

## **WALI NIKAH BAGI PEREMPUAN YANG LAHIR KURANG DARI ENAM BULAN USIA PERKAWINAN DI IDI RAYEUK**

Fadli  
KUA Idi Rayeuk Aceh Timur  
Email: fadlipedawa46@gmail.com

Budi Juliandi  
Fakultas Syariah IAIN Langsa  
Email: budi.juliandi@gmail.com

### **ABSTRAK**

Penelitian ini adalah tentang wali nikah bagi perempuan yang lahir kurang dari enam bulan usia perkawinan di Idi Rayeuk. Penelitian ini adalah penelitian empiris dengan menggunakan pendekatan sosiologis. Namun, aspek teoretisnya tetap dikedepankan. Terdapat tiga pertanyaan penelitian di sini: Pertama, bagaimana penetapan wali nikah oleh KUA Idi Rayeuk bagi perempuan yang lahir kurang dari 6 bulan di Idi Rayeuk. Kedua, bagaimana penetapan waktu enam bulan masa kehamilan oleh KUA Idi Rayeuk. Ketiga, apa dasar hukum yang digunakan oleh KUA Idi Rayeuk dalam menetapkan wali nikah dan waktu enam bulan bagi perempuan yang lahir kurang dari enam bulan masa pernikahan. Hasil penelitian menunjukkan penetapan wali hakim oleh KUA Idi Rayeuk bagi perempuan yang lahir kurang enam bulan dari masa pernikahan adalah merupakan kompromi antara hukum positif dan hukum yang berlaku di masyarakat yaitu fikih Syafi'i, termasuk juga kompromi antara KUA dan masyarakat. Hukum menjadi terkonservasi menjadi hukum yang hidup di masyarakat yang merupakan kompromi beberapa aturan yang terdapat dalam hukum positif dan fikih Syafi'i. Secara teoretis-praktis, wali hakimlah yang bertindak sebagai wali bagi perempuan yang lahir kurang dari enam bulan usia pernikahan. sebagaimana dalam fikih Syafi'i. Bukan ayah biologis. Namun dalam pencatatan nama wali, tetap mencantumkan nama ayah biologis. Fikih Syafi'i dijalankan dengan tetap menjalankan aturan negara yaitu dengan mencatatkan pada form yang berisikan nama wali.

Kata kunci: wali nikah, perempuan yang lahir kurang dari 6 bulan, wali hakim,

### **ABSTRACT**

This research is about marriage guardians for women born less than six months of marriage at Idi Rayeuk. This research is an empirical study using a sociological approach. However, the theoretical aspects remain put forward. There are three research questions here: First, how is the determination of marriage guardians by marriage officer in Idi Rayeuk for women born less than 6 months in Idi Rayeuk. Second, how is the determination of the six-month period of pregnancy by marriage

officer in Idi Rayeuk. Third, what is the legal basis used by marriage officer in Idi Rayeuk in establishing marriage guardians and a six-month period for women born less than six months of marriage. The results showed that the determination of the guardian judge by marriage officer in Idi Rayeuk for women who were born less than six months from the marriage period was a compromise between positive law and the applicable law in the community, namely the Shafi'i school of fiqh, including the compromise between marriage officer in and the public. The family law becomes converted into a living law which is a compromise of some of the rules contained in positive law and the Shafi'i jurisprudence. Theoretically-practically, it is the wali hakim who acts as the guardian for women born less than six months of marriage as in the Shafi'i school of fiqh. Not a biological father. But in recording the name of the guardian, still includes the name of the biological father. Shafi'i Jurisprudence is carried out while still carrying out state rules, namely by recording it on the form containing the name of biological father.

Keywords: marriage guardian, woman born less than 6 months, legal guardian

## Pendahuluan

Setelah lahirnya KHI ternyata juga masih dianggap sebagai sekedar regulasi dan legitimasi negara terhadap hukum keluarga Islam yang dijalankan di Indonesia. Kelahirannya lebih didorong motif-motif yuridis dan teknis-yudisial serta politik akomodasi daripada moral-keagamaan yang murni.<sup>1</sup> Implikasinya adalah bahwa KHI tetap mewariskan beragam problematika di kalangan penghulu. Beberapa kasus berikut; sebagai contoh, masa iddah (perhitungan dan penetapannya), wali nikah (penetapannya), dan kasus menikahkan wanita hamil membuat para pemilik kewenangan di dalamnya berbeda dalam hal apa yang menjadi standar hukum antara akan menggunakan KHI atau kitab-kitab fikih. Selain memunculkan perbedaan rujukan hukum yang digunakan, problem lainnya seperti nikah siri, poligami, salah seorang pasangan keluar dari agama Islam (*riddah*), perkawinan dini, penetapan pernikahan atau yang disebut dengan *isbat nikah*, juga menjadi melahirkan perebutan otoritas antar-penghulu dan atau antara tokoh agama lokal dan para penghulu termasuk berbeda untuk penyelesaian perkara siapa yang akan menjadi wali dalam perkawinan perempuan yang usia lekahiraannya tidak sampai enam bulan setelah perkawinan orang tuanya dulu.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Marzuki Wahid & Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritis Kertas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 187-188

<sup>2</sup>Lihat Halili, "Penghulu di antara Dua Otoritas Fikih dan Kompilasi Hukum Islam: Studi tentang Dinamika Penyelesaian Isu-Isu Hukum Perkawinan di Daerah Istimewa Yogyakarta", *Disertasi*, Program Doktor (S3) Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019

Penelitian dengan tema ini bukanlah yang baru. Terdapat sejumlah penelitian terdahulu seperti: (1) Penelitian Prastyawati (2008) tentang *Studi Komparatif Antara Hukum Islam dan Hukum Positif Tentang Akibat Hukum Kelahiran Anak Diluar Nikah* menyimpulkan bahwa baik dalam hukum Islam maupun hukum positif di Indonesia, seorang anak yang lahir di luar nikah tidak memiliki hubungan perdata dengan ayah biologisnya. Hanya saja, pada hukum positif, ayah biologis dapat mengajukan pengakuan bahwa anak tersebut adalah anak kandungnya sesuai dengan prosedur yang berlaku.<sup>3</sup> (2) Dalam penelitian tentang *Status Anak diluar Nikah (Studi Analisis terhadap Putusan Pengadilan Agama Sleman Nomor 408/Pdt.G/2006 PA.Smn Tentang Pengesahan Anak diluar Nikah)* yang ditulis oleh Alfian (2011) disimpulkan bahwa penggalian hukum dilakukan lewat *masalah al-mursalah* yaitu dalam putusan hakim pada perkara nomor 408/Pdt.G/2006 PA.Smn terhadap pengakuan dan perlindungan luar nikah dengan cara *masalah al-mursalah*.<sup>4</sup> (3) Penelitian Halili tentang *Penghulu di antara Dua Otoritas Fikih dan Kompilasi Hukum Islam (Studi tentang Dinamika Penyelesaian Isu-Isu Hukum Perkawinan di Daerah Istimewa Yogyakarta)* Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2019) menyimpulkan bahwa ada dualisme sumber hukum yang dipakai oleh penghulu KUA DIY. Di satu sisi mereka fokus pada kitab-kitab fikih. Bagi mereka KHI tidak serta merta bisa menjadi sumber hukum. karena KHI bukan hukum positif, dan karenanya tidak berlaku mengikat tapi sebagai alternatif hukum. Di sisi lain mereka merujuk kepada KHI karena KHI hukum negara..<sup>5</sup>

Meskipun terdapat beberapa kesamaan dengan penelitian yang penulis lakukan, namun dari sejumlah penelitian terdahulu di atas, belum terlihat adanya penggunaan pendekatan sosiologi hukum untuk melihat mengapa pemahaman dan penerapan hukum di satu tempat berbeda dari daerah lainnya. Kekhasan pemahaman fikih Syafi'i di Aceh serta sejarah kompromi hukumnya akan menegaskan perbedaan hasil kajian meski dalam tema yang sama dengan penelitian sebelumnya.

### **Metode Penelitian**

Penelitian ini merupakan penelitian empiris (*lapangan/field research*). Datanya bersumber dari kerja-kerja lapangan yang meliputi aspek tempat, pelaku, dan aktivitas

---

<sup>3</sup> Eka Prastyawati, "Studi Komparatif Antara Hukum Islam dan Hukum Positif Tentang Akibat Hukum Kelahiran Anak Diluar Nikah", *Tesis*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008

<sup>4</sup> Alfian Qodri Azizi, "Status Anak diluar Nikah (Studi Analisis terhadap Putusan Pengadilan Agama Sleman Nomor 408/Pdt.G/2006 PA.Smn Tentang Pengesahan Anak diluar Nikah)", *Skripsi*, Jurusan Ahwal al-Syakhsiyah Fakultas Syariah IAIN Walisongo Semarang, (2011)

<sup>5</sup> Halili, *op.cit.*, h. xii-xiii, 268-269

dalam masyarakat,<sup>6</sup> KUA Idi Rayeuk, tokoh masyarakat dan agama, serta orang tua (yang terhalang menjadi wali dalam pernikahan anaknya) menjadi objek penelitian ini. Dengan menggunakan teknik *purposive sampling*, sampel sumber data diambil dengan pertimbangan tertentu. Narasumber dipilih dengan kriteria dan dengan pertimbangan tersedianya data dan informasi yang berkaitan dengan fokus bahasan dalam penelitian ini.<sup>7</sup> Penulis memilih sosiologi sebagai pendekatan dalam penelitian ini.<sup>8</sup> Selain itu, pendekatan historis juga digunakan untuk melihat sejarah pelaksanaan akad nikah di Aceh secara umum pada masa lalu. Sumber data dalam penelitian ini adalah: (1) Sumber data primer, yaitu para pihak-pihak yang terlibat langsung dalam proses akad nikah perempuan yang lahir kurang dari enam bulan dari usia pernikahan ibunya, baik itu pihak Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Idi Rayeuk Kabupaten Aceh Timur, wali nikah pada saat pernikahan tersebut, suami perempuan yang lahir kurang dari enam bulan usia perkawinan ibunya serta perempuan yang lahir kurang dari usia pernikahan ibunya yang melakukan pernikahan di Kantor Urusan Agama Kecamatan Idi Rayeuk; (2). Sumber data sekunder, yaitu seluruh referensi yang penulis gunakan sebagai landasan teori untuk melakukan analisis terhadap kasus empiris terkait dengan wali nikah bagi perempuan yang lahir kurang enam bulan dari usia perkawinan ibunya yang terjadi di Kecamatan Idi Rayeuk. Data dikumpulkan dengan tiga cara, yaitu: (1) observasi partisipan (*participant observation*); (2) wawancara, dan (3) studi dokumentasi dengan mengumpulkan sejumlah dokumen terkait permasalahan yang diteliti.

### **Metode Penetapan Hukum Keluarga Islam**

Pada prinsipnya cara penetapan hukum untuk kodifikasi hukum keluarga oleh sejumlah ahli disebutkan sebagai berikut: (1) *reinterpretasi nash*, (2) *talfiq*, (3) *takhshish qadha'*, (4) *takhayyur*. Sejumlah penstudi dalam menstudi memakai term yang tidak tunggal. Sebagai contoh; terdapat penstudi yang mengkonversi istilah *takhshish al-qadha'* dan/atau *siyasah syar'iyah* sebagai metode prosedur administrasi. Selain itu, terdapat juga penstudi yang menyamakan ijtihad, dengan reinterpretasi nash. Para penstudi ini berbeda pendapat dalam pengelompokannya. Terdapat penstudi yang memisahkan antara *talfiq* dan *takhayyur*, namun tidak sedikit yang menggabungkan keduanya dalam satu makna. *Takhayyur* yaitu melakukan pilihan pada pendapat salah satu ahli fikih, yakni fakih eksternal mazhab. Contoh, memilih pendapat Ibn al-Qayyim dan Ibn Taimiyah, padahal yang mengutip pendapat keduanya menganut mazhab

---

<sup>6</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2015), h. 285.

<sup>7</sup> *Ibid.*, h. 300

<sup>8</sup> Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 50.

