

Otoritas dan Kompetensi *Kiai*

sebagai Wali Hakim
dalam Pernikahan Bawah Tangan

Samheri, S.H.I., M.Sh.



CV. Pustaka Ilmu Group

**Otoritas dan
Kompetensi**
Kiai
sebagai Wali Hakim
dalam Pernikahan Below Tangan

Penulis:

Samheri, S.H.I., M.Sh.

Copyright © Pustaka Ilmu, 2026

x+180 halaman; 14,5x21 cm

Hak cipta ada Pada Penulis

ISBN:

Penulis : Samheri, S.H.I., M.Sh.
Editor : Dr.Ahmad Zayyadi, M.A., M.H.I.
Desain Cover : Tim Pustaka Ilmu Group
Layout : Nur Afandi

Penerbit Pustaka Ilmu

Griya Larasati No. 079 Tamantirto, Kasihan,
Bantul Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538

E-mail: radaksipustakailmu@gmail.com

Website: [https:// www.pustakailmu.co.id](https://www.pustakailmu.co.id)

Layanan WhatsApp: 081578797497

Anggota IKAPI

Cetakan I, Maret 2026

Marketing:

Griya Larasati No. 079 Tamantirto, Kasihan,
Bantul Yogyakarta Telp/Faks: (0274)4435538

E-mail: radaksipustakailmu@gmail.com

Website: [https:// www.pustakailmu.co.id](https://www.pustakailmu.co.id)

Layanan WhatsApp: 0815728053639

© Hak Cipta dilindungi Undang-undang

All Rights Reserved

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
dalam bentuk apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit
Pustaka Ilmu Yogyakarta

Kata Pengantar Penulis

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga buku yang berjudul *Otoritas dan Kompetensi Kiai sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan* ini dapat diselesaikan dan diterbitkan. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., keluarga, sahabat, serta seluruh pengikutnya hingga akhir zaman.

Buku ini lahir dari kegelisahan akademik sekaligus keprihatinan sosial terhadap praktik pernikahan bawah tangan yang masih berlangsung di tengah masyarakat Muslim Indonesia. Dalam sejum-lah kasus, kiai tampil sebagai wali hakim dengan landasan otoritas moral dan keagamaan yang kuat. Fenomena ini menghadirkan dinamika yang kompleks: di satu sisi, terdapat legitimasi sosial dan kepercayaan umat terhadap figur kiai; di sisi lain, terdapat kerangka hukum positif negara yang mengatur kewenangan wali hakim secara formal.

Berangkat dari realitas tersebut, buku ini berupaya menelaah secara kritis dan komprehensif mengenai batasan otoritas dan kompetensi kiai dalam perspektif fikih, serta relevansinya dalam sistem hukum nasional. Penulis berusaha memadukan pendekatan normatif dengan pembacaan kontekstual terhadap praktik sosial, agar pembahasan tidak berhenti pada tataran teoritis, tetapi juga menyentuh realitas yang berkembang di masyarakat.

Semoga buku ini dapat memberikan kontribusi kelilmuan bagi pengembangan kajian hukum keluarga Islam, sekaligus menjadi bahan refleksi bagi para akademisi, praktisi hukum, dan

tokoh agama dalam merespons persoalan pernikahan bawah tangan secara arif dan bertanggung jawab.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan, baik moril maupun intelektual, dalam proses penyusunan buku ini. Secara khusus, penulis menghaturkan terima kasih kepada keluarga tercinta atas doa, kesabaran, dan dukungan yang tiada henti. Terima kasih juga kepada para guru dan kolega yang telah memberikan masukan berharga dalam proses penulisan.

Akhirnya, dengan penuh kerendahan hati, penulis berharap semoga buku ini bernilai ibadah dan menjadi amal jariyah yang membawa keberkahan. Semoga Allah Swt. meridai setiap upaya kecil dalam mengembangkan ilmu dan menegakkan kebenaran.

Kata Pengantar Penerbit

Buku berjudul *Otoritas dan Kompetensi Kiai sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan* hadir sebagai kontribusi penting dalam khazanah kajian hukum Islam dan hukum keluarga di Indonesia. Tema yang diangkat dalam karya ini tidak hanya relevan secara normatif, tetapi juga aktual dalam konteks sosial-keagamaan masyarakat Muslim, khususnya terkait praktik pernikahan bawah tangan yang masih berlangsung di berbagai daerah.

Kiai, sebagai figur sentral dalam struktur sosial-keagamaan masyarakat, seringkali memegang otoritas moral dan spiritual yang kuat. Dalam praktik tertentu, otoritas tersebut meluas hingga pada peran sebagai wali hakim dalam pernikahan yang tidak tercatat secara resmi oleh negara. Fenomena ini menimbulkan sejumlah pertanyaan mendasar: sejauh mana legitimasi dan kompetensi kiai dalam menjalankan fungsi tersebut? Bagaimana kedudukannya dalam perspektif fikih klasik dan kontemporer? Dan bagaimana pula relasinya dengan sistem hukum positif di Indonesia?

Buku ini mengkaji persoalan tersebut secara analitis dan argumentatif dengan memadukan pendekatan normatif dan sosiologis. Penulis tidak hanya menelusuri dasar-dasar fikih mengenai perwalian dalam pernikahan, tetapi juga menimbang dinamika otoritas keagamaan dalam konteks negara hukum modern. Dengan demikian, karya ini menghadirkan diskursus yang berimbang antara teks keagamaan, tradisi keilmuan, dan realitas sosial.

Sebagai penerbit, kami memandang buku ini memiliki signifikansi akademik sekaligus praktis. Secara akademik, ia mem-

perkaya literatur mengenai hukum perkawinan Islam dan problematika wali hakim di luar struktur formal peradilan agama. Secara praktis, buku ini dapat menjadi rujukan bagi akademisi, mahasiswa, praktisi hukum, tokoh agama, serta para pemangku kebijakan dalam memahami kompleksitas hubungan antara otoritas keagamaan dan legitimasi hukum negara.

Kami berharap kehadiran buku ini dapat mendorong dialog ilmiah yang lebih mendalam, sekaligus menjadi bahan refleksi kritis bagi penguatan tata kelola pernikahan yang berkeadilan, tertib administrasi, dan tetap berlandaskan nilai-nilai syariat.

Akhirnya, kami menyampaikan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada penulis atas dedikasi dan ketekunannya dalam menyusun karya ini. Semoga buku ini memberikan manfaat yang luas bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan praktik hukum keluarga Islam di Indonesia.

Daftar Isi

Kata Pengantar Penulis	v
Kata Pengantar Penerbit	vii
Daftar Isi	ix
BAB I	
DINAMIKA WALI HAKIM KIAI DALAM PERNIKAHAN DI BAWAH TANGAN	1
BAB II	
PERNIKAHAN BAWAH TANGAN (NIKAH SIRRI)	7
A. Definisi Nikah sirri, motif dan Bentuk-bentuknya.....	7
B. Tinjauan Hukum Islam Tentang Nikah Sirri.....	18
C. Sejarah Nikah Bawah Tangan di Beberapa Negara ..	24
BAB III	
PERAN ULAMA DAN ELASTISITAS HUKUM ISLAM	57
A. Perubahan Sosial Dalam Islam	57
B. Konsep Wali Nikah	72
C. Kiai Sebagai Wali Hakim Dalam Pernikahan Bawah Tangan, Tinjauan Hukum Islam dan Perundang-Undangan yang Berlaku di Indonesia	95
D. Dasar Hukum Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan Menurut Ulama Salaf.....	99
BAB IV	
KOMPETENSI KIAI DALAM PERNIKAHAN WALI HAKIM BAWAH TANGAN	104
A. Deskripsi Kiai Sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan.....	104
B. Faktor-Faktor Terjadinya Kiai Sebagai Wali Hakim Dalam Pernikahan Bawah Tangan	135

BAB V

PENUTUP 163

DAFTAR PUSTAKA..... 166

Profil Penulis 174

BAB I

DINAMIKA WALI HAKIM KIAI DALAM PERNIKAHAN DI BAWAH TANGAN

Dalam pelaksanaan perkawinan terdapat rukun nikah yang harus dipenuhi sebelum pernikahan itu dilaksanakan, antara lain adalah wali nikah. Wali adalah suatu ketentuan yang dapat dipaksakan kepada orang lain sesuai dengan bidang hukumnya.¹ Sedangkan wali nikah menurut Djamaan Nur adalah orang yang mengakadkan nikah itu menjadi sah, atau dengan kata lain wali nikah adalah suatu ketentuan hukum *syara'* yang dapat dipaksakan kepada orang lain dengan bidang hukumnya.² Banyak dalil yang menyebutkan bahwa wanita tidak boleh melaksanakan akad pernikahan untuk dirinya sendiri maupun untuk orang lain. Akan tetapi ia harus dinikahkan oleh walinya atau dengan menghadirkan seorang wali yang mewakilinya. Jika ada seorang wanita yang melaksanakan akad nikah seorang diri (tanpa wali), maka nikahnya batal. Demikian yang dikatakan oleh mayoritas ahli fiqih.³

¹ Al-Sayyid Sabiq (tt) *Fiqh Al-Sunnah*, Juz 2 (Kaherah: Alfathu li al-I'lami al-Arabi), 82.

² Djamaan Nur, *Fiqh Munakahat* (Semarang: Dina Utama, 1993), 65.

³ Syaikh Hasan Ayyub, "Fiqhul 'Usrah al-Muslimah", diterjamah M. Abdul Ghofur, *Fikih Keluarga* (Cet. 3; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003), 48.

Selanjutnya dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHPerdata) pasal 29 menyebutkan "seorang jejak yang belum mencapai umur genap delapan belas tahun, seperti seorang gadis yang belum mencapai umur genap lima belas tahun, tak diperbolehkan mengikat dirinya dalam perkawinan. Sementara itu, dalam hal adanya alasan-alasan yang penting, presiden berkuasa meniadakan larangan ini dengan memberikan dispensasi".⁴ Begitu pula dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) pasal 19 ayat 1 dan 2 menyebutkan "Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya." Selanjutnya pasal 20 menyebutkan tentang dua macam wali nikah; *pertama*, wali nasab yang terdiri dari empat kelompok yaitu laki-laki garis lurus keatas, kerabat laki-laki ayah, anak paman laki-laki dari ayah, dan saudara kandung laki-laki kakek dari ayah serta keturunannya. *Kedua*, wali hakim, mengenai wewenang wali hakim yang dapat menikahkan hanya dalam beberapa momen-momen tertentu, seperti terjadinya pertentangan di antara para wali, wali nasab tidak ada, baik karena gaib atau karena mati atau karena walinya 'adhal/ enggan.⁵ Hal itu, sesuai dengan sabda Nabi yang berbunyi:

عن عائشة رضى الله عنها قالت, قال رسول الله صلى الله عليه وسلم,
 أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها
 فلها المهر بما استحل بهامن فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من

⁴ R. Subekti, dan R. Tjitrodibio, *Kitab Undang-undang Hukum Perdata: Burgerlijk Wetboek dengan Tambahan Undang-undang Pokok Agraria dan Undang-undang Perkawinan* (Cet. 30; Jakarta: Pradnya Paramita, 2001), 8.

⁵ Anonim, *Undang-undang Perkawinan di Indonesia, dilengkapi KHI Di Indonesia* (Surabaya: Arkola, t.th), 185-186.

لاولي له (أخرجه الأربعة إلا النسائي وصححه أبو عوانة وابن حبان
والحاكم)

Artinya: siapa saja perempuan yang menikah tanpa seizin walinya. Maka pernikahannya batal, dan jika suaminya telah mencampurinya, maka dia (wanita) itu berhak mendapatkan mahar karena dia sudah menganggap halal farajnya. Jika mereka (para wali) itu bertengkar, maka sultanlah yang menjadi wali bagi orang yang tidak mempunyai wali baginya.⁶

Mengacu pada Hadits di atas, dapat dipahami bahwa pada dasarnya pernikahan yang tidak ada walinya, maka walinya adalah *sulthan* (penguasa) atau orang yang diangkat olehnya.

Kemudian, yang dimaksud dengan *sulthan* menurut As-shan'ani, ialah orang yang disertai wewenang mengurus pernikahan itu, baik dia adil atau curang berdasarkan ke umuman beberapa hadits yang menetapkan perintah taat kepada kepala Negara.⁷ Sedangkan hasil Mu'tamar Nahdhatu Ulama (NU) XXX, menjelaskan, bahwa yang dimaksud dengan *sulthan* adalah, semua orang yang mempunyai kekuasaan terhadap perempuan, baik secara umum seperti *Imam* (penguasa), ataupun secara khusus seperti hakim dan orang yang memperoleh mandat untuk melaksanakan akad nikah.⁸ Sebagaimana yang telah diketahui bersama, bahwa pemerintah Indonesia, mengenai masalah keagamaan khususnya perkawinan sudah di serahkan kepada Departemen Agama (Menteri Agama) yang membawahi Depag tingkat I, tingkat II, hingga Kantor Urusan Agama (KUA).

⁶ Muhammad bin Isma'il al-Kahlani dan As-Shan'ani, *Subulussalam*, juz 3 (Bandung: Dahlan Press, 1059), 117-118. Selanjutnya ditulis As-Shan'ani.

⁷ Muhammad bin Isma'il al-Kahlani dan As-Shan'ani, *Subulussalam*, 118.

⁸ Imam Ghazali Said dan Ahmad, *Ahkamul Fuqaha: Solusi problematika aktual hukum islam, keputusan mu'tamar, munas dan kompes nahdlatul ulama (1926-1999)* (Cet. 2; Surabaya: Diantama, 2005), 565.

Pernyataan di atas sejalan dengan sebuah tanya jawab tentang Inpres Nomer 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) dinyatakan: Wali hakim ialah wali nikah yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat yang ditunjuk olehnya, yang diberikan hak dan wewenang untuk bertindak sebagai wali nikah.⁹

Namun demikian, realita di suatu daerah masyarakat Muslim terdapat wali nikah selain wali nasab dan wali hakim (penguasa atau orang yang diangkat oleh penguasa atau pemerintah). Wali yang dimaksud adalah seorang laki-laki yang diangkat oleh calon Istri, baik ia *mujtahid* atau bukan *mujtahid*, sebagaimana diungkapkan oleh Imam al-Mawardi yang dikutip dari al-Nawawi. Perkawinan jenis ini juga disebut wali hakim, karena orang yang diangkat sebagai wali menempati kedudukan hakim;¹⁰ Ada pula yang menyebutnya secara tegas dengan sebutan *wali tahkim*, yaitu wali yang diangkat oleh kedua calon suami dan istri.¹¹ Salah satu contoh kasus yang terjadi di Desa Bujur Tengah Kecamatan Batumarmar Kabupaten Pamekasan. Kasus tersebut, bermula dari suatu hubungan cinta antara orang yang berinisial (MS) dan (HS). Hubungan cinta tersebut meng-hawatirkan para keluarga calon mempelai wanita, seperti paman, bibi dan famili dekatnya yang lain. Akhirnya laki-laki tersebut diminta oleh pihak keluarga mempelai wanita untuk menikahnya. Ia juga menyetujui permintaan tersebut. Namun setelah ia memohon restu pada orang tuanya, ternyata mereka

⁹ Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam* (Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2001), 40.

¹⁰ Taqiuddin Abi Bakrin bin Muhammad Al-Husainy Al-Hishny al-Damasyqy As-Syafi'i, *Kifayatu Al-Akhyar*, Juz 2 (t.t: Syirkah An-Nur Asia, Ttb), 49-52. Selanjutnya ditulis al-Damasyqy

¹¹ Slamet Abidin dan Aminuddin, *Fiqh Munkahat*, Juz 1 (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 93. selanjutnya ditulis Slamet Abidin.

tidak mengizinkan anaknya kawin dengan wanita lain, karena ia masih ada ikatan pertunangan dengan seorang gadis tetangganya yang juga masih tergolong familinya, dengan berbagai alasan orang tua calon mempelai laki-laki tidak sanggup menggagalkan pertunangan anaknya itu. Sedang anaknya tetap bersikukuh untuk menikahi perempuan tersebut, sehingga ketika mereka berkeinginan untuk melangsungkan perkawinan, orang tua calon pria tetap tidak sepakat (hingga pernikahan tersebut dilangsungkan). Begitu pula sebagian keluarga pihak wanita. Namun kedua mempelai tetap berusaha untuk melangsungkan perkawinannya. Lima hari kemudian, mereka (kedua mempelai) lari ke rumah familinya yang ada di daerah Kabupaten Jember selama satu minggu. Selama itu pula, pihak keluarga kedua mempelai semakin khawatir akan perbuatan mereka.

Setelah mereka pulang dari Jember, pihak keluarga mempelai wanita (salah satu tokoh masyarakat) mengajak mereka mendatangi salah satu pengasuh Pondok Pesantren yang ada di Desa Bujur Tengah, agar ia menikahkan mereka berdua. Namun dengan alasan walinya gaib (ayahnya ada di Malaysia) pengasuh tersebut tidak berani menikahkan mereka. Beliau juga menyarankan agar mereka dibawa ke KUA atau mencari orang lain untuk menikahkan mereka. Mereka terus berusaha mencari jalan keluar demi terlaksananya pernikahan yang direncanakan itu. Akhirnya pernikahan itu dilaksanakan di salah satu masjid yang terletak di dusun Nomih Desa Bujur Tengah Kecamatan Baturmarmar Kabupaten Pemekasan dengan menggunakan wali "hakim" kiai. Pernikahan tersebut berlangsung dengan dihadiri beberapa saksi tanpa kehadiran orang tua mereka.

Selanjutnya, muncul pertanyaan, bagaimana dengan pernikahan wali hakim kiai dalam pernikahan bawah tangan yang banyak dilakukan oleh masyarakat Indonesia pada umumnya, pedesaan pada khususnya. Namun demikian, pernikahan wali

hakim dalam pernikahan bawah tangan ini masih banyak menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam khususnya kiai dan para tokoh yang tidak sependapat dengan pernikahan tersebut.

BAB II

PERNIKAHAN BAWAH TANGAN (NIKAH SIRRI)

A. Definisi Nikah sirri, motif dan Bentuk-bentuknya

1. Definisi Nikah Sirri

Pada dasarnya pernikahan merupakan legitimasi yang menyatukan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan sebagai pasangan suami istri yang benar berdasarkan aturan negara Indonesia. Dan model pernikahan yang tidak sesuai serta tidak dipenuhinya legal procedure yaitu nikah siri. Duraiwisy mengatakan kalau siri itu berasal dari kata “*sir*” atau “*sirrun*” yang berasal dari bahasa Arab yang berarti sunyi atau rahasia¹² atau tersembunyi sebagai lawan kata dari “*alaniyyah*” yaitu terang-terangan. Dan kata “*sirri*” dijadikan kata majemuk dengan nikah, sehingga menjadi “nikah sirri” untuk menyebutkan bahwa nikah yang dilakukan secara diam-diam atau tersembunyi (screet marriage) tanpa diketahui atau tercatat di lembaga negara. Hal ini sama dengan istilah “dibawah tangan” yang merupakan kata kiasan yang bermakna diam-diam atau tersembunyi.¹³

¹² Siti Aminah. “Hukum Nikah di Bawah Tangan (Nikah Siri)”. Cendekia. Vol. 12 Nomor 1 Januari 2014, 24.

¹³ Repro, artikel Analiansyah, Pusat Studi Hukum Islam dan Masyarakat, Fakultas Syari’ah IAIN Ar-Raniry, terbit 09 September 2009, 16 : 40

Sedangkan menurut terminologi fiqh Maliki, nikah sirri adalah:

هو الذي يوصي به الزوج الشهود بكتمه عن امرأته عن جماعة ولو أهل منزل

“Nikah sirri atas pesan suami, para saksi merahasiakannya untuk istrinya atau jamahnya, sekalipun keluarga setempat “.

Menurut Wahbah Zuhazli, nikah sirri adalah pernikahan yang belum diresmikan, belum diumumkan secara terbuka kepada masyarakat atau pernikahan yang belum dicatatkan kepada lembaga pencatatan. Ini bisa salah satunya yang belum dilaksanakan atau bisa kedua-duanya. Pernikahan haruslah melibatkan masyarakat, minimal 2 orang saksi.¹⁴ Yang sangat kita khawatirkan adalah motif dari nikah sirri itu hanya untuk memenuhi kebutuhan biologis yang halal semata (terhindar dari perbuatan zina menurut hukum Islam)

Nikah sirri adalah suatu bentuk pernikahan yang dilangsungkan tanpa pencatatan resmi dan sering kali dilakukan secara rahasia. Istilah ini berasal dari tradisi di mana pernikahan tidak diumumkan kepada publik dan tidak melibatkan saksi yang sah. Dalam hukum Islam, nikah sirri cenderung dipahami sebagai praktik yang tidak sesuai baik dalam pandangan agama maupun hukum positif karena dapat menimbulkan ketidakpastian dalam hubungan suami-istri serta hak-hak anak.¹⁵

Nikah siri, yaitu pernikahan yang dilakukan oleh wali pihak perempuan dengan seorang laki-laki dan disaksikan oleh dua

¹⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa adillatuh*, vol. VII (Dar. al-Fikr, Damaskus 1989. H), 36,

¹⁵ Fanani, Z. (2024). Nikāh sirri and its impact: the perspective of maqashid ash-shari'ah of imam asy-syathiby. *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam Dan Muamalah*, 12(2), 171-181. <https://doi.org/10.61181/at-tahdzib.v12i2.455>

orang saksi, tetapi tidak dilaporkan atau tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama (KUA). Istilah nikah siri atau nikah yang dirahasiakan memang sudah dikenal di kalangan para ulama. Hanya saja nikah sirri yang dikenal pada masa dahulu berbeda pengertiannya dengan nikah siri pada saat ini. Dahulu yang dimaksud dengan nikah siri yaitu pernikahan sesuai dengan rukun-rukun perkawinan dan syaratnya menurut syari'at, hanya saja saksi diminta tidak memberi-tahukan terjadinya pernikahan tersebut kepada khalayak ramai, kepada masyarakat, dan dengan sendirinya tidak ada walimatul-'ursy. Adapun nikah siri yang dikenal oleh masyarakat Indonesia sekarang ini adalah pernikahan yang dilakukan oleh wali atau wakil wali dan disaksikan oleh para saksi, tetapi tidak dilakukan di hadapan Petugas Pencatat Nikah sebagai aparat resmi pemerintah atau tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama bagi yang beragama Islam atau di Kantor Catatan Sipil bagi yang tidak beragama Islam. Ramulyo (1999) menjelaskan bahwa nikah siri adalah suatu pernikahan yang dilakukan oleh orang-orang Islam Indonesia dengan memenuhi rukun nikah dan syaratnya, tetapi tidak di daftarkan oleh Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan.¹⁶

2. Motif Nikah Sirri

Adapun motif di balik pelaksanaan nikah sirri sangat beragam. Beberapa pasangan memilih nikah sirri karena adanya tekanan sosial, perbedaan latar belakang keluarga, atau keinginan untuk menghindari prosedur birokrasi yang panjang. Selain itu, terkadang nikah sirri dilihat sebagai solusi bagi pasangan yang ingin mempercepat legalitas hubungan mereka tanpa mempertimbangkan dampak hukum yang mungkin timbul.

¹⁶ Repro, artikel Analiansyah, Pusat Studi Hukum Islam dan Masyarakat, Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, terbit 09 September 2009, 16 : 40

Dalam beberapa kasus, kebutuhan ekonomi atau ketidakmampuan untuk memenuhi syarat hukum perkawinan yang berlaku juga menjadi alasan utama seseorang memilih nikah sirri.¹⁷

Selain motif di atas, pernikahan klandestin, atau nikah sirri, sering berasal dari interaksi kompleks faktor budaya, sosial, dan hukum yang menantang norma-norma tradisional. Misalnya, individu dapat mengejar persatuan semacam itu untuk menghindari pengawasan masyarakat atau pembatasan hukum, percaya itu sebagai alternatif yang lebih fleksibel untuk pernikahan formal. Namun, praktik ini dapat menyebabkan dampak yang signifikan, terutama bagi perempuan, yang mungkin menemukan diri mereka kehilangan perlindungan hukum dan hak yang biasanya diberikan dalam pernikahan yang diakui. Seperti yang disoroti oleh berbagai ulama, kebangkitan nikah sirri tidak hanya merusak kesucian pernikahan tetapi juga menumbuhkan lingkungan di mana hak-hak perempuan terganggu, membuat mereka rentan terhadap eksploitasi dan stigma sosial. Jadi, sementara beberapa orang mungkin memandang nikah sirri sebagai solusi pragmatis, pada akhirnya menimbulkan dilema etika dan hukum yang serius yang patut diperiksa secara kritis.

Fenomena nikah *sirri* di Indonesia merupakan realitas sosial-keagamaan yang tidak dapat dilepaskan dari interaksi antara norma fikih klasik dan regulasi hukum positif negara. Secara terminologis, nikah *sirri* merujuk pada perkawinan yang dilaksanakan sesuai dengan rukun dan syarat agama, tetapi tidak

¹⁷ Hudiyani, Z., Hidayatullah, R. P., Jalili, A., Lutfi, A., & Angkat, M. A. (2021). Program pengabdian masyarakat dalam bentuk penyuluhan hukum perkawinan sirri online dan regulasi menag tentang pencegahan covid-19 di lingkungan kua pada masyarakat tanjungpinang. JPPM Kepri: Jurnal Pengabdian Dan Pemberdayaan Masyarakat Kepulauan Riau, 1(1), 9-23. <https://doi.org/10.35961/jppmkepri.v1i1.170>

dicatatkan pada instansi resmi negara, seperti Kantor Urusan Agama (KUA).¹⁸ Praktik ini menimbulkan perdebatan karena secara normatif keagamaan dapat dianggap sah, namun secara administratif negara tidak memiliki kekuatan hukum formal.

Kemudian, selain motif-motif di atas, adabeberapa motif lain, di antaranya adalah:

a) Motif Teologis-Normatif

Salah satu motif utama nikah *sirri* adalah keyakinan bahwa pencatatan negara bukanlah bagian dari rukun dan syarat sahnya perkawinan dalam fikih klasik. Dalam literatur fikih, seperti yang dijelaskan oleh Wahbah az-Zuhaili dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, keabsahan pernikahan ditentukan oleh terpenuhinya rukun calon suami, calon istri, wali, dua saksi, dan ijab-qabultanpa menyebutkan kewajiban pencatatan administratif negara.¹⁹ Dengan demikian, sebagian masyarakat memahami bahwa selama rukun tersebut terpenuhi, maka perkawinan telah sah secara agama meski-pun tidak dicatatkan.

Pandangan ini juga diperkuat oleh pemahaman tradisional terhadap hadis Nabi tentang pentingnya wali dan saksi dalam pernikahan, tanpa eksplisit menyebutkan pencatatan administratif.²⁰ Akibatnya, sebagian masyarakat menganggap pencatatan hanyalah urusan administratif, bukan bagian dari keabsahan syar'i.

b) Motif Ekonomi

Motif ekonomi menjadi faktor signifikan dalam praktik nikah *sirri*. Sebagian pasangan memilih jalur ini karena keterbatasan biaya untuk melangsungkan resepsi atau memenuhi prosedur administratif tertentu. Dalam konteks masyarakat

¹⁸ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2).

¹⁹ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 71

²⁰ Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-Nikāḥ, hadis no. 2085.

pedesaan atau kelompok ekonomi lemah, pencatatan perkawinan sering dipersepsikan sebagai beban tambahan.²¹ Dengan demikian, nikah *sirri* dipandang sebagai alternatif praktis dan ekonomis.

c) Motif Poligami Terselubung

Motif lain yang kerap ditemukan adalah keinginan melakukan poligami tanpa melalui prosedur hukum yang ketat sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-undang tersebut mensyaratkan izin pengadilan dan persetujuan istri untuk praktik poligami.²² Karena prosedur tersebut dianggap sulit atau berisiko menimbulkan konflik rumah tangga, sebagian pihak memilih nikah *sirri* sebagai jalan pintas untuk menghindari regulasi negara.

Menurut analisis M. Atho Mudzhar, praktik ini menunjukkan adanya ketegangan antara norma hukum negara dan interpretasi keagamaan yang lebih fleksibel di tingkat masyarakat.²³

d) Motif Sosial dan Kultural

Dalam beberapa komunitas, nikah *sirri* dilakukan untuk menjaga kehormatan keluarga (*ḥifẓ al-ʿird*) ketika terjadi kehamilan di luar nikah atau untuk menghindari stigma sosial. Dalam situasi demikian, pernikahan segera dilakukan secara agama tanpa menunggu proses administratif negara.²⁴ Motif ini menunjukkan bahwa nikah *sirri* sering dipahami sebagai solusi moral cepat untuk meredam konflik sosial.

²¹ M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 123

²² Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 3 dan 4.

²³ M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993), 212

²⁴ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 2006), 211

Selain itu, otoritas tokoh agama lokal, seperti kiai atau ustaz, sering kali lebih dominan dibandingkan aparat negara dalam struktur sosial masyarakat tertentu. Hal ini memperkuat legitimasi sosial nikah *sirri* meskipun tidak memiliki legitimasi administratif formal.

e) Motif Birokratis dan Administratif

Faktor birokrasi yang dianggap rumit, seperti persyaratan dokumen, usia minimal perkawinan, atau status perkawinan sebelumnya, juga menjadi alasan sebagian pasangan memilih nikah *sirri*. Dalam perspektif sosiologi hukum, kondisi ini mencerminkan adanya kesenjangan antara regulasi formal dan realitas sosial masyarakat.²⁵

Faktor birokrasi yang dipersepsikan rumit kerap menjadi determinan penting dalam praktik nikah *sirri*. Persyaratan administratif seperti kelengkapan dokumen identitas, surat rekomendasi dari instansi terkait, batas usia minimal perkawinan, hingga pembuktian status perkawinan sebelumnya sering kali dianggap sebagai hambatan struktural, terutama bagi masyarakat dengan tingkat literasi hukum dan akses administratif yang terbatas. Ketentuan mengenai batas usia minimal perkawinan, misalnya, ditegaskan dalam perubahan atas Undang-Undang Perkawinan melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 yang menetapkan usia minimal 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan. Regulasi ini dimaksudkan untuk melindungi hak anak dan menjamin kesiapan psikologis serta sosial pasangan, namun dalam praktiknya dapat dipersepsi sebagai pembatasan yang mendorong sebagian pihak mencari jalur nonformal.

Demikian pula, ketentuan administratif mengenai pencatatan perkawinan sebagaimana diatur dalam Undang-Undang

²⁵ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 87

Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (2) dan diperkuat dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 5 menempatkan pencatatan sebagai instrumen ketertiban hukum. Namun, ketika prosedur tersebut dirasakan kompleks baik karena faktor biaya tidak langsung, jarak geografis, maupun kekhawatiran terhadap implikasi hukum tertentu (misalnya dalam kasus poligami atau status perkawinan terdahulu) maka sebagian masyarakat memilih nikah *sirri* sebagai alternatif yang dianggap lebih sederhana dan cepat.

Dalam perspektif sosiologi hukum, fenomena ini mencerminkan adanya *gap* antara *law in the books* dan *law in action*. Soerjono Soekanto menjelaskan bahwa efektivitas hukum sangat ditentukan oleh kesesuaian antara substansi norma, struktur penegakan, dan budaya hukum masyarakat. Apabila regulasi formal tidak diimbangi dengan kesiapan sosial serta akses administratif yang memadai, maka hukum berpotensi kehilangan daya jangkaunya di tingkat praksis.²⁶ Sementara itu, Satjipto Rahardjo menekankan bahwa hukum harus dipahami sebagai institusi sosial yang hidup (*living law*), sehingga ketidaksinkronan antara norma negara dan realitas sosial dapat memunculkan praktik-praktik informal sebagai bentuk adaptasi masyarakat terhadap sistem yang dianggap tidak responsif.

Dengan demikian, pilihan terhadap nikah *sirri* dalam konteks hambatan birokrasi bukan semata-mata didorong oleh motif teologis, melainkan juga oleh pertimbangan pragmatis yang lahir dari interaksi antara regulasi formal dan kondisi sosial-ekonomi masyarakat. Kondisi ini menunjukkan perlunya pendekatan regulatif yang tidak hanya normatif, tetapi juga sensitif terhadap dimensi sosiologis dan aksesibilitas hukum.

²⁶ Soerjono Soekanto, *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), 8–12.

3. Bentuk-bentuk Nikah Sirri

Adapun bentuk-bentuk nikah sirri juga beragam. Dari perspektif hukum, nikah dapat dilakukan dengan cara yang tidak memenuhi syarat, seperti tidak melibatkan saksi, yang dapat berbeda antara berbagai madzhab. Sebagai contoh, dalam pendapat madzhab Syafi'i, nikah sirri didefinisikan sebagai pernikahan yang tidak dihadiri oleh saksi.

Secara umum, hakikat nikah siri ada dua bentuk, yaitu: bentuk sembunyi, dan bentuk yang memenuhi syarat. Bentuk yang pertama adalah nikah yang dipesankan kepada seluruh orang agar dirahasiakan, tidak diberitahukan, tidak diumumkan, dan tidak dihadiri oleh seseorangpun, maka bentuk yang pertama ini hukum-nya adalah batal atau tidak sah menurut Jumhur.

alam literatur fikih munākahāt, dikenal pembahasan mengenai bentuk pernikahan yang dilangsungkan secara sangat tertutup, yakni akad yang secara sengaja dipesankan kepada para pihak dan saksi untuk dirahasiakan sepenuhnya: tidak diumumkan kepada masyarakat, tidak diberitahukan kepada khalayak, dan tidak dihadiri oleh siapa pun selain pihak-pihak yang terlibat secara minimal. Bentuk ini sering disebut sebagai nikah *sirr* dalam pengertian yang paling ekstrem, karena dimaksudkan untuk menyembunyikan eksistensi akad dari ruang publik.

Mayoritas ulama (jumhur) berpendapat bahwa bentuk pernikahan seperti ini hukumnya batal atau tidak sah. Argumentasi mereka bertumpu pada prinsip bahwa perkawinan dalam Islam bukan sekadar kontrak privat (*'aqd khāṣ*), melainkan juga institusi sosial yang mengandung dimensi publik. Keharusan adanya saksi dalam akad nikah dimaknai bukan hanya sebagai syarat formal, tetapi juga sebagai mekanisme publikasi (*i'lân*) yang mencegah terjadinya praktik hubungan

tersembunyi yang menyerupai zina. Hadis Nabi yang menegaskan “tidak sah nikah tanpa wali dan dua saksi” dijadikan landasan utama dalam menetapkan pentingnya unsur keterbukaan minimal dalam akad.

Lebih lanjut, jumbuh ulama memandang bahwa perintah untuk mengumumkan pernikahan (*a’linū al-nikāh*) menunjukkan bahwa syariat menghendaki adanya transparansi sosial dalam pembentukan keluarga. Tujuan dari publikasi ini adalah menjaga kehormatan (*hifz al-’ird*), menegaskan status hukum pasangan, serta melindungi hak-hak perempuan dan anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Oleh karena itu, apabila suatu akad secara sengaja dirancang untuk dirahasiakan sepenuhnya dan menafikan fungsi publikasi, maka substansi sosial dari akad nikah dianggap tidak terpenuhi.

Pandangan ini juga ditegaskan oleh Wahbah az-Zuhaili dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, yang menjelaskan bahwa nikah yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi tanpa saksi atau dengan kesepakatan untuk merahasiakannya bertentangan dengan maqāsid al-syarī’ah dalam menjaga nasab dan ketertiban sosial.²⁷ Dengan demikian, menurut jumbuh, bentuk nikah yang sepenuhnya dirahasiakan tanpa publikasi dan tanpa kehadiran saksi yang sah tidak memenuhi rukun dan tujuan syariat, sehingga dihukumi batal atau tidak sah.

Secara konseptual, penolakan terhadap nikah yang sepenuhnya dirahasiakan mencerminkan karakter hukum perkawinan Islam yang menempatkan dimensi sosial sebagai bagian inheren dari keabsahan akad. Pernikahan bukan hanya perjanjian antara dua individu, tetapi institusi publik yang berdampak luas terhadap struktur keluarga dan masyarakat.

²⁷ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 80–82.

Bentuk yang kedua adalah nikah yang terpenuhi syarat-syaratnya secara umumnya dan dihadiri oleh dua orang saksi, akan tetapi dua orang saksi tersebut atau selainnya berpesan agar pernikahan tersebut dirahasiakan. (Al Rabisy, 2004).

Maka bentuk yang kedua ini hukumnya ada dua pendapat, yaitu:

1. Menurut Jumhur (Madzhab Hanafi, Madzhab Syafi'i, Madzhab Hanbali): hukumnya adalah nikah yang boleh dan sah, kecuali Madzhab Syafi'i dan Madzhab Hanbali mengatakan bahwa hukumnya adalah boleh dan sah yang disertai dengan makruh.
2. Menurut Madzhab Maliki: hukumnya adalah tidak sah dan batal, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya yang berhubungan dengan fasakh.²⁸

Nikah siri atau nikah di bawah tangan memiliki sinonim kata, yaitu nikah 'urfi. Nikah 'urfi merupakan akad nikah yang tidak dicatatkan secara resmi, dan pernikahan seperti ini memiliki dua macam bentuk pernikahan, yaitu:

1. Bentuk yang pertama adalah pernikahan yang terpenuhi syarat dan rukunnya.
2. Bentuk yang kedua adalah pernikahan yang tidak terpenuhi syarat dan rukunnya.

Untuk bentuk yang pertama, maka akad pernikahannya sah secara syariat yang dimana dihalalkan melakukan hubungan seksual dan ditunaikannya hak-hak bagi kedua belah pihak, keturunannya dan warisan yang dimana bentuk pernikahan ini telah berjalan sesuai dengan aturan yang ada sebelum munculnya aturan yang terbaru yaitu pernikahan tersebut harus dicatatkan secara resmi.

²⁸ Al-Rabisy, A. A. bin M. (2004). al-Nikah al Sirri Fi al-Fiqh al-Islami. Majalah Al Malik Su'ud Volume 17.

Sedangkan bentuk yang kedua, maka memiliki dua macam bentuk, yaitu: bentuk yang pertama adalah pernikahan yang dilakukan cukup dengan adanya keridhoan diantara dua belah pihak tanpa sepengetahuan salah satu saksi, dan bentuk yang kedua adalah pernikahan yang dibatasi oleh waktu tertentu seperti satu bulan atau satu tahun, maka hukum dari pernikahan tersebut adalah batal dan tidak sah menurut Jumhur.

Pengertian tersebut menunjukkan terjadinya pergeseran makna nikah siri. Nikah siri pada masa lalu adalah nikah yang ditutup-tutupi atau dirahasiakan, sehingga tidak menghadirkan saksi nikah.

Nikah Siri yang ada di Indonesia disebut juga sebagai nikah di bawah tangan, yaitu nikah yang tidak dicatatkan, tetapi memenuhi rukun dan syaratnya.

Maka nikah siri atau nikah di bawah tangan atau nikah 'urfi secara substansinya adalah sama dan hukumnya adalah sah secara syariat atau agama selama terpenuhi rukun dan syaratnya.²⁹

B. Tinjauan Hukum Islam Tentang Nikah Sirri

Jika nikah siri dipahami sebagai perkawinan yang dilakukan secara rahasia, tidak tercatat atau nikah yang dilakukan secara ilegal dari dulu dan sampai sekarang merupakan hal yang kontroversi. Selain merupakan hal yang kontroversi dalam kehidupan warga masyarakat, hukum atas pernikahan ini merupakan sesuatu yang belum bisa diterima baik menurut hukum Islam ataupun hukum positif.

Dalam kitab fiqh klasik ada terdapat penjelasan tentang nikah siri meskipun secara istilah nikah siri di dalam kitab fiqh

²⁹ Faishal Agil Al Munawar, Telaah Fatwa tentang Nikah Siri, Istidlal: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam Volume 4, Nomor 1, April 2020, 59

tersebut beda kalau ditinjau prakteknya sekarang. Di Indonesia, nikah siri tidak dikenal di dalam hukum positif, karena negara Indonesia secara hukum menjalankan aturan hukum bahwa suatu perkawinan harus di catat di hadapan pegawai pencatat akta nikah. Ini juga adalah sesuai dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang keberadaannya diberlakukan.

Wahbah Al Zuhaili memberikan definisi pernikahan siri adalah dengan adanya ijab-qabul dalam pelaksanaannya terdapat dua orang mempelai (laki-laki dan perempuan), wali nikah dan dua orang saksi. Pada nikah siri, calon pengantin laki laki boleh memberikan pesan pada saksi untuk menyembunyikan atau merahasiakan perkawinan itu, walaupun terhadap keluarganya sendiri. Madzhab Syafi'i dan madzhab Hanafi membolehkan nikah siri, kemudian madzhab Maliki membolehkan dengan catatan harus dalam situasi atau keadaan darurat, sedangkan madzhab Hanafi menghukumi nikah siri adalah makruh.³⁰

Menurut Quraish Shihab, meskipun nikah siri tidak tercatat dan dinilai sah menurut hukum agama, akan tetapi nikah siri dapat menjadi sebab dosa untuk pelakunya, karena tidak menjalankan yang diterapkan oleh negara dan DPR (selaku Ulil Amri). Al-Qur'an memberikan perintah kepada semua muslim agartaat kepada ulil amri (pemimpin) sepanjang ulil amri tersebut tidak bertentangan dengan hukum-hukum Allah. Pada hal mencatatkan nikah tersebut, tidak hanya bukan bertentangan, malah justru hal tersebut sesuai dengan Al-Qur'an.³¹

Nikah siri dalam arti pernikahan tanpa adanya pencatatan juga terjadi di Mesir yang dikenal dengan istilah al zawaj al 'urfiy.

³⁰ Wahbah al Zuhaili, *al Fiqh al Islamiy wa Adillatuh* (Beirut: Dar al Fikr 1989), 71.

³¹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan1997), 204.

Syekh Ali Jad al Haq yang merupakan salah satu syekh al Azhar memberikan pembagian atas aturan yang mengatur perkawinan menjadi dua, yaitu:

1) Aturan syara’

Aturan syara’ adalah aturan penentu atas sah atau tidak sah suatu pernikahan. Peraturan ini merupakan hasil dari rumusan para ulama mazhab dalam fikih sebagai unsur-unsur pembentuk akad nikah, yaitu: adanya ijab qabul, adanya calon suami, adanya calon istri, adanya wali, dan ada dua orang sebagai saksi.

Dalam perspektif fikih munākahāt, ketentuan syara’ merupakan norma fundamental yang menentukan sah atau tidak sahnya suatu akad pernikahan. Keabsahan tersebut tidak ditentukan oleh aspek administratif atau formalitas sosial semata, melainkan oleh terpenuhinya rukun dan syarat yang telah dirumuskan secara sistematis oleh para ulama mazhab. Rumusan ini merupakan hasil ijtihad kolektif yang bersandar pada al-Qur’an, Sunnah, ijma’, dan qiyās, sehingga membentuk konstruksi normatif mengenai unsur-unsur esensial dalam akad nikah.

Secara umum, mayoritas fuqahā’ menetapkan bahwa rukun nikah mencakup: (1) adanya ijab dan qabul sebagai bentuk pernyataan kehendak yang mengikat; (2) adanya calon suami; (3) adanya calon istri; (4) adanya wali bagi mempelai perempuan; dan (5) adanya dua orang saksi yang adil.³² Ijab-qabul merupakan inti akad yang merepresentasikan kesepakatan (‘aqd) antara para pihak dalam satu majelis dengan lafaz yang menunjukkan kesinambungan dan kejelasan maksud. Tanpa adanya ijab dan qabul yang sah, akad dipandang tidak pernah terbentuk secara hukum.

³² ‘Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba’ah*, Juz IV (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 16–20.

Keberadaan calon suami dan calon istri sebagai subjek hukum merupakan unsur ontologis dalam akad nikah, karena akad pada hakikatnya adalah perikatan antara dua pihak yang cakap hukum. Selain itu, keberadaan wali bagi mempelai perempuan menurut jumhur ulama merupakan rukun yang menentukan validitas akad. Hal ini didasarkan pada hadis Nabi yang menyatakan bahwa tidak sah nikah tanpa wali dan dua orang saksi.³³ Dalam konteks ini, wali berfungsi sebagai representasi otoritas dan perlindungan terhadap kepentingan perempuan dalam akad.

Adapun kehadiran dua orang saksi dipandang sebagai instrumen publikasi (*i'lān*) dan jaminan legalitas sosial dari suatu perkawinan. Saksi memastikan bahwa akad tidak berlangsung secara sembunyi-sembunyi serta memberikan kepastian hukum apabila terjadi sengketa di kemudian hari. Penekanan terhadap unsur saksi ini dijelaskan secara komprehensif oleh Wahbah az-Zuhaili dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, yang menegaskan bahwa keberadaan saksi merupakan bentuk proteksi terhadap hak-hak para pihak sekaligus menjaga ketertiban sosial.³⁴

Dengan demikian, aturan syara' mengenai rukun nikah bukan sekadar formulasi normatif, melainkan konstruksi hukum yang menjamin kejelasan akad, perlindungan terhadap para pihak, dan keteraturan sosial. Keabsahan suatu pernikahan dalam perspektif fikih klasik sepenuhnya bergantung pada terpenuhinya unsur-unsur tersebut, sehingga absennya salah satu rukun dapat berimplikasi pada batal atau tidak sahnya akad nikah secara hukum Islam.

³³ Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-Nikāh, hadis no. 2085.

³⁴ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 71

2) Peraturan *tawsiqy*

Peraturan *tawsiqy* adalah peraturan tambahan yang bertujuan agar pernikahan tercatat dalam suatu akta yang legal diterbitkan oleh pegawai yang ditunjuk oleh pemerintah.

Dengan dilakukannya pencatatan nikah, negara bisa melindungi pasangan suami istri yang menikah dari upaya negatif yang akan dilakukan oleh para pihak yang tidak bertanggungjawab. Kendati pernikahan yang sudah memenuhi persyaratan sesuai dengan ketentuan aturan agama tanpa dokumen resmi dianggap sah, akan tetapi kembali pada pendapat Syekh Jad al Haq Ali “peraturan *tawsiqy*” yang menegaskan bahwa pencatatan perkawinan harus dilakukan oleh semua umat islam yang melakukan pernikahan yang berfungsi untukantisipasi apabila diperlukan dalam urusan dengan pengadilan.³⁵ Legitimasi nikah siri dari aspek perspektif fikih membuka celah praktek nikah siri dalam masyarakat. Dengan tidak dicatatkannya suatu pernikahan akan berdampak pada jaminan kepastian hukum, terlebih untuk perempuan dan anak yang akan dilahirkan dari adanya nikah siri tersebut. Upaya rekonseptualisasi rukun dan syarat pernikahan yang telah dilakukan adalah untuk menghapus praktek nikah siri.

Lembaga fatwa Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa tentang nikah di bawah tangan atau nikah siri, yaitu: “Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 10 Tahun 2008 Tentang Nikah Di Bawah Tangan memutuskan dan menetapkan ketentuan umum dan ketentuan khusus. Menurut ketentuan umum, bahwa Nikah Di Bawah Tangan yang dimaksud di fatwa ini adalah pernikahan yang terpenuhi semua rukun dan syarat yang ditetapkan dalam fikih (hukum Islam) namun tanpa

³⁵ Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, Jakarta: Prenada Media, 2004), 33

pencatatan resmi di instansi berwenang sebagaimana diatur dalam peraturan perundang-undangan.

Sedangkan berdasarkan ketentuan khusus, bahwa nikah di bawah tangan hukumnya sah karena terpenuhi syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika terdapat madharrah, dan pernikahan harus dicatitkan secara resmi di instansi yang berwenang, sebagai langkah preventif untuk menolak dampak negatif/madharrah (saddan lidz-dzari'ah)". (Indonesia, 2011).

Fatwa tersebut muncul, karena di tengah masyarakat sering ditemui adanya praktek pernikahan di bawah tangan, yang tidak dicatitkan sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan, yang tidak jarang menimbulkan dampak negatif (madharrah) terhadap istri dan atau anak yang dilahirkannya.

al-Lajnah al-Daimah (Lembaga Fatwa Arab Saudi) memutuskan dan menetapkan bahwa: "pernikahan dalam Islam dibangun atas dasar pemberitahuan atau pengumuman, maka tidak dibolehkan untuk menyembunyikannya atau merahasiakannya, maka sebab disyariatkannya secara pemberitahuan atau pengumuman, karena disitu terdapat hikmah-hikmah yang mulia yang tidak disembunyikan atau dirahasiakan, diantara hikmah yang paling menonjol adalah dibedakannya antara pernikahan dengan pelacuran, karena pelacuran merupakan sesuatu yang disembunyikan serta dirahasiakan".³⁶

Dar al-Ifta al-Mishriyyah (Lembaga Fatwa Mesir) memutuskan dan menetapkan bahwa: "1. Nikah 'Urfi adalah pernikahan yang sah secara syari'at, selama rukun rukun dan syarat-syarat secara syari'at terpenuhi, maka akan ada dampak dan akibat yang dirasakan oleh kedua belah pihak walaupun pernikahan tersebut belum diikat atau didokumentasikan secara resmi. 2.

³⁶ Al-Ifta, al-'Ilmiyyah wa. (n.d.). Fatawa Al-Lajnah Al-Daimah (Al Majmu'ah Al-Ula). Mauqi' Al-Riasah Al 'Amah Li Al-Buhuts Al-'Ilmiyyah Wa Al-Ifta.

Hukum tidak mensyaratkan dalam sahnya akad harus mengikatnya atau mendokumentasikan secara resmi, akan tetapi disyaratkan dalam hal tersebut mendengar-kan gugatan-gugatan saat menyangkalnya atau tidak mengakuinya saja, kecuali gugatan-gugatan yang berkaitan dengan keturunan serta karena sebab tersebut. 3. Jika Nikah 'Urfi telah sempurna memenuhi rukun-rukun dan syarat syaratnya secara syari'at, maka akadnya sah dan menjaga hak-hak yang telah ditetapkan oleh akad nikah, dan diharuskan didokumentasikan akad tersebut kepada lembaga khusus yang mengurus masalah tersebut".³⁷

C. Sejarah Nikah Bawah Tangan di Beberapa Negara

Sebagaimana ditegaskan di atas bahwa secara terminologis, *nikah sirri* atau nikah bawah tangan merujuk pada praktik perkawinan yang dilangsungkan sesuai ketentuan agama (terutama syarat dan rukun fikih), tetapi tidak dicatatkan secara resmi pada lembaga negara. Dalam literatur fikih klasik, istilah *nikāḥ al-sirr* telah dikenal sejak periode awal Islam, meskipun pengertiannya berbeda dengan praktik kontemporer. Para fuqaha klasik menggunakan istilah ini untuk menyebut perkawinan yang dirahasiakan atau tidak diumumkan kepada publik, walaupun memenuhi unsur wali dan saksi.³⁸

Istilah *nikah bawah tangan* atau *nikah sirri* merujuk pada praktik perkawinan yang dilaksanakan sesuai rukun dan syarat agama, tetapi tidak dicatatkan secara resmi pada otoritas negara. Secara historis, praktik ini tidak dapat dilepaskan dari perkembangan hubungan antara hukum Islam klasik dan sistem administrasi negara modern. Dalam fikih klasik, validitas perkawinan ditentukan oleh terpenuhinya rukun ijab kabul, wali,

³⁷ Al-Mishriyyah, D. al-I. (n.d.). Fatawa Dar al Ifta al-Mishriyyah.

³⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, 75.

dua saksi, dan mahar tanpa mensyaratkan pencatatan negara. Dengan demikian, dalam masyarakat Muslim pra-modern, seluruh perkawinan pada dasarnya bersifat non-administratif karena belum ada sistem pencatatan sipil formal.

1. Pada periode Klasik

Dalam mazhab-mazhab fikih, isu nikah sirri berkaitan dengan persoalan publikasi (*i'lān*) dan keberadaan saksi. Malik ibn Anas, misalnya, memandang bahwa perkawinan yang dirahasiakan tanpa publikasi yang memadai berpotensi tidak sah karena menyempurnai praktik zina terselubung.³⁹ Sementara itu, dalam mazhab Syafi'i, yang dirintis oleh Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, keberadaan wali dan dua saksi adil sudah mencukupi untuk keabsahan akad, meskipun publikasi tetap dianjurkan.⁴⁰ Dengan demikian, dalam konteks klasik, nikah sirri lebih dipahami sebagai persoalan kerahasiaan sosial, bukan sebagai pelanggaran administratif negara, karena sistem pencatatan sipil belum berkembang.

a. Di Mesir

Di Mesir, praktik nikah tidak tercatat berkembang dalam bentuk yang dikenal sebagai *'urfi marriage*. Sejak reformasi hukum keluarga awal abad ke-20, negara mewajibkan pencatatan resmi perkawinan sebagai syarat legalitas di pengadilan.⁴¹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2000 tentang Personal Status Law memperketat pembuktian nikah tidak tercatat dalam sengketa hukum, sehingga perempuan sering kali

³⁹ Malik ibn Anas, *Al-Muwatta'* (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1985), 532

⁴⁰ Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *Al-Umm* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990), Jilid 5, 13

⁴¹ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 75.

mengalami kesulitan menuntut hak nafkah atau warisan.⁴² Praktik ini muncul sebagai respons terhadap faktor ekonomi, birokrasi, serta pembatasan hukum tertentu.

Di Egypt, praktik perkawinan tidak tercatat berkembang dalam bentuk yang dikenal sebagai *'urfi marriage* (zawāj 'urfi), yaitu akad nikah yang dilakukan secara agama biasanya dengan wali dan dua saksi namun tidak didaftarkan pada otoritas pencatatan sipil negara. Secara historis, praktik ini tidak sepenuhnya baru, karena dalam tradisi fikih klasik, keabsahan perkawinan ditentukan oleh terpenuhinya rukun dan syarat syar'i tanpa mensyaratkan doku-mentasi administratif.⁴³ Akan tetapi, sejak awal abad ke-20, negara Mesir mulai mereformasi hukum keluarga dan memperkenalkan kewajiban pencatatan resmi sebagai bagian dari modernisasi sistem hukum.

Reformasi penting terjadi melalui Undang-Undang Tahun 1931 yang menetapkan bahwa gugatan terkait perkawinan tidak dapat diterima di pengadilan kecuali didukung oleh bukti tertulis resmi.⁴⁴ Ketentuan ini menandai pergeseran dari sistem berbasis validitas religius menuju sistem yang menuntut legalitas adminis-tratif dalam proses peradilan. Dengan demikian, meskipun suatu perkawinan 'urfi dapat dianggap sah secara agama oleh sebagian kalangan, ia tidak memiliki kekuatan pembuktian hukum di pengadi-lan jika tidak didaftarkan.

Penguatan regulasi tersebut berlanjut melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2000 tentang *Personal Status Law*, yang memperketat pembuktian dalam sengketa hukum keluarga. Undang-undang ini memungkinkan perempuan untuk mengaju-

⁴² Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 85

⁴³ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 31–35.

⁴⁴ Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 135.

kan gugatan cerai (*khul'*), tetapi tetap mensyaratkan bukti tertulis atas keberadaan perkawinan.⁴⁵ Dalam praktiknya, perempuan yang terlibat dalam perkawinan 'urfi sering menghadapi kesulitan membuktikan hak nafkah, warisan, maupun status hukum anak, karena tidak adanya akta nikah resmi yang diakui negara.⁴⁶ Situasi ini menimbulkan ketegangan antara legitimasi religius dan legalitas negara, terutama dalam perlindungan hak-hak perempuan.

Secara sosiologis, praktik '*urfi marriage* berkembang sebagai respons terhadap berbagai faktor. Pertama, faktor ekonomi: biaya pernikahan resmi dan tuntutan mahar yang tinggi mendorong sebagian pasangan memilih jalur informal.⁴⁷ Kedua, faktor birokrasi: prosedur administratif yang kompleks atau pembatasan usia perkawinan mendorong pasangan muda untuk melakukan akad di luar sistem resmi.⁴⁸ Ketiga, pembatasan hukum tertentu misalnya dalam konteks poligami atau perbedaan agama juga berkontribusi pada munculnya praktik ini.

Kajian kontemporer menunjukkan bahwa fenomena '*urfi marriage* mencerminkan dinamika antara hukum negara, norma agama, dan realitas sosial masyarakat urban Mesir.⁴⁹ Negara berupaya memperkuat pencatatan resmi sebagai instrument perlindungan hukum dan kepastian administratif, sementara

⁴⁵ Mona Zulficar, "The Islamic Marriage Contract in Egypt," dalam *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*, ed. Nik Noriani Nik Badli Shah (Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 2003), 90.

⁴⁶ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 71

⁴⁷ Hanan Kholoussy, *For Better, For Worse: The Marriage Crisis that Made Modern Egypt* (Stanford: Stanford University Press, 2010), 142

⁴⁸ Hanan Kholoussy, *For Better, For Worse: The Marriage Crisis that Made Modern Egypt*, 156

⁴⁹ John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law*, 2nd ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 96

sebagian masyarakat memandang akad agama sebagai legitimasi yang cukup. Ketegangan ini memperlihatkan transformasi hukum keluarga Islam dalam konteks negara modern, di mana administrasi negara menjadi bagian penting dari perlindungan hak-hak sipil.

Dengan demikian, secara akademik dapat disimpulkan bahwa praktik nikah tidak tercatat di Mesir merupakan fenomena historis yang mengalami redefinisi dalam kerangka hukum modern. Reformasi hukum keluarga memperkuat posisi negara sebagai penjamin legalitas, namun pada saat yang sama memunculkan tantangan baru dalam perlindungan hak perempuan dan anak ketika perkawinan tidak didaftarkan secara resmi.

b. Di Indonesia

Di Indonesia, istilah “nikah sirri” mengacu pada perkawinan yang sah menurut agama tetapi tidak dicatatkan di Kantor Urusan Agama (KUA). Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2), menegaskan bahwa tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.⁵⁰ Namun, dalam praktik sosial, nikah sirri tetap berlangsung karena berbagai faktor, seperti poligami tanpa izin, alasan ekonomi, atau stigma sosial. Kompilasi Hukum Islam (KHI) tahun 1991 juga menegaskan pentingnya pencatatan demi kepastian hukum.⁵¹

Di Indonesia, istilah *nikah sirri* merujuk pada perkawinan yang dilaksanakan sesuai rukun dan syarat agama Islam, tetapi tidak dicatatkan secara resmi pada Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai institusi negara yang berwenang. Dalam perspektif fikih klasik, keabsahan perkawinan ditentukan oleh terpenuhinya

⁵⁰ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

⁵¹ Kompilasi Hukum Islam (Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991), Pasal 5.

unsur ijab-qabul, wali, dua orang saksi, dan mahar, tanpa mensyaratkan pencatatan administratif.⁵² Namun, dalam kerangka negara hukum modern, dimensi administratif menjadi bagian integral dari perlin-dungan hukum dan kepastian status personal.

Landasan normatif kewajiban pencatatan perkawinan ditegaskan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, khususnya Pasal 2 ayat (2) yang menyatakan bahwa “tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.”⁵³ Ketentuan ini menunjukkan bahwa meskipun Pasal 2 ayat (1) menegaskan keabsahan perkawinan menurut hukum agama masing-masing, negara tetap mensyaratkan pencatatan sebagai konsekuensi administratif yang memiliki implikasi hukum publik. Dengan demikian, dalam konstruksi hukum nasional, keabsahan religius tidak secara otomatis identik dengan pengakuan legal-formal negara.

Penguatan prinsip pencatatan tersebut juga ditegaskan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Tahun 1991. Pasal 5 ayat (1) KHI menyatakan bahwa “agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam, setiap perkawinan harus dicatat.”⁵⁴ Selanjutnya Pasal 6 ayat (2) menegaskan bahwa perkawinan yang dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum.⁵⁵ Formulasi ini memperlihatkan orientasi hukum keluarga Islam di Indonesia yang mengintegrasikan prinsip syar’i dengan sistem administrasi negara demi menjamin kepastian hukum (*legal certainty*).

⁵² Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 31

⁵³ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2).

⁵⁴ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 5 ayat (1).

⁵⁵ Ibid., Pasal 6 ayat (2).

Meskipun demikian, dalam praktik sosial, fenomena *nikah sirri* tetap berlangsung. Beberapa studi menunjukkan bahwa salah satu faktor dominan adalah praktik poligami tanpa izin pengadilan agama, sebagaimana dipersyaratkan dalam Pasal 3 dan Pasal 4 UU Perkawinan.⁵⁶ Ketentuan hukum yang mensyaratkan izin istri dan putusan pengadilan seringkali mendorong sebagian pihak untuk memilih jalur informal demi menghindari prosedur tersebut. Selain itu, faktor ekonomi seperti biaya administrasi, mahar, atau resepsi juga berperan dalam keputusan sebagian pasangan untuk tidak mencatatkan perkawinan mereka.⁵⁷

Faktor lain yang tidak kalah signifikan adalah stigma sosial, terutama dalam kasus kehamilan di luar nikah atau perkawinan pada usia muda. Dalam situasi demikian, *nikah sirri* dipandang sebagai solusi cepat untuk menjaga legitimasi sosial dan religius, meskipun berisiko secara hukum.⁵⁸ Konsekuensi dari tidak dicatatkannya perkawinan ini terutama dirasakan oleh perempuan dan anak, khususnya dalam aspek pembuktian status perkawinan, hak nafkah, warisan, serta administrasi kependudukan.⁵⁹ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 bahkan menunjukkan adanya dinamika konstitusional terkait perlindungan hak anak yang lahir di luar perkawinan tercatat.

Secara akademik, fenomena *nikah sirri* di Indonesia merefleksikan ketegangan antara norma fikih klasik yang me-

⁵⁶ M. Yahya Harahap, *Hukum Perkawinan Nasional* (Jakarta: Zahir Trading, 1975), 45

⁵⁷ Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001), 120

⁵⁸ Mark Cammack, Lawrence A. Young, dan Tim Heaton, "Legislating Social Change in an Islamic Society: Indonesia's Marriage Law," *American Journal of Comparative Law* 44, no. 1 (1996): 68

⁵⁹ Lynn Welchman, *Women and Muslim Family Laws in Arab States* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007), 118

nitikberatkan validitas substantif akad dan sistem hukum modern yang menuntut legitimasi administratif. Dalam perspektif maqāṣid al-syarī'ah, kewajiban pencatatan dapat dipahami sebagai instrumen perlindungan terhadap hiḥẓ al-nasl (perlindungan keturunan) dan hiḥẓ al-māl (perlindungan hak ekonomi), sehingga berfungsi sebagai mekanisme preventif terhadap potensi kerugian perempuan dan anak. Dengan demikian, pencatatan perkawinan bukan sekadar formalitas birokratis, melainkan bagian dari konstruksi perlindungan hukum dalam negara modern yang berupaya mensinergikan prinsip syariah dan tata kelola administrasi publik.

c. Di Malaysia

Di Malaysia, hukum keluarga Islam diatur oleh otoritas agama negara bagian. Pernikahan tanpa izin atau tanpa pencatatan resmi dapat dikenakan sanksi administratif atau denda.⁶⁰ Walaupun demikian, praktik nikah tanpa izin masih terjadi, terutama dalam kasus poligami lintas negara. Negara kemudian memperkuat regulasi untuk melindungi hak perempuan dan anak.

Di Malaysia, hukum keluarga Islam berada di bawah kewenangan otoritas agama negara bagian (state religious authorities), sesuai dengan struktur federal dalam Konstitusi Persekutuan. Setiap negara bagian memiliki *Islamic Family Law Enactment* masing-masing yang mengatur prosedur perkawinan, perceraian, poligami, dan pencatatan nikah. Secara umum, seluruh enactment tersebut mensyaratkan bahwa suatu perkawinan harus memperoleh izin terlebih dahulu dari pejabat agama (wali hakim atau pendaftar nikah) dan dicatatkan secara

⁶⁰ Ahmad Ibrahim, *Islamic Family Law in Malaysia* (Kuala Lumpur: Malayan Law Journal, 1984), 112

resmi pada Jabatan Agama Islam Negeri.⁶¹ Ketentuan ini menunjukkan bahwa legalitas administratif menjadi bagian integral dari sistem hukum keluarga Islam modern di Malaysia.

Sebagai contoh, *Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984 (Act 303)* mensyaratkan bahwa setiap perkawinan harus didaftarkan dan bahwa perkawinan yang dilangsungkan tanpa kebenaran bertulis dari pendaftar nikah dapat dikenakan sanksi berupa denda atau hukuman administratif.⁶² Ketentuan serupa terdapat dalam enactment di negara bagian lain seperti Selangor dan Johor. Dengan demikian, meskipun suatu perkawinan mungkin memenuhi rukun dan syarat fikih klasik, pelanggaran terhadap prosedur administratif tetap dapat dikenai konsekuensi hukum negara.

Walaupun regulasi telah diperketat, praktik nikah tanpa izin atau tanpa pencatatan masih terjadi, terutama dalam konteks poligami lintas negara. Beberapa laki-laki Malaysia memilih melangsungkan perkawinan kedua di negara tetangga seperti Thailand (khususnya di wilayah selatan Thailand) guna menghindari prosedur izin poligami yang ketat di Malaysia.⁶³ Dalam hukum Malaysia, seorang suami yang ingin berpoligami wajib memperoleh izin Mahkamah Syariah dengan membuktikan kemampuan finansial dan keadilan terhadap istri-istri yang ada.⁶⁴ Ketentuan ini dimaksudkan untuk mencegah penyalahgunaan poligami dan melindungi hak perempuan.

Fenomena poligami lintas negara ini menimbulkan persoalan hukum ketika pasangan kembali ke Malaysia dan

⁶¹ Ahmad Ibrahim, *Family Law in Malaysia* (Kuala Lumpur: Malayan Law Journal, 1997), 18

⁶² Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984 (Act 303), Sections 16

⁶³ Noraida Endut, "Polygamy and Muslim Women in Malaysia," dalam *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism*, ed. Norani Othman (Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 2005), 115

⁶⁴ Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984, Section 23

berupaya mendaftarkan perkawinan tersebut. Dalam beberapa kasus, mahka-mah syariah tetap mengenakan sanksi administratif kepada pihak yang melangsungkan perkawinan tanpa izin, meskipun perkawinan tersebut sah secara syar'i.⁶⁵ Hal ini menunjukkan adanya perbedaan antara validitas agama dan kepatuhan terhadap regulasi negara.

Dalam perkembangan mutakhir, pemerintah Malaysia memperkuat regulasi dan mekanisme pengawasan untuk memastikan perlindungan hak perempuan dan anak, termasuk melalui peningkatan persyaratan dokumentasi dan penegakan sanksi administratif.⁶⁶ Reformasi ini dipengaruhi oleh kesadaran bahwa pencatatan perkawinan berfungsi sebagai instrumen perlindungan hukum terhadap hak nafkah, waris, dan status hukum anak. Dengan demikian, kebijakan negara tidak dimaksudkan untuk mengubah substansi hukum Islam, melainkan untuk memastikan tertib administrasi dan keadilan sosial dalam praktik hukum keluarga.

Secara akademik, dinamika ini mencerminkan transformasi hukum keluarga Islam di Malaysia dari model tradisional berbasis komunitas menuju model institusional berbasis negara. Regulasi administratif menjadi sarana untuk menyeimbangkan antara prinsip fikih klasik dan kebutuhan tata kelola modern. Namun demikian, praktik nikah tanpa izin tetap menunjukkan adanya ketegangan antara norma agama, kepentingan individu, dan otoritas hukum negara dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer.

d. Di Saudi

⁶⁵ Maznah Mohamad, *Muslim Women and Access to Justice in Malaysia* (Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2011), 72

⁶⁶ Zainah Anwar, "Islamic Family Law Reform in Malaysia: Issues and Challenges," dalam *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, ed. Zainah Anwar (Kuala Lumpur: Musawah, 2009), 95

Di Arab Saudi, sebelum reformasi administratif modern, pencatatan perkawinan tidak selalu menjadi syarat formal, karena keabsahan akad lebih menekankan aspek syar'i.⁶⁷ Namun, sejak dekade terakhir, pemerintah mewajibkan registrasi digital untuk memastikan perlindungan hukum bagi pasangan dan anak. Refor-masi ini bertujuan menutup celah praktik nikah tersembunyi yang merugikan perempuan.

Di Saudi Arabia, sistem hukum keluarga secara historis berakar pada fikih Hanbali dan praktik peradilan syariah tradisional. Dalam kerangka klasik tersebut, keabsahan akad nikah ditentukan oleh terpenuhinya rukun dan syarat syar'i yakni adanya ijab dan kabul, wali, dua saksi, serta mahar tanpa mensyaratkan pencatatan administratif sebagai unsur konstitutif.⁶⁸ Oleh karena itu, sebelum konsolidasi sistem administrasi modern, pencatatan perkawinan tidak selalu menjadi prasyarat formal bagi sahnya akad. Validitas hukum lebih menekankan aspek keabsahan religius daripada dokumentasi negara.

Seiring dengan pembentukan institusi negara modern pada abad ke-20, terutama setelah kodifikasi prosedur peradilan dan pembentukan Kementerian Kehakiman, praktik pencatatan perkawinan mulai diintegrasikan dalam sistem administrasi hukum. Namun demikian, dalam praktik sosial, masih terdapat kasus perkawinan yang tidak segera didaftarkan secara resmi, termasuk bentuk-bentuk perkawinan informal yang menimbulkan persoalan hukum bagi perempuan dan anak.⁶⁹ Dalam konteks ini, ketidak-tercatatan perkawinan berpotensi

⁶⁷ John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 30

⁶⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 31

⁶⁹ John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law*, 2nd ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 98

menghambat akses perempuan terhadap hak nafkah, waris, maupun pembuktian status hukum anak.

Dalam dekade terakhir, terutama sejak reformasi administratif di bawah agenda *Vision 2030*, pemerintah Saudi memperkenalkan sistem registrasi digital melalui platform Kementerian Kehakiman untuk memastikan seluruh akad nikah terdokumentasi secara resmi.⁷⁰ Reformasi ini mewajibkan pencatatan elektronik oleh pejabat nikah yang terakreditasi, sehingga setiap perkawinan memiliki bukti hukum yang terintegrasi dalam sistem nasional. Langkah ini tidak dimaksudkan untuk mengubah prinsip keabsahan syar'i, melainkan untuk memperkuat perlindungan hukum dan kepastian administratif.

Menurut kajian kontemporer, reformasi ini juga bertujuan menutup celah praktik nikah tersembunyi (*unregistered marriages*) yang dapat merugikan perempuan, khususnya dalam kasus poligami tidak transparan atau penelantaran keluarga.⁷¹ Dengan registrasi digital, negara dapat memantau kepatuhan terhadap prosedur hukum, termasuk syarat izin dalam kasus poligami dan perlindungan hak anak. Kebijakan ini mencerminkan transformasi dari sistem berbasis validitas religius semata menuju integrasi antara legitimasi syar'i dan akuntabilitas administratif.

Secara akademik, perkembangan ini menunjukkan adanya evolusi hukum keluarga di Arab Saudi: dari model tradisional yang menitikberatkan keabsahan fikih menuju model institusional yang menggabungkan prinsip syariah dengan tata kelola modern. Reformasi registrasi digital menjadi instrumen penting

⁷⁰ Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 241

⁷¹ Amira Sonbol (ed.), *Women of Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite* (New York: Columbia University Press, 2013), 156

untuk menjamin keadilan prosedural (*procedural justice*) sekaligus perlindungan substantif terhadap kelompok rentan dalam struktur keluarga.

2. Transformasi pada Era Negara Modern

Perubahan signifikan terjadi ketika negara-negara Muslim mulai mengadopsi sistem hukum keluarga modern pada abad ke-19 dan ke-20. Reformasi hukum di Egypt pada akhir abad ke-19 memperkenalkan kewajiban dokumentasi resmi perkawinan. Undang-undang tahun 1931 menetapkan bahwa gugatan terkait perkawinan tidak dapat diterima di pengadilan jika tidak ada bukti tertulis resmi.⁷² Sejak itu, praktik nikah tidak tercatat mulai dipandang bermasalah secara hukum meskipun secara agama dianggap sah.

Di Indonesia, kewajiban pencatatan nikah ditegaskan melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, khusus-nya Pasal 2 ayat (2) yang menyatakan bahwa setiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.⁷³ Namun, praktik nikah sirri tetap berlangsung, terutama karena faktor ekonomi, poligami tanpa izin, atau kendala administratif. Dalam konteks ini, nikah sirri muncul sebagai fenomena sosial akibat ketegangan antara norma fikih klasik dan regulasi negara modern.⁷⁴

Sementara itu, di Malaysia, hukum keluarga Islam mewajibkan pendaftaran nikah melalui otoritas agama negeri. Pernikahan yang tidak didaftarkan dapat dikenai sanksi administratif, meskipun secara fikih tetap dipandang sah apabila

⁷² Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 131

⁷³ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

⁷⁴ Mark Cammack, Lawrence A. Young, & Tim Lindsey, *Islamic Law in Contemporary Indonesia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015), 45

memenuhi rukun dan syarat.⁷⁵ Hal ini menunjukkan adanya dualisme antara keabsahan syar'i dan legalitas negara.

Di Saudi Arabia, praktik nikah tidak tercatat juga pernah terjadi, terutama dalam bentuk perkawinan informal yang dilakukan tanpa dokumentasi resmi. Namun, reformasi administratif pada dekade terakhir memperketat sistem pen-catatan demi perlindungan hak perempuan dan anak.⁷⁶

Dalam perspektif sosiologi hukum, nikah sirri merupakan bentuk respons masyarakat terhadap regulasi negara yang dianggap membatasi atau menyulitkan.⁷⁷ Di beberapa negara, praktik ini berkaitan dengan isu poligami, migrasi, atau perbedaan mazhab. Fenomena ini menunjukkan bahwa sejarah nikah sirri tidak dapat dipahami hanya sebagai penyimpangan hukum, tetapi sebagai hasil interaksi antara tradisi fikih, perubahan sosial, dan modernisasi hukum keluarga.

Dengan demikian, secara historis, nikah bawah tangan bukanlah fenomena baru dalam tradisi Islam. Pada masa klasik, seluruh perkawinan bersifat non-administratif karena belum ada sistem pencatatan formal. Namun, dalam konteks negara modern, praktik ini menjadi isu hukum dan sosial karena bertentangan dengan sistem administrasi negara yang bertujuan melindungi hak-hak sipil dan mencegah sengketa hukum di kemudian hari.

⁷⁵ Ahmad Ibrahim, *Family Law in Malaysia* (Kuala Lumpur: Malayan Law Journal, 1997), 25

⁷⁶ Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 210

⁷⁷ John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 96

D. Implikasi Nikah Sirri

Implikasi nikah sirri melampaui hubungan individu, karena mereka sering menantang norma-norma sosial dan kerangka hukum seputar pernikahan. Misalnya, kurangnya pengakuan formal dapat menyebabkan ambiguitas hukum yang signifikan mengenai hak-hak pasangan, terutama perempuan, yang mungkin menemukan diri mereka rentan terhadap eksploitasi tanpa perlindungan yang diberikan oleh pernikahan terdaftar.⁷⁸ Selanjutnya, kebangkitan nikah sirri dapat dilihat sebagai respons terhadap perubahan dinamika sosial, di mana individu mencari fleksibilitas dalam pengaturan perkawinan karena tekanan ekonomi atau harapan budaya. Fenomena ini menimbulkan pertanyaan kritis tentang keseimbangan antara kebebasan pribadi dan tanggung jawab sosial, mendorong kebutuhan akan reformasi hukum yang mengatasi kompleksitas hubungan modern sambil menjaga hak-hak semua pihak yang terlibat.

Selain itu, kebangkitan nikah sirri menimbulkan pertanyaan penting tentang persimpangan tradisi dan modernitas, terutama di masyarakat di mana norma-norma budaya dan kerangka hukum berubah-ubah. Karena individu semakin terlibat dalam persatuan informal semacam itu, ada kebutuhan mendesak untuk mempertimbangkan bagaimana praktik-praktik ini dapat mempengaruhi nilai-nilai masyarakat yang lebih luas dan pengakuan hukum pernikahan itu sendiri. Misalnya, sementara beberapa berpendapat bahwa nikah sirri memberikan alternatif yang diperlukan bagi pasangan yang menghadapi kendala sosial ekonomi, yang lain berpendapat bahwa itu melanggar ketidakesetaraan gender, membuat perempuan sangat rentan

⁷⁸ Muksalmina, M. (2020). *Pernikahan sirri dalam perspektif hukum islam dan hukum positif*. <https://doi.org/10.47492/JIP.V1I2.50>

tanpa adanya perlindungan hukum dan hak yang biasanya diberikan oleh pernikahan formal.⁷⁹ Perbedaan perspektif ini menyoroti urgensi bagi pembuat kebijakan untuk terlibat dalam dialog dengan para pemimpin masyarakat dan pakar hukum untuk menciptakan kerangka kerja yang menghormati praktik budaya sambil menjaga hak-hak individu, pada akhirnya mencari keseimbangan yang menghormati kebebasan pribadi dan tanggung jawab masyarakat.

Jika dirinci secara sederhana, implikasi dari pernikahan bawah tangan adalah:

a. Dampak Positif (dari Perspektif Komunitas & Agama)

1. Memberikan Solusi atas Masalah Sosial-Keagamaan

Kiai menjadi "penyelamat" bagi pasangan yang ingin menikah secara Islam tetapi terhalang secara administratif (misalnya, wali menolak tanpa alasan syar'i, wali hilang, atau pernikahan lintas agama yang tidak diakui negara). Dengan menjadi Wali Hakim, Kiai memastikan rukun nikah (termasuk adanya wali) terpenuhi, sehingga pernikahan dianggap sah secara agama.

Dalam konteks sosial-keagamaan masyarakat Muslim, kiai kerap diposisikan sebagai figur otoritatif yang tidak hanya berperan sebagai pendidik dan pembimbing spiritual, tetapi juga sebagai rujukan dalam penyelesaian persoalan hukum keluarga. Dalam situasi tertentu, khususnya ketika pasangan menghadapi hambatan administratif atau struktural dalam melangsungkan perkawinan, kiai sering dipersepsikan sebagai "penyelamat" normatif yang memungkinkan tetap terlaksananya akad nikah sesuai dengan ketentuan syariat.

⁷⁹ Rasyid, S., Sumiyati, B., & Darmawati, D. (2023). Upaya Legalitas Pernikahan Dibawah Tangan di Buntulia, Kabupaten Pohuwato. *Al-Mujtahid*. <https://doi.org/10.30984/ajifl.v3i1.2384>

Hambatan tersebut dapat berupa penolakan wali nasab tanpa alasan yang dibenarkan secara syar'i (ʿaḍl), ketidakjelasan atau ketiadaan wali (mafquḍ), maupun kondisi tertentu seperti perkawinan lintas agama yang tidak memperoleh pengakuan dalam sistem hukum positif negara. Dalam kerangka fikih klasik, apabila wali nasab menolak menikahkan perempuan tanpa alasan yang sah, maka kewenangan kewalian dapat beralih kepada wali hakim. Prinsip ini didasarkan pada kaidah perlindungan terhadap hak perempuan untuk menikah dan pencegahan penyalahgunaan otoritas wali. Dengan demikian, peralihan kewenangan tersebut dimaksudkan untuk menjaga kemaslahatan serta mencegah terjadinya ketidakadilan.

Dalam praktik di tingkat lokal, ketika akses terhadap wali hakim formal (yang dilembagakan negara) dirasakan sulit atau tidak tersedia, sebagian masyarakat menyerahkan otoritas tersebut kepada kiai yang memiliki legitimasi keagamaan dan pengakuan sosial. Dalam posisi ini, kiai dipandang menjalankan fungsi wali hakim secara substantif, yakni memastikan terpenuhinya rukun dan syarat nikah, termasuk adanya wali, dua orang saksi, ijab dan kabul, serta kerelaan kedua mempelai. Dengan terpenuhinya unsur-unsur tersebut, akad nikah dinilai sah secara agama, meskipun mungkin tidak tercatat secara administratif dalam sistem negara.

Fenomena ini menunjukkan adanya dialektika antara legalitas formal dan legitimasi religius. Secara normatif, masyarakat yang memilih mekanisme tersebut berangkat dari asumsi bahwa keabsahan syar'i merupakan aspek yang paling fundamental dalam perkawinan. Oleh karena itu, kehadiran kiai sebagai wali hakim dipahami sebagai upaya menjaga integritas rukun nikah dan menghindari praktik yang dianggap bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Pada saat yang sama, praktik ini juga merefleksikan kuatnya otoritas karismatik

keagamaan dalam struktur sosial, di mana legitimasi moral dan religius dapat berfungsi sebagai alternatif terhadap hambatan administratif yang bersifat formal-prosedural.

Dengan demikian, peran kiai sebagai wali hakim dalam konteks tersebut tidak hanya bersifat teknis dalam pelaksanaan akad, tetapi juga mencerminkan fungsi mediatif antara norma agama dan realitas sosial. Ia beroperasi dalam ruang negosiasi antara tuntutan kepatuhan terhadap hukum negara dan kebutuhan masyarakat untuk memperoleh pengesahan religius atas institusi perkawinan yang mereka jalani.

2. Memberikan Legitimasi dan Ketenteraman Batin

Bagi pasangan dan komunitas sekitar, kehadiran Kiai sebagai Wali Hakim memberikan legitimasi religius yang kuat. Mereka merasa pernikahannya telah disahkan oleh figur otoritatif, sehingga dapat hidup bersama tanpa beban dosa dari kacamata agama.

Dalam struktur sosial masyarakat Muslim, legitimasi religius memiliki posisi yang sangat fundamental dalam menentukan penerimaan suatu tindakan sosial, termasuk dalam institusi perkawinan. Kehadiran kiai sebagai wali hakim dalam pelaksanaan akad nikah tidak hanya dipahami sebagai pemenuhan aspek formal rukun dan syarat pernikahan, tetapi juga sebagai sumber otorisasi moral dan simbolik yang memperkuat keabsahan religius suatu perkawinan. Otoritas keagamaan yang melekat pada figur kiai berdasarkan kapasitas keilmuan, integritas moral, dan pengakuan social memberikan jaminan normatif bahwa akad yang dilangsungkan telah sesuai dengan ketentuan syariat.

Bagi pasangan yang menikah, pengesahan oleh kiai menghadirkan dimensi psikologis dan spiritual berupa ketenteraman batin (tuma'ninah). Mereka meyakini bahwa pernikahan yang

dijalankan telah memenuhi ketentuan agama, sehingga tidak berada dalam posisi pelanggaran syar'i. Rasa aman tersebut bukan sekadar persepsi individual, melainkan terbentuk melalui konstruksi kolektif masyarakat yang menempatkan kiai sebagai representasi otoritas keagamaan. Dengan demikian, legitimasi yang diberikan tidak hanya bersifat personal, tetapi juga komunal.

Dalam perspektif sosiologi agama, situasi ini dapat dipahami sebagai bentuk internalisasi otoritas religius ke dalam kesadaran kolektif. Pengakuan masyarakat terhadap validitas akad yang dipimpin atau disahkan oleh kiai memperkuat kohesi sosial serta mengurangi potensi stigma terhadap pasangan yang mungkin menghadapi hambatan administratif. Legitimasi religius tersebut berfungsi sebagai mekanisme stabilisasi sosial, karena ia meneguh-kan bahwa hubungan suami-istri yang terbentuk berada dalam kerangka halal dan sah menurut agama.

Lebih jauh, dimensi ketenteraman batin yang muncul dari pengesahan religius juga berkaitan dengan aspek teologis tentang dosa dan tanggung jawab moral. Dalam keyakinan keagamaan, hidup bersama tanpa akad yang sah dipandang sebagai pelanggaran serius. Oleh karena itu, kehadiran kiai sebagai wali hakim dipersepsi sebagai jaminan bahwa hubungan tersebut telah berada dalam koridor yang diridai secara agama. Rasa terbebas dari kekhawatiran akan pelanggaran syariat ini berkontribusi pada stabilitas psikologis pasangan serta penerimaan sosial di lingkungan sekitarnya.

Dengan demikian, peran kiai sebagai wali hakim tidak hanya memiliki dimensi legal-formal dalam kerangka fikih, tetapi juga mengandung fungsi simbolik dan psikososial yang signifikan. Ia memberikan legitimasi religius yang diakui secara kolektif serta menghadirkan ketenteraman batin bagi pasangan dan komuni-

tas, sehingga perkawinan tersebut memperoleh pengakuan normatif dalam tatanan sosial-keagamaan masyarakat.

3. Menjaga Martabat Perempuan

Dalam situasi dimana wali nasab menolak menikahkan tanpa alasan yang benar (misalnya karena alasan materi), peran Wali Hakim melindungi calon mempelai wanita dari stigma sosial dan memastikan haknya untuk menikah tetap terlindungi menurut hukum Islam.

Dalam perspektif hukum keluarga Islam, keberadaan wali hakim dalam akad nikah tidak dimaksudkan untuk membatasi otonomi perempuan, melainkan untuk menjamin perlindungan, kemaslahatan, dan kehormatan (*ḥifẓ al-‘ird*) perempuan dalam proses pernikahan. Namun demikian, dalam praktik sosial tertentu, otoritas wali nasab dapat disalahgunakan, misalnya dengan menolak menikahkan perempuan tanpa alasan yang dibenarkan secara syar‘i seperti pertimbangan material, status sosial, atau motif-motif non-normatif lainnya. Tindakan semacam ini dalam fikih dikenal dengan istilah *‘aql*, yaitu penolakan wali yang menghalangi perempuan untuk menikah dengan calon yang sekufu dan memenuhi kriteria syariat.

Dalam kondisi terjadinya *‘aql*, para fuqahā’ menetapkan bahwa hak kewalian dapat beralih kepada wali hakim. Peralihan ini bukan sekadar prosedur administratif, melainkan mekanisme perlindungan hukum terhadap hak perempuan untuk menikah secara sah. Prinsip tersebut berakar pada pandangan bahwa pernikahan merupakan hak asasi perempuan selama terpenuhi syarat-syarat syar‘i, dan tidak boleh digantungkan pada kepentingan subjektif wali. Dengan demikian, wali hakim berfungsi sebagai instrumen korektif terhadap penyalahgunaan otoritas kewalian.

Secara sosiologis, intervensi wali hakim dalam situasi penolakan tanpa alasan yang sah juga berperan dalam menjaga martabat dan reputasi sosial perempuan. Dalam banyak konteks masyarakat, keterlambatan atau kegagalan menikah akibat penolakan wali dapat menimbulkan stigma, prasangka, bahkan marginalisasi sosial terhadap perempuan. Oleh karena itu, kehadiran wali hakim memastikan bahwa hak perempuan untuk membentuk keluarga tetap terlindungi dan tidak terhambat oleh pertimbangan-pertimbangan yang bertentangan dengan prinsip keadilan dalam Islam.

Lebih jauh, mekanisme ini mencerminkan keseimbangan antara otoritas keluarga dan otoritas publik dalam hukum Islam. Ketika struktur keluarga tidak menjalankan fungsinya secara adil, otoritas publik mengambil alih demi menjamin tercapainya kemaslahatan dan mencegah terjadinya ketidakadilan. Dengan demikian, peran wali hakim dalam konteks penolakan wali nasab bukan hanya memenuhi aspek formal rukun nikah, tetapi juga menegaskan komitmen syariat terhadap perlindungan hak dan martabat perempuan dalam institusi perkawinan.

b. Dampak Negatif (dari Perspektif Hukum dan Keadilan)

1. Tidak Ada Perlindungan Hukum bagi Istri dan Anak

Salah satu konsekuensi paling krusial dari pernikahan yang tidak tercatat secara resmi dalam sistem administrasi negara adalah ketiadaan perlindungan hukum yang memadai bagi istri dan anak. Dalam kerangka hukum positif Indonesia, pencatatan perkawinan bukan sekadar formalitas administratif, melainkan instrumen legal yang memberikan kepastian status dan jaminan hak-hak keperdataan para pihak. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan secara tegas menyatakan dalam Pasal 2 ayat (2) bahwa tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan ini dipertegas kembali dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang menempatkan pencatatan sebagai syarat administratif untuk menjamin ketertiban dan perlindungan hukum.

Dalam praktiknya, pernikahan yang hanya sah secara agama tetapi tidak dicatatkan (sering disebut nikah sirri) menimbulkan problem serius ketika terjadi konflik rumah tangga. Istri yang ditinggalkan, tidak diberi nafkah, atau mengalami kekerasan dan perselingkuhan akan menghadapi kesulitan besar untuk mengajukan gugatan ke pengadilan agama, karena secara administratif ia tidak dapat membuktikan adanya hubungan perkawinan yang sah menurut hukum negara. Akibatnya, hak-hak fundamental seperti nafkah, pembagian harta bersama (gono-gini), waris, maupun tuntutan ganti rugi menjadi sulit ditegakkan. Ketiadaan akta nikah sebagai bukti autentik menempatkan istri dalam posisi rentan secara yuridis dan sosial.

Dampak tersebut tidak hanya berhenti pada relasi suami-istri, tetapi juga berimplikasi langsung terhadap status dan hak anak yang dilahirkan dari perkawinan tidak tercatat. Dalam sistem administrasi kependudukan, anak dari perkawinan yang tidak terdaftar berpotensi dicatat sebagai anak di luar perkawinan. Konsekuensinya, hubungan perdata anak dengan ayahnya tidak secara otomatis diakui, terutama dalam aspek waris, nafkah, dan tanggung jawab hukum lainnya. Meskipun Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 telah memperluas pengakuan hubungan perdata anak dengan ayah biologisnya sepanjang dapat dibuktikan secara ilmiah dan/atau melalui alat bukti lain yang sah, implementasi ketentuan tersebut tetap memerlukan proses pembuktian melalui pengadilan.

Proses pembuktian ini sering kali memerlukan biaya finansial, waktu yang panjang, serta kesiapan mental dan sosial yang tidak ringan, khususnya bagi perempuan dan anak yang

berada dalam posisi ekonomi lemah. Dengan demikian, secara struktural, ketiadaan pencatatan perkawinan menciptakan ketimpangan akses terhadap keadilan (access to justice) dan berpotensi memperdalam kerentanan perempuan dan anak dalam sistem hukum.

Dari perspektif keadilan substantif, kondisi ini menunjukkan adanya kesenjangan antara keabsahan religius dan pengakuan yuridis formal. Meskipun secara agama perkawinan dapat dianggap sah apabila memenuhi rukun dan syarat, tanpa pencatatan negara, hak-hak keperdataan tidak memperoleh perlindungan maksimal. Oleh karena itu, pencatatan perkawinan sejatinya merupakan mekanisme preventif untuk menjamin kepastian hukum, perlindungan hak perempuan dan anak, serta terwujudnya keadilan dalam institusi keluarga.

Ini adalah dampak paling krusial. Karena pernikahan tidak tercatat, istri tidak memiliki hak hukum yang jelas. Jika suami meninggalkan, menelantarkan, atau berselingkuh, istri sangat sulit menggugat hak nafkah, waris, atau ganti rugi.

Anak yang dilahirkan berstatus "anak di luar nikah" dalam administrasi negara. Meskipun Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 menyatakan anak sah secara perdata terhadap ibunya dan keluarga ibunya, hubungan perdata dengan ayahnya harus dibuktikan dengan pengadilan. Proses ini memakan biaya, waktu, dan mental.

2. Kerumitan dalam Administrasi Negara

Salah satu dampak negatif yang signifikan dari pernikahan bawah tangan adalah munculnya berbagai kerumitan dalam aspek administrasi kependudukan. Dalam sistem hukum modern, pencatatan perkawinan tidak hanya berfungsi sebagai pengakuan formal atas hubungan suami-istri, tetapi juga menjadi dasar yuridis bagi penerbitan berbagai dokumen administrasi

negara. Ketidak-hadiran buku nikah resmi sebagai bukti autentik perkawinan menyebabkan pasangan mengalami hambatan struktural dalam mengakses layanan publik yang mensyaratkan kejelasan status hukum keluarga.

Secara administratif, dokumen seperti Kartu Keluarga (KK), Kartu Tanda Penduduk (KTP) dengan perubahan status perkawinan, serta Akta Kelahiran anak mensyaratkan adanya bukti sah perkawinan yang diakui negara. Tanpa pencatatan resmi, pasangan tidak dapat mencantumkan status perkawinan secara legal dalam sistem administrasi kependudukan. Akibatnya, struktur keluarga dalam dokumen negara menjadi tidak sinkron dengan realitas sosial yang dijalani, sehingga menimbulkan ketidaksesuaian data dan potensi persoalan hukum di kemudian hari.

Dalam konteks penerbitan Akta Kelahiran, ketiadaan buku nikah sering kali berdampak pada pencantuman identitas ayah dalam dokumen anak. Hal ini tidak hanya berdimensi administratif, tetapi juga berimplikasi pada hak-hak keperdataan anak, termasuk akses terhadap layanan pendidikan, kesehatan, dan jaminan sosial yang memerlukan kejelasan identitas orang tua. Dengan demikian, pernikahan bawah tangan menciptakan hambatan birokratis yang tidak sederhana, karena setiap layanan publik pada umumnya terintegrasi dengan sistem administrasi kependudukan berbasis data hukum formal.

Lebih jauh, kerumitan administratif tersebut menunjukkan adanya ketegangan antara legitimasi religius dan legalitas negara. Meskipun secara agama pernikahan dapat dianggap sah, tanpa pengakuan administratif, pasangan berada dalam posisi yang rentan terhadap eksklusi layanan publik. Dalam perspektif tata kelola pemerintahan (*good governance*), pencatatan perkawinan berfungsi sebagai instrumen untuk menjamin

ketertiban administrasi, akurasi data kependudukan, serta perlindungan hak-hak sipil warga negara.

Dengan demikian, pernikahan bawah tangan tidak hanya berdampak pada ranah privat keluarga, tetapi juga berimplikasi luas terhadap integrasi pasangan dan anak dalam sistem hukum dan birokrasi negara. Kerumitan ini pada akhirnya dapat memperlemah akses terhadap keadilan administratif dan memperbesar

Pasangan akan kesulitan mengurus dokumen kependudukan seperti Kartu Keluarga (KK) atau Akta Kelahiran anak. Ketidak-hadiran buku nikah resmi menjadi penghalang birokrasi yang besar.

3. Rentan terhadap Eksploitasi dan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT)

Status pernikahan yang tidak jelas dan ketiadaan bukti hukum membuat istri berada dalam posisi yang lemah. Ia menjadi rentan terhadap eksploitasi finansial, psikis, dan fisik karena tidak ada alat hukum yang kuat untuk melindunginya.

Pernikahan yang tidak tercatat secara resmi dalam sistem hukum negara menempatkan istri dalam posisi yang secara struktural lebih lemah, terutama ketika terjadi konflik atau kekerasan dalam rumah tangga. Ketiadaan bukti autentik berupa akta atau buku nikah menyebabkan status hukum hubungan suami-istri tidak memiliki legitimasi formal dalam sistem peradilan. Akibatnya, akses terhadap mekanisme perlindungan hukum menjadi lebih kompleks dan dalam banyak kasus sulit dijangkau.

Dalam konteks perlindungan terhadap kekerasan dalam rumah tangga, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga memberikan dasar hukum bagi korban untuk memperoleh perlindungan,

pendam-pingan, serta penegakan hukum terhadap pelaku. Namun, dalam praktiknya, ketiadaan bukti legal atas hubungan perkawinan dapat memperumit proses pelaporan dan pembuktian, terutama ketika relasi tersebut dipersoalkan atau tidak diakui oleh pelaku. Kondisi ini menciptakan hambatan tambahan bagi istri untuk mengakses keadilan secara efektif.

Selain aspek fisik, kerentanan juga muncul dalam bentuk eksploitasi finansial dan kekerasan psikis. Dalam pernikahan bawah tangan, istri sering kali tidak memiliki posisi tawar yang kuat untuk menuntut hak nafkah, pembagian harta bersama, maupun jaminan keberlanjutan ekonomi. Ketika terjadi penelantaran atau penyalah-gunaan ekonomi oleh suami, instrumen hukum yang tersedia menjadi terbatas karena status perkawinan tidak terdokumentasi secara resmi. Situasi ini memperbesar potensi terjadinya ketimp-angan relasi kuasa (power imbalance) dalam rumah tangga.

Dari perspektif sosiologis dan gender, ketiadaan pengakuan administratif atas perkawinan berkontribusi pada marginalisasi perempuan dalam struktur hukum formal. Ia tidak hanya mengha-dapi kekerasan atau eksploitasi secara privat, tetapi juga menghadapi hambatan institusional ketika berupaya mencari perlindungan. Dengan demikian, pernikahan yang tidak tercatat berpotensi mem-perkuat pola kerentanan struktural terhadap perempuan, karena melemahkan posisi hukumnya dalam relasi domestik.

Secara normatif, tujuan hukum keluarga dalam Islam maupun hukum positif negara adalah melindungi martabat, keamanan, dan kesejahteraan anggota keluarga. Oleh karena itu, pencatatan perkawinan bukan sekadar prosedur administratif, melainkan instrumen preventif untuk menjamin adanya perlindungan hukum yang efektif. Tanpa legitimasi formal tersebut, istri berada dalam kondisi yang lebih rentan terhadap

eksploitasi finansial, kekerasan psikis, maupun kekerasan fisik, karena tidak memiliki alat hukum yang kuat untuk menegakkan hak-haknya secara optimal.

4. Poligami Tak Terkendali

Bagi suami, pernikahan bawah tangan memudahkan untuk melakukan poligami secara diam-diam tanpa izin Pengadilan Agama dan tanpa sepengetahuan istri pertama. Peran Kiai sebagai Wali Hakim dalam konteks ini justru dapat "membuka pintu" bagi praktik poligami yang tidak bertanggung jawab.

Pernikahan bawah tangan juga berpotensi membuka ruang bagi praktik poligami yang tidak terkendali dan tidak akuntabel secara hukum. Dalam sistem hukum positif Indonesia, poligami bukanlah praktik yang sepenuhnya dilarang, tetapi dibatasi secara ketat melalui mekanisme perizinan dan persyaratan substantif yang harus dipenuhi di hadapan Pengadilan Agama. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mensyaratkan adanya izin dari pengadilan serta persetujuan istri pertama, disertai pembuktian kemampuan suami untuk berlaku adil dan menjamin kebutuhan ekonomi para istri dan anak. Ketentuan ini dipertegas dalam Kompilasi Hukum Islam yang mengatur prosedur dan alasan-alasan yang dapat dijadikan dasar permohonan poligami.

Namun demikian, ketika pernikahan dilakukan secara bawah tangan tanpa pencatatan resmi, mekanisme kontrol yudisial tersebut menjadi tidak efektif. Suami dapat melangsungkan akad nikah kedua secara diam-diam tanpa melalui prosedur perizinan dan tanpa sepengetahuan istri pertama. Dalam situasi seperti ini, pernikahan yang sah secara agama tetapi tidak tercatat secara administratif menciptakan celah hukum (*legal loophole*) yang memungkinkan terjadinya poligami tanpa pengawasan institusional.

Lebih lanjut, apabila dalam praktik tersebut kiai berperan sebagai wali hakim dalam melangsungkan akad, maka secara sosiologis hal ini dapat dipersepsikan sebagai legitimasi religius terhadap praktik poligami yang tidak memenuhi ketentuan hukum negara. Meskipun dari perspektif fikih klasik poligami dibolehkan dengan syarat keadilan, dalam konteks negara modern pembatasan prosedural dimaksudkan untuk menjamin perlindungan hak istri dan anak. Ketika prosedur tersebut diabaikan, praktik poligami berisiko kehilangan dimensi tanggung jawab moral dan hukum yang seharusnya menyertainya.

Dari perspektif keadilan gender dan perlindungan keluarga, poligami yang tidak melalui mekanisme perizinan formal berpotensi merugikan istri pertama, baik secara emosional, sosial, maupun ekonomi. Ia kehilangan hak untuk memberikan persetujuan atau mengajukan keberatan secara hukum. Selain itu, ketiadaan pencatatan resmi juga dapat berdampak pada status hukum istri kedua dan anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut, sehingga memperluas spektrum kerentanan hukum dalam institusi keluarga.

Dengan demikian, pernikahan bawah tangan dapat berfungsi sebagai instrumen yang mempermudah praktik poligami tanpa kontrol dan akuntabilitas. Dalam konteks ini, peran kiai sebagai wali hakim perlu ditempatkan secara kritis agar tidak secara tidak langsung “membuka pintu” bagi praktik poligami yang mengabaikan prinsip keadilan, tanggung jawab, dan perlindungan hukum sebagaimana diamanatkan dalam sistem hukum keluarga Islam dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

5. Ambiguitas dan Dualisme Hukum

Praktik ini menciptakan dualisme: sah secara agama (karena ada Kiai sebagai Wali Hakim) tetapi tidak sah secara negara. Kondisi ini menimbulkan ketidakpastian hukum dan melemahkan otoritas hukum nasional yang mewajibkan pencatatan pernikahan.

Praktik pernikahan bawah tangan yang melibatkan kiai sebagai wali hakim menimbulkan kondisi ambiguitas normatif yang berujung pada dualisme legitimasi: sah secara agama, tetapi tidak sah atau tidak diakui secara administratif oleh negara. Dalam perspektif fikih, suatu perkawinan dinilai sah apabila telah memenuhi rukun dan syarat nikah termasuk adanya wali, dua orang saksi, ijab dan kabul, serta kerelaan kedua mempelai. Dengan terpenuhinya unsur-unsur tersebut, akad dipandang valid secara syar'i. Namun demikian, dalam sistem hukum nasional, keabsahan agama saja tidak cukup untuk menghasilkan akibat hukum perdata apabila tidak disertai pencatatan resmi.

Ketentuan mengenai kewajiban pencatatan perkawinan ditegaskan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2), yang menyatakan bahwa tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.⁸⁰ Ketentuan ini dipertegas dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 5 ayat (1), yang menegaskan bahwa untuk menjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam, setiap perkawinan harus dicatat.⁸¹ Dengan demikian, pencatatan bukan sekadar prosedur administratif, melainkan instrumen hukum untuk menjamin kepastian status, perlindungan hak, dan tertib administrasi negara.

⁸⁰ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2).

⁸¹ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 5 ayat (1).

Dualisme antara legitimasi religius dan legalitas negara ini melahirkan ketidakpastian hukum (legal uncertainty). Di satu sisi, pasangan merasa telah menjalankan ketentuan agama dan memperoleh legitimasi moral dari figur otoritatif seperti kiai. Di sisi lain, negara tidak mengakui hubungan tersebut sebagai perkawinan yang memiliki akibat hukum penuh karena tidak tercatat. Akibatnya, ketika muncul sengketa terkait nafkah, waris, harta bersama, atau status anak, pasangan harus terlebih dahulu membuktikan keberadaan perkawinan melalui mekanisme itsbat nikah di pengadilan agama. Proses ini menunjukkan bahwa absennya pencatatan sejak awal menempatkan para pihak dalam posisi hukum yang tidak stabil.

Secara teoritis, kondisi ini mencerminkan adanya ketegangan antara sistem hukum agama (religious normativity) dan sistem hukum positif (state legality). Dalam konteks negara hukum modern, pengakuan negara terhadap suatu peristiwa hukum memerlukan prosedur formal yang terdokumentasi. Tanpa dokumentasi tersebut, perlindungan hukum menjadi terbatas dan bergantung pada pembuktian ulang di forum peradilan. Hal ini berpotensi melemahkan efektivitas norma hukum nasional, karena praktik sosial yang mengabaikan pencatatan tetap berlangsung dengan legitimasi religius yang kuat.

Lebih jauh, dualisme ini juga berdampak pada otoritas hukum nasional. Apabila praktik pernikahan tanpa pencatatan terus dilakukan dengan dukungan figur keagamaan, maka kewajiban pencatatan yang ditetapkan negara berisiko dipersiapkan sebagai formalitas sekunder, bukan sebagai kewajiban hukum yang mengikat. Dalam jangka panjang, situasi ini dapat mengurangi daya ikat (binding force) norma hukum administrasi perkawinan serta memperluas ruang abu-abu dalam tata kelola hukum keluarga.

Dengan demikian, ambiguitas dan dualisme hukum dalam praktik pernikahan bawah tangan tidak hanya berdimensi individual, tetapi juga berdampak sistemik terhadap kepastian hukum dan otoritas negara. Upaya harmonisasi antara legitimasi religius dan legalitas formal menjadi penting agar institusi perkawinan memperoleh pengakuan yang utuh, baik secara syar'i maupun secara yuridis, sehingga tercipta perlindungan hukum yang komprehensif bagi seluruh pihak yang terlibat.

6. Beban di Tangan Kiai

Kiai, dengan niat baik membantu, seringkali tidak memiliki kapasitas hukum formal seperti Hakim Pengadilan Agama. Tindakannya bisa dianggap sebagai "main hakim sendiri" dan menempatkan-nya pada posisi yang riskan jika terjadi sengketa di kemudian hari. Kiai juga mungkin tidak memiliki informasi lengkap tentang alasan ketidakhadiran wali nasab.

Keterlibatan kiai dalam praktik pernikahan bawah tangan, khususnya ketika bertindak sebagai wali hakim, pada satu sisi dapat dipahami sebagai respons pastoral dan sosial terhadap kebutuhan masyarakat. Namun, pada sisi lain, praktik tersebut menempatkan kiai pada posisi yang secara hukum dan kelembagaan bersifat rentan. Hal ini disebabkan karena kewenangan formal untuk bertindak sebagai wali hakim dalam sistem hukum nasional sesungguhnya berada pada pejabat yang ditunjuk oleh negara, seperti hakim pengadilan agama atau petugas pencatat nikah yang memiliki legitimasi administratif.⁸²

Dalam sistem hukum Indonesia, kewenangan tersebut tidak bersifat personal, melainkan institusional. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan pentingnya pencatatan perkawinan sebagai bagian dari tertib hukum

⁸² Lihat Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2).

nasional (Pasal 2 ayat (2)), sementara Kompilasi Hukum Islam (KHI) secara eksplisit menyatakan bahwa wali hakim adalah pejabat yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat yang diberi kewenangan olehnya.⁸³ Dengan demikian, dari perspektif hukum positif, peran wali hakim berada dalam kerangka kewenangan negara, bukan pada otoritas keagamaan informal.

Ketika kiai mengambil alih fungsi tersebut tanpa legitimasi formal, tindakannya berpotensi dipersepsikan sebagai bentuk pelaksanaan kewenangan quasi-yudisial tanpa dasar hukum adminis-tratif. Dalam konteks tertentu, hal ini dapat dianggap sebagai praktik yang menyerupai *eigenrichting* (main hakim sendiri), yakni pelaksanaan fungsi hukum tanpa melalui mekanisme resmi negara. Meskipun dilakukan dengan niat membantu dan didorong oleh pertimbangan keagamaan, tindakan tersebut tetap berada di luar kerangka kewenangan formal yang diatur oleh hukum nasional.

Selain itu, kiai umumnya tidak memiliki perangkat verifikasi hukum yang memadai untuk memastikan kebenaran alasan ketidakhadiran atau penolakan wali nasab. Dalam prosedur resmi di pengadilan agama, dugaan penolakan wali (*'aql*) atau ketidakhadiran wali (*mafqūd*) harus dibuktikan melalui mekanisme pembuktian, termasuk pemeriksaan saksi dan dokumen pendukung. Tanpa prosedur tersebut, terdapat risiko bahwa informasi yang disampaikan oleh calon mempelai tidak sepenuhnya akurat atau lengkap. Kondisi ini dapat menimbulkan sengketa di kemudian hari, baik dari pihak wali nasab, keluarga, maupun pihak lain yang merasa dirugikan.

⁸³ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 1 huruf b dan ketentuan tentang wali hakim dalam Buku I (Hukum Perkawinan), hlm. 19–20 (edisi Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991).

Dari sudut pandang tanggung jawab sosial dan hukum, posisi kiai menjadi dilematis. Di satu sisi, ia dipandang sebagai figur moral yang berkewajiban membantu umat. Di sisi lain, ia berhadapan dengan potensi konsekuensi hukum dan reputasional apabila terjadi perselisihan terkait status perkawinan, waris, atau hak-hak keperdataan lainnya. Tanpa perlindungan institusional, kiai dapat berada dalam posisi yang tidak terlindungi secara hukum ketika tindakan-nya dipersoalkan.

Dengan demikian, beban yang berada di tangan kiai dalam praktik pernikahan bawah tangan bukan hanya bersifat moral, tetapi juga struktural dan yuridis. Situasi ini menunjukkan pentingnya penegasan batas antara otoritas religius dan kewenangan hukum formal, agar niat baik dalam membantu masyarakat tidak berujung pada kerentanan hukum, baik bagi kiai maupun bagi pasangan yang dilayani.

BAB III

PERAN ULAMA DAN ELASTISITAS HUKUM ISLAM

A. Perubahan Sosial Dalam Islam

Dalam pandangan al-Qur'an, masyarakat terdiri individu yang membentuk suatu komunitas bangsa (*Syu'ub*) dan suku (*Qabâil*), dan oleh karena manusia memiliki potensi kelemahan, ketidakmampuan yang didukung oleh keinginan untuk memenuhi kebutuhan hidup dan biologisnya, sehingga mereka berinteraksi antara yang satu dengan yang lainnya, sehingga membentuk masyarakat temporal yang sekuensial dan masyarakat paermanen yang eternal.⁸⁴ Masyarakat ialah sekelompok sosial. Istilah sosial ditujukan pada pergaulan serta hubungan manusia dan kehidupan kelompok manusia, terutama pada kehidupan dalam masyarakat teratur. Masa demi masa pergaulan dan hubungan manusia tersebut mengalami perubahan dalam suatu masyarakat.⁸⁵ Perubahan sosial menurut kebanyakan pakar sosiologi mendefinisikan dengan arti yang sangat luas. Wilbert Moore dalam Robert H. Lauer mengatakan bahwa perubahan sosial sebagai perubahan penting dari

⁸⁴ M. Fauzan Zenrif, dalam Jurnal Ilmiah Fakultas Syariah UIN Malang, *eL-Qisth* (Volume 1, No. 2; Maret 2005), 290.

⁸⁵ Sidi Gazalba, *Islam dan Perubahan Sosiobudaya: Kajian Tentang Perubahan Masyarakat* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983), 15.

struktur sosial. Sedangkan struktur sosial adalah pola-pola perilaku dan interaksi sosial. Moore memasukkan ke dalam definisi perubahan sosial berbagai ekspresi mengenai struktur seperti; norma, nilai, dan fenomena kultural.⁸⁶ Perubahan yang diharapkan dalam hidup manusia tentunya perubahan ke arah kualitas kehidupan yang lebih baik, lebih manusiawi dan spiritual.⁸⁷ Hal itu, sesuai dengan firman Allah QS. Ali Imron: 140 yang berbunyi:

وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (آل عمران 140)

Artinya: Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu, Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran); dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) dan supaya sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhada.⁸⁸ Dan Allah tidak menyukai orang-orang yang dzholim.⁸⁹

Dalam melakukan perubahan sosial, masyarakat dipengaruhi oleh beberapa faktor. Faktor yang dimaksud antara lain:

⁸⁶ Robert H. Lauer, "Perspectives on Social Change" diterjemahkan Alimandan S.U., *Perspektif Tentang Perubahan Sosial* (Jakarta: Rineka Cipta, 1993), 4.

⁸⁷ Musa Asy'arie, *Islam Keseimbangan Rasionalitas, Moralitas dan Spiritualitas* (Yogyakarta: LESFI, 2005), 7.

⁸⁸ Sebagian mufassir utama *mufassir* kontemporer memberikan interpretasi lafat *Al-Syuhada'* dengan cara mengaitkan dengan surat al-Baqarah ayat 141 yang berbunyi "umat Islam dijadikan umat yang adil dan pilihan, karena mereka akan menjadi saksi atas perbuatan orang-orang yang menyimpang dari kebenaran, baik di Dunia maupun di akhirat. Selanjutnya lihat CD. Program Holly Quran, Versi 3. tafsir Ibnu Katsir dalam menjelaskan surat al-Baqarah ayat 141.

⁸⁹ Mujamma' Al-Malik Fahd, "Al-Qur'anul Karim Wa Tarjamatu Ma'anihi Ila Al-Lughah Al-Indonesiyah" diterjemah Yