan *hifz mál*) terhadap anak yang diwalikan, maka baik ia laki-laki ataupun perempuan, maka ia berhak menjadi wali. Hal ini karena perlindungan yang paling aman terletak pada yang memiliki wewenang, dan ini berlaku untuk semua bentuk kekeluargaan baik keluarga luas maupun keluarga inti.

Soraya Devy (2018) menyebutkan bahwa, perubahan struktur dalam urutan perwalian juga terlihat di wilayah Aceh Besar di

¹⁵ Sarina Aini, *Konsep Perwalian dalam...*, hlm. 225.

mana dalam menetapkan wali kepada anak yatim yang telah meninggal orang tuanya, masyarakat lebih memprioritaskan wali yang berasal dari pihak keluarga. Anak yang paling tua dalam keluarga atau ‘abang kandung si yatim’ berada pada urutan pertama dalam urutan perwalian dibandingkan pihak lain. Keutamaan abang (saudara) kandung bukan hanya dalam perwalian pada diri anak, tetapi perwalian terhadap harta-harta yang ditinggalkan oleh orang tuanya juga menjadi kewenangan saudara kandung anak yang paling tua. Namun jika anak tersebut tidak mempunyai saudara kandung yang lebih tua darinya, maka perwalian akan diserahkan kepada saudara kandung ayahnya, karena perwalian menjadi hak saudara laki-laki ayah. Akan tetapi pengurusan anak yatim tetap berada di bawah asuhan ibunya. Ibu kandungnya yang akan memelihara anak yatim sampai anak tersebut dewasa dan dapat mengurus dirinya sendiri. Sangat jarang ibu memberikan anak-anaknya kepada wali yang berasal dari pihak ayahnya untuk memelihara dan merawat anak. Wali dari pihak keluarga ayah tidak akan mengambil anak-anak dari saudara kandungnya pasca ayah si anak meninggal. Mereka sangat menyadari, jika anak saudara direbut dari asuhan ibunya maka akan mengalami gangguan psikologis bagi ibu dan anak tersebut.¹⁶

Oleh karena itu, jika kita kembali melihat teori sistem hubungan kekerabatan (*al-qurbá*) patriarkhi yang dianut oleh masyarakat Arab, sangat wajar jika formulasi fikih Islam klasik, baik secara induktif atau deduktif tetap menampilkan corak maskulin gender yang memperkenalkan legislasi dengan cara pengkompromian antara unsur teologis dengan kebudayaan setempat. Padahal, tujuan utama yang hendak diperkenalkan dalam sistem perwalian sebenarnya bukanlah dominasi laki-laki dan subordinasi perempuan, melainkan adanya upaya *Equality*, *ekuivalensi* dan *justice* antara laki-laki dan perempuan. Namun

¹⁶ Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh: Pergumulan antara Hukum Islam, Hukum Positif dan Praktek Masyarakat*, (Banda Aceh: Sahifah, 2018), hlm. 147-148.

karena kebiasaan wanita di Arab yang tidak terbiasa dengan aktivitas di luar rumah, maka segala kegiatan yang sifatnya *muamalah*, berikan sepenuhnya kepada laki-laki. Karena itu, jika menelusuri aspek sejarah penggunaan kekerabatan (*al-qurbá*) masyarakat Arab pra-Islam, maka terdapat pengaruh yang signifikan terhadap perkembangan fikih Islam, khususnya perwalian yang juga terpengaruh dari budaya ketika itu. Karena itu penulis beranggapan bahwa dengan perubahan kondisi, budaya, waktu dan keadaan maka perubahan hukum terhadap struktur dan fungsi perwalian dimungkinkan untuk dilakukan.

Berikutnya, jika dalam masyarakat yang menganut struktur *al-qurbá* (kekerabatan) dengan sistem matrilineal seperti Minangkabau, maka posisi Ibu berwenang meneruskan kekuasaannya terhadap anak-anak yang belum dewasa jika ayahnya telah meninggal dunia. Bahkan apabila ibunya meninggal dunia, penguasaan anak-anak tetap berada di kerabat ibunya serta dipelihara seterusnya oleh pihak ibunya. Sedangkan hubungan antara bapak dan anak-anaknya tetap terus dipelihara dengan baik oleh bapaknya.¹⁷ Apabila ibu dan bapak tidak mampu mengurus anak, atau wafat semuanya, maka terlebih dahulu yang berkewajiban mengurus anak yatim tersebut adalah kerabat ibunya, jika ternyata kerabat ibu tidak mampu atau tidak ada yang dapat mengurusnya maka kerabat bapak yang harus mengambil alih kewajiban itu atau dapat pula atas dasar musyawarah mufakat antara kerabat ibu dan kerabat ayah untuk mengurusnya secara bersama-sama atau silih berganti.¹⁸

Menanggapi kondisi perwalian yang dipengaruhi oleh sistem kekerabatan (*al-qurbá*) sebagaimana dijelaskan di atas, maka ada dua alternatif pemikiran yang dapat dimunculkan. *Pertama*, perwalian dilakukan oleh orang yang mampu untuk bertindak demi kepentingan orang yang diwalikan (*kamil al-ahliyah*). Karenanya

¹⁷ Surojo Wongnjodipuro, *Pengantar dan Azas-Azaz Hukum Adat*, (Bandung: Alumni, 1973), hlm. 132.

¹⁸ Hilman Hadikuma, *Hukum Kekerabatan Adat*, (Jakarta: Fajar Agung, 1987), hlm. 92.

setiap orang yang mempunyai kemampuan melakukan perbuatan hukum, maka dapat bertindak sebagai wali. Melihat perempuan di masa sekarang mampu bertindak dan melakukan perbuatan hukum secara sempurna maka perempuan dapat bertindak sebagai wali dalam sistem perwalian. *Kedua*, perwalian harus didasarkan pada hubungan kekerabatan (*al-qurbá*) yang kuat antara wali dan anak yang diwalikan. Perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* sangat dipengaruhi oleh kondisi, waktu dan budaya yang melatarbelakangi sistem kekerabatan. Karenanya tidak dapat dipungkiri bahwa sistem kekerabatan pasti berbeda antara satu wilayah dengan wilayah lainnya. Bagi masyarakat yang menggunakan sistem kekerabatan patrilineal maka urutan perwalian harus mendahulukan posisi kerabat laki-laki dibandingkan ibu dan kerabat ibu. Sedangkan bagi masyarakat yang sistem kekerabatan matrilineal, maka posisi ibu dan kerabat ibu lebih tinggi dibandingkan dengan kerabat ayah. Sedangkan terhadap wilayah atau budaya yang menerapkan prinsip bilateral seperti di perkotaan, maka posisi ayah dan ibu menjadi seimbang dalam struktur dan fungsi perwalian. Karenanya, perubahan yang terjadi terhadap struktur dan fungsi *al-qurbá* dimaklumi sebagai konsekuensi penetapan hukum berdasarkan kondisi, tempat, zona dan motivasi dari masyarakat setempat.¹⁹

B. Konsekuensi Perubahan *al-Qurbá* terhadap Kewenangan Ibu dalam Sistem Perwalian

Sebagaimana telah diuraikan dalam pembahasan sebelumnya, bahwa rumusan urutan wali dalam kajian fikih sangat dipengaruhi

¹⁹ Hal ini sesuai dengan kaidah: “tidak dapat diingkari bahwa perubahan hukum dilakukan karena perubahan zaman”. Baca lebih lanjut dalam *Majallatul ahkam al-‘Adliyah*, (Damaskus: Maktabah Syi’arku, 1986), hlm. 20.

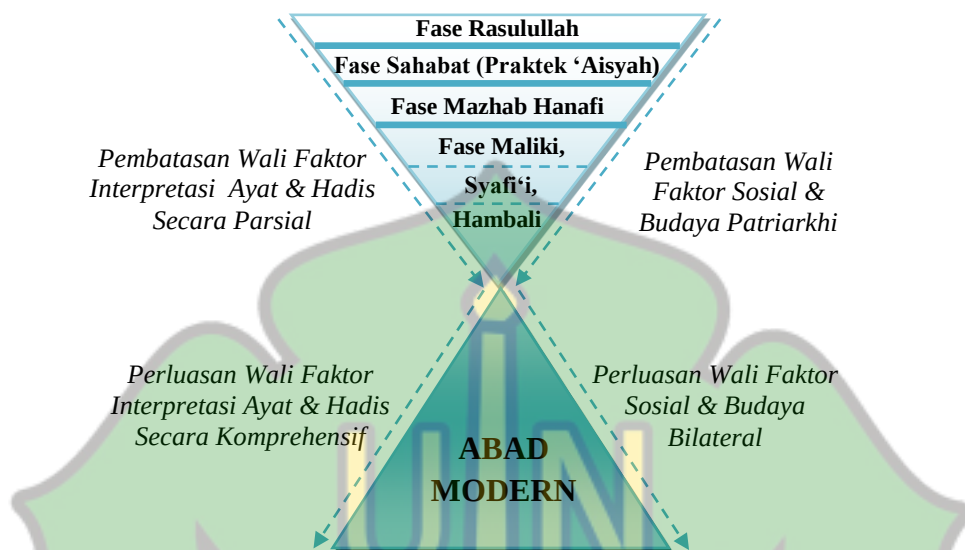
Selain kaidah di atas, terdapat pula sebuah slogan yang sangat populer, yaitu: المحافظة على القديم الصالح والأخذ بلجديد الأصلح (Mempertahankan yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik). A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam menyelesaikan Masalah-Masalah yang praktis* (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 110; Muhammad al-Ghazali, *al-ta‘aṣṣub bayna al-Masihiyyah wa al-Islam*, (Mesir: Dar Nahdah, t.t.), jld. I, hlm 67.

oleh kondisi sistem kekerabatan ketika itu yang cenderung patrilineal. Karena perubahan struktur dan fungsi kerabat dekat (*al-qurbá*) dalam perwalian dari sistem yang patrilineal serta menganut model keluarga luas menjadi model keluarga inti, maka perubahannya berpengaruh terhadap kewenangan ibu sebagai wali dalam sistem perwalian. Asumsi ini dibangun, karena memahami kondisi bahwa, jika ibu mempunyai kewenangan untuk mengurus dan merawat (*haḍanah*) anaknya, tentunya ia berhak menjadi wali terhadap anaknya, karena secara ‘hubungan dekat’ ibu memiliki kedekatan khusus dengan anak baik secara biologis maupun secara psikologis, dan ini mendapat pengakuan dari ayat dan hadis apabila dipahami secara komprehensif. Sistem budaya di Asia Tenggara tidak murni sepenuhnya menganut sistem patriarkhi/patrilineal, bahkan pada sebagai tempat seperti di Minangkabau, perempuan mempunyai relatif otoritas serta memiliki kemampuan untuk melindungi, tentunya dengan kondisi masyarakat hari ini ibu dapat menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak-anaknya.

Perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* sebagaimana disampaikan pada subbab sebelumnya, menunjukkan bahwa telah terjadi perubahan struktur masyarakat dari waktu ke waktu, sehingga hukum-hukum yang dianggap berhubungan langsung dengan struktur tersebut juga dituntut mengalami perubahan. Tujuan dilakukan pemahaman hukum terhadap perubahan struktur tersebut untuk menyesuaikan keterkaitan antara nas dan realitas sosial, sehingga hukum yang ditampilkan sepenuhnya sesuai dengan kehendak syariat dan sesuai dengan kondisi masyarakatnya.

Sehubungan dengan urutan perwalian perwalian anak, maka konsep perwalian yang paling berkaitan dengannya adalah kedudukan perempuan sebagai wali dalam pendapat yang disampaikan oleh mazhab Hanafi, yang memberikan kejelasan bahwa perempuan mempunyai kedudukan dan kemampuan sebagai wali asalkan mempunyai *kamil al-ahliyyah*, bahkan dapat dianggap mampu menjadi wali nikah atau bahkan menikahkan dirinya sendiri. Karenanya, apabila dianalisa secara lebih serius, terkait

diskursus pendapat tentang kebolehan perempuan menjadi wali, maka akan terlihat dalam gambar berikut ini.



Gambar. 4.1. Orientasi kewenangan ibu/perempuan sebagai wali

Gambar di atas ingin menunjukkan bahwa, para ulama dari dulu telah terjadi perbedaan pendapat dalam menentukan legalitas seorang perempuan bertindak menjadi wali. Fase Rasulullah merupakan fase transisi, di mana kedudukan perempuan baru saja diangkat derajatnya oleh kehadiran Islam, karenanya pada fase ini, perempuan dianggap tidak/belum cakap dalam bertindak hukum, khususnya dalam bidang perwalian, karenanya tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa di masa Rasulullah ada yang menjadi wali kecuali dalam bidang *hadanah*.²⁰ Fase selanjutnya, yaitu praktik *Sayyidah 'Aisyah* yang dinukilkan oleh kalangan mazhab Hanafi yang ketika itu, “*Aisyah r.a. -Istri Rasulullah saw, -pernah mengawinkan anak saudaranya Hafsah binti Abdurrahman dengan Munzir ibnu Zubayr yang di saat itu -Abdurrahman- sedang berada*

²⁰ Islam menempatkan perempuan pada posisi terhormat dan mulia, hak-hak sipilnya terlindungi tanpa diskriminasi, bahkan al-Qur'an dan hadis banyak menyinggung terkait perempuan, baik perempuan sebagai individu, sebagai istri, sebagai ibu, sebagai anggota masyarakat atau identitas lainnya. Agustin Hanapi, *Konsep Perceraian Dalam Islam: Sebuah Reinterpretasi Ulang*, (Banda Aceh: Sahifah, 2018), hlm. 261.

di Syam. Hal yang paling penting di sini -dari peristiwa tersebut- adalah 'Aisyah sudah pasti tidak melaksanakan hal seperti itu sekiranya ada *naṣ* yang *ṣarih* yang melarang perempuan yang menjadi wali dalam pernikahan, begitu juga halnya yang menyangkut dengan hubungan kekhalifahan sebagai dasar adanya perwalian nikah di saat seluruh wali '*aṣabah* tidak dijumpainya - melihat kenyataan sekarang- bukan suatu hal yang mustahil perempuan punya kesempatan (dibolehkan) bertindak sebagai wali.²¹

Fase berikutnya, mulai diikuti oleh kalangan Hanafi, yang menyatakan bahwa, menurut mazhab Hanafi, perempuan dibolehkan bertindak sebagai wali dalam pernikahan. Mereka memasukkan keluarga *zawil arham* ke dalam urutan wali nikah secara *nasab* setelah urutan wali berdasarkan '*ashabah* seperti disebutkan jumhur ulama, dan bahkan menurut mazhab ini urutan tersebut dianggap tidak penting. Ibnu al-Hummam dalam kitabnya *Syarh Fath Al-Qadir* menjelaskan pendapat Abu Hanifah yang dapat diperincikan sebagai berikut: 'seorang perempuan yang dewasa dan berakal berhak mengurus langsung akad nikah dirinya sendiri baik gadis atau pun janda. Akan tetapi yang lebih baik masalah tersebut diserahkan kepada walinya. Begitu juga halnya Abu Yusuf salah seorang murid Abu Hanifah, membolehkan wanita mengawinkan diri sendiri dengan syarat ada *kafaah* antara dia dengan calon suaminya. Kalau perkawinan itu bukan

²¹ Nasa'iy Aziz, *Ketidakmutlakan Laki-Laki dalam Perwalian Nikah Dilihat dari Berbagai Perspektif* (Banda Aceh; SearFiqh, 2018), hlm. 83.

Bunyi hadisnya: *Dari Muhammad Ibn Abu Bakar al-Shiddiq bahwa Aisyah istri Nabi Muhammad saw. telah mengawinkan Hafsa binti Abd Rahman dengan Munzir Ibnu Zuber padahal Ia (Abd Rahman,) berada di negeri Syam. Tatkala Ia datang merasa kesal terhadap perbuatan (Aisyah) tersebut lantas Aisyah memberitahukan (masalah tersebut) kepada Munzir Ibnu Zuber. Masalah tersebut biar Abd Rahman yang menyelesaikannya, jawab Munzir. Setelah itu Abd Rahman berkata: aku tidak pernah menolak kebijaksanaan Aisyah tersebut. Berdasarkan itu Hafsa (mengambil sikap untuk) tetap bersama Munzir, dan tidak pernah terjadi talak. Hadits ini diriwayatkan oleh Malik dan Abd Rahman Pin Qasim. Lihat, Muhammad Zakaria, *Aujaz al-Masalik ha Muwatta* Imam Malik, (tp.: Daar al-Fikr, ttj, h. 40.*

didasarkan kepada kafaah, maka wali *'aṣabah* melalui hakim boleh mengajukan pembatalan perkawinan tersebut.²²

Selanjutnya Ibnu 'Abidin dan al-Kasani ketika menjelaskan pendapat Hanafi menyebutkan, perwalian berlaku terhadap perempuan yang sudah dewasa dan berakal dalam pelaksanaan akad nikahnya adalah berbentuk *nadb* (anjuran), artinya perempuan lebih baik menguasai akad nikahnya kepada wali yang laki-laki. Lebih baik di sini berarti tidak mesti wali (laki-laki) yang harus bertindak terhadap pernikahannya. Dalam hal ini dia sendiri pun dibolehkannya. Apabila terhadap sendiri telah dibolehkan, terhadap orang lain pun sudah termasuk ke dalamnya.²³

Berikutnya adalah fase jumhur ulama (Maliki, Syafi'i dan Hambali), Jumhur ulama (Maliki, Syafi'i dan Hanbali) menetapkan bahwa perempuan kapan pun tidak boleh melangsungkan akad nikah baik untuk kepentingan sendiri maupun untuk kepentingan orang lain. Mereka sepakat menetapkan perkawinan yang dilaksanakan oleh wanita sendiri tidak sah, karena perkawinan tersebut punya tujuan akhir yang ingin diwujudkan dalam rumah tangga yaitu harmonis, sejahtera, bahagia dan melanjutkan keturunan. Wanita biasanya cepat sekali dipengaruhi oleh perasaan atau tindakan yang bersifat subjektif, sehingga tujuan perkawinan seperti tersebut di atas sulit diwujudkan bila urusan perkawinan dipercayakan kepadanya. Karenanya untuk memperoleh tujuan tersebut secara sempurna, menurut jumhur hendaklah urusan perkawinan diserahkan kepada wali.²⁴ Di tempat lain dalam satu riwayat jumhur ulama juga pernah menyatakan sifat kekurangan yang dimiliki perempuan, menyebabkannya tidak bisa menjadi wali nikah disamakan dengan anak-anak yang masih di bawah umur dan

²² Ibnu al-Hummam, *Syarh Fath al-Qadiir*, (Mesir: Daar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyat, tt), jld. III, hlm. 277 dan 286.

²³ Ibn 'Abidin, *Haasyiyat Raad al-Muhtaar*, (Mesir: Mushthafa al-Baabii Al-Halabii, 1966), jld. III, hlm. 55-56; al-Kasani, *Badaai' al-Shanaai'*, (Mesh: Mathba'at Al-Islaamiyyat, 1328 H), jld. II. hlm. 247.

²⁴ Muhammad al-Syarbaini al-Khatib, *Mugni al-Muhtaj*, (Mesir: Mushthafa al-Baabii al-Halabi, 1958), jld. III, hlm. 147; Ibnu al-Hummam, *Syarh Fath al-Qadiir*..., hlm. 256-257.

orang yang kurang sempurna akal. Persoalan nikah merupakan persoalan yang paling rumit dibandingkan dengan transaksi lainnya, sehingga yang bisa menanganinya hanyalah orang yang sempurna akalnya. Dengan demikian, kekurangan yang dimiliki perempuan seperti tersebut di atas mengakibatkan tidakbisa diserahkan urusan pernikahan kepadanya. Disamping apa yang telah disebutkan di atas menyangkut ketidakbolehan wanita menjadi wali dalam pernikahan, jumhur ulama juga mendasari pemikirannya bahwa laki-laki merupakan syarat mutlak dalam perwalian nikah. Kekurangan syarat tersebut mengakibatkan batalnya akad nikah itu sendiri.²⁵

Fase berikutnya yaitu tantangan modernitas yang membuat perluasan wali terjadi secara signifikan. Masalah perwalian dan urutannya telah dilakukan perumusan sebagai hasil ijtihad para imam mazhab pada abad klasik. Namun ketika mulai masuk era modern (akhir abad 18 atau awal abad 19 Masehi), dunia Islam menghadapi masalah baru yang berhubungan dengan rekonstruksi pemahaman dan kelembagaan yang relevan dengan perkembangan modernitas. Salah satu agendanya adalah kedudukan wanita (*status of women*), yang dilatarbelakangi oleh evolusi aktifitas pada masa modern.²⁶ Diskursus yang berkembang sekitar *status of women* antara lain masalah kesempatan memperoleh ilmu pengetahuan,²⁷ bekerja di luar rumah, kesetaraan laki-laki dan perempuan di segala bidang, kesaksian wanita dalam kasus kriminal, muamalah,

²⁵ Al-Sarakhsy, *al-Mabsuth*, (Mesir: al-Sa'adat, tt), Jild V, hlm.11.

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 43-45.

²⁷ Islam menganjurkan agar wanita diberi pelajaran seperti laki-laki. Rasulullah Saw, bersabda: *طلب العلم فريضة على كل مسلم* (*Menuntut ilmu diwajibkan atas setiap kaum muslimin*, HR. Ibnu Majah). Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar al-Fikr: Beirut, 1995), jld I, hlm. 86-87. Mustafa Siba'i menyatakan bahwa hadis ini sudah populer di kalangan masyarakat dengan menambahkan kata *ومسلمة* (*dan wanita muslimah*), sekalipun tambahan itu tidak ada dalam hadis sahih, hanya saja maksudnya benar, karen para ulama telah sepakat menetapkan bahwa menuntut ilmu itu diperintahkan kepada kaum laki-laki dan wanita. Lihat lebih lanjut dalam, Mustafa Siba'i, *al-Mar'atu Baina al-Fiqhi wa al-Qanuni*, (Beirut: Maktabah Islami, t.th), hlm. 66.

perceraian dan lain sebagainya.²⁸ Setidaknya ada tiga persoalan modernitas yang terkait dengan masalah perwalian yang menjadi topik pembicaraan hangat era modernitas, yaitu:²⁹ *pertama*, substansi perwalian adalah aspek kedekatan dan aspek tanggungjawab, jika ini indikasinya maka perempuan dapat bertindak sebagai wali. *Kedua*, wali dijadikan sebagai salah satu rukun atau syarat nikah yang berimplikasi bahwa nikah tidak akan terjadi kalau tidak ada wali atau tanpa izin. Padahal secara modernitas, sifat wanita yang telah didukung oleh keilmuan dan keserjanaan memadai menunjukkan kondisi terbalik dengan pertimbangan lemahnya kondisi wanita. *Ketiga*, telah terjadi perubahan struktur masyarakat dari keluarga besar menjadi keluarga inti, yang menunjukkan adanya perubahan juga dalam relasi kuasa dan tanggungjawab dalam sebuah keluarga. Artinya telah terjadi semacam pasifikasi fungsi keluarga besar dalam merespon perkembangan keluarga yang dibangun melalui sistem keluarga inti.

Dari gambaran fase tersebut, penulis ingin menunjukkan bahwa, perubahan struktur dan fungsi keluarga telah berpengaruh terhadap sistem perwalian, baik perwalian jiwa, harta maupun jiwa dan harta sekaligus. Kondisi yang digambarkan di atas, menunjukkan adanya paradigma berbeda karena fenomenologi yang berubah antara fase klasik dengan fase modern. Uraian ini menjadi penting diuraikan untuk mengingatkan bahwa *'illah al-qurbá* telah sepatutnya dikembangkan dari sebelumnya hanya sekedar keluarga dari aspek patrilineal menjadi aspek bilateral yang kemudian meningkatkan posisi ibu dalam sistem perwalian, khususnya dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim.

Oleh karena itu, konsep perwalian jiwa dan harta yang ditawarkan dalam tesis ini adalah model perwalian dari dua sisi (ayah dan ibu). Tawaran dua sisi (bilateral/parental) ini setelah

²⁸ Soraya Devy, *Urutan Wali Nikah Rumusan Imam Mazhab Ditinjau dari Perspektif Fiqh Modern*, (Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2006), hlm. 135-136.

²⁹ Soraya Devy, *Urutan Wali Nikah...*, hlm. 138-139.

melalui pengkajian integratif-interkonektif, yaitu sebuah upaya mengintegrasikan antara ilmu agama dengan mengoneksikannya dengan ilmu sosial (antropologi, sosiologi dan psikologi) sebagaimana telah dijelaskan dalam bab sebelumnya. Dengan realita wilayah saat ini yang menunjukkan terjadinya pergeseran paradigma yang berakibat terhadap perubahan besar dalam setiap aspek pergerakan manusia. Bahkan perubahan ini juga terjadi dalam dunia akademik, yang dari sana kemudian realitas menunjukkan bahwa paradigma Islam telah berkembang dari corak spesifik-parsialistik menjadi integralistik-interdisipliner sebagai sebuah tawaran baru. Memasuki abad baru ini, studi Islam mulai bersentuhan dengan berbagai perspektif dan metodologi keilmuan sains.³⁰ Perubahan tersebut juga terjadi dalam konsep keluarga, yaitu perubahan dari keluarga besar menjadi keluarga inti sebagaimana yang sedang dianalisa dalam tesis ini, yaitu terjadinya perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian.

Konsekuensi yang timbul dari terjadinya perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian sebagaimana dijelaskan di atas, yaitu terjadinya perubahan posisi ibu (dalam urutan perwalian) karena struktur *al-qurbá* di masa sekarang telah berubah. Sebelumnya telah disebutkan bahwa, salah satu prinsip yang ditetapkan oleh ulama dalam merumuskan konsep perwalian adalah prinsip kekerabatan (*al-qurábah*). Karena tidak adanya nas yang secara rinci menjelaskan urutan struktur tersebut maka membuka peluang terjadinya ijtihad, yang kemudian berbeda dalam menentukan siapa saja urutan yang paling dekat dengan anak yang diwalikan. Walaupun pada dasarnya urutan struktur tersebut juga

³⁰ Al Yasa' Abubakar dalam bukunya menguraikan beberapa contoh perubahan fikih karena kemajuan ilmu pengetahuan (sains dan teknologi), seperti: 1) Perubahan maksud air *muṭlaq*, dari yang artinya suci/alami menjadi bersih/sehat. 2) Perubahan arti safar karena perkembangan alat transportasi. 3) Perubahan ilmu pengetahuan dalam menentukan masuk awal bulan kamariah. 4) Pengembangan dan pengurangan definisi dari senif zakat. 5) Penggunaan dan pengubahan konsep keluarga. 6) Pengembangan bentuk peradilan Islam. Baca lebih lanjut dalam, Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 335.

didasarkan pada kepentingan anak dan orang yang diwalikan, baik perlindungan diri/jiwa (*hifz al-nafs*) maupun perlindungan harta (*hifz al-mál*) anak. Karena itu, di sini penulis menyimpulkan bahwa konsekuensi yang terjadi karena perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* terhadap kewenangan ibu yaitu: *Pertama*, posisi ibu dalam urutan perwalian anak yatim terletak pada urutan nomor dua setelah ayah, posisinya bertanggungjawab dan berperan sebagai orangtua. *Kedua*, karena kedudukan ibu telah berada dalam bagian urutan perwalian, maka ibu berwenang dalam mengurus, menjaga, mengelola dan mengembangkan diri dan harta anak yatim. *Ketiga*, kewenangan yang dimiliki oleh ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim mesti memenuhi syarat dan ketentuan, agar tujuan perwalian dapat terlaksana sebagaimana mestinya.³¹ Pertanyaan yang kemudian muncul setelah melihat konsekuensi sebagaimana penulis simpulkan ini yaitu, dapatkah *al-qurbá* dianalisis sebagai '*illah*' untuk memberikan kewenangan kepada ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim? Jawaban untuk pertanyaan tersebut dapat disimak dalam subbab terakhir di bawah ini.

C. Validitas *al-Qurbá* sebagai '*Illah* Kewenangan Ibu menjadi Wali dalam Pengurusan Jiwa dan Harta Anak Yatim

1. *Masalik al-'illah* dengan nas: sifat *al-munasib al-mula'im*

Pada bagian ini, kajian akan masuk pada tahapan identifikasi *al-qurbá* sebagai '*illah* hukum. Identifikasi yang dilakukan dengan menerapkan kerangka teori *masalik al-'illah* melalui pemahaman '*nas*' yang terdeteksi sebagai media sarana yang paling tepat dan sesuai dengan objek yang dikupas dalam penelitian ini. *Al-qurbá*

³¹ Soraya Devy menyebutkan ada empat model penetapan pengadilan yang menunjuk ibu dan kerabat ibu sebagai wali untuk pengurusan kepentingan diri dan harta anak yatim yaitu: 1) Perwalian diberikan kepada ibu kandung si anak (Penetapan Nomor. 420/Pdt.P/2005/MSY-JTH); 2) Perwalian diberikan kepada nenek dari pihak ibu si anak (Penetapan Nomor. 705/Pdt.G/2005/MSY-JTH); 3) Perwalian diberikan kepada adik kandung ibu si anak (Penetapan Nomor. 709/Pdt.P/2005/MSY-JTH); 4) Perwalian diberikan kepada paman dari pihak ibu si anak (Putusan Nomor. 403/Pdt.P/2005/MSY-JTH). Lihat Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh...*, hlm. 187-196.

diasumsikan sebagai *'illah* kewenangan ibu menjadi wali dengan mempertimbangkan fakta sosial dan kedudukan relasi kuasanya yang sentral di mata syariat ternyata memiliki sifat yang *munasib al-mula'im* dalam spesifikasi pembagian *'illah*. Sebelumnya dalam bab dua telah dijelaskan bahwa, *al-munasib al-mula'im* merupakan sifat sesuai dan selaras.³² Ini artinya, *al-qurbá* yang dikaji di sini mempunyai keterkaitan dan keselarasan pada hukum yang dihasilkan itu dengan nas dan ijmak, walaupun keduanya tidak menetapkan suatu dugaan pada sifat *al-qurbá*. Dengan kata lain, menurut teori nas dan ijmak, ia dianggap sejenis *'illah* pada hukum yang akan dihasilkan itu oleh sifat yang selaras dengan anggapan nas dan ijmak.

Selanjutnya, dalam pembahasan *masalik al-'illah* telah disebutkan bahwa salah satu teori untuk memahami *'illah* adalah dengan nas. Ketika pada pendahuluan tesis ini mengasumsikan bahwa *al-qurbá* sebagai *'illah* kewenangan ibu menjadi wali, maka memahami *'illah* dengan cara *al-sibr wa al-taqsim* dan ijmak tidak akan dilakukan lagi, disebabkan kedua cara tersebut tersisih dengan sendirinya. Karena itu, fokus studi ini ingin menganalisis sekaligus memperkenalkan *al-qurbá* sebagai *'illah* hukumnya. Pengumpulan dan penyelidikan yang diduga *'illah* atau dugaan terhadap sifat-sifat lain tidak akan dilakukan dalam kajian ini, melainkan hanya melakukan aktualisasi terhadap asumsi *'illah al-qurbá* ini dalam bentuk penelitian sampai mampu menjelaskan sebatas mana ia bisa memanfaatkan statusnya sebagai *'illah* kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Harapannya agar mampu memberikan kejelasan dan penerangan hukum berdasar logika dan nas.

Al-qurbá sebagai *'illah* hukum dapat dilakukan identifikasi melalui penggalian petunjuk *'illah* pada nas-nas yang berkaitan

³² *Al-munasib al-mula'im* artinya sifat sesuai yang sepadan (selaras), yakni sifat sesuai yang digunakan *syari'* sebagai dasar menghasilkan hukum yang sesuai dengan sifat itu. Lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul...*, hlm. 91-94. Terkait kategori *munasib* dalam tesis ini dapat dibuka dalam bab dua, hlm. 105-106.

dengan urgensi *al-qurbá* antara wali dan anak dalam perwalian; tingkat hubungan *al-qurbá* antara ibu dan anak, dan legalitas kewenangan ibu dalam pengurusan anak, sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis. 'Illah kewenangan ibu dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim yang tidak ditemukan dalam nas partikular, baik secara eksplisit maupun implisit kemudian dilakukan pencarian dengan menggunakan metode penemuan 'illah dengan menggali nas-nas yang saling berkaitan (nas universal dengan pemahaman komprehensif). *Al-qurbá* diasumsikan sebagai 'illah, karena pentingnya kedekatan³³ hubungan antara wali dan anak yang diwalikan dalam sistem perwalian, sehingga dengan adanya *al-qurbá*, maka *maqasid* perwalian yaitu *hifz al-nafs* dan *hifz al-mal* terhadap anak dapat terwujud. Selain alasan di atas, apabila dianalisa secara kasuistik, maka *al-qurbá* juga dipertimbangkan sebagai 'illah karena memandang banyak ditetapkannya aturan hukum di Indonesia yang menetapkan pentingnya hubungan dekat wali dengan anak dalam sistem perwalian dengan tujuan adanya pemeliharaan jiwa dan harta anak secara khusus.³⁴ Sebagaimana ditemukan aturan yang menjelaskan bahwa posisi orangtua (ibu dan ayah) sebagai wali yang sudah seharusnya menjaga pendidikan anak dengan baik, bahkan posisi orangtua (ayah dan ibu) diletakkan pada urutan pertama dalam hal pemenuhan perlindungan anak, tidak oleh kakek ataupun oleh saudara ayah.³⁵ Sedangkan jika merujuk pada keterangan dalam al-

³³ Soraya Devi, *Sistem Perwalian di Aceh...*, hlm. 213.

³⁴ Pasal 51 Ayat (2) UU No. 1/1974, menyebutkan: "Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik". Hal senada juga diatur dalam KHI Pasal 107 Ayat (4) yang menyatakan: "Wali sedapat-dapatnya diambil dari keluarga anak tersebut atau orang lain yang sudah dewasa, berpikiran sehat, adil, jujur dan berkelakuan baik, atau badan hukum."

Dari pernyataan hukum tersebut, dapat dipahami bahwa, hakim dalam memberikan penetapan hak perwalian, yang lebih diprioritaskan adalah 'kerabat' yang berasal dari keluarga si anak atau orang lain yang sudah dewasa dan memenuhi kualifikasi seorang wali.

³⁵ Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menyebutkan

Qur'an dan hadis dan bahkan penalaran ulama, maka kewenangan ibu sebagai wali dalam urutan perwalian tidak begitu ditonjolkan,³⁶ bahkan cenderung dilarang kewenangannya, alasannya karena motivasi saat turunnya nas ketika itu berbeda dengan kondisi sosial saat ini. Adapun nas terkait kewenangan ibu dalam pengurusan anak hanya menyangkut *hadanah* saja. Asumsi penulis karena motif hukum ketika itu disebabkan kondisi sosial ibu yang hanya bekerja di dalam rumah saja³⁷ sehingga perlindungan anak di dalam

beberapa penjelasan hubungan hukum antara anak dan wali (orang tua) dalam undang-undang ini. 1) Dalam pasal 1 angka (5) undang-undang ini, maksud wali adalah orang atau badan yang dalam kenyataannya menjalankan kekuasaan asuh sebagai Orang Tua terhadap anak. 2) Pasal 20 menyebutkan negara, pemerintah, pemerintah daerah, masyarakat, keluarga, dan orangtua atau wali berkewajiban dan bertanggung jawab terhadap penyelenggaraan Perlindungan Anak. 3) Pasal 33 ayat (1) Dalam hal Orang Tua dan Keluarga Anak tidak dapat melaksanakan kewajiban dan tanggung jawab sebagaimana dimaksud dalam Pasal 26, seseorang atau badan hukum yang memenuhi persyaratan dapat ditunjuk sebagai Wali dari Anak yang bersangkutan. Ayat (2) Untuk menjadi Wali dari Anak sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dilakukan melalui penetapan pengadilan. Ayat (3) Wali yang ditunjuk sebagaimana dimaksud pada ayat (2) harus memiliki kesamaan dengan agama yang dianut Anak. Ayat (4) Wali sebagaimana dimaksud pada ayat (2) bertanggung jawab terhadap diri Anak dan wajib mengelola harta milik Anak yang bersangkutan untuk kepentingan terbaik bagi Anak. Lihat Negara Kesatuan Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak*, (Jakarta: KEMENKUMHAM RI, 2014), hlm. 2-13.

Ketentuan lainnya terdapat dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak. Sementara aturan hukum di Aceh yang menjelaskan tentang perwalian, yaitu: Qanun Nomor 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal, dan Qanun Nomor 11 Tahun 2008 tentang Perlindungan Anak. Dari beberapa aturan tersebut, serta UU No. 1/74, KHI, Putusan Mahkamah Syar'iyah Jantho di atas, dapat diasumsikan bahwa seluruh instrumen hukum ini mempertimbangkan apa yang disebut *al-qurbá* (kekerabatan keluarga) antara anak dan calon wali yang akan ditetapkan.

³⁶ Ditulis tidak ditonjolkan karena dalam literatur fikih klasik, bahkan kalangan mazhab Hanafi yang terkenal dengan *ra'yu*-pun menempatkan posisi ibu sebagai wali anak yatim setelah *'asabah* dalam urutan waris. Lihat Ibnu Abidin, *Ad-Darul mukhtar...*, jld. 2, hlm. 427; Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islami Wa Adillatuhu...*, jld. x, hlm. 82.

³⁷ Walaupun dalam perkembangannya, *syari'* memberikan kesempatan perempuan untuk berkecimpung di luar rumah. Bahkan menurut Muṣṭafa al-

rumah ketika masih kecil diserahkan kepada ibu, sedangkan berkaitan dengan kondisi luar, maka diserahkan kepada pihak laki-laki.

Dari sana kemudian dapat dipahami bahwa, nas sebenarnya memberikan wewenang kepada ibu untuk mengurus anak-anaknya dengan cara pengurusan yang disebut *haḍanah*. *Haḍanah*, secara bahasa jamak dari kata *أَحْضَانٌ* atau *حُضْنٌ* yang terambil dari kata *حَضَنَ* yang berarti anggota badan yang terletak di bawah ketiak.³⁸ Atau juga dapat disebutnya dengan “meletakkan sesuatu dekat tulang rusuk atau pangkuan”. Maksudnya adalah pendidikan dan pemeliharaan anak dimulai sejak lahir sampai sanggup mandiri (*mumayyiz*).³⁹ Sedangkan menurut istilah adalah pemeliharaan dan pengasuhan anak yang masih kecil setelah terjadinya perceraian.⁴⁰ Karena itu, dalam masalah *haḍanah*, apabila terjadi perceraian (ayah masih hidup), maka ibu lebih berhak terhadap anak untuk selanjutnya melakukan *haḍanah*. Di antara kesimpulan ini adalah sabda Rasulullah yang maksudnya: “*Barangsiapa memisahkan seorang ibu dari anaknya, nisycaya Allah akan memisahkannya dari orang yang dikasihinya di hari kemudian*” (HR. Abu Dawud). Alasan lain yaitu, ibu lebih mengerti dengan kebutuhan anak dalam masa umur tersebut, dan lebih bisa memperlihatkan kasih sayangnya. Oleh karena itu, bahkan walaupun ibu berhalangan atau

Sibā'i, Islam memiliki dua belas prinsip dasar dalam masalah yang berhubungan dengan wanita, yaitu: 1) Wanita sama dengan laki-laki dari segi kemanusiaannya, hak dan kewajibannya. Sesuai dengan maksud al-Qur'an Surah an-Nisa' (4) ayat 1. 2) Islam menghilangkan kutukan yang diberikan oleh ahli-ahli agama sebelum Islam kepada wanita sebagaimana dalam Surah al-Baqarah ayat 36. Baca lebih lanjut dalam Mustafa al-Sibā'i, *al-Mar'atu baina al-fiqhi wa al-Qanūni*, (Beirut: Maktabah al-Islami, t.th), hlm. 25-30.

³⁸ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir-Kamus Arab-Indonesia...*, hlm. 296.

³⁹ Abd. Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 175.

⁴⁰ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 327. Satria Effendi menyatakan, cerai yang dimaksud ialah cerai hidup ataupun cerai mati. Lihat Satria Effendi, *Problematika Hukum Keluarga Kontemporer: Analisis dengan Pendekatan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 220.

meninggal dunia, maka selanjutnya yang melakukan *haḍanah* adalah kerabat ibu dan kemudian baru kerabat ayah.⁴¹ Dasar hukum pemberian kewenangan ibu dalam pengurusan (*haḍanah*) jiwa anak ketika kecil terkandung dalam al-Qur'an surah Al-Baqarah (2) ayat 233:

وَالْوَالِدَتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۖ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ...

Artinya: “Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut.”

Pada dasarnya ayat ini merupakan kelanjutan dari episode yang dibicarakan pada ayat sebelumnya, yaitu perihal hukum nikah dan talak yang berakhir pada perpisahan suami-istri. Dan boleh jadi mereka memiliki anak yang masih dalam masa penyusuan. Maka melalui ayat ini Allah swt memerintahkan para istri yang telah ditalak untuk tetap menyusui anak-anaknya.⁴² Jika di pahami dari kata *يرضعن* (para ibu menyusukan) mempunyai maksud, bahwa ‘hendaklah menyusukan’ atau dapat pula diartikan dengan ‘seorang ibu lebih berwenang atau memiliki kewajiban untuk mengasuh anaknya.’⁴³ Ayat ini menunjukkan bahwa wanita yang ditalak yang punya anak dari suaminya, lebih berhak untuk menyusui anak itu daripada wanita lain karena si ibu pasti lebih sayang kepada anaknya sendiri dan perampasan anak kecil dari asuhan ibunya berdampak negatif bagi keduanya. Ini menunjukkan bahwa meskipun anak sudah disapih, ibunya lebih berhak untuk mengasuhnya karena tentu ia lebih menyayangnya ketimbang orang lain, asalkan ia belum menikah dengan laki-laki lain. Para

⁴¹ Satria Effeni, *Problematika Hukum Keluarga...*, hlm. 220.

⁴² Hidayatullah Ismail, “Syariat Menyusui Dalam Al-Qur'an (Kajian Surat Al-Baqarah Ayat 233),” *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 3 No. 1, Juni 2018, hlm. 59.

⁴³ Jalaludin Al-Muhalli dan Imam Jalaludin As-Suyuti, *Tafsir Jalalain Berikut Asbabun Nuzul*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2017), jld. 1, hlm.126.

ulama sepakat dalam hal ini.⁴⁴ Dalilnya adalah sabda Rasulullah saw. kepada seorang perempuan, yang diriwayatkan Abu Dawud dari Abdullah bin Amr: *“Bahwa seorang wanita berkata : wahai Rasulullah, sesungguhnya anakku ini, perutkulah yang menjadi tempatnya, dan puting susu adalah tempat minumannya, dan pangakuankulah yang menjadi tempat bernaung; sedangkan ayahnya bermaksud melepaskannya dariku. Kemudian Nabi saw. bersabda, ”Engkau lebih berhak (memelihara)-Nya selagi engkau belum kawin (lagi)”* (HR. Abu Dawud: 1938).⁴⁵

Sebagaimana maksud dari ayat al-Qur'an di atas, yaitu menjelaskan mengenai hukum penyusuan anak ketika terjadinya talak dapat di artikan bahwa keluarga mengandung arti hubungan yang tidak dapat lepas dari kedua suami istri yang bersangkutan. Apabila dalam kehidupan rumah tangga kedua orang tua itu bubar, maka si kecil ini harus diberi jaminan secara terperinci yang harus dipenuhi oleh kedua orang tuanya dalam setiap keadaannya. Kemudian seorang ibu yang telah diceraikan itu mempunyai kewajiban terhadap anaknya yang masih menyusu, hal tersebut merupakan kewajiban yang ditetapkan oleh Allah dan tidak dibiarkan-Nya meskipun fitrah dan kasih sayang untuk anak berkurang akibat dari perceraian kedua orang tuanya, sehingga Allah mewajibkan bagi seorang ibu untuk menyusui anaknya selama dua tahun penuh. Karena ibu mengetahui bahwa masa usia anak ketika dua tahun merupakan waktu yang paling ideal ditinjau dari segi kesehatan maupun jiwa anak dan pada masa usia tersebut merupakan kebutuhan yang vital bagi pertumbuhan anak baik mengenai kesehatan maupun mentalnya.⁴⁶

Sebagaimana yang sudah dijelaskan di atas mengenai ayat tersebut juga dapat disimpulkan bahwa yang diperintahkan oleh Allah yaitu pemeliharaan anak merupakan kewajiban kedua orang

⁴⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir...*, jld. 1, hlm. 571.

⁴⁵ Abi Dawud, *Sunan Abi Dawud...*, jld. 2, hlm. 150.

⁴⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Al-Qur'an: Di bawah Naungan Al-Qur'an*, terj. As'ad Yasin, dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), jld. 1, hlm. 301-302.

tua yang tujuannya untuk memelihara keluarganya dari api neraka dengan berusaha agar keluarganya itu melaksanakan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan Allah, maksud dari keluarga dalam ayat ini adalah anak.⁴⁷ Seorang anak pada permulaan hidupnya sampai umur tertentu, memerlukan orang lain untuk membantunya dalam kehidupannya, seperti makan, pakaian, membersihkan diri, bahkan sampai kepada pengaturan bangun dan tidur. oleh karena itu, orang yang menjaganya perlu mempunyai rasa kasih sayang, kesabaran, dan mempunyai keinginan agar anak itu baik (saleh) di kemudian hari.⁴⁸ Ketetapan wajibnya mendidik anak atas perempuan pertama karena sang anak dalam hal tersebut membutuhkan penjagaannya, kedua karena ada hadits shahih yang menyatakan bahwa perempuan (istri) lebih berhak atas hak asuh anak.⁴⁹ Hal ini sebagaimana hadis yang disabdakan oleh Rasulullah sebelumnya yang menegaskan bahwa hak mengasuh itu diutamakan kepada wanita.⁵⁰

Argumentasi di atas perlu disebutkan dalam tesis ini untuk menunjukkan bahwa, ibu dalam kondisi tertentu mempunyai hak dan wewenang lebih besar daripada keluarga lain, termasuk dalam hal ini ayah. Sehingga apa yang menjadi kewenangannya sebagai pengasuh anak tidak dapat dihentikan posisinya.

Beranjak dari pemahaman ayat tersebut dan juga keterangan ulamayang berbeda pandangan dalam menentukan siapa urutan dalam *haḍanah*, dipengaruhi oleh model interpretasi dalam memahami konteks kewenangan ibu dalam *haḍanah*, maka diperlukan penalaran *'illah* dengan nas yang dapat memberikan pengembangan asumsi suatu *'illah* dalam ayat dan hadis tersebut. Karenanya, sangat penting kiranya mengetahui asumsi dasar terkait landasan metodologis analisis suatu teks ayat dan hadis sebagai

⁴⁷ Abd. Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat...*, hlm. 77.

⁴⁸ Tihami dan Sohari Sahrani, *Fikih Munakahat* (Kajian Fikih Lengkap), (Jakarta: Rajawali Pres, 2009), hlm. 217-218.

⁴⁹ Abu Zahrah, *Ahwal al-Syakhsiyyah...*, hlm. 404.

⁵⁰ Zakariya Ahmad Al Barry, *Hukum Anak- Anak Dalam Islam*, Cet.1, (ttp, tth), hlm. 51.

upaya menemukan pesan moral dan pesan spiritual yang terkandung dalam nas. Asumsi yang dimaksud adalah upaya menganalisa teks ayat dan hadis secara kontekstualitasnya, hal ini dikarenakan pemahaman nas sangat erat hubungannya dengan suatu konteks tertentu. Pemahaman ayat dan hadis tanpa menelusuri kondisi dan situasinya akan melahirkan sebuah pemaknaan yang barang kali sesuai dengan makna teks namun sebaliknya tidak sesuai dengan pesan yang dikehendaki oleh nas, baik ayat maupun hadis.⁵¹ Sehingga, asumsi dasar dari sebuah ayat beserta *sabab* yang mendasarinya memiliki peranan yang sangat penting dalam memahami kandungan dan pesan yang dikehendaki ayat dan hadis.

Secara historis, hadis tentang pemberian kewenangan kepada ibu diberikan melalui keterangan hadis yang menunjukkan pentingnya ibu dalam pengurusan anak, bahkan walaupun bapaknya masih ada, kewenangan pengurusan anak tetap diserahkan kepada ibunya. Melihat keterangan hadis di atas serta dikaitkan dengan kondisi sosial masyarakat saat ini, yang kebanyakan ibu setelah mempunyai pendidikan dan statusnya dalam masyarakat, maka dapat dimungkinkan keberadaan ibu sebagai wali dalam pengurusan harta, bukan hanya jiwa saja. Hal ini sangat terkait hubungannya dengan kecakapan ibu sebagai subjek hukum (*kamil al-ahliyyah*). Sehingga apabila hakim memandang bahwa ibu dapat ditetapkan sebagai wali anak, bahkan walaupun masih ada wali lainnya dalam urutan fikih, maka hal itu dapat dipertanggungjawabkan dalam kajian hukum Islam.

Dewasa ini, apa yang menjadi penghalang untuk menghakimi bahwa ibu tidak dapat menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim? Sudah sepantasnya ibu diberikan wewenang sepenuhnya untuk menjaga dan merawat anak kandungnya dan berperan sebagai wali demi menjamin terpeliharanya jiwa dan harta (*hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl*). Setidaknya, ini menjadi pemberian

⁵¹ Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis: Rekonstruksi Fikih al-Hadis*, (Banda Aceh: Citra Karya, 2002), hlm. 17-19.

hak kepada ibu untuk terus menerus memberikan yang terbaik untuk anaknya. Jika kewenangan kepada ibu yang merupakan kerabat dekatnya diabaikan kewenangannya sebagai wali, bukan tidak mungkin *maqasid* perwalian tidak akan tercapai dengan semestinya karena perwalian diberikan kepada wali yang tidak *aqrab* dengan anak yang diwalikan.

Dari ayat di atas dan hadis di atas, jelas bahwa dalam nas menuntut adanya *al-qurbá* dalam upaya pengurusan jiwa dan harta anak yatim, sehingga dengan siraman teks al-Qur'an dan hadis, maka dapat dilukiskan secara logis bahwa '*illah al-qurbá* di sini memiliki sifat yang *al-munasib al-mula'im*, yaitu sifat yang selaras dengan nas dan ijmak pada penentuannya sebagai '*illah hukum yang dihasilkan ini, tidak lain adalah kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. Sehingga keselarahan yang dimiliki oleh *al-qurbá* telah dapat difungsikan sifatnya sebagai '*illah dan telah tergambarkan secara logis melalui eksplorasi dan kontemplasi memahami nas dari yang satu ke yang lainnya secara komprehensif. Kenyataannya '*illah al-qurbá* mempunyai kecakapan dan diperhitungkan relevan untuk memberikan keluasan cakupan makna alasan hukum sehingga ibu dapat dimasukkan ke dalamnya.**

Perlu diketahui bahwa, hubungan anak dan ibu dalam kaitannya dengan pemenuhan hak dan kewajiban banyak diatur dalam al-Qur'an, baik dalam kaitannya kewajiban ibu terhadap anak ataupun sebaliknya. Bahkan dalam kondisi tertentu hubungan orangtua dan anak tidak digambarkan dalam bentuk *al-qurba* namun lebih dari itu, menggunakan kalimat *al-walidain* yang menunjukkan bahwa keberadaan orang tua dalam memenuhi kewajiban lebih dari kebutuhan kerabat dekat seperti kakek, paman dan seterusnya. Sebagaimana telah dikutip dalam bab dua sebelumnya tentang ayat-ayat berbicara tentang terma *al-qurbá*, kesemuanya menjelaskan tentang hubungan kerabat terdekat termasuk ibu di dalamnya. Oleh karena itu, penulis ingin menyimpulkan bahwa, '*illah pemberian wewenangan kepada wali*

untuk mengurus anak-anaknya adalah karena adanya *al-qurbá* sebagai indikator yang menunjukkan hubungan dekat antara wali dan anak, yang kemudian dewasa ini *al-qurbá* dibutuhkan pengembangannya untuk memberikan kewenangan ibu sebagai wali dengan memasukkan ibu sebagai bagian dari adanya hubungan *al-qurbá* antara ibu dan anak.

2. *Al-qurbá* sebagai ‘*illah tasyri’i*

Kedudukan *al-qurbá* sebagai ‘*illah* dalam kajian ini diklasifikasikan sebagai ‘*illah tasyri’i* yaitu sebuah ‘*illah* yang memandang bahwa kriteria ‘*illah* yang lama tidak relevan secara utuh dalam memberikan solusi hukum karena dalam kondisi dan faktor tertentu pertimbangan *munasabah* dan *masalahah* yang mendasarinya menuntut pengembangan dari ‘*illah* lama dengan kontruksi ‘*illah* baru yang lebih relevan dan kondusif. Perkembangan hukum dengan pertimbangan ‘*illah tasyri’i* ini mempunyai daya mobilitas fungsi yang dapat menggerakkan kemaslahatan melalui pengembangan suatu ‘*illah* hukum setelah dilakukan harmonisasi dalam daya fungsi ‘*illah* lama dengan dugaan pengembangan ‘*illah* baru. Tumpuan penalaran ‘*illah* bertujuan untuk melakukan kontekstualisasi antara nas dengan gejala sosial yang terjadi.

Aturan hukum di Indonesia dan Putusan pengadilan yang memberikan hak ibu kandung dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim sebagai wali pengampu menunjukkan adanya perubahan struktur dan fungsi dalam urutan perwalian, yang pada tahapan selanjutnya menunjukkan adanya pengembangan konsep ‘*illah al-qurbá*. Berikutnya, sehubungan dengan alasan pemilihan *al-qurbá* sebagai terma sifat ‘*illah* yang diasumsikan karena pertimbangan melekatnya sifat pemeliharaan dan pengurusan baik jiwa maupun harta dari orang-orang terdekat dengan anak. Tujuan pengangkatan terma *al-qurbá* menurut peta alur logika kajian ini karena *al-qurbá* dijadikan ‘*illah* adalah “*murni tujuannya sebagai ‘illah*”, bukan sebagai *sabab*, *syarat* atau hikmah. Karena, *al-qurbá* oleh sebagian ulama menjadikannya sebagai salah satu sebab

perwalian, selain wasiat, pemilikan, dan hakim. Namun, penulis ingin menegaskan bahwa, *al-qurbá* dalam kajian ini dimasukkan sebagai *'illah* hukum, karena pemberian kewenangan kepada wali dan keberadaan *al-qurbá* (hubungan dekat) memiliki *munasabah* dengan tujuan perlindungan terbaik hanya dilakukan oleh orang-orang terdekat anak.

Al-qurbá diasumsikan sebagai *'illah* hukum terhadap pemberian kewenangan kepada ibu untuk menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim dengan mempertimbangkan adanya perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam perwalian. Dahulu ibu tidak dapat diberikan wewenang dengan alasan tidak cakupannya perempuan dalam menjadi wali,⁵² karena kondisi saat itu, perempuan terbatas dalam aktivitas sosial di luar rumah, sehingga kewajiban yang sifatnya sosial lebih banyak dikerjakan oleh laki-laki. Namun jika diperhatikan saat ini, perempuan dalam menjalankan aktivitas di luar rumah, terlebih dalam membantu pemenuhan kehidupan rumah tangga, sudah selayaknya dimasukkan sebagai orang yang cakap dalam berinteraksi sosial, baik dalam bidang muamalah, jinayat, siyasah dan lain sebagainya. Karenanya menjadikan perempuan tetap pada kondisi yang terkekang sehingga tidak mempunyai otoritas dalam mengurus anak kandungnya sendiri menjadi hal yang tidak dikehendaki oleh syariat. Terlebih dalam kondisi saat ini, jika otoritas wali diberikan kepada wali selain ibu, seperti kakek dan paman, maka dimungkinkan terjadinya penyelewengan dan kelalaiannya dalam melaksanakan kewajiban sebagai wali.⁵³ Oleh karena itulah,

⁵² Padahal, jika dianalisa dari aspek sejarah hukum Islam, keberadaan perempuan menjadi wali telah dipraktikkan langsung oleh Sayyidah 'Aisyah yang menikahkan keponakannya yang bernama Hafsa Binti Abdurrahman.

⁵³ Khairuddin dan Rina Safrida menyebutkan bahwa, penyebab kelalaian wali di Kecamatan Tangan-Tangan terjadi dalam beragam bentuk: 1) kurangnya keagamaan wali; 2) kurangnya sosialisasi ketentuan peraturan perundang-undangan; 3) faktor ekonomi; 4) kurang bertanggungjawab terhadap anak yatim; 5) Kurangnya pemahaman hukum islam terkait hukum perwalian. Bahkan dalam kesimpulannya Khairuddin dan Rina Safrida menyampaikan, bahwa ada sebagian wali yang menganggap pencatatan harta anak yang dibawah perwaliannya bukan merupakan hal yang penting. Lihat Khairuddin dan Rina

pergeseran nilai serta perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam masyarakat modern menghendaki agar ibu juga dapat dikategorikan sebagai bagian dari *al-qurbá*. Bahkan jika melihat kondisi zaman yang semakin maju, keberadaan ibu dapat setara kedudukannya dengan ayah yang berperan sebagai wali dalam konteks orangtua atau bahkan dapat menggantikan ayah sebagai wali yang paling utama dengan pertimbangan kemaslahatan dan kebaikan anak. Karena semakin maju sebuah negara, maka lingkup keluarga akan semakin kecil atau disebut *nuclear family*.

Jadi, apabila kriteria *'illah* yang melekat pada hukum berubah, maka hukum yang ada padanya juga ikut berubah, tentunya hal ini sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi yang terjadi dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Dengan perubahan hukum seperti ini, pertanyaan yang kemudian muncul dari simpulan hukum baru yang sudah dibuat⁵⁴ yaitu ‘apakah benar ibu mempunyai kewenangan sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim? Jika ada, apa argumentasi secara penalaran hukum Islam?’ Dua pertanyaan ini diangkat untuk membedah hakikat kewenangan ibu yang bertindak sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim. *All-qurbá* sebagai objek analisis melalui penafsiran konsep *'illah tasyri'i* untuk mengungkapkan kedudukan hukum kewenangan ibu sebagai dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim yang bertumpu pada

Safrida, “Pemeliharaan Harta Anak Yatim oleh Wali (Studi Kasus di Kecamatan Tangan-Tangan Kabupaten Abdya)”, *Media Syari'ah*, Vol. 21, No. 2, 2019, hlm. 207.

Padahal jika dilihat dari praktik yang dijalankan oleh ‘Ali bin Abi Thalib, diriwayatkan bahwa ‘Alī ibn Abī Tālib menjaga harta anak yatim. Ketika ia sudah balig, ‘Alī mengembalikan harta tersebut, ternyata banyak yang kurang. Orang berkata kepadanya: “Harta berkurang.” ‘Alī berkata: “*Hitunglah kadar zakat dan yang kurang.*” Setelah menghitungnya ternyata sesuai kadarnya, dan ‘Alī pun berkata: “*Apakah kamu pernah melihat aku menjaga harta dan tidak mengeluarkan zakatnya.*” Abī Hasan ‘Alī ibn Muhammad ibn Habīb al-Mawardī al-Basrī, *al-Hāwī al-Kabīr*, jld. VIII (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, tt.), hlm. 14.

⁵⁴ Mazhab Hanafi, UU Perlindungan Anak, UU Perkawinan, KHI, Putusan Pengadilan dan aturan-aturan lain di bidang perlindungan anak dan perwalian.

pengkajian *'illah* hukum. *Al-qurbá* sebagai *'illah* hukum diwujudkan untuk menemukan kejelasan hukum yang representatif hubungan antara kewenangan ibu sebagai wali dalam sistem perwalian secara *syar'i*. Tidak hanya itu, adanya kemajuan teknologi turut membuktikan validitas hubungan dekat (*al-qurbá*) antara ibu dan anak, baik secara antropologi, sosiologi maupun psikologi.

Selanjutnya, kajian ini juga berusaha melakukan pembuktian bahwa *al-qurbá* telah memenuhi persyaratan *'illah* yang harus dipenuhi oleh suatu sifat yang diduga kuat sebagai *'illah*. Berikut uraian *al-qurbá* sebagai *'illah* hukum:

- a. *Al-qurbá* mempunyai sifat yang nyata, artinya dengan kenyataan bahwa di zaman sekarang telah terjadi perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* yang menjadikan ibu berada pada posisi nomor dua dalam urutan perwalian. Keberadaan ibu sebagai bagian dari *al-qurbá* telah memenuhi kriteria sebagai kerabat yang dikaji melalui penemuan nas, secara ilmu pengetahuan dan juga dalam kebutuhan ibu di masa sekarang. Kondisi saat ini juga menunjukkan bahwa ibu telah mempunyai kamil *al-ahliyyah*, baik dibidang perdata maupun pidana dan juga muamalah. Dengan kondisi yang demikian nyatanya, maka *al-qurbá* bagi ibu dapat dikembangkan kedudukannya dalam urutan perwalian, karenanya *al-qurbá* dapat dijadikan sebagai *'illah*.
- b. *Al-qurbá* bersifat mengikat, artinya sifatnya yang nyata, mempunyai ketentuan dan batasan ketentan hukum yang ada tidak sama sekali menghalangi “*status quo*” batasan *'illah* lama. Artinya, *al-qurbá* tetap juga dipahami sebagai kerabat dekat yang melingkupi kakek, paman dan seterusnya, namun dalam penetapannya sudah beralih dari hanya batasan patrilineal menjadi bilateral. Artinya, pemeliharaan anak dan hartanya hanya dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai hubungan dekat dengannya,

baik kedekatan secara *biological*, *spiritual* dan bahkan *sosiologis*. Karenanya pengembangan batasan *'illah al-qurbá* dari sebelumnya dibatasi oleh faktor budaya patriarkhi menjadi bilateral dan juga faktor pemahaman ayat-ayat parsial menjadi komprehensif.

- c. *Al-qurbá* bersifat sesuai, sebagaimana dalam pembahasan *masalik al-'illah*, ia termasuk *munasib al-mula'im* yakni sifat yang sesuai dan sepadan. Artinya, ada keselarasan sifat *al-qurbá* dengan kehendak nas dan ijmak (melalui kadiah usul fikih). Keselarasan nas dan ijmak menjadi tempat *al-qurbá* untuk menerapkan hikmah hukumnya. Dengan adanya *al-qurbá* sebagai *'illah*, maka *maqasid* perwalian untuk *hifz al-nafs* dan *hifz al-mal* dapat diwujudkan sebagai tujuan syariat, maka secara otomatis pemilihannya sebagai *'illah* adalah menarik kemaslahatan dan menolak kemudaratatan.
- d. *'Illah* harus berupa sifat yang bukan hanya untuk masalah asal.

Syarat keempat ini ada ulama yang tidak mensyaratkannya. Namun untuk melihat lebih jauh manfaat syarat pengilatan ini dan pengilatan *al-qurbá*, penulis akan menggambarkan bagaimana posisi *'illah al-qurbá* dapat diberlakukan untuk hukum asal juga sebagaimana kondisinya pada ibu. *Pertama*, hukum asal identik dengan metode kias atau dalam studi ini menyebutkan sebagai *'illah qiyasi*. Karena *al-qurbá* berkedudukan sebagai *'illah tasyri'i* sebagaimana penjelasan sebelumnya, maka akan diselesaraskan dengan pemahaman sebagaimana tujuan awal. Jadi, ketika *al-qurbá* diasumsikan menjadi *'illah*, maka seketika itu juga ia dapat difungsikan dengan hukum asal, karena konteksnya adalah mewujudkan pemeliharaan anak. Kewenangan perwalian bagi ayah terhadap anak kandungnya menjadi hukum pokok (*al-*

aşl). Hubungan nasab menjadi *as-sabab*⁵⁵ kewenangan ayah menjadi wali, sedangkan '*illah*-nya adalah *al-qurbá*.⁵⁶ Sedangkan kewenangan ibu menjadi wali anak kandungnya menjadi bagian hukum cabang (*al-far'u*), yang merupakan permasalahan hukum baru yang mesti dibuktikan argumentasinya dengan cara mengumpulkan, meneliti, mengkaji dan mendiskusikan dalil-dalil terkait dengan sistem perwalian dalam Islam.

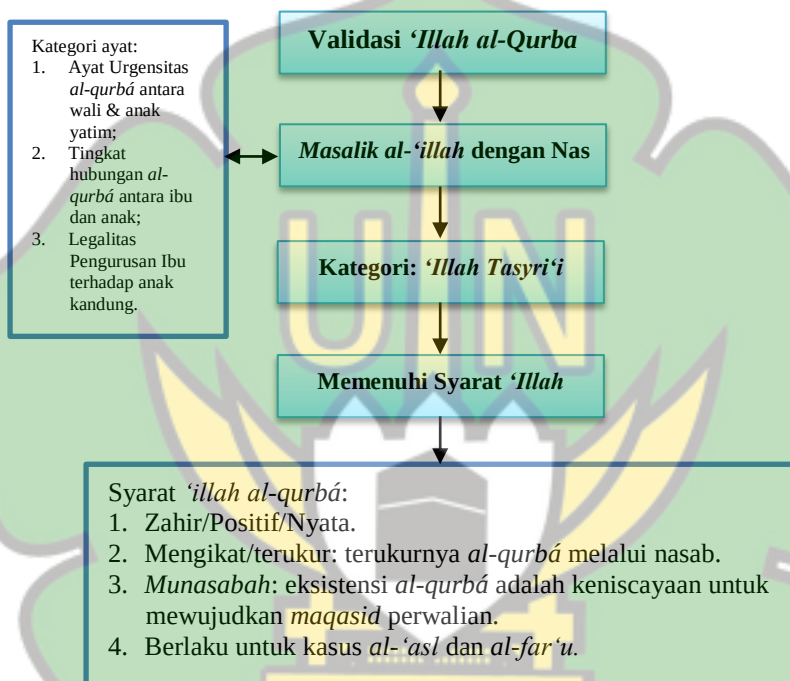
Dengan sekilas pembuktian di atas, *al-qurbá* telah memenuhi kriteria syarat pengilatan, maka studi ini mengasumsikan bahwa lahirnya perubahan simpulan hukum kewenangan ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim dalam undang-undang dan putusan pengadilan di Indonesia merupakan ketentuan hukum baru yang mendasarkan pada '*illah al-qurbá* dengan mengembangkan batasan dari sebelumnya hanya mencakup pihak laki-laki saja, namun sekarang juga termasuk ibu di dalamnya. Tujuan legislasi hukum fikih tersebut dengan tujuan untuk memberikan keluasaan dan kemudian bagi kaum muslimin, sehingga umat Islam dapat dengan mudah mencapai kemalshatan hidup yang hakiki. Dengan menjalaskan ajaran fikih inklusif dan berlandaskan pada tradisi masyarakat, maka ada dialektika antara nas fikih dan budaya masyarakat. Ini pesan utama ayat yang

⁵⁵ *As-sabab adalah hal yang keberadaannya berimplikasi bagi terwujudnya sesuatu yang lain, tetapi sesuatu itu bukan terwujud dengan as-sabab.* Al-Gazālī, *Syifá' al-Ghalīl: Bayán al-Syabh wa al-Mukhīl wa Masálik at-Ta'līl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1999), hlm. 276.; Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan; Akar Penalaran Ta'lili dalam pemikiran Imam al-Ghazālī*, (Banda Aceh: LKAS, 2009), hlm. 87.

⁵⁶ Analisa yang penulis lakukan ditemukan bahwa, *al-qurbá* menjadi '*illah* penetapan kewenangan perwalian baik bagi ayah, kakek dan seterusnya, sedangkan hubungan *nasab* menjadi salah satu sebab perwalian (selain milik, *waşī* dan hakim). Oleh karenanya, ayah (sebagai wali nasab/*aqrab*) tidak memiliki wewenang lagi untuk menjadi wali apabila ia mencoba menghalang-halangi anaknya, yang mengakibatkan hubungan kekerabatannya dengan anak yang diwalikan menjadi rusak, sehingga menjadikan kewenangan perwalian berpindah ke wali yang lebih jauh. Penjelasan lebih rinci dapat dibaca dalam Wahbah az-Zuhaili, *Fiqh Islami wa Adillatuhu...*, jld. 9, hlm. 203-204.

menekankan kaum muslimin untuk menciptakan kemudian dan keluasaan⁵⁷ dalam menjalankan norma-norma fikih.⁵⁸

Kerangka teori yang hendak dibangun demi menjelaskan kaitan antara *al-ʿaṣl* dan *al-farʿu* dalam hubungannya dengan kewenangan kewenangan ibu untuk menjadi wali bagi anak kandungnya dalam sistem perwalian dapat penulis gambarkan melalui skema berikut ini.



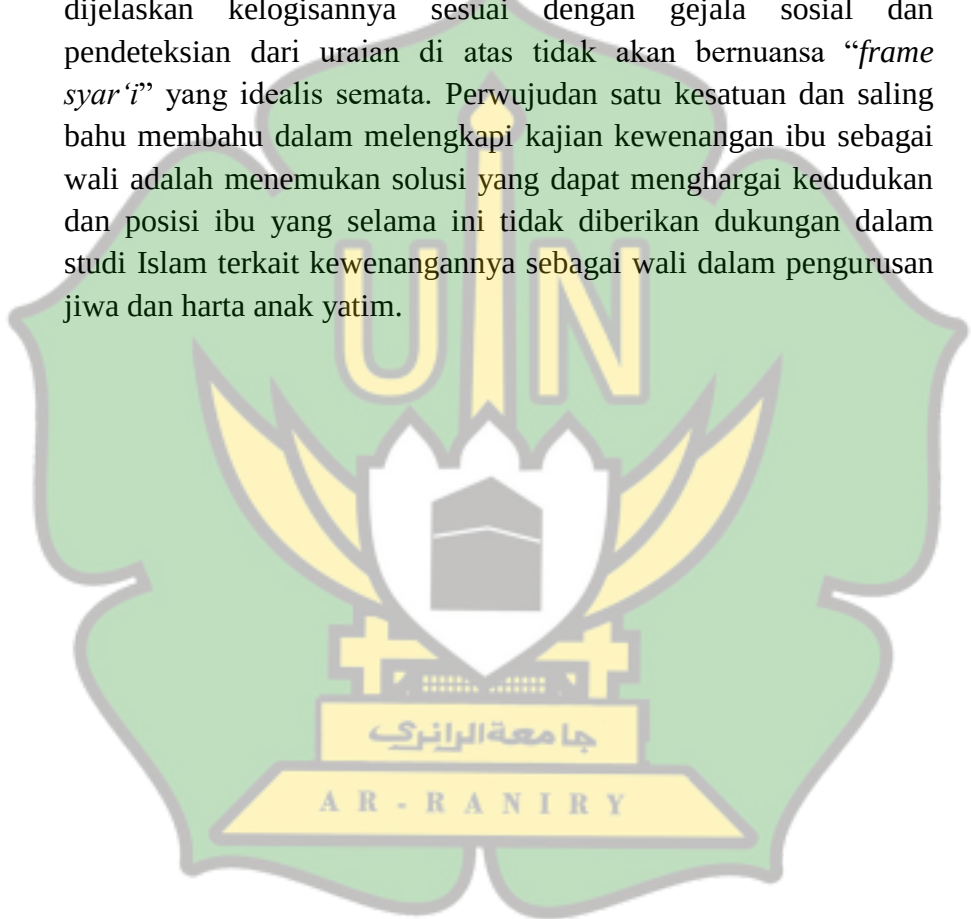
Gambar 4.2. Alur Penemuan 'illah *al-qurbā* dalam perwalian

Di samping itu, juga diperlukan kajian lanjutan yang sifatnya sosiologis yang dapat menemukan fakta sosial baru terkait kedudukan ibu dalam pengurusan rumah tangga, sehingga dapat diketahui sejauh mana peran ibu dalam menjalankan kehidupan rumah tangga yang baik dan sesuai dengan tuntunan syariat.

⁵⁷ “Allah menghendaki kemudahan bagi kamu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu”. (Q.S. al-Baqarah 2:185). “Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesulitan”. (Q.S. al-Haj:78).

⁵⁸ Moh. Dahlan, “Pendekatan Antropologis dalam Paradigma Usul Fikih”, *Jurnal Madania*, 19, No. 1, 2015, hlm. 50.

Tujuannya untuk menemukan sejauh mana pencapaian dan pengaruh yuridis akan *impact*-nya secara sosiologis dalam mewujudkan *hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl*. Ini penting untuk diketahui dan ditemukan fakta sosialnya untuk melengkapi sekaligus menutupi kekerangan penelitian ini. Dengan dukungan fakta sosial terkini, efektifitas ‘illah yang diamati studi ini dapat dijelaskan kelogisannya sesuai dengan gejala sosial dan pendeteksian dari uraian di atas tidak akan bernuansa “*frame syar‘i*” yang idealis semata. Perwujudan satu kesatuan dan saling bahu membahu dalam melengkapi kajian kewenangan ibu sebagai wali adalah menemukan solusi yang dapat menghargai kedudukan dan posisi ibu yang selama ini tidak diberikan dukungan dalam studi Islam terkait kewenangannya sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim.



BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, ada beberapa poin yang menjadi kesimpulan dari penelitian yang penulis lakukan, yaitu:

1. Perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian terjadi seiring perkembangan zaman. Secara substansi, perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dipengaruhi oleh kondisi sosial dan struktur masyarakat pada suatu wilayah. Dengan struktur wilayah yang cenderung patrilineal, maka sistem perwalian cenderung diarahkan kepada pihak laki-laki yaitu ayah dan kerabat ayah. Sedangkan jika pada wilayah terbentuk dengan sistem kekerabatan matrilineal, maka struktur perwalian diarahkan pada pihak ibu dan kerabat ibu. Sehubungan dengan kondisi di wilayah Jazirah Arab yang terbentuk akibat budaya patrilineal, maka fikih perwalian anak yang terjadi cenderung patrilineal.
2. Konsekuensi perubahan *al-qurbá* terhadap kewenangan ibu dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim ada dua, yaitu: *Pertama*, terjadi perubahan posisi Ibu dalam urutan pengurusan anak. Posisi ibu dalam urutan perwalian anak yatim terletak pada urutan nomor dua setelah ayah, posisinya bertanggungjawab dan berperan sebagai orangtua, kemudian dilanjutkan oleh kakek dan paman sesuai dengan urutan dalam perwalian. *Kedua*, karena kedudukan ibu telah berada dalam bagian urutan perwalian, maka ibu berwenang dalam mengurus, menjaga, mengelola dan mengembangkan diri dan harta anak yatim. *Ketiga*, kewenangan yang dimiliki oleh ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim sama kedudukannya dengan ayah/kakek dalam menjaga jiwa dan harta (*hifz al-nafs* dan *hifz al-mal*) anak yatim.

3. Perubahan struktur dan fungsi *al-qurbá* dalam sistem perwalian dan berpengaruh terhadap posisi ibu dalam urutan perwalian, maka dibutuhkan argumentasi hukum dalam memberikan legalitas ibu sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim menurut hukum Islam. Kewenangan ibu menjadi wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim boleh dan sah dilakukan dengan penalaran *ta'lili* sebagai metode *Istinbatnya*. Hal ini karena mempertimbangkan *al-qurbá* sebagai '*illah* hukum penetapan perwalian. Kedudukan *al-qurbá* dipertimbangkan sebagai '*illah* dalam urutan perwalian sebagai upaya tercapainya *maqasid* perwalian yaitu *hifz al-nafs* dan *hifz al-mal*. Perlindungan jiwa dan harta anak yatim dalam pengurusannya hanya dapat tercapai dengan pemberian kewenangan kepada orang-orang terdekatnya saja, yaitu yang mempunyai hubungan *al-qurbá*. Dengan ayat dan hadis yang dipahami secara komprehensif menunjukkan posisi ibu menjadi bagian dari *al-qurbá*. *Al-qurbá* sebagai '*illah* mempunyai sifat yang *munasib al-mula'im*, yaitu mempunyai sifat yang selaras dan sesuai dengan kehendak ayat yang dipahami secara komprehensif dan sesuai dengan kontekstualitasnya dengan sosial budaya bilateral. Penemuannya dilakukan dengan meneliti dan menyeleksi ayat yang menjelaskan tentang urgensi *al-qurbá* antara wali dan anak dalam perwalian; tingkat hubungan *al-qurbá* antara ibu dan anak; dan legalitas kewenangan ibu dalam pengurusan anak. Kedudukan *al-qurbá* sebagai '*illah* dalam kajian ini diklasifikasikan sebagai '*illah tasyri'i* yaitu sebuah '*illah* yang memandang bahwa kriteria '*illah* yang lama tidak relevan secara utuh dalam memberikan solusi hukum karena dalam kondisi dan faktor tertentu pertimbangan *munasabah* dan *maslahah* yang mendasarinya menuntut pengembangan dari '*illah* lama dengan kontruksi '*illah* baru yang lebih relevan dan kondusif. Karena itu, '*illah al-qurbá* telah memenuhi

kriterianya sebagai *'illah* karena telah memenuhi sifat yang diduga kuat sebagai *'illah*, yaitu mempunyai sifat yang nyata, mengikat, sesuai, dan tidak hanya terdapat pada masalah asal.

B. Saran

Saran-saran yang ingin disampaikan dalam tesis ini khususnya terkait dengan pengembangan kajian ilmu-ilmu keislaman. Pertimbangan *al-qurba* sebagai *'illah* sudah seharusnya menjadi titik sentral dalam memberikan kewenangan ibu dalam mengurus jiwa dan harta anaknya. Maka sudah seharusnya pemerintah tetap menetapkan hukum dalam bentuk perlindungan anak dari keluarga dekat anak, sehingga anak tersebut nantinya dapat terpelihara dengan baik. Di samping itu, juga diperlukan kajian lanjutan yang sifatnya sosiologis yang dapat menemukan fakta sosial baru terkait kedudukan ibu dalam pengurusan rumah tangga, sehingga dapat diketahui sejauh mana peran ibu dalam menjalankan kehidupan rumah tangga yang baik dan sesuai dengan tuntunan syariat. Tujuannya untuk menemukan sejauh mana pencapaian dan pengaruh yuridis akan *impact*-nya secara sosiologis dalam mewujudkan *hifz al-nafs* dan *hifz al-mal*. Ini penting untuk diketahui dan ditemukan fakta sosialnya untuk melengkapi sekaligus menutupi kekerangan penelitian ini. Dengan dukungan fakta sosial terkini, efektifitas *'illah* yang diamati studi ini dapat dijelaskan kelogisannya sesuai dengan gejala sosial dan pendeteksian dari uraian di atas tidak akan bernuansa “*frame syar’i*” yang idealis semata. Perwujudan satu kesatuan dan saling bahu membahu dalam melengkapi kajian kewenangan ibu sebagai wali adalah menemukan solusi yang dapat menghargai kedudukan dan posisi ibu yang selama ini tidak diberikan dukungan dalam studi Islam terkait kewenangannya sebagai wali dalam pengurusan jiwa dan harta anak yatim.

Kajian lanjutan yang dapat dilakukan dari *novelty* penelitian ini yaitu menelusuri hakikat hak dan kewajiban ibu yang bertugas menjadi wali. Sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan bahwa

seorang wali wajib diberikan hak tertentu atas dasar pertimbangan adanya kewajiban yang dijalankan yaitu mendidik dan menjaga harta dan jiwa anak yatim. Karena ibu telah diizinkan bertindak dalam menjaga, mengelola, mengembangkan dan mendidik anak yatim dan harta maka sudah seharusnya ibu diberikan hak kewajiban yang telah diberikan tersebut, salah satunya melalui hak warisan. Namun ini tentu memerlukan kajian lebih mendalam oleh peneliti selanjutnya.



DAFTAR PUSTAKA

Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur-an dan Terjemahan New Cordova*, Bandung: Sikma Ikasa Media, 2012.

A. Buku

‘Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul Fikih*, terj. Faiz el Muttaqin, Jakarta: Pustaka Amani, 2003.

_____, *Ahkam Ahwal al-Syakhsiyyah fi al-Syariati al-Islamiyyati*, Cet. II, Kuwait: Dar Al-Qalam, 1990.

A. Warson Munawir, *Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.

Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. 5, Jilid I Jakarta: Ichtiar Baru VanHoeve, 2001.

Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahhab Sayyed Hawwas, *Fiqh Munakahat*, Ter. Abdul Majid Khon, Jakarta: Amzah, 2014.

Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, Jakarta: Kencana, 2012.

Abī Hasan ‘Alī ibn Muhammad ibn Habīb al-Mawardī al-Basrī, *al-Hāwī al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, tt.

Abu Syuja’ Ahmad bin Husain bin Ahmad Al-Ashfahani, *Mata Fikih Madzhab Syafi’i*, Solo: Al-Wafi, 2015.

Abū Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhsiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1950.

Abu Hayyan, *Tafsir al-Baḥr al-Muḥiṭ*, Riyadh: tnp., 1970.

Ahmad al-Hasrī, *al-Wilāyat al-Wisayā al-Timaq fī al-Fiqh al-Islāmī li al-Syakhsiyyah*, Beirut: Dār al-Jayl, tt.

Ahmad Aṣ-Ṣāwī al-Maliki, *Hasyiyah al-‘Alamat as-Sawī*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1993).

Ahmad Muṣṭafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Bairut: Dar al-Fikr, tt.

Al-Raghib al-Isfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur’an*, Kairo: al-Maṭba‘ah al-Syarqiyyah, 1908.

- Al Yasa' Abubakar, *Motode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2016.
- _____, "Teori 'illah dan Penalaran *Ta 'lili*", dalam Tjun Surjaman (Edit.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosda Karya.
- _____, *Rekontruksi Fikih Kewarisan: Reposisi Hak-Hak Perempuan*, Banda Aceh: LKAS, 2012.
- _____, *Diktat Kuliah Pengantar Fiqih dan Ushul Fiqih*, 2014-2015.
- Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Al-Gazāli, *al-Mustasfā Fi 'Ilm al-Uṣul*, Mesir: Makatabah al-Jundiyah, 2001.
- _____, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Jld. II, Beirut: Muassasah al-Risālah, t.t.
- _____, *Syifā' al-Ghalīl: Bayān al-Syabh wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta 'līl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1999.
- Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta: Kencana, Prenada Media Group 2012.
- _____, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Logos, 2005.
- Asaf A. A. Fyze, *Pokok Hukum Islam I*, penerjemah Arifin Bey, Jakarta: Tintamas, 1959.
- Asmawi, *Perbandingan Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2013.
- Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.
- Aulil Amri, *Perbandingan Hukum Keluarga di Dunia Muslim*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021.
- Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Munakahat: Buku 1*, Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Dedi Supriadi, *Fiqh Munakahat Perbandingan: dari Tekstualitas sampai Legislasi*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Dendi Sugono, dkk, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Firdaus, *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam secara Konfhrensif*, Jakarta: Zikrul Hakim, 2002.

- Fowler and F.G, *Oxford Dictionary*, Oxford: Oxford Press, 1951.
- Fu'ul Adb Al-Baqi, *Al-Mu'jamul Mufahras li Alfa AL-Qur'an*, Kairo: Asy-Sya'b, tt.
- Hafidz Abdurrahman, *Ushul Fiqh: Membangun Paradigma Tasyri* Bogor: Al-Azhar Press, 2003.
- Hazairin, *Hukum Waris Bilateral menurut Al-Qur'an dan Hadis*, Cet. VI, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Hazairin, *Hukum Waris Bilateral menurut Al-Qur'an dan Hadis*, Cet. VI, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Hilman Hadikuma, *Hukum Kekerabatan Adat*, Jakarta: Fajar Agung, 1987.
- Husam al-Din Karim Zaki, *al-Qarabah: Dirasah Unthuru lughhiyyah li Alfaz wa 'Alaqat al-Qarabah fi alThaqafah al-'Arabiyyah*, Kairo: Dar al-Anjlu al-Miṣriyyah, 1990.
- Ibn al-Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Bairut: Dar al-Fikr, 2005.
- Ibn al-Manzur, *Lisan al-'Arab*, Jilid I, Beirut: DarS adir, t.th.
- Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Al-'Ajab fi Bayani al-Asbab*, Damman: Darul Ibnul Jauzi, 1997.
- Ibnu Mas'ud dan Zainal Abidin, *Fiqh Madzhab Syaḥfi'i: Buku 2, Muamalat, Munakahat, Jinayat*, Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Ibrāhim Anís, *al-Mu'jam al-Wasiṭ*, Beirut: LP, t.th.
- Ibrahim Husein, *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1991.
- Ibrahim Mustāfa dkk, *al-Mu'jam al-Wasiṭ*, ttp: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, t.t
- Ibn al-Kathir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Imam An-Nasai, *Shahih Sunan an-Nasa'i*, terj. Fathurrahman, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan; Akar Penalaran Ta'līlī dalam pemikiran Imam al-Ghazālī*, Banda Aceh: LKAS, 2009.
- Jalaluddin Aṣ-Ṣuyuṭī, *Asbabun Nuzul: Sebab-Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an*, terj. Ali Nurdin, Jakarta: Qisthi Press, 2017.

- Jaser Audah, *Fiqh al-Maqasid Inatah al-Ahkama sy-Syar'iyah bi Maqasidiha*, Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 2006.
- Jhon W. Santrock, *Adolescent*, Jakarta: Erlangga, 2011.
- Kartini Kartono, *Psikologi Wanita: Mengenal Wanita sebagai Ibu & Nenek*, Bandung: Mandar Maju, 2007.
- Kasir Ibrahim, *Kamus Arab Indonesia-Indonesia Arab*, Surabaya: Apolo Lestari, t.th.
- Kaukab Siddique, *Menggugat Tuhan yang Maskulin*, terj. Arif Maftuhi, cet. Ke-I, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Khairuddin, *Kesaksian Wanita dalam Pandangan Hukum Islam: Posisi Al-Qur'an dalam Metode Penetapan Hukum Islam*, Banda Aceh: Sahifah, 2018.
- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: RemajaRosdakarya, 2007.
- M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*.
- Mansūr al-Dīn ibn Idrīs, *Syarh Muntahá al-Irādah*, Jld. II, Kairo: Mū'assasah al-Risālah, 2000.
- Mansūr ibn Yūnus ibn Idrīs, *Kasyf al-Qanā*, Jld. III, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1999), hlm. 334.
- Mardalis, *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal*, Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- Moh Rifa'i, *Ilmu Fiqih Islam Lengkap*, Semarang: Karya Toha Putra, 1978.
- Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford: Oxford Unuversity Press, 1972.
- Muhammad Abu Zahrah, *Uṣul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Kitab, 2000.
- Muhammad al-Khudari Beik, *Uṣul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam Di Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Muḥammad Bin Mukarram Ibn Manẓur, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

- Muhammad bin Abi Bakar al-Razi, *al-Mukhtār al-Ṣalīh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1931.
- Muhammad bin Ali bin Muhammd asy-Syaukani, *Irsyad al-Fuḥul ila Tahqiq al-Haqq min Ilmi al-Uṣul*, Beirut: Dar al-Fikri, t.t.
- Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufaharas li al-faḥ al-Qur'an al-Karim*, Bairut: Dar al-Fikr, 1992.
- Muhammad Ibn Ya'qub al-Fayruzabadi, *al-Qamus al-Muhit*, Jld. 3, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1995.
- Muhammad Jawad al-Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab: Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafii, Hanbali*, terj. Masykur A.B, Afif Muhammad, Jakarta: Lentera, 2004.
- Muhammad Mustafā Syalabī, *al-Madkhal fī al-Fiqh al-Islāmī: Ta'rīfuh wa Tārīkhuh wa Madhāhibuh Nazariyyat al-Milkiyyah wa al-'Aqd*, Beirut: al-Dār al-Jāmi'ah, 1985.
- _____, *Ta'li' al-Ahkam*, Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, Beirut, 1981.
- Muhammad Nasir, *Metode Research*, Jakarta: Ghalla Indonesia, 1988.
- Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Shahih Sunan an-Nasa'i*, terj. Fathurrahman, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Muhammad Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: rajawali Pers, 2014.
- Muhammad Yūsuf Mūsá, *al-Fiqh al-Islāmī: Madkhal li al-Dirāsatiḥ wa Nizām al-Mu'āmalah fīḥ*, Beirut: Dār al-Fikr, 1956.
- Mukhsin Nyak Umar, dkk, *Panduan Penulisan Tesis dan Desertasi*, Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2019.
- Muliadi Kurdi, *Islam Esensial*, Banda Aceh: Naskah Aceh, 2013.
- Mustafā Aḥmad al-Zarqa, *al-madkhal al-Fiqhiyah al-'Am*, Damsyiq: Dār al-Fikr, 1968.
- Nadr Farīd Muhammad Wāsil, *al-Wilāyat al-Khāssah al-Wilāyah 'alá al-Nafs wa al-Māl fī al-Syarī'at al-Islāmiyyah*, Kairo:
- Nasron Haroen, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000.

- Nur Hadi, dkk, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Dengan Pengertian dalam Pembahasannya*, Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2011.
- Park, Y. S., & Kim, U, *Keluarga, Hubungan Orangtua-Anak, dan Prestasi Akademik di Korea*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Prawirohmijoyo Soetojo R dan Safioedin Azis, *Hukum orang dan Keluarga*, Cet. 5, Bandung: Alumni, 1986.
- Rahmad Syafi'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Rahman Dahlan, *Ushul fiqh*, Jakarta: Amzah, 2014.
- Safiyyur Rahman al-Mubarakfuri, *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. Abu Ihsan al-Atsari, jld. II, Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2006.
- Salam Madkur, *Ahkamul Urati Fi al-Islam*, Beirut: Dar Al-Nahdhah Al-'Arabiyah, 1968.
- Salim Bahreisyi dan Said Bahreisy, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Kasir Jilid II*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1990.
- Samsul Munir Amin, *Menyiapkan Masa Depan Anak Secara Islami*, Jakarta: Amzah, 2007.
- Sayyid Mahdi as Sadr, *Saling Memberi Saling Menerima: Kiat-Kiat Sukses Menjalin Hubungan Dalam Hidup*, Jakarta: Pustaka Zahra 2003.
- Sayyid Qutub, *Tafsir fi Zhilal al-Qur'an*, Jilid 5, Bairut: al-Haya' al-Turath al-'Arabi, 1967.
- Setiono Kuswiratri, *Psikologi Keluarga*, Bandung: Alumni, 2011.
- Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 1986.
- _____, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Soraya Devy, *Sistem Perwalian di Aceh: Pergumulan antara Hukum Islam, Hukum Positif dan Praktek Masyarakat*, Banda Aceh: Sahifah, 2018.
- Sri Lestari, *Psikologi Keluarga: Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga*, Jakarta: Kencana, 2013.
- Sudiharto, *Asuhan Keperawatan Keluarga dengan Pendekatan Keperawatan Transkultural*, Jakarta: EGC, 2007.

- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Aneka Cipta, 2002).
- Suprajitno, *Asuhan Keperawatan Keluarga: Aplikasi dalam praktik*, Jakarta: EGC, 2004.
- Surojo Wongnjodipuro, *Pengantar dan Azas-Azaz Hukum Adat*, Bandung: Alumni, 1973.
- Sutrisno Hadi, *Metode Penelitian*, Surakarta: UNS Press, 1989.
- Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan: Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2001.
- Syaifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali Ibnu Muhammad Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid 3, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404 H.
- _____, *Syifā' al-Ghalīl: Bayān al-Syabh wa al-Mukhlīl wa Masālik at-Ta' līl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 1999.
- Ṭaha Jabir Fayyad al-'Ulwani, *Baḥṡhun Uṣuliyyun Fī al-Ta'rif bi 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, dalam *Majallah Aḍwa' al-Syari'ah*, Riyad: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud al-Islamiyyah, 1399 H.
- Tajuddin Abdul Wahab bin as-Subki, *Jami'u al-Jawami*, Semarang: Toha Putra, t.th.
- Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Suriyā: Dār al-Khairli Tabā'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzī' Damasqī, 1989.
- _____, *al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Suriyā: Dār al-Khairli Tabā'ah wa al-Nasyar wa al-Tauzī' Damasq.
- _____, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- _____, *al-Fiqh Islāmī wa Adillatuh*, Beirut: Dār al-Fikr, 1985.
- _____, *Tafsir al-Munir*, Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Wahyono Darmabrata dan Surini Ahlan Sjarif, *Hukum Perkawinan Dan Keluarga di Indonesia*, Cet. 2, Jakarta: Fakultas Hukum Indonesia, 2004.
- Waryani Fajar Riyanto, *Sistem Kekerabatan dalam al-Qur'an*, Yogyakarta, 2010.
- Winono Surakhmad, *Dasar dan Teknik Reserch*, Bandung: Tarsito, 1978.

Wiliam Nazir, *al-Mar'ah al- 'Arabiyyah fi Miṣr al-Qadim*, ttp.: Dar al-Qalam, 1965.

William J. Goode, *Sosiologi Keluarga*, terj. Laila Hanoom, Jakarta: Bumu Aksara, 1995.

Yesmil Anwar dan Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2008.

Yusuf al-Qardawi, *Al-Ijtihad al-Mu'asir Bayna al-Indibat wa al-Infirāt*, Cet. I; Kairo: Dar al-Tawzi wa al-Nasyr al-Islami, 1994.

Zainuddin Ali, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2006.

B. E-Journal

Abd Halim, “Hazairin dan Pemikirannya tentang Pembaharuan Hukum Kekeluargaan dalam Islam”, *Jurnal Penelitian Agama* 2, No. 18, Januari-Juni 1998.

Abad Badruzaman, “Dari *‘Illah* ke *Maqasid*: Formula Dinamisasi Hukum Islam di Era Kekinian Melalui Pengembangan Konsep *Maqasid*”, *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 14, No.1, 2014.

Chao, Ruth & Tseng, Vivian, *Parenting of Asians*, dalam Bomstein, March H, *Handbook of Parenting: Social Conditions and Applied Parenting*, Edisi 2, Vol. 4, London: Lawrence Erlbaum Associates, 2002.

Endang Heriyani dan Prihati Yiniarlin, “Fungsi BHP Sebagai Wali Pengawas Terhadap Anak di Bawah Perwalian Dalam Rangka Perlindungan Anak”, *Jurnal Media Hukum*, Vol. 22, No. 2, Desember 2015.

Gatot Gunarso dan Wiwik Afifah, “Konsep Layanan Pendidikan Anak Terlantar Sebagai Hak Konstitusional Warga Negara”, *Jurnal Ilmu Hukum*, 12, No. 23, 2016.

Ishak, “Perwalian Menurut Konsep Hukum Tertulis di Indonesia”, *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*: Vol. 19, No. 3, Agustus, 2017.

Khairuddin dan Rina Safrida, “Pemeliharaan Harta Anak Yatim oleh Wali (Studi Kasus di Kecamatan Tangan-Tangan Kabupaten Abdyā)”, *Media Syari'ah*, Vol. 21, No. 2, 2019.

- Laila M. Rasyid dan Romi Asmara, “Prinsip Adat Aceh tentang Perwalian Anak Korban Gempa dan Tsunami di Banda Aceh dan Aceh Besar”, *Jurnal Dinamika Hukum*: Vol. 12, No. 3 September 2012.
- Megi Saputra, “Penghulu Wanita Menurut Penghulu Urusan Agama Kota Yogyakarta” *Jurnal Al-Aḥwāl*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2018.
- Moh. Dahlan, “Pendekatan Antropologis dalam Paradigma Usul Fikih”, *Jurnal Madania*, 19, No. 1, 2015.
- Moh. Fauzi, “Perempuan sebagai Wali Nikah”, *Jurnal Musáwa*, No. 5, April 2007.
- Muchamad Coirun Nizar, “Literatur Kajian *Maqasid al-Syar’iyyah*”, *Jurnal Ulul Albab*, No. 35. 2016.
- Muchlis Bahar, “Metode Penemuan Alasan Rasional dalam Hukum Islam (Masalik Al-‘Illat)”, *Jurnal Fitrah*, 1, No. 1, 2015.
- Muh. Nashirudin, “*Ta’lil al-Ahkam* dan Pembaruan Usul Fikih”, *Jurnal al-Ahkam*, 15, No. 1, 2015.
- Muhammad Habibi, dkk “Fasakh Nikah dengan Alasan Suami Miskin: Studi Perbandingan antara Ulama *Syafi’iyyah* dan Hukum Positif di Indonesia”, *Jurnal Dusturiah*, Vol. 8, No. 2, Desember 2018.
- Nurzulia Febri Hidayati, “Permepuan sebagai Wali Nikah: Larangan atau Peringatan”, *Jurnal PALITA: Journal of Social-Religion Research*, No. 1, April 2018.
- Nurhotia Harahap, “Perwalian Anak Dalam Tinjauan Kompilasi Hukum Islam”, *Jurnal El-Qanuny*: Volume 4 Nomor 1 Edisi Januari-Juni 2018.
- Romli, “*‘Illah* dan Pengembangan Hukum Islam”, *Jurnal Intizar* 20, No. 2, 2014.
- St. Halimang, “Pendekatan *‘Illat* Hukum dalam Penalaran Fikih”, *Jurnal Al-‘Adl* 7, No. 1, Januari 2014.
- Soraya Devy dan Mela Mirdawati, “Peran Perangkat Desa Terhadap Pelaksanaan Perwalian Anak Korban Tsunami (Studi Kasus di Kec. Krueng Sabee, Kab. Aceh Jaya)”,

Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, Volume 2 No. 1. Januari-Juni 2018.

Tantio Fernando dan Diana Alfida, “Kedekatan Remaja Pada Ibu: Pendekatan Indegenous Psychology”, *Jurnal Psikologi*, Vol. 13, No. 2, 2017.

Thontowi Hakim, dkk. “The Basis of Children’s Trust Towards Their Parents in Java, Ngemong: Indigenous Psychological Analysis.” *International Journal of Research Studies in Psychology*. Volume 1.

Zahratul Idami, “Tanggung Jawab Wali Terhadap Anak yang Berada di Bawah Perwaliannya: Suatu Penelitian Di Kota Banda Aceh”, *Jurnal Dinamika Hukum*: Vol. 12, No. 1, Januari 2012.

C. Peraturan Perundang-Undangan

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak.

Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak.

Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Qanun Aceh Nomor 10 Tahun 2007 tentang Baitul Mal.

Qanun Aceh Nomor 11 Tahun 2008 tentang Perlindungan Anak.

D. Skripsi/Tesis/Disertasi

Abdul Halim, “*Penilaian Prestasi Kerja Pegawai Negeri Sipil Dalam Kaitannya Dengan Promosi Jabatan Struktural Pada Dinas Pendidikan, Pemuda dan Olahraga Kabupaten Aceh Jaya*”, Banda Aceh: Pascasarjana Universitas Iskandarmuda, 2017.

- Aisyah, *Kerabat yang Wajib Nafkah: Kajian terhadap Pendapat Empat Mazhab*, Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 1999.
- Akmaluddin Syahputra, *Pola Penyelesaian Problematika Perwalian Anak di Aceh Pasca Tsunami*, Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2012.
- Asri Wahyu Widi Astuti, *Peran Ibu Rumah Tangga dalam Meningkatkan Kesejahteraan Keluarga: Suatu Kajian Pemenuhan Kebutuhan Pendidikan Anak pada 5 Ibu Pedagang Jambu Biji di Desa Bejen, Kecamatan Bejen Kabupaten Temanggung*, Semarang: Universitas Negeri Semarang, 2013.
- Diana Pertiwi, *Wali Pengampu pada Paman dari Pihak Ibu dalam Tinjauan Hukum Islam: Studi Putusan Pengadilan Agama Depok Nomor: 16/Pdt.P/2007/PA/Dpk*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010.
- Fitriani, *Peran Ibu Rumah Tangga dalam Meningkatkan Perekonomian Keluarga pada Masyarakat Gampong Tanoh Anoe Kecamatan Teunom Kabupaten Aceh Jaya*, Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2019.
- Haqqi Laili Romadliyah, *Wali Nikah Perempuan Perspektif Imam Abu Hanifah: Istinbat Hukum Imam Abu Hanifah tentang Keabsahan Pernikahan dengan Wali Perempuan*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Irma Agustina Sinaga, *Peran Ganda Petani Perempuan dalam Sosial Ekonomi Keluarga di Desa Sigalingging Kecamatan Kabupaten Dairi*, Medan: Universitas Sumatera Utara, 2018.
- Lindawati, *Peran Istri sebagai Pencari Nafkah Utama dalam Keluarga Tinjauan Hukum Islam: Studi Kasus Di Kec. Pasie Raya Kab. Aceh Jaya*, Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2016.
- Nasai Aziz, *Kemutlakan Lelaki dalam Perwalian Nikah: Kajian terhadap Fiqih Empat Mazhab*, Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 1992.

Sandy Wajiya, *Konsep Wali Nikah dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2017.

Sarina Aini, *Konsep Perwalian dalam al-Qur'an*, Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2021.

Soraya Devy, *Urutan Wali Nikah Rumusan Imam Mazhab ditinjau dari Perspektif Fiqh Modern*, Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2006.

Widya, *Perwalian terhadap Pengurusan Harta Anaka di Bawah Umur: Studi Penetapan Pengadilan Agama Binjai*, Medan: Universitas Sumatera Utara, 2015.

Yaswirman, *Hukum Kekeluargaan Adat dan Hukum Kekeluargaan Islam di Indonesia: Studi dalam Masyarakat Mineal Minangkabau* (Disertasi), Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 1997.

Zakiatul Putri, *Kesetaraan Saksi Laki-Laki dan Perempuan: Studi Kritis Pemikiran Mahmud Syaltut*, Banda Aceh: Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 2015.



KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Nomor: 276/Un.08/Ps/04/2021

Tentang:

PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan : 1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Genap Tahun Akademik 2020/2021, pada hari Rabu tanggal 21 April 2021.
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Jumat Tanggal 23 April 2021.
- MEMUTUSKAN:**
- Menetapkan : Menunjuk:
- Kesatu : 1. Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA
2. Dr. Soraya Devy, M. Ag
- Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:
- N a m a** : Muhammad Habibi
- NIM** : 191009005
- Prodi** : Ilmu Agama Islam
- Konsentrasi** : Fiqh Modern
- Judul** : Kewenangan Ibu sebagai Wali dalam Pengurusan Jiwa dan Harta Anak Yatim (Analisis Al-Qurbā sebagai "Iliah Hukum)
- Kedua : Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.
- Ketiga : Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2023 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh
Pada tanggal 23 April 2021
Direktur,

Mukhsin Nyak Umar

SKEMA 1. ALUR PENELITIAN TESIS
KEWENANGAN IBU SEBAGAI WALI DALAM PENGURUSAN JIWA DAN HARTA ANAK YATIM
(Analisis *al-qurbā* sebagai *'Illah Hukum*)

Oleh:
Muhammad Habibi MZ
191009005@student.ar-raniry.ac.id