Syafi'i, dan seterusnya. Istilah *takhayyur* secara substantif disebut *tarjih*, karena metode memilih pendapat yang berlainan dengan didasari *qawl* yang lebih kuat, sesuai dan dibutuhkan. Biasanya juga disebut *takhayyur* atau *tarjih*. Itu artinya secara eksplisit, bahwa terdapat kecenderungan para ahli hukum fikih untuk memilih pendapat yang lebih lebih kuat (*rajih*) dari beragam pendapat yang ada meskipun terkadang pendapat tersebut berada di luar mazhabnya.<sup>9</sup>

Cara yang lain adalah *talfiq*. Cara kerja *talfiq* yaitu dengan mengkombinasikan 2 (dua) atau lebih pendapat fuqaha saat menetapkan hukum dalam satu kasus tertentu. Selain *talfiq* dan *takhayyur*, cara selanjutnya adalah *takhshis al-qadha'*. Cara kerja *takhshis al-qadha'* yaitu bahwa ada batasan yang dilakukan oleh pemerintah terhadap otoritas yurisdiksi.<sup>10</sup> Dalam hal ini negara sebagai penentu kebijakan dan prosedur dalam membatasi peradilan. Ini dilakukan agar masyarakat tidak membuat kebijakan sendiri dengan menerapkan aturan-aturan hukum keluarga dalam situasi tertentu. Kebijakan negara ini dilakukan juga untuk kemaslahatan umat tanpa bertendensi mengubah substansi hukum keluarga Islam. Di luar itu terdapat pula metode *siyasah syar'iyah*. Cara ini dilakukan oleh negara, pemerintah atau penguasa untuk menerapkan aturan-aturan hukum keluarga yang bermanfaat bagi masyarakat dan tidak menyalahi prinsip-prinsip syari'ah. Sebagaimana yang disebutkan di atas, terdapat juga penstudi yang menyamakan istilah *siyasah syar'iyah* dan *takhshis al-qadha'* dengan term penetapan aturan yang menggunakan administrasi negara karena penetapan negara dan pembatasan otoritas peradilan lazimnya terjadi dalam administrasi. Negara berhak membatasi atau menerapkan sejumlah aturan demi kemaslahatan publik sepanjang tidak bermasalah dengan ketentuan yang terdapat dalam hukum Islam. Karenanya, *takhshis al-qadha'* dan *siyasah syar'iyah*) harus bersinergi dengan rumusan *ushuliyin*. Cara yang terakhir adalah reinterpretasi nash. Cara ini yaitu dengan melakukan pemahan ulang dan penafsiran kembali terhadap teks-teks suci yaitu al-Qur'an dan hadis.

Mengenai dasar pertimbangan untuk menggunakan sejumlah metode di atas iyalah: (1) Mashlahat al-mursalah, (2) Lainnya yang lebih sejalan dengan tuntutan dan perubahan zaman yang berbentuk konsep-konsep. Adapun pemahaman kembali terhadap nash sebagai berikut. *Pertama*, terdapat bangsa yang memanfaatkan pendekatan tematik-integratif, namun dalam menggunakan pendekatan tersebut masih belum terlihat konsistensi dan jauh dari kata sistematis. *Kedua*, ada bangsa yang

---

<sup>9</sup> Dawoud El Alami & Doreen Hinchcliffe, 1996, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, (London, the Hague, Boston: Kluwer Law International, 1996).

<sup>10</sup> J.N.D. Anderson, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East", *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, No. 1, Januari 1971, h. 4, 12-13.

memanfaatkan qiyas. *Ketiga*, ada bangsa dengan konsep *maslahah mursalah* meletakkan dasar pada pertimbangan kemaslahatan *Keempat*, terdapat negara yang mengacu pada penafsiran ulang dan pemahaman kontekstual teks-teks yang ada meskipun penerapannya tidak terlihat konsisten. Ini artinya bahwa terjadi keragaman dalam menetapkan hukum berdasarkan ragam metode yang digunakan. Sebagai contoh, terdapat perbedaan metode dalam kebijakan beberapa negara tentang batas minimal usia boleh kawin. Sebagian menetapkan dengan metode *siyasah syar'iyah*, Sebagian lain dengan cara reinterpretasi nash. Uniknya, terdapat pula negara yang menggabungkan kedua metode tersebut. Metode lainnya dalam penetapan hukum keluarga adalah *qiyas* dan *maslahah mursalah*. Cara kerja *qiyas* yaitu dengan mengafirmasi *'illat* hukum pada kasus yang sudah terdapat ketetapan hukumnya dalam teks dengan kasus-kasus baru yang belum terdapat hukumnya. Adapun cara kerja *maslahah mursalah* yaitu dengan menetapkan hukum yang bermuara pada maslahat publik, dan syarat bahwa ketetapan hukum yang dibuat itu senafas dengan hukum Islam.

Berikut ini merupakan hasil riset beberapa orang penstudi yang melakukan penelitian tentang pembaruan kontemporer hukum keluarga di negara-negara Muslim yang menggunakan beragam metode di atas, diantaranya adalah Tahir Mahmood. Beliau menstudi beberapa produk hukum keluarga Islam era kontemporer. Kesimpulan riset beliau menunjukkan bahwa terdapat sedikitnya 4 metode yang digunakan oleh beberapa negara Muslim dalam memperbaiki hukum keluarga mereka, yaitu: (1) *ijtihad*, (2) *siyasah syar'iyah*, (3) *talfiq*, dan (4) *takhayyur*

Mahmood menyebut ada tiga bentuk *takhayyur* yaitu: *Pertama*, dari berbagai pendapat imam mazhab, maka yang dipilih adalah salah satu pendapatnya saja. *Kedua*, dari beragam putusan pengadilan maka yang ditetapkan adalah salah satunya saja. *Ketiga*, dari berbagai pendapat fuqaha di luar imam mazhab maka yang diambil adalah salah satunya saja.<sup>11</sup> Mahmood menambahkan bahwa cara yang dilakukan dalam reformasi hukum keluarga adalah sebagai berikut. *Pertama*, teori klasik, yaitu: *ijma'*, *qiyas*, dan *ijtihad*. *Ijtihad* yang dimaksudkan di sini adalah *ijtihad individual* dan *ijtihad kolektif*. *Kedua*, teori terkini, yaitu: *talfiq* dan *takhayyur*. Selain itu, dalam upaya pembaruan hukum keluarga, negara-negara Muslim memosisikan mazhab fikih secara berimbang dan setara. Negara-negara Muslim juga memaksimalkan penggunaan *tadwin* (kodiifikasi), *tawdhi'* (legislasi), *istidlal*, *siyasah syar'iyah*, *maslahah mursalah* dan

---

<sup>11</sup> Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, (New Delhi: M.N. Tripathi, 1972), h. 12.

*istihsan*.<sup>12</sup> Pengkategorian substansial yang semisal ini disebut oleh Mahmood sebagai *intra-doctrinal reform* dan *extra-doctrinal reform*.

*Intra-doctrinal reform* merupakan cara penetapan hukum dalam hukum keluarga yang tetap merujuk pada konsep fikih klasik yaitu *takhayyur* dan *talfiq*. Sedangkan *extra-doctrinal reform* tidak menjadikan fikih tradisonal sebagai acuan, dengan melakukan penafsiran ulang terhadap nash (reinterpretasi).

Anderson,<sup>13</sup> menyebut ada empat cara dalam menetapkan hukum keluarga Islam sebagaimana disebutkan oleh juris Muslim: (1) *takhshis qadha'*; (2) *takhayyur* dan *talfiq*; (3) ijtihad; (4) *siyasah syar'iyah*, termasuk sanksi terhadap mereka yang melawan aturan hukum. Ia juga menyebut lima metode. *Pertama*, *takhshis qadha'*, dengan membatasi yurisdiksi hakim. *Kedua*, *takhayyur*, dan *talfiq*. *Ketiga*, penafsirkan kembali teks-teks suci. *Keempat*, *siyasah syar'iyah*. *Kelima*, putusan hakim.

Ada tambahan cara, yaitu putusan hakim. Jika diperhatikan lebih jauh, cara jurisprudensi ini bukan cara penetapan hukum, tetapi semacam instrumen lahirnya hukum. Jurisprudensi bisa melalui *takhayyur*, *talfiq* atau penafsirkan kembali teks-teks suci. Karenanya, jurisprudensi hakim bukan sebagai cara. Lebih rincinya dapat diuraikan berikut sebagai berikut.

*Pertama*, *takhshis al-qadha'*, yakni otoritas negara melakukan pembatasan terhadap yurisdiksi pengadilan. Anderson menyebut contohnya, UU Peradilan Mesir (*the Egyptian Code of Organization and Procedural for Syari'ah Courts, 1897*), pasal 31. Kontennya bahwa hak-hak akibat perkawinan dan perceraian bisa diproses jika menikah dan cerai melampirkan bukti-bukti<sup>14</sup>

*Kedua*, *takhayyur*. Contohnya Mesir yang memakai perspektif Hanafiyah dalam hukum keluarga, meskipun Mesir penganut mazhab Syafi'i.<sup>15</sup> Di antara contoh penerapan talfiq adalah dalam *the Egyptian Law of Testamentary Disposition 1946*, pasal 6. Ini adalah tentang penafian waris antar-agama. Negara hanya mengatur waris intra non-muslim. Tempat tinggal yang berbeda tidak menghalangi waris intra Muslim. Ini juga menjadi kompromi dalam mazhab sunni tentang larangan waris antar-iman dan pendapat juris yang membolehkannya.<sup>16</sup> Contoh penerapan pemahamna kembali terhadap teks di antaranya adalah aturan mengenai poligami oleh sejumlah

---

<sup>12</sup> Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries [History, Text and Comparative Analysis]*, (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), h. 13

<sup>13</sup> Anderson, Norman, *Law Reform in the Muslim World*. (Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976), h. 187-198. Lihat juga J.N.D. Anderson, *op.cit.*, h. 4, 12-13.

<sup>14</sup> Anderson, Norman, *Law Reform in the Muslim World*, (Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976), h. 43.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 56-57

negara, seperti Tunisia, Mesir, Indonesia dan negara lain. Contoh lain seperti Yaman dan Somalia yang mengangkat status wanita, dan hak waris yang tidak disebutkan dalam fikih klasik.<sup>17</sup> Pembaruan melalui keputusan hakim di India dan Pakistan yang dapat berlaku dan diterima masyarakat.<sup>18</sup>

Contoh *wasiyat wajibah* bagi seorang cucu yang bapaknya meninggal lebih dahulu dari kakek ini menjadi contoh pembaruan lewat *siyasah syar'iyah*. Cucu mendapat bagian sesuai dengan bagian ayah andaikan masih hidup (anak dari perwaris) seperti di Mesir, Syria, Maroko dan Tunisia.<sup>19</sup> Coulson<sup>20</sup> mengatakan, kebanyakan negara Timur Tengah menekankan pada unsur prosedural dan administrasi, atau *takhshis al-qadha'* dan/atau *siyasah syar'iyah*, pada saat yang sama Pakistan pada teks *syari'ah* dalam kasus perkawinan dini. Mesir, Syria dan Yordania mewajibkan pencatatan perkawinan. Untuk mendaftar harus cukup umur.<sup>21</sup>

Esposito yang membandingkan metode pembaruan Hukum Keluarga Mesir dan Pakistana mengatakan, kedua negara ini menggunakan metode *siyasah syar'iyah*, *takhayyur* dan *talfiq*. Praktiknya ada perbedaan. Pakistan menggunakan konsep-konsep itu cukup fleksibel.<sup>22</sup> Di samping itu, *takhayyur* yang dipraktekkan di Mesir berbeda dengan praktek *takhayyur* traditional, yang biasanya hanya memilih salah satu diantara mazhab fikih yang empat. Adapun *takhayyur* yang digunakan di Mesir adalah mengambil pendapat individu dari seorang ulama.<sup>23</sup>

Jadi, terdapat keberanjakan dari formulasi lama hukum Islam.<sup>24</sup> Pearl mengatakan, maksud metode murni memenuhi kebutuhan sosial dan ekonomi tanpa mendasarkan pada alasan imam mazhab, pada prinsipnya sama dengan pemahaman tekstual. Peneliti lain yang menyebut sejarah reformasi hukum mengatakan mazhab Hanafi sebagai landasan reformasi hukum keluarga di Turki dan Mesir.<sup>25</sup>

Taufiq menyebutkan, di Indonesia, penetapan pencatatan perkawinan, pencatatan talaq dan pencatatan ruju' melalui *takhshis al-qadha'*, *siyasah syar'iyah* dan *qiyas* (analogi). Kebolehan poligami didasarkan pada al-Nisa' (4):3, dan dihubungkan dengan al-Nisa' (4):129,2 dan *siyasah syar'iyah*. Penetapan batasan

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 74

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 82

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 69

<sup>20</sup> Noel J. Coulson, "Reform of Family Law in Pakistan", *Studia Islamica*, No. 7, 1957, h. 141-142.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 147

<sup>23</sup> *Ibid.*, h. 148

<sup>24</sup> Dawoud El Alami & Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*, (London, the Hague, Boston: Kluwer Law International, 1996), h. 1-81

<sup>25</sup> *Ibid.*

umur minimal boleh kawin didasarkan pada pendapat al-Syaukani, yang mengatakan bahwa kasus perkawinan ‘Aisyah adalah sebagai pengecualian. Penghapusan hak *ijbar* dalam perkawinan didasarkan pada pendapat Ibn Shubrumah. Terakhir, keharusan perceraian di Pengadilan Agama didasarkan pada pandangan al-Zahiri dan Syiah Imamiyah, yang menetapkan bahwa perceraian, sama dengan perkawinan, hanya terjadi dengan disaksikan oleh minimal dua orang saksi.

**Tabel 1. Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam**

No	Mahmood	Anderson	Esposito	Taufiq
1	Ijtihad	Takhshis qadha’	Siyasah Syariyah	Takhshis qadha’
2	Siyasah Syariyah	Takhayyur	Takhayyur	Siyasah Syariyah
3	Talfiq	Talfiq	Talfiq	Qiyas
4	Takhayyur	Ijtihad		
5		Siyasah Syariyah		

Dikutip dari beberapa sumber

## Kompromi Hukum<sup>26</sup> dalam Hukum Islam

Meski term ‘kompromi hukum’ belum menjadi sebuah istilah baku dalam hukum Islam, namun pada substansinya term *talfiq* dan *takhayyur* menggambarkan situasi yang sama dengan kompromi hukum tersebut.

Fenomena taklid yang terjadi setelah periode ijtihad pada awal abad 4 H, yang masih berlangsung hingga saat ini, pada gilirannya melahirkan ketentuan yang diberikan para ahli hukum Islam kontemporer bahwa diperbolehkannya taklid kepada mazhab selain mazhab imam yang diikutinya, tidak menjurus kepada ekleksi (*talfiq*) antar berbagai mazhab. Ahli hukum Islam kontemporer juga menghukumi tidak diperbolehkannya beribadah yang tumpang-tindih dalam bingkai mazhab, dengan berdasarkan berbagai hukum yang berbeda-beda diantara Imam Imam mazhab. Bahkan sebagian ulama Hanafiah dan Syafiiyah mengatakan bahwa *talfiq* itu diperbolehkan secara ijma’. Tetapi seorang ahli ushul Fiqh asal Syiria, Wahbah al-Zuhaili mengatakan, bahwa batalnya *talfiq* secara mutlaq masih memerlukan argumentasi dan dalil yang kuat, karena bagaimanapun hal ini memerlukan perincian dan pengamatan yang cermat diantara sekian pendapat ulama antar mazhab.<sup>27</sup>

## Kompromi Hukum di Aceh

Sani<sup>28</sup> mengatakan, bahwa dalam konteks Aceh, ulama menempati posisi strategis dalam kehidupan masyarakat. Ulama dipandang sebagai elit lokal. Masyarakat menganggap bahwa konfrontasi terhadap mereka adalah penentangan kepada agama. Pada umumnya di Aceh, masyarakat percaya bahwa ulama sebagai sumber otoritas moral, panduan bagi rakyat biasa dan bagi penguasa sebagai sumber legitimasi.<sup>29</sup> Eksistensi mereka cukup signifikan dalam kehidupan sosial politik sepanjang sejarah

---

<sup>26</sup>Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata *kompromi* mengandung sejumlah arti. *Pertama*, persetujuan dengan jalan damai atau saling mengurangi tuntutan (tentang persengketaan dan sebagainya); kedua kelompok yang berselisih itu diusahakan berdamai dengan jalan kompromi. *Kedua*, berkompromi artinya bersetuju dengan jalan damai (saling mengurangi tuntutan); melakukan kompromi. Berkompromi dalam fikih juga bermakna mengakomodasi beberapa pandangan dalam fikih. *Ketiga*, kompromi juga berarti melepaskan beberapa tuntutan dan menyetujui sesuatu yang kurang dari apa yang awalnya diinginkan. *Keempat*, kompromi dalam makna lainnya berarti melepaskan beberapa tuntutan dan menyetujui sesuatu yang kurang dari apa yang awalnya diinginkan. *Kelima*, kompromi juga dimaksudkan sebagai penyelesaian di mana masing-masing pihak menyerah beberapa tuntutan atau membuat konsesi penyesuaian prinsip yang berlawanan dengan sistem. Lihat, <https://m.hukumonline.com>, <https://kbbi.web.id>

<sup>27</sup> Al-Zuhaili, *op.cit.*, h. 56.

<sup>28</sup> Muhd Elmuava Sani dan Effendi Hasan, "Hegemoni Ulama Dan Pengaruhnya Terhadap Sikap Masyarakat Terkait Syariat Islam (Model Penelitian Terhadap Masyarakat Kota Langsa)," *Jurnal Ilmiah Mahasiswa FISIP Unsyiah*, Vol. 2, No.1, February 2017, h. 1.

<sup>29</sup> Yusni Sabi, "Islam and The Social Change: The Role of The ‘Ulama’ in Acehnese Society", *Dissertation* (Temple University, 1995), h. 44.

Aceh. Contoh, pada Kesultanan Aceh, ulama mendapat otoritas hukum “*Adat bak Po Teumeuruhom, Hukom bak Syiah Kuala*”.<sup>30</sup>

Mazhab Syafi’i eksis dan berkembang di sini era Kesultanan Aceh Darussalam dari 1205 sampai 1675 M). Pemerintahan Johan Syah (1205 M) mencapai keemasan dan disebut mewarisi kekuasaan Kerajaan di Malaka hancur di tangan Portugis (1511 M). Malaka yang porak-poranda, memaksa pedagang-pedagang kemudian banyak yang hijrah bisnis ke Aceh. Aceh kemudian menjadi sentral studi Islam yang paling signifikan di Asia Tenggara (abad ke-17 M) yaitu saat banyak ulama yang kemudian berdomisi di sana. Masa itu di mana studi-studi fikih yang cukup diminati adalah fikih Syafi’i memunculkan tiga ulama besar yaitu Nur al-Din al-Raniri, Abd al-Rauf al-Singkili dan Jalal al-Din al-Tursani. Al-Raniri menulis kitab fikih dalam mazhab Syafi’i yaitu *al-Sirat al-Mustaqim* (1634 M). Karya yang diklaim sebagai karya pertama dalam bidang fikih di kawasan Asia Tenggara ini berisi hukum ibadah mahdah seperti salat, puasa, zakat dan haji. Abd al-Rauf al-Singkili menulis *Mir’āt al-Tullāb* (1672) dalam mazhab Syafi’i. bahasannya dianggap lebih lengkap dibandingkan karya al-Raniri. Ia tidak hanya membahas ibadah mahdah, tetapi menjelaskan juga masalah muamalat, munakahat dan jinayah. Jalal al-Din al-Tursani menulis kitab *Safīnah al-Hukkām* dalam bidang muamalat, jinayah dan urusan pemerintahan serta tata negara (siyasah). Kitab ini ditulis pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Johan Syah (1760 M). Penulisan kitab ini dimaksudkan sebagai pedoman bagi para kadi di mahkamah syarīyah. Selain ketiga ulama tersebut, ada pula tokoh-tokoh seperti Jamal al-Din al-Tursani-putra dari Jalal al-Din al-Tursani yang menulis *Hidāyah al-‘Awwām*. Jalal al-Din menulis kitab *faraid al-Qur’an* tentang hukum kewarisan. Muhammad Zain ibn Jalal al-Din menulis *Kasyf al-Kiram* tentang niat dan takbiratul ihram dan *Talkhīṣ al-Falāh* tentang hukum pernikahan dan perceraian.

Studi fikih Syafi’i telah mencapai era keemasannya di Aceh dikarenakan karya mereka dinilai disusun dengan metode pendekatan lokalistik supaya bisa disesuaikan dengan tujuan primer penulisannya yaitu sebagai pedoman dalam masalah pemerintahan dan peradilan.<sup>31</sup>

## **Penolakan terhadap Hukum Mazhab Luar Aceh**

---

<sup>30</sup>Hasbi Amiruddin and Usman Husen, *Integrasi Ilmu Dan Agama*, Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2007., h. 45.

<sup>31</sup>Muhammad Ikhsan, “Sejarah Mazhab Fikih Di Asia Tenggara,” *Nukhbatul ‘Ulum*, Vol. 4, No. 2, Desember 2018, h. 127–128.

Mazhab Syafi'i hidup di masyarakat Aceh dari dahulu.<sup>32</sup> Secara sosio-kultural masyarakat Aceh, penetrasi aliran baru mengancam keutuhan agama, dan karenanya sangat sulit diterima, apalagi terkait dengan pengamalan ritus Islam. Terdapat penerimaan dari beberapa pihak di Aceh karena perubahan sosiokultural, terutama di perkotaan karenanya, tidak mengherankan jika sejumlah aliran baru bisa berkembang di daerah perkotaan.<sup>33</sup>

Pasca tsunami di Aceh, perubahan dalam hal keagamaan di Aceh terjadi secara signifikan. Non-Muslim diperkenankan masuk ke Aceh membawa misi tersendiri. Tata cara beribadah masyarakat dan kiblat menuntut ilmu beralih dari ulama dayah ke ulama-ulama baru lulusan Arab Saudi dan Timur Tengah. Masyarakat memilih mengakses Islam lewat alumni perguruan tinggi Timur Tengah. Pada saat yang sama, ulama dayah, mengklaim televisi mengajarkan hal-hal baru, dan bertolak belakang dengan keilmuan ulama-ulama dayah. Masyarakat Aceh mengklaim, bahwa golongan baru ini adalah sesat dan tidak sesuai dengan ajaran Ahlussunnah Waljamaah. Terjadi resistensi masyarakat terhadap segala sesuatu yang berhubungan dengan aliran Wahabi. Di masyarakat, Wahabi dikenal karena tidak mengulangi khutbah, tidak azan dua kali, tidak kenduri maulid, salat tarawih delapan rakaat, dan lain-lain. Bagi kalangan santri yang mendalami fikih, perbedaan itu sebuah keniscayaan.<sup>34</sup>

Terdapat penolakan terhadap hukum Islam, dalam hal ini adalah hukum kewarisan Islam di tengah-tengah masyarakat.<sup>35</sup> Dari abad kedelapan belas dan seterusnya, pengajaran agama, debat, dan kontestasi doktrinal menjadi semakin menjadi perhatian para guru lokal dan penduduk desa biasa.<sup>36</sup> Rekonfigurasi sosial dan keagamaan tidak terbatas pada wilayah pesisir saja. Belokan ke arah interior juga membawa perubahan signifikan pada lembah Sungai Aceh yang subur yang dikenal sebagai Aceh Besar (Aceh Besar).

Pada abad kesembilan belas, ini menjadi domain "tiga Sagis" (lit. "sudut"), konfederasi unit teritorial yang lebih kecil dikenal sebagai mukim (kumpulan desa berpusat pada kehadiran masjid). Pada pertengahan abad kesembilan belas, pembagian kekuasaan tiga arah muncul di antara pengadilan, para sagis, dan wilayah terlempar

---

<sup>32</sup> Marzuki, "Berebut Masjid: Resistensi Dan Penolakan Masyarakat Islam Lokal Di Aceh Terhadap Aliran Islam Pendetang," *PENAMAS*, Vol. 29, No. 3, Oktober-Desember 2016, h. 367.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, 368.

<sup>35</sup> Azmi Siradjuddin, "Peran Pemerintah Daerah Dan Ulama Dalam Pemikiran Dan Implementasi Hukum Kewarisan Islam Masyarakat Kota Metro," *Jurnal Mahkamah: Kajian Ilmu Hukum Dan Hukum Islam*, Vol. 3, No. 1, Jul 2018, h. 184.

<sup>36</sup> Daniel Andrew Birchok, "Becoming Better Muslims: Religious Authority and Ethical Improvement in Aceh, Indonesia, by David Kloos," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 2019, h. 32.

lebih jauh yang dikendalikan oleh penguasa lokal. Hasilnya adalah tatanan sosial dan politik yang sangat terdesentralisasi (van Langen 1988).

Pada saat yang sama, institusi keagamaan menjadi bagian intrinsik dari struktur administrasi lokal: "Di setiap lingkungan ada tempat ibadah, binasah [meunasah] atau mandarsah [madrasah], di mana pertemuan diadakan dan pelatihan agama disediakan "(van Langen 1988, 19). Situasi ini diperkuat oleh seperangkat keputusan kerajaan, yang membuat penyebaran agama menjadi tanggung jawab kepala daerah dan hakim. Dalam konteks otoritas yang terfragmentasi inilah Belanda menginvasi Aceh pada tahun 1873.<sup>37</sup>

## Praktik Penyelenggaraan Perkawinan di Aceh

Salah satu cara penyelenggaraan perkawinan yang sering digunakan di Aceh adalah dengan *tahkim*.<sup>38</sup> Meski sebagian besar wilayah ke-hulubalang-an memiliki kadi, namun masyarakat dapat pula mengajukan kepada kadi atau pejabat tingkat rendah yang diberi wewenang oleh kadi untuk bertindak sebagai wali bagi wanita yang tidak mempunyai wali. Alasannya adalah karena wilayah ke-hulubalang-an sangat memberatkan orang kalau mereka harus pergi ke lembaga kadi untuk mengesahkan perkawinan.<sup>39</sup>

Adat di Aceh memberikan otoritas lebih besar kepada pejabat kampung dalam pengesahan perkawinan. Sebuah perkawinan memang tidak akan dinyatakan tidak sah jika tidak dihadiri oleh pejabat-pejabat kampung. Tetapi, semua pihak yang terlibat dalam perkawinan akan dikenakan denda berat<sup>40</sup> oleh adat di Aceh. *Teungku* dan *Keuchi'* cukup semangat mempertahankan otoritas mereka dan untuk memperoleh hasil dari otoritas tersebut. Mereka didukung oleh *hulubalang* maupun penduduk kampung.<sup>41</sup> *Teungku* diberikan otoritas berdasarkan *tahkim* oleh seorang wanita yang tidak mempunyai wali. Dalam hal ini *teungku* memperpanjang redaksi sebagai wali saat mengucapkan di belakang nama si wanita dengan redaksi "yang telah memberi kuasa kepada saya" atau "yang telah mempercayakan urusannya kepada saya dengan *tahkim*". *Teungku* tidak lagi menyebut-nyebut nama wali si wanita.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>38</sup> Pada penerapannya di Aceh, *tahkim* baru dapat dilakukan jika wali tidak berada di tempat saat akad berlangsung, atau ia menolak menjadi wali. *Ibid.*, h. 381.

<sup>39</sup> Snouck Hurgronje, *Aceh di Mata Kolonial*, Jilid 1, h. 381-382

<sup>40</sup> Snouck tidak mendeskripsikan dengan spesifik tentang seberapa besar denda sebagai sanksi adat yang akan dijatuhkan jika dalam perhelatan perkawinan mengabaikan kehadiran *teungku* dan *keuchi'*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, h. 382

<sup>42</sup> Setelah mempelai pria mengambil tempat berhadapan dengan *teungku*, di belakang *teungku* ada dua orang saksi dan sejumlah pengunjung. *Teungku* kemudian menyampaikan khutbahnya (Aceh:

Posisi *keuchi'* dalam prosesi nikah dianggap cukup krusial. Otoritasnya dibutuhkan untuk mengesahkan sebuah akad nikah. Hanya *teungku* yang mengetahui formalitas yang dibutuhkan, namun ia tidak akan mencoba melaksanakan tugasnya tanpa kehadiran dan otoritas *keuchi'*. Meskipun *teungku* terlibat langsung dalam sah tidaknya suatu akad perkawinan (*peukatib*, *peunkah* atau *peukawen*), hanya *keuchi'* yang diberi imbalan berdasarkan ketentuan adat. Imbalan tersebut dinamakan *ha' katib*, *ha nikah* atau *ha' cupeng* (uang wejangan, uang kawin, atau uang *chupeng*<sup>43</sup>).

Besarnya *ha' katib* yaitu satu emas (*samaih*), atau sekitar ¼ dollar saat itu. *Teungku* mendapat honor yang pantas. Meski secara adat *teungku* tidak memiliki hak apapun namun secara finansial ia beruntung sebagai uang lelahnya dalam upacara pernikahan tersebut. Honor yang ia terima kurang lebih satu dollar. separuh yang ia terima diberikan kepada kedua orang *leube'* yang membantunya sebagai saksi.<sup>44</sup>

Menurut hukum Islam, tidak ada alasan mengapa perkawinan seorang gadis yang sudah dewasa tetapi tidak mempunyai wali tak dapat dilakukan dengan pengesahan oleh pejabat seperti pada perkawinan wanita yang sudah bercerai atau janda. Dalam kedua kasus itu terdapat kebiasaan pada masyarakat umumnya untuk memanfaatkan jasa kadi atau pejabat lain yang diberi tugas serupa, walaupun hukum mengizinkan penggunaan lembaga *tahkim*. Di Aceh, *tahkim* biasanya diberlakukan bagi kasus yang disebut belakangan, tetapi hakam dibatasi pada *teungku* kampung wanita bersangkutan, sehingga cukup wajar untuk mengharapkan metode yang sama diterapkan pada perkawinan gadis yang sudah dewasa.<sup>45</sup>

Biasanya kadi menjadi pejabat yang mengesahkan akad nikah. Tetapi hal ini jarang terjadi karena keterlibatan kadi dianggap penting pada kasus-kasus serupa itu. Hal ini jelas disebabkan kenyataan bahwa di Aceh, kebanyakan gadis dinikahkan sebelum mencapai usia pubertas, dan bantuan kadi mutlak perlu mengingat cara khas yang digunakan untuk mengesahkan perkawinan semacam itu di Aceh. Oleh sebab itu, ada kecenderungan meminta bantuan kadi bila tidak terdapat seorang wali dalam kasus-kasus langka perkawinan seorang gadis setelah ia mencapai usia dewasa.<sup>46</sup>

Dalam mazhab Syafi'i, hanya kerabat laki-laki dalam garis keturunan ke atas yang berhak menikahkan seorang gadis tanpa meminta persetujuannya terlebih dahulu. Demikianlah, jika kerabat laki-laki menurut garis keturunan ke atas tersebut tidak ada lagi, perkawinan si gadis tidak dapat dilakukan menurut pendapat dalam mazhab

---

*koteubah*). Meskipun tidak diwajibkan, tetapi khutbah sangat disarankan oleh hakim kepada wali atau wakilnya. *Ibid.*, h. 380-381

<sup>43</sup> Plat logam kecil yang dipakai gadis-gadis untuk menutup kemaluan. *Ibid.*, h. 383

<sup>44</sup> *Ibid.*, h. 382

<sup>45</sup> *Ibid*

<sup>46</sup> *Ibid*

Syafi'i karena penolakan atau persetujuan kerabat garis keturunan ke bawah tidak mempunyai kekuatan hukum. Tetapi di Aceh, masih meluas prasangka terhadap sikap membiarkan seorang gadis tetap tidak menikah sampai ia mencapai usia dewasa. Namun untuk menghindari kekeliruan perlu ditambahkan di sini bahwa hukum Islam bukan saja menghambat disahkannya akad nikah antara anak-anak, tetapi juga secara jelas mengizinkan gadis di bawah umur untuk dinikahkan jika ia dipercaya dapat menjalankan perkawinannya. Ungkapan ini terdapat dalam kitab *Tuhfah*.<sup>47</sup>

ولا تسلم صغيرة لا تحتمل الجماع ويحرم وطؤها ما دامت لم تحمله ويرجع فيه لشهادة نحو أربع نساء

Persyaratan yang disebut terakhir ini oleh umat Islam dianggap terpenuhi pada usia yang masih sangat muda, dan di Aceh banyak terlihat anak-anak yang patutnya masih dipangku-pangku, berbelanja di pasar dalam kedudukan sebagai seorang isteri. Karena banyak gadis-gadis ini, Ketika belum menikah, telah kehilangan ayah dan kakeknya yang memenuhi syarat menjadi walinya. Karenanya, dapat disimpulkan di sini bahwa akad nikah di Aceh menurut mazhab Syafi'i bertentangan dengan adat Aceh.<sup>48</sup>

Cara lain yang dilakukan untuk penyelesaian masalah akad nikah di Aceh adalah dengan talfiq. Dengan mengutip pendapat para tokoh agama tentang pelaksanaan bermazhab di Aceh dapat dikatakan bahwa doktrin talfiq pada hakikatnya memberi kesempatan bagi setiap umat Islam dalam masalah tertentu untuk mengikuti mazhab yang biasa dianutnya asalkan ia berbuat demikian dengan kesadaran penuh bahwa mazhab tersebut didukung oleh seorang imam yang setara dengan imam yang biasa diikutinya, dan bahwa ia mengenal secara lengkap semua ketentuan tentang permasalahan yang dihadapi dalam mazhab tersebut; jika tidak, akan timbul ketidakmantaban akibat mengikuti lebih dari satu mazhab. Ada pula yang menambahkan persyaratan lain berupa larangan memilih yang paling mudah dan menyenangkan dari tiap-tiap mazhab. Namun, menurut pendapat umum yang berlaku, tiap orang hanya dapat menerapkan doktrin pelanggaran ini atas nama sendiri; misalnya, hakim dan mufti harus membatasi diri pada pendapat dalam mazhab yang mereka anut saja saat dalam mengambil putusan atau membuat interpretasi, karena hal itu tidak menyangkut dirinya sendiri saja, tetapi juga orang lain. Idealnya, pengambilan hukum berpedoman seluruhnya pada al-Qur'an dan hadis Nabi SAW dan pada ijmak kaum muslimin. Tetapi harus diakui bahwa hanya pada dua abad setelah masa Nabi ada orang yang mematuhi standar tersebut; sekarang, gejala serupa itu dianggap sebagai mukjizat.

---

<sup>47</sup> Syihab al-din Abu al-'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ali ibn Hajar al-Haytami, *Tuhfah al-Muhtaj bi-Syarh al-Minhaj*, Jilid VI, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1305H), h. 442

<sup>48</sup> *Ibid.*, h. 382

Harus diakui bahwa dewasa ini seorang guru, betapa pun ia dianggap terkemuka, tidak mampu berbuat lebih dari sekedar menginterpretasikan hukum menurut mazhabnya saja. Selain itu, sudah umum diketahui bahwa kadi jarang dipilih dari kalangan yang paling terpelajar. Yang menjadi kadi paling-paling bisa disebut sebagai qadhi al-dharurah (menjadi qadi dalam keadaan terpaksa). Kebanyakan mereka tidak memenuhi syarat menjadi qadi menurut ketentuan teori hukum. Pada kenyataannya mereka tidak cocok untuk menjalankan tugasnya dan hanya diangkat oleh penguasa untuk mempertahankan ketertiban sosial, namun tidak dibenarkan melampaui batas-batas doktrin mazhabnya.<sup>49</sup>

Di Aceh, jika wali dari anak di bawah umur meninggal dunia dan tidak dapat dihadirkan, maka akad nikahnya tetap dapat dilangsungkan. Ketentuan yang dipakai adalah mazhab Hanafi. Sebagai contoh; dalam mazhab Hanafi, seorang anak laki-laki dewasa dapat menjadi wali ibunya. Pendapat seperti ini ditolak dalam mazhab Syafi'i. Dalam mazhab Hanafi, fungsi wali adalah sekedar membela martabat keluarganya; dan hal ini diakui oleh para guru agama Islam sendiri di Aceh sebagaimana keterangan Snouck, meskipun perlindungan perwalian oleh anak laki-laki terhadap ibunya tidak pernah dikenal sama sekali dalam Islam.<sup>50</sup>

Menurut mazhab Hanafi, wali yang tidak dapat dihadirkan harus digantikan oleh urutan berikutnya, dan bukan langsung oleh pejabat sipil seperti yang dipraktikkan dan dianggap bahwa itu berasal dari mazhab Syafi'i.<sup>51</sup>

Sepanjang dikehendaki, di Aceh berlaku luas kebiasaan menerapkan talfiq dalam hal-hal serupa ini. Dalam hubungan ini, sungguh suatu fakta yang menyolok bahwa bukan saja para kadi di Aceh yang mengakui praktik seperti ini (walaupun sebenarnya mereka harus bebas dari ketentuan adat dan hanya mempraktikkan mazhab Syafi'i, dalam menjalankan tugas sebagai kadi, tetapi mereka juga wajib membantu mengesahkan akad nikah yang bertentangan dengan mazhab Syafi'i, meskipun diperbolehkan menggunakan mazhab Hanafi. Agaknya, ketentuan ini diberlakukan karena kurangpercayaan atas kapasitas ilmu-ilmu syariah yang dimiliki oleh para teungku, dan adanya kekhawatiran bahwa jika masalahnya dipercayakan sama sekali kepada para teungku, maka akan banyak akad nikah yang pasti akan dianggap bertentangan dengan mazhab Syafi'i. sudah barang tentu tidak mungkin timbul saran mempercayakan tugas-tugas serupa itu kepada "orang awam", yang secara tidak mengetahui seluk-beluk hukum perkawinan Islam.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, h. 383

<sup>52</sup> *Ibid.*

Dalam sejumlah kasus perkawinan menurut mazhab Hanafi di Aceh ini misalnya, tak seorangpun berharap mempelai pria dan wali—meskipun dengan bantuan kadi—menguasai semua ketentuan yang mengatur perkawinan menurut mazhab Hanafi, padahal hukum mensyaratkan penguasaan tersebut dalam penerapan talfiq.<sup>53</sup>

Wali dan mempelai pria pergi menemui kadi bersama calon mempelai wanita dan pejabat gampong si wanita (*keuchi'*, *teungku* dan dua orang *leube* sebagai saksi) untuk “mengubah mazhab” (*bale' meudeuhab*) di bawah bimbingannya.<sup>54</sup>

Situasi yang melingkupi kasus ini, misalnya si gadis tidak mempunyai wali menurut garis keturunan ke atas atau tidak dapat dihadirkan karena berada di tempat yang sangat jauh namun ingin menikahkan si gadis menurut lazimnya, pertama-tama dijelaskan kepada pejabat kadi. Sang kadi akan menjawab kurang lebih sebagai berikut: “Menurut imam kita (al-Syafi'i), gadis ini tidak boleh dinikahkan tanpa kehadiran ayah atau kakeknya; hal ini hanya dapat diselenggarakan menurut ajaran imam Abu Hanifah”. Dalam bahasa Acehnya (*ba' imeum geutanyoe han sah tapeukawen aneu'nyo, sabab hana akujih, hana ne', meung kon ba' imeum Hanafi*). Setelah itu, wali dan mempelai pria mengatakan: “Kami akan menuruti keputusan dari Teungku!”. Dalam Bahasa Acehnya (*ban nyang hukom Teungku*). Sebenarnya, hal ini tidak patut, karena dalam kasus talfiq, tidak boleh disebut-sebut akan mematuhi keputusan pihak ketiga.<sup>55</sup>

Sesudah itu, kadi mendiktekan kepada wali dan mempelai pria suatu bacaan yang dipandang memberi wewenang kepada mereka untuk menerapkan talfiq atas permasalahan yang dihadapi. Bacaan tersebut berbunyi sebagai berikut: “Kami menganut kewenangan mazhab Hanafi, inilah keyakinan kami; saya menerima pandangan imam Hanafi dalam masalah ini, bahwa dapat dibenarkan menikahkan anak di bawah umur yang tidak mempunyai ayah ataupun kakek; saya meyakini kebenaran pokok-pokok pandangan dalam mazhab Hanafi”. Dalam bahasa Acehnya (*geutanyo tatamong ba' imeum Hanapi, meunoe ta'e'tike-eut: ulonteu ikot imeum Hanapi ba' masa'alah nyoe, mee peukawen aneu' nyang cut, ayang hana ku ngon ja: ulonteu etikeut kuat dali Hanapi*).<sup>56</sup>

Setelah proses *talfiq* sekedarnya ini, kadi diberi kuasa oleh wali seperti halnya *teungku* diberi kuasa (*tawliyah*) pada kasus-kasus lain. Dengan demikian, upacara pernikahan dapat diselesaikan, dan segera setelah keluarga si gadis berpendapat,<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Pendapat empat orang wanita yang disyaratkan oleh hukum, tidak dituntut secara keras dalam kasus-kasus serupa ini; pandangan ibu atau kakak si gadis saja dianggap sudah memadai.

bahwa ia sudah mampu berkumpul dengan suaminya, ia diserahkan kepada suaminya, atau sebenarnya sang suami yang dibawa kepadanya.<sup>58</sup>

Masyarakat umum yang memanfaatkan *talfiq* tidak mengetahui seluk-beluk permasalahannya. Bagi mereka, cukuplah kalau menyadari harus diterapkan cara khusus yang dikenal dengan istilah *bale' meudeuhab*, yang diterima para ulama Aceh, di mana pejabat kadi merupakan penuntun, agar dapat menikahi gadis di bawah umur, tetapi tidak mempunyai wali menurut garis keturunan ke atas, dan bahwa di penuntun harus diimbali 4 dollar.<sup>59</sup>

Bahkan dapat diragukan apakah sebagian terbesar para kadi, yang mendapat tambahan penghasilan cukup besar dari praktik *bale' meudeuhab* ini, benar-benar memiliki kompetensi ilmu dalam mazhab Hanafi. Faktanya, tidak sedikit tuan kadi yang terpaksa (seperti halnya para *teungku*) meminta bantuan temannya yang paham tentang fikih, mengambil alih tugasnya sebagai kadi untuk menikahkan berhubung mereka sendiri nyaris tidak tahu apa-apa.<sup>60</sup>

### **Hukum Keluarga Islam di Aceh**

Dalam sejarah pelaksanaan hukum perwinan Islam di Aceh, tercatat bahwa pernah terjadi kompromi hukum atau dalam term hukum Islam disebut *talfiq* dan *takhayyur*. Masyarakat menggunakan mazhab Hanafi dalam kasus pernikahan anak di bawah umur yang walinya dari garis ayah ke atas tidak dapat dihadirkan karena sejumlah alasan. Ini menarik karena Aceh dikenal sebagai daerah yang menganut mazhab Syafi'i yang cukup kuat.<sup>61</sup>

Dari keterangan di atas, sebenarnya secara sederhana dapat diasumsikan bahwa persoalan hukum keluarga dan pelaksanaannya di Indonesia ternyata tidaklah seragam, meski semua masyarakat Muslim sepakat untuk menggunakan hukum Islam dalam penerapannya. Kompromi-kompromi hukum terus saja berlangsung meskipun produk unifikasi hukum keluarga telah dilahirkan seperti UU No. 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam.

Dalam pelaksanaan penentuan wali nikah bagi perempuan yang lahir kurang dari 6 bulan, di Idi Rayeuk Aceh Timur, menggunakan *wali hakim*. Ketentuan ini menggunakan dasar fiqih *munakahat*, yaitu apabila anak perempuan lahir kurang dari 6 bulan, maka menggunakan *wali hakim*. Ketentuan ini berdasarkan Q.S. Al- Ahqaf: 15, dan Q.S. Luqman: 14.

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, h. 384-385

<sup>59</sup> *Ibid*

<sup>60</sup> *Ibid*

<sup>61</sup> Fakta bahwa kasus di atas pernah ada di Aceh dapat ditemukan dalam karya Snouck Hurgronje, *Aceh di Mata Kolonialis* Jilid I, (Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985), h. 368-390

Karenanya, jika seorang anak yang kelahirannya tidak mencapai enam bulan pasca perkawinan orang tuanya, sebagai konsekuensinya adalah bahwa ia tidak mendapatkan nasab dari ayah biologisnya tersebut. Hubungan nasabnya hanya kepada ibunya.

Perbedaan tentang status anak ini berimplikasi pada status wali. Dalam penerapannya, secara turun temurun di Idi Rayeuk Aceh Timur, kasus seperti ini diselesaikan dengan penunjukan wali hakim sebagai wali yang akan menikahkan anak tersebut. Sejak Januari dan terakhir Desember 2017, ditemukan 7 kasus. Seluruhnya berakhir dengan penunjukan wali hakim

Undang-undang Perkawinan sendiri sebenarnya anak ini dikategorikan sebagai anak yang secara hukum sah. Implikasi bunyi undang-undang ini menjadi polemic tentang status anak. Ambiguitas tidak terelakkan antara akan menerapkan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan fiqih.

Pada kasus yang terjadi di Idi Rayeuk, pihak Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Idi Rayeuk menggunakan kitab *al-Muhazzab* sebagai rujukan untuk menyelesaikan kasus kawin di mana si perempuan yang menikah tidak memiliki wali karena terindikasi bahwa perempuan tersebut lahir kurang dari enam bulan pasca pernikahan orang tuanya. KUA Idi Rayeuk menyebut bahwa apabila calon mempelai wanitanya adalah anak sulung dan yang akan bertindak sebagai walinya adalah ayah biologisnya, maka pertanyaan muncul mengenai tanggal nikah si ayah biologis dan tanggal lahir anak pertamanya. Jika dalam jawaban dan dokumen ditemukan sesuatu yang tidak sebagaimana mestinya, seperti anak tersebut ternyata sudah lahir pada lima bulan pasca perkawinan orang tuanya maka anak tersebut dihukumkan sebagai anak ibunya, bukan anak ayahnya meskipun ia adalah ayah biologis dari si anak perempuannya. Karenanya, KUA Idi rayeuk melakukan cara *tahkim* yaitu bahwa anak perempuan tadi dinikahkan dengan wali bukan ayah biologisnya, karena ia secara hukum tidak dapat menjadi wali dan karenanya pula maka *wali hakim*-lah yang menjadi wali dalam pernikahannya tersebut.<sup>62</sup>

Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Idi Rayeuk juga memeriksa akta kelahiran calon pengantin perempuan beserta buku nikah orang tuanya. KUA selanjutnya mencari tahu mengenai asal-usul si calon pengantin perempuan. Hasil penelusuran dokumen itu kemudian merekomendasikan siapa yang akan bertindak sebagai wali dalam akad nikahnya. Jika setelah dihitung diketahui kelahiran calon mempelai perempuan kurang dari 6 bulan, konsekuensinya wali nasab si perempuan

---

<sup>62</sup>Wawancara dengan H. Lukman Hakim, S.Ag (Mantan Kepala Kantor Urusan Agama Kec. Idi Rayeuk) Kamis 25 Juli 2019 pukul 10:30 WIB di Kantor Urusan Agama Idi Rayeuk

tidak dapat menikah, sebab di dalam fiqih disebutkan apabila seorang anak perempuan yang lahir kurang dari 6 bulan pasca perkawinan orang tuanya, karenanya ia hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya.

Penunjukan wali hakim sebagai wali dalam kasus ini disebabkan ayah biologis terhalang menjadi wali. Jika ayah biologis terus mendesak agar ia yang bertindak sebagai wali dalam akad nikah anak perempuannya, biasanya yang terjadi adalah penolakan oleh mereka yang sudah akan ditunjuk untuk menjadi saksi dalam akad nikah tersebut seperti *Imum Gampong* masing-masing calon pengantin. Konsekuensi dari penolakan para calon saksi ini mengakibatkan pembatalan akad nikah. Dengan demikian, pada akhirnya KUA menempuh jalan dengan penunjukan wali hakim agar akad nikah tetap dapat dilangsungkan.<sup>63</sup>

### **Wali Nikah, Dasar Hukum Penentuan Wali Nikah dan Prosedurnya di Masyarakat Aceh**

Masyarakat Aceh merupakan masyarakat yang cukup kuat memedomani mazhab Syafi'i. Sejarah mencatat bahwa mazhab Syafi'i telah ada di Pasai pada masa Sultan Malik al-Zahir II (1326M-1346M).<sup>64</sup> Mazhab Syafi'i yang mengakar di Aceh itu kemudian secara resmi baru menjadi rujukan Pengadilan Agama di era modern pada tahun 1953.<sup>65</sup> Pada perkembangan selanjutnya, terjadi perubahan dalam penerapan hukum Islam di Aceh terutama yang terkait dengan hukum perkawinan. Dualisme hukum tak terelakkan. Pada satu sisi Mahkamah Syarriyah (Pengadilan Agama) Aceh sebagaimana juga Pengadilan Agama (PA) lainnya di seluruh Indonesia menjadikan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai rujukan para hakim. Di sisi lain, para *teungku*<sup>66</sup> di *dayah*<sup>67</sup> selalu menjadikan karya-karya fikih dalam mazhab Syafi'i sebagai rujukan. Hal ini tidak jarang memantik konfrontasi antara Mahkamah Syarriyah dan *dayah*. Mahkamah Syarriyah dengan putusan-putusan hakimnya. Dan *dayah* dengan fatwa-fatwa *teungku* mereka. Konfrontasi tersebut dapat terlihat pada kasus talak tiga yang diucapkan secara sekaligus. Mahkamah Syarriyah dalam putusan-putusannya konsisten menyebutkan bahwa talak seperti itu dipandang tidak pernah terjadi karena talak harus

---

<sup>63</sup>Wawancara dengan Drs. H. Lukman Hakim (Mantan Kepala Kantor Urusan Agama Kec. Idi Rayeuk) Kamis tanggal 25 Juli 2019 pukul 10:30 di Kantor Urusan Agama Idi Rayeuk

<sup>64</sup>Hamka, *Sejarah Umat Islam*, (Singapura: Pustaka Nasional, 1994), h. 704

<sup>65</sup>Zulkarnain, "Dinamika Mazhab Shafi'i dengan cara Aceh: Studi tentang Praktik Mazhab di Kalangan Tokoh Agama", *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 15, No. 2, 2015, h 159-176.

<sup>66</sup>Sebutan bagi alim ulama di Aceh. Di Jawa lebih populer dengan sebutan *kiyai*.

<sup>67</sup>Sebutan bagi lembaga pendidikan Islam tradisional di Aceh. Di Jawa lebih populer dengan sebutan *pesantren*. Di Minangkabau dikenal dengan *surau*.

dijatuhkan di depan pengadilan, sementara *teungku-teungku di dayah* meyakini bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus hukumnya sah (valid).<sup>68</sup>

Terkait mengenai persoalan wali dalam sebuah pernikahan, tidak terdapat perbedaan pendapat dalam hal ini. Dalam pandangan mereka, eksistensi wali menjadi salah satu syarat apakah sebuah pernikahan dapat dikatakan sah atau tidak. Karenanya, jika terdapat sebuah upacara pernikahan yang tidak melibatkan seorang wali, dengan demikian secara hukum, pernikahan tersebut dihukumkan menjadi tidak sah. Eksistensi wali dalam pernikahan sebagaimana yang tersebut dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), merupakan salah satu rukun rukun yang tidak boleh tidak ada untuk menikahkan calon pengantin perempuan.<sup>69</sup> Selain itu, pernikahan tanpa wali merupakan pernikahan yang dipandang batal secara hukum Islam.<sup>70</sup>

Dari pentingnya eksistensi wali, kemudian yang memiliki otoritas menjadi wali dalam sebuah pernikahan adalah wali nasab. *Wali nasab*, ialah pihak laki-laki yang oleh syariat berwenang menikahkan anak perempuan. Mereka berasal dari keluarga perempuan. Jika seorang perempuan sama sekali dalam pernikahannya tidak memiliki *wali nasab*, karenanya kemudian yang memiliki otoritas untuk menikahkan perempuan tersebut ialah *wali hakim*. Dalam hal ini, KUA lah yang bertindak langsung sebagai *wali hakim* bagi perempuan yang tidak memiliki wali.<sup>71</sup> Hal tersebut berlaku jika perempuan memenuhi ketentuan sebagai berikut:

1. Wali nasab-nya benar-benar tidak ada.
2. Keberadaan walinya tidak diketahui atau diistilahkan dengan *mafqud*.
3. Walinya terhalang oleh destinasi yang jauh dari upacara pernikahan yang akan dilangsungkan. Ukuran jauh jarak tempuh itu di-*qiyas*-kan dengan jarak tempuh minimal dalam sebuah perjalanan yang memberikan keringanan untuk men-*qashar*- salat atau kira-kira 92,5 km)
4. Walinya merupakan tahanan yang ditahan dalam kurungan dan karena itu ia tidak dapat ditemui oleh siapapun.
5. Walinya ada namun ia menolak menjadi wali atau yang disebut dengan *wali adhal*.
6. Walinya ada namun terhalang kehadirannya karena ia harus menyelesaikan seluruh prosesi ibadah haji dan umrah.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Zulkarnain, *op.cit.*, h. 163.

<sup>69</sup> Pasal 19 KHI

<sup>70</sup> Aminudin. *Fiqih Munakahat* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h.28

<sup>71</sup> Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2005 tentang Wali Hakim.

<sup>72</sup> Proyek Peningkatan Tenaga Keagamaan: Departemen Agama RI, *Pedoman Pegawai Pencatat Nikah (PPN)*, (Jakarta: Dirjen Binas Islam dan Haji, 2003), h. 34

Jika terjadi kondisi seperti di atas atau minimal terdapat satu kondisi seperti ini, konsekuensinya adalah yang kemudian memiliki otoritas untuk bertindak sebagai wali dalam sebuah pacara perkawinan ialah *wali hakim*. Sekalipun demikian, dalam beberapa kasus juga ditemukan bahwa terdapat pula *wali nasab* yang mengalihkan otoritas untuk bertindak sebagai wali bagi anak perempuan dalam keluarga mereka dan mewakilkannya kepada orang lain. Mereka biasanya orang-orang terhormat dalam masyarakat seperti teungku dari dayah tertentu atau yang disebut dengan *tawliyah*. Metode *tawliyah* ini memberikan kewenangan kepada *teungku* untuk bertindak sebagai wali nikah di upacara perkawinan itu.<sup>73</sup>

Jika diperhatikan secara seksama, maka sebenarnya masalah penentuan *wali hakim* sebagai wali nikah bagi perempuan dalam kasus ini di Kantor Urusan Agama Kecamatan Idi Rayeuk tidak memiliki pijakan hukum dari KHI karena tidak dan Undang-undang Perkawinan di Indonesia.

Kantor Urusan Agama Kecamatan Idi Rayeuk berpedoman kepada pendapat ulama yang dasar hukum dari kitab *al-Muhazzab*. KUA selalu mempersoalkan mengenai kapan sesungguhnya si anak lahir dan kapan pula akad nikah ayahnya. Metode *tahkim* diberlakukan untuk tetap dapat menikahkan si anak yaitu dengan menetapkan wali hakim sebagai wali yang akan menikahkan anak tersebut jika terdapat kejanggalan data-data yang telah diperiksa oleh pihak KUA. KUA menyandarkan keputusannya dari salah satu karya fikih Syafi'i seperti berikut:

وإن أتت بولد لدون ستّة أشهر من وقت العقد انتفى عنه<sup>74</sup>

‘Jika anak tersebut terlahir di mana kelahirannya tidak cukup enam bulan dari pasca akad perkawinan, maka ia dinafikan sebagai anak dari ayah biologisnya.’

Meskipun secara eksplisit KUA tidak menyatakan bahwa anak yang lahir kurang dari enam bulan dari waktu akad nikah orang tuanya sebagai anak zina, namun dengan melarang ayah biologis menjadi wali nikah bagi puterinya menunjukkan bahwa hukumnya sama dengan hukum anak zina yang dalam mazhab Syafi'i tidak dapat dinikahkan oleh ayah biologisnya sebagaimana pendapat Syihab al-Din al-Ramli sebagaimana yang dikutip oleh Ibn ‘Abidin dalam kitab *Radd al-Mukhtar* berikut:

قال ابن شهاب الدين الرّملي: والمخلوقة من ماء زناه تحلّ له لأئها أجنبيّة عنه إذ لا يثبت لها التّوارث ولا غيره من أحكام التّسب<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup>Wawancara dengan Drs. H. Lukman Hakim (Kepala Kantor Urusan Agama Kecamatan. Idi Rayeuk) Kamis 25 Juli 2019 pukul 10:30 WIB di Kantor Urusan Agama Idi Rayeuk

<sup>74</sup>Ini adalah redaksi al-Syirazi dalam *bab ma-yulhaq min al-nasab wa-ma la yulhaq wa-ma yajuzu nafyuhu bi al-li'an wa-ma la yajuz*. Lihat Abu Ishak Al Syirazi, *al Muhazzab*, Juz II, (Beirut: Dar Al Fikr, t.th.), h.121.

<sup>75</sup> Wawancara dengan H. Lukman Hakim, S.Ag (Kepala Kantor Urusan Agama Kec. Idi Rayeuk) Kamis 25 Juli 2019 pukul 10:30 WIB di KUA Kec.Idi Rayeuk. Beliau menyatakan selain

‘Syihab al-Din al-Ramli mengatakan bahwa anak perempuan biologis (*al-makhlūqah min ma’in zanahu*) boleh ia nikahi karena anak tersebut merupakan orang asing (*ajnabiyyah*) baginya di mana ia dan anak biologisnya itu tidak dapat saling mewarisi dan lain sebagainya dalam hukum nasab.’

Di dalam fiqih munakahat disebutkan bahwa usia minimal kehamilan adalah 6 bulan. Dengan demikian, jika faktanya tidak seperti yang tersebut konsekuensinya adalah bahwa yang harus bertidak sebagai walinya adalah *wali hakim*. Ketentuan ini berdasarkan Q.S al-Ahqaf: 15

وَحَمْلُهُ ۖ وَفِصَالُهُ ۖ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ۗ

‘(Ibunya) mengandungnya dan akhirnya menyapihnya dalam masa 30 bulan.’<sup>76</sup>

Disebutkan juga dalam Q.S. Luqman: 14 sebagai berikut:

حَمَلَتْهُ أُمُّهُ ۖ وَهَنَا عَلَىٰ وَهْنٍ ۖ وَفِصَالُهُ ۖ فِي عَامَيْنِ

‘(Ibunya) mengandungnya dalam kondisi yang cukup lemah, dan (ibunya) juga menyapihnya sampai ia berusia 2 tahun.’<sup>77</sup>

Para ulama dan ahli tafsir, menurut keterangan Ibnu Abbas, menyebut bahwa Q.S al-Ahqaf: 15 adalah tentang periode bagi seorang ibu mengandung serta menyapih anaknya. yaitu tiga puluh bulan. Q.S. Luqman: 14 mengindikasikan bahwa perlu waktu dua tahun atau dua puluh empat bulan bagi seorang ibu untuk menyusui anaknya dan sekaligus menyapihnya. Dengan demikian, setiap bayi akan berada di dalam kandungan ibunya dalam waktu dua puluh empat sampai tiga puluh bulan.<sup>78</sup>

Keterangan lain dapat dilihat di kitab *Tafsir Ibnu Kasir* yang menyebut bahwa ayat-ayat itu oleh Ali bin Abi Thalib dijadikan dalil dalam konteks usia kehamilan paling minimal bagi seorang ibu yaitu sekitar enam bulan. Pendapat tersebut disetujui oleh Usman bin Affan RA, menyetujui pendapat Ali tersebut dan begitu pula sahabat Nabi SAW lainnya.<sup>79</sup> Pendapat ini menjadi acuan dalam pengambilan hukum (*istinbath*) yang ada di Kantor Urusan Agama Kecamatan Idi Rayeuk. Berikut pernyataan Ibn Katsir:

---

bahwa ayah biologis tidak dapat mewariskan hartanya kepada anak biologisnya yang lahir kurang dari enam bulan dari waktu akad nikah, ia juga tidak dapat mewariskan nasab. Karenanya, anak tersebut dihukumkan *ajnabiyyah* (bukan anak kandung atau bukan anak biologis). Karena bukan anak kandung maka ayah dalam hal ini tidak dapat menjadi wali bagi anak tersebut. Lihat, Ibn ‘Abidin, *Radd al-Mukhtar ‘ala al-Durr al-Mukhtar Sayarh Tanwir al-Abshar*, Juz. IV, (Riyad: Dar ‘Alam al-Kutub, 2003), h. 101.

<sup>76</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, (Depok: Cahaya Qurani, 2008), h.504.

<sup>77</sup>*Ibid*, h. 412

<sup>78</sup>Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1995), h. 224.

<sup>79</sup>Shafiyurrahman Al-Mabaruk Furi, *Shahih Tafsir Ibnu Katsir*, (Bogor: Pustaka Ibnu Kasir, 2006), h. 317-318.

إِنَّ أَقْلَ مَدَّةِ الْحَمْلِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ وَهُوَ اسْتِنْبَاطٌ قَوِيٌّ صَحِيحٌ وَوَافِقُهُ عَلَيْهِ عَثْمَانُ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ..<sup>80</sup>

‘...bahwa batas minimal waktu hamil adalah 6 bulan, dan itu merupakan cara pengambilan hukum (*istinbath*) yang kuat dan valid. Pendapat tersebut disetujui oleh Usman bin Affan RA, dan beberapa sahabat lainnya.’

### Pencatatan Nikah di KUA Idi Rayeuk

Dalam pembahasan ini, penulis akan memaparkan rekap bulanan pernikahan yang berlangsung di KUA Idi Rayeuk sepanjang tahun 2019. Tujuannya adalah untuk melihat kasus pernikahan di mana yang bertindak sebagai walinya adalah *wali hakim*. Persoalan lain yang akan diungkap selanjutnya dalam bahasan ini adalah tentang siapa yang harus membubuhkan tanda tangan di buku nikah jika yang bertindak sebagai wali nikahnya adalah *wali hakim*. Dan bagian terakhir dalam bahasan ini adalah pemaparan respons tokoh-tokoh masyarakat di Idi Rayeuk dan sejumlah responden lainnya yang merupakan ayah biologis dari anak perempuan yang dinikahkan oleh *wali hakim*.

Tabel 2. Rekap Bulanan Pernikahan di KUA Idi Rayeuk Tahun 2019

No	Bulan	Jumlah Pernikahan	Wali	
			Nasab	Hakim
1	Januari	12	12	-
2	Februari	21	21	-
3	Maret	39	39	-
4	April	26	26	-
5	Mei	18	18	-
6	Juni	18	18	-
7	Juli	36	36	-
8	Agustus	34	34	-
9	September	46	46	-
10	Oktober	39	39	-
11	November	31	31	-
12	Desember	16	14	2
<b>Jumlah</b>		<b>336</b>	<b>336</b>	<b>2</b>

Sumber: KUA Kecamatan Idi Rayeuk

Tabel di atas terlihat, bahwa sejak Januari-Desember 2018, terdapat dua jumlah pasangan yang dinikahkan oleh *wali hakim* melalui KUA Idi Rayeuk. Namun

<sup>80</sup> Ibn Katsir, op.cit., h. 504.

data-data dari 2 peristiwa nikah yang menggunakan *wali hakim* tersebut adalah *wali hakim* dalam kasus normal, dengan alasan tidak adanya *wali nasab* sama sekali atau terputusnya urutan *wali nasab*. Adapun pernikahan yang menjadikan *wali hakim* sebagai wali yang ditugasi menikahkan secara pemahaman fiqih, karena calon pengantinnya lahir tidak sampai enam bulan berjumlah 5 pasangan. Daftar tabel nama-nama pengantin yang di mana wali nikahnya adalah *wali hakim* di bawah ini memberikan penjelasan lebih lanjut.

**Tabel 3. Laporan Bulanan Pernikahan di KUA Kec. Idi Rayeuk Tahun 2019**

No	Nama	Tanggal Menikah
1	Fulan dengan Fulanin	12 Mei 2019
2	Fulan dengan Fulanin	5 Juli 2019
3	Fulan dengan Fulanin	19 Agustus 2019
4	Fulan dengan Fulanin	22 September 2019
5	Fulan dengan Fulanin	3 Oktober 2019

Sumber: KUA Kecamatan Idi Rayeuk

Namun yang menarik dari temuan peneliti dari hasil wawancara dengan mantan Kepala Kantor Urusan Agama Kecamatan Idi Rayeuk bahwa walaupun dalam yang bertindak sebagai wali dalam kasus nikah itu adalah *wali hakim*, akan tetapi dalam proses pencatatan yang dilakukan Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Idi Rayeuk tetap menggunakan identitas ayah biologisnya, baik pada Berkas Pemeriksaan Nikah (Model NB), Akta Nikah (Model N) maupun dalam Buku Kutipan Akta Nikah (Model NA).<sup>81</sup>

Mantan Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Idi Rayeuk beralasan bahwa menulis identitas ayah biologisnya di semua berkas formulir yang berkaitan dengan pernikahan, dengan pertimbangan agar tidak menyulitkan dalam mensinkronkan dan mengintegrasikan data NIK online ayah biologis di Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil yang berlaku bagi seluruh warga negara Indonesia (WNI) dan di buku nikah. Alasan lain adalah untuk menjaga dan menutupi aib masa lalu orang tua si perempuan tersebut yang melaksanakan pernikahan.<sup>82</sup>

Selain dua alasan di atas, dalam pencatatan nikah di semua berkas nikah tidak tercatat wali hakim meskipun dalam prakteknya merekomendasikan *wali hakim* untuk bertindak sebagai wali. Selain itu dalam Peraturan Menteri Agama baik PMA Nomor 30 tahun 2005 tentang *wali hakim*, PMA Nomor 19 tahun 2018 serta yang terbaru PMA Nomor 20 Tahun 2019 tentang Pencatatan Nikah, tidak menyebutkan salah satu alasan

---

<sup>81</sup>Wawancara dengan H. Lukman Hakim, S.Ag (Kepala Kantor Urusan Agama Kec. Idi Rayeuk) Kamis 25 Juli 2019 di KUA Kec. Idi Rayeuk

<sup>82</sup>Wawancara dengan H. Lukman Hakim, S.Ag (Kepala Kantor Urusan Agama Kec. Idi Rayeuk) Kamis 25 Juli 2019 di KUA Kec. Idi Rayeuk.

pernikahan oleh wali hakim disebabkan yang akan dinikahkan ternyata pada saat ia dilahirkan, usia kelahirannya tidak mencukupi enam bulan pasca pernikahan ibunya atau anak tersebut akibat hasil perzinaan orang tuanya.<sup>83</sup> Dengan kata lain, dalam *form* yang tercetak resmi, tidak terdapat kolom khusus untuk *wali hakim* dan alasan mengapa dalam pernikahan tersebut yang menjadi wali nikah bukanlah ayah kandung tetapi *wali hakim*.

Dalam penelitian ini, penulis juga mewawancarai sejumlah orang. Di antara mereka adalah Tgk. H. Nur Amin (Abi Nura). Menurut beliau penyelesaian kasus ini adalah dengan menunjuk wali hakim sebagai wali nikah anak perempuan tersebut. Hal ini, menurut beliau juga, kerana di dalam kitab-kitab yang dipelajarinya, mengajarkan seperti itu.<sup>84</sup> Beliau menambahkan, dengan kemajuan zaman seperti sekarang ini, untuk membuktikan dan memastikan apakah benar si anak merupakan anak kandung dari ayah biologisnya maka perlu keterangan dokter atau dalam istilah kedokteran modern disebut dengan tes DNA.<sup>85</sup>

Dari sejumlah keterangan di atas, yang perlu digarisbawahi yaitu terdapat kesamaan perspektif antara pihak Kantor Urusan Agama Kecamatan Idi Rayeuk dan tokoh-tokoh masyarakat di sana dalam penyelesaian siapa yang bertindak sebagai wali bagi anak perempuan yang akan menikah sementara terdapat bukti dokumen dari akta kelahiran dan buku nikah yang tidak sinkron dan menunjukkan bahwa si anak lahir tidak cukup sampai enam bulan pasca pernikahan orang tuanya dari para tokoh masyarakat di Kecamatan Idi Rayeuk sama dengan pihak Kantor Urusan Agama (KUA). Masing-masing pihak sepakat menegaskan dalam kasus seperti itu maka yang ditunjuk menjadi wali adalah wali hakim bukan ayah biologis, berdasarkan kepada fikih Syafi'i.

Sebagian masyarakat di Kecamatan Idi Rayeuk belum dapat membedakan pernikahan mana yang menggunakan *wali nasab* dan *wali hakim*, sebab seluruhnya diserahkan kepada pihak Kantor Urusan Agama (KUA) untuk menikah sebagai institusi yang memiliki otoritas untuk itu.<sup>86</sup>

Penulis juga mewawancarai sejumlah orang yang merupakan ayah kandung yang kemudian terhalang untuk menjadi wali dalam pernikahan puteri kandungnya sendiri.

---

<sup>83</sup>Wawancara dengan H. Lukman Hakim, S.Ag (Kepala Kantor Urusan Agama Kec. Idi Rayeuk) Kamis 25 Juli 2019 di KUA Kec.Idi Rayeuk.

<sup>84</sup>Wawancara dengan bapak H. Nur Amin Salah Satu Tokoh Masyarakat/ Imam besar Masjid Agung Darusshalihin di Kecamatan Idi Rayeuk, pada tanggal 2 Agustus 2019.

<sup>85</sup>Wawancara dengan Bapak Drs. H. Lukman Hakim (Mantan Kepala Kantor Urusan Agama Kec. Idi Rayeuk) pada hari Kamis tanggal 25 Juli 2019 jam 10:30 di Kantor Urusan Agama Idi Rayeuk

<sup>86</sup>Wawancara dengan Tgk Abdul Hadi (Imum Gmpong Ketapang Mameh Kec. Idi Rayeuk) pada hari Kamis tanggal 5 Agustus 2019 di Gmpong Ketapang Mameh.

Salah seorang responden dalam penelitian ini yang bernama Bakhtiar misalnya, menyatakan bahwa belum mengetahui benar masalah perwalian dalam pernikahan. Pada dasarnya Bakhtiar ingin sekali menjadi wali bagi anak perempuannya saat menikah, karena sebagaimana yang ia ketahui bahwa yang paling baik menjadi wali bagi seorang anak perempuan adalah ayah kandungnya sendiri. Namun ketentuan dalam fikih, menjadi kendala baginya untuk dapat mewujudkan keinginannya tersebut. Hasil pemeriksaan berkas calon pengantin anak perempuan Bakhtiar seperti akta kelahiran menunjukkan bahwa ia lahir lebih cepat dari yang seharusnya jika dihitung dari tanggal pernikahan Bakhtiar lewat buku nikahnya saat ia menikah dulu. Karenanya, Bakhtiar tidak bisa menjadi wali. Meskipun terhalang menjadi wali, Bakhtiar dapat menerima dengan lapang dada walaupun hati kecilnya menolak dan kecewa dengan adanya ketentuan ini.<sup>87</sup>

Responden lainnya adalah Salahuddin. Ia menyatakan perwalian tidak tahu menahu dalam masalah perwalian, karena dia dahulu beragama Kristen dan baru pada umur 23 tahun menjadi *muallaf*. Karenanya, saat anak perempuannya akan menikah, ia berkonsultasi kepada tokoh masyarakat setempat dalam masalah perwalian. Salahuddin juga hadir di KUA sebelum anaknya menikah untuk pemeriksaan dokumen. Hasil pemeriksaan sama seperti Bakhtiar. Salahuddin terhalang menjadi wali nikah puteri kandungnya, persis seperti kasus Bakhtiar. Pernikahan anak perempuannya pada akhirnya dilakukan oleh *wali hakim*. Salahuddin sebenarnya sangat ingin menjadi wali karena menurutnya kebanggaan seorang ayah yang mempunyai anak perempuan, adalah dengan menikahkan anaknya sendiri, tetapi karena peraturannya tidak membolehkan maka dia mengikuti peraturan yang berlaku.<sup>88</sup>

### **Status Anak yang Kelahirannya tidak Cukup Enam Bulan Pasca Perkawinan Orangtuanya dalam Fikih Syafi'i**

Jika ditinjau dari fikih Syafi'i seorang anak usia kelahirannya tidak mencukupi enam bulan pasca pernikahan orang tuanya digolongkan kepada anak zina. Karena status anak tersebut menjadi anak zina, konsekuensi hukumnya salah satunya adalah bahwa si ayah biologis tidak dapat menikahkan anak tersebut atau menjadi wali dalam pernikahannya karena si ayah secara hukum tidak memiliki hubungan nasab sama sekali dengan anak tersebut atau dia dihukumkan bukanlah *wali nasab* bagi anak biologisnya. Dengan demikian, secara fikih Syafi'i yang dianut oleh masyarakat Aceh terutama di Idi Rayeuk, sampai di sini memang tidak ada masalah. Masalahnya kemudian yang muncul adalah saat pihak Kantor Urusan Agama (KUA) Idi Rayeuk

---

<sup>87</sup>Wawancara dengan Bakhtiar (wali dari Desi Eviani) Kamis 5 Agustus 2019.

<sup>88</sup>Wawancara dengan Salahuddin (wali dari Nursiah) di Idi Rayeuk, Jum'at 6 Agustus 2019.

turut mempertegas fikih Syafi'i tersebut, padahal sejatinya sebagai perpanjangan tangan dari pemerintah yang telah memiliki ketentuan tersendiri mengenai hal itu, KUA diharapkan berpedoman pada hukum positif yaitu UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan atau Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Hukum positif di Indonesia justeru tidak menyebut anak tersebut sebagai anak zina atau anak luar kawin.<sup>89</sup> Anak tersebut tetap dipandang secara hukum sebagai anak yang sah dari perkawinan yang sah dan mestinya memiliki hubungan ke-nasab-an dengan ayah biologisnya. Karena dia anak yang sah maka yang paling berwenang untuk menjadi wali dalam pernikahannya adalah ayah biologisnya, bukan orang lain.

Seluruh pengantin perempuan yang dinikahkan lewat wali hakim di Idi Rayeuk adalah anak biologis dari ayah mereka yang terhalang menjadi wali dalam pernikahan kandungannya karena alasan fikih Syafi'i yang melarangnya. Meskipun secara eksplisit pihak KUA dan tokoh masyarakat tidak menyebut mereka sebagai anak zina, tetapi secara implisit meingisyaratkan itu. Karena kalau mereka dihukumkan sebagai anak yang sah tentulah yang patut menjadi wali dalam pernikahan mereka bukan wali hakim, tetapi ayah kandung mereka.

### **Perkembangan Mutakhir tentang Status Anak Sah**

Penelitian ini menemukan bahwa perkembangan mengenai ketentuan baru dalam hukum positif di Indonesia sebenarnya telah dimaklumi oleh pihak Kantor Urusan Agama Kecamatan Idi Rayeuk, kecuali masyarakat biasa dan termasuk juga unsur tokoh dan ulama. Hanya saja, desakan tokoh masyarakat dan ulama yang didasari fikih Syafi'i membuat hukum positif menjadi tidak berdaya untuk diterapkan di tempat ini. Tradisi *ke-Syafi'i-an* di Aceh sebagaimana yang disebutkan lewat hasil penelitian Snouck pada bab sebelumnya dalam penelitian ini cukup mengkrystal dan menjadi penghambat model hukum apapun yang berasal dari luar. Masyarakat cukup konsisten merawat tradisi itu dari dulu hingga kini. Karenanya, penulis mengamati bahwa pihak KUA kemudian mencoba mengkompromikan antara ketentuan yang terdapat dalam fikih Syafi'i dan aturan yang ada dalam hukum positif. Model kompromi sistem hukum ini juga kalau dilihat dari penjelasan pada bab sebelumnya bukanlah hal baru dalam tradisi hukum perkawinan di Aceh, mungkin juga termasuk di Idi Rayeuk. Snouck berhasil mengungkap fakta bahwa kompromi hukum itu terjadi di Aceh antara hukum

---

<sup>89</sup> Istilah ini merujuk kepada UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 pasal 43 ayat (1). Pasal itu berbunyi: Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. Bunyi pasal ini setara dengan ketentuan dalam fikih Syafi'i tentang status anak zina yang terputus hubungan keperdataan antara dia dan ayah biologisnya, termasuk ketentuan bahwa ia tidak dapat dinikahkan oleh ayah biologisnya karena ayahnya bukanlah *wali nasab* bagi anaknya yang terputus karena perzinaan.

dalam mazhab Syafi'i dan Hanafi terutama pada kasus penentuan wali nikah bagi anak di bawah umur.

### **Ketentuan Wali dalam Pernikahan Wanita yang Lahir Kurang dari 6 Bulan: Problem Otoritas**

Imam Malik dan Syafi'i berpandangan, bahwa sebuah upacara pernikahan harus ada walinya yang menikahkan anak perempuan yang di bawah perwaliannya karena eksistensi wali dalam sebuah perkawinan menjadi syarat sah perkawinan itu. Karenanya tidak sah hukumnya jika seorang wanita menilahkan dirinya sendiri dan tidak sah pula jika ia menjadi wali bagi perempuan lainnya.<sup>90</sup>

Pandangan kedua imam mazhab ini cukup tegas. Meskipun demikian, ternyata terdapat juga perspektif yang berbeda dari imam mazhab yang lain seperti Abu Hanifah. Menurut beliau, pernikahan yang tidak dihadiri oleh seorang wali yang bertindak sebagai wali nikah tetap dipandang sah karena posisi wali tersebut bukanlah syarat keabsahan pernikahan. Bagi Hanafi, hukum adanya wali dalam sebuah pernikahan hanya sebatas sunnah. Dengan demikian, sebuah pernikahan bisa saja tidak terdapat seorang wali pun di sana untuk menikahkan dan bisa saja ada. Substansinya menurut Hanafi adalah bahwa orang tua telah merelakan anak perempuannya untuk dinikahi. Dengan artian kerelaan orang tua dan ridhanya menjadi bagian terpenting dari sebuah pernikahan anaknya daripada memaksakan harus disahkan perkawinan tersebut oleh wali. Jadi keabsahan itu terletak pada kerelaannya, bukan pada apakah ia bertindak sebagai wali atau tidak.

Jika diperhatikan secara seksama, terutama pada ketentuan dalam Undang-undang Nomor 1 tahun 1974, maka secara eksplisit dapat dikatakan bahwa hukum perkawinan di Indonesia hanya mengisyaratkan bahwa bagi mereka yang akan melangsungkan perkawinan dan apabila usia mereka belum mencapai 21 (dua puluh satu) tahun maka konsekuensinya adalah bahwa mereka harus mendapat izin wali masing-masing. Jadi ketentuan ini tidak mensyaratkan wali dalam sebuah perkawinan. Karenanya, menurut penulis, secara substansi hukum, ketentuan dalam hukum perkawinan di Indonesia sebenarnya dekat dengan perspektif mazhab Hanafi.

Meskipun demikian, secara empiris sesungguhnya tradisi keberagaman mayoritas Muslim Indonesia adalah penganut mazhab Syafi'i. Dalam mazhab Syafi'i sendiri wali menjadi syarat yang harus dipenuhi dalam sebuah pernikahan. Ketiadaan wali dalam perkawinan menjadi dalil untuk menyebut bahwa perkawinan tersebut batal.

---

<sup>90</sup>Dedy Junaidi, *Bimbingan Perkawinan* (Jakarta: Akademi Pressindo, 2012), h.23-24

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang keberadaannya muncul setelah lahirnya UU Perkawinan terlihat mengadopsi fikih Syafi'i. KHI menyebut wali nikah merupakan rukun, dan karenanya wajib ada.<sup>91</sup>

Konsekuensi jika anak tersebut tidak dipandang sebagai anak zina maka; *pertama*: ayah dapat mewariskan harta; *kedua*: menjadi wali, *ketiga*: mendapatkan hak asuh, *keempat*: berkewajiban memberikan nafkah.<sup>92</sup>

وإذا تزوجها من زنى بها، فله وطؤها، ولكن الولد الأول لا يلحق بهذا الرجل على واحد من القولين، فلا علاقة بينه وبين الزاني البتة، فلا يتوارثان ولا ينسب إليه.

‘Jika ia menikahi perempuan yang dizainanya, ia boleh menyetubuhinya, akan tetapi anak pertama dari perkawinan tersebut tidak dapat memiliki hubungan saling mewarisi dan hubungan nasab.

ولا علاقة للرجل بنت الزنا، فلا تنسب إليه، بل تنسب إلى أمها، وليس وليا لها في النكاح، والذي يزوجها هو السلطان المسلم، أو من يقوم مقامه<sup>93</sup>

‘Laki-laki pezina tidak memiliki hubungan nasab dengan anak perempuannya. Nasab anak perempuan tersebut kepada ibunya. Dia tidak berhak menjadi wali perkawinannya. Dia dikawinkan oleh sultan (penguasa) Muslim, atau yang mewakili sultan.’

Dari sisi pen-*tawkil*-an perwalian kepada wali hakim sebenarnya tidak menjadi masalah menurut ulama mazhab Syafi'i sebagaimana disebutkan oleh Abd al-Rahman al-Jaziri dalam kitab *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah* berikut:

الشَّافِعِيَّةُ قَالُوا: لِلوَالِي أَنْ يُوَكَّلَ عَنْهُ غَيْرُهُ بِتَرْجِيحٍ مِنْ لَهُ عَلَيْهَا الْوَالِيَّةُ<sup>94</sup>

‘Ulama Syafi'iyah berpendapat: Wali dapat men-*tawkil*-kan untuk menjadi wali terhadap perkawinan anak perempuannya kepada orang lain yang memiliki hak perwalian.’

Dari pen-*tawkil*-an itu terlihat upaya kompromi antara ayah biologis dan pihak KUA Idi agar akad nikah tetap dapat berlangsung meskipun dalam pemahaman hukum keluarga mereka ayah biologis tidak dapat menjadi hakim bagi puterinya jika puterinya tersebut lahir kurang dari enam bulan. Alasan menutup aib keluarga menjadi pertimbangan pihak KUA untuk menjadi wali hakim dalam pernikahan tersebut. Ada kompromi antara yang terlibat di dalam majelis akad nikah. Contoh. KUA dan saksi

<sup>91</sup>Abidin dan Aminudin Slamet, *Fiqh Munakahat* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), h. 23

<sup>92</sup>Ada anggapan bahwa ketika anak itu tidak dipandang sebagai anak zina maka seharusnya ayah biologisnya dapat menjadi wali pernikannya tanpa harus lewat wali hakim. Tapi proses penyelesaian wali nikah bagi anak perempuan yang lahir kurang dari enam bulan adalah dengan cara men-*tawkil*-kan kewalian dari ayah biologis ke KUA yang dalam hal ini sebagai wali hakim. Di satu sisi kelihatan hukum seperti tidak memberikan kewenangan kepada ayah biologis untuk menjadi wali. Tetapi skenario *tawkil* itu sebenarnya secara eksplisit menunjukkan bahwa dia masih punya otoritas untuk menjadi wali. Hanya saja ia disarankan akan lebih baik jika mewakili otoritas itu kepada wali hakim.

<sup>93</sup><https://www.islamweb.net/ar/fatwa/345889/>

<sup>94</sup>‘Abd al-Rahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah* Juz. IV, (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), h. 39

memahami bahwa ini adalah wali. Yang diketahui oleh umum bahwa ayah biologis mewakilkan kepada penghulu untuk menjadi wali nikah. Karena dalam pelaksanaan *ijab-qabul* lazim dilakukan *wakilah wali* oleh wali kepada penghulu. Ada 2 yang dikompromikan. *Pertama* bahwa nikah ini adalah *wakilah wali*. *Kedua*. Di dalam pencatatan nikah atau di akta nikah tidak dicantumkan nama wali hakim berdasarkan dokumen yang ada. Seperti KTP, KK, akte kelahiran.

### Kesimpulan

Berdasarkan pada bahasan sebelumnya, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Penetapan wali nikah oleh KUA Idi Rayeuk bagi perempuan yang lahir kurang dari enam bulan masa pernikahan merupakan kompromi antara hukum positif dan hukum yang berlaku di masyarakat yaitu fikih Syafi'i, termasuk juga kompromi antara KUA dan publik. Hukum menjadi terkonversikan menjadi hukum yang hidup di masyarakat yang merupakan kompromi beberapa aturan yang terdapat dalam hukum positif dan fikih Syafi'i. Secara teoretis-praktis, wali hakimlah yang bertindak sebagai wali bagi perempuan yang lahir kurang dari enam bulan usia pernikahan. sebagaimana dalam fikih Syafi'i, bukan ayah biologis. Fikih Syafi'i dijalankan dengan tetap menjalankan aturan negara yaitu dengan mencatatkan pada form yang berisikan nama wali. Anak dihukumkan sebagai anak zina yang tidak bernasab kepada ayah biologisnya. Konsekuensinya, anak itu tidak dapat dinikahkan oleh ayah biologisnya. Dan sebagai penggantinya, dalam hal ini, wali hakim lah yang bertindak sebagai wali dalam pernikahannya. Wali Hakim di sini adalah KUA Idi Rayek. Namun dalam pencatatan nama wali, tetap mencantumkan nama ayah biologis si anak.
2. Anak perempuan yang tidak boleh dinikahkan oleh ayah biologisnya adalah anak yang lahir kurang dari enam bulan setelah akad nikah kedua orang tuanya (*min waqt al-'aqd*).
3. Penetapan waktu enam bulan masa kehamilan dan wali hakim itu berdasarkan pada pendapat dalam mazhab Syafi'i dengan mengutip kitab *al-Muhadzab* karya al-Syirazi dan al-Ramli dalam kitab *Nihayat al-Muhtaj*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin dan Aminudin Slamet. *Fiqh Munakahat*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Aminudin, *Fiqh Munakahat*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Anderson, J.N.D. 1971, "Modern Trends in Islam: Legal Reform and Modernization in the Middle East", *International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 20, No. 1, Januari 1971.
- Anderson, Norman. *Law Reform in the Muslim World*, Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976.
- . *Law Reform in the Muslim World*, Cambridge: The Athlone Press University of London, 1976.
- Coulson, Noel J. "Reform of Family Law in Pakistan", *Studia Islamica*, No. 7, 1957.
- Dawoud, El Alami & Doreen Hinchcliffe. *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*. London: The Hague, 1996.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Depok: Cahaya Qurani, 2008.
- Halili. "Penghulu di antara Dua Otoritas Fikih dan Kompilasi Hukum Islam: Studi tentang Dinamika Penyelesaian Isu-Isu Hukum Perkawinan di Daerah Istimewa Yogyakarta", *Disertasi*, Program Doktor (S3) Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Hamka. *Sejarah Umat Islam*. Singapura: Pustaka Nasional, 1994.
- <https://m.hukumonline.com>, <https://kbbi.web.id>  
<https://www.islamweb.net/ar/fatwa/345889/>
- Hurgronje, Snouck. *Aceh di Mata Kolonialis*, Jilid I, Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985.
- Ibn 'Abidin. *Radd al-Mukhtar 'Ala al-Durr al-Mukhtar Sayarh Tanwir al-Abshar*, Juz. IV. Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 2003.
- al-Jaziri, 'Abd al-Rahman. *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah* Juz. IV. Kairo: Dar al-Hadits, 2004.
- Junaidi, Dedy. *Bimbingan Perkawinan*. Jakarta: Akademi Pressindo, 2012.
- Mahmood, Tahir, *Family Law Reform in the Muslim World*. New Delhi: M.N. Tripathi, 1972.
- . *Personal Law in Islamic Countries [History, Text and Comparative Analysis]*, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Prastyawati, Eka. "Studi Komparatif Antara Hukum Islam dan Hukum Positif Tentang Akibat Hukum Kelahiran Anak Diluar Nikah", *Tesis*, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008.

- Proyek Peningkatan Tenaga Keagamaan: Departemen Agama RI, *Pedoman Pegawai Pencatat Nikah (PPN)*. Jakarta: Dirjen Binas Islam dan Haji, 2003.
- Qodri Azizi, Alfian. “Status Anak diluar Nikah (Studi Analisis terhadap Putusan Pengadilan Agama Sleman Nomor 408/Pdt.G/2006 PA.Smn Tentang Pengesahan Anak diluar Nikah)”, *Skripsi*, Jurusan Ahwal al-Syakhsiyah Fakultas Syariah IAIN Walisongo Semarang, 2011.
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Soekanto, Soerjono. Pengantar Penelitian Hukum. Jakarta: UI Press, 1986.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2015.
- Al-Syirazi, Abu Ishaq. *Al-Muhazzab*, Juz II, Beirut: Dar Al-Fikr, t.th.
- Wahid, Marzuki & Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara: Kritis katas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Zulkarnain. “Dinamika Mazhab Shafi’i dengan cara Aceh: Studi tentang Praktik Mazhab di Kalangan Tokoh Agama”, *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 15. No. 2, 2015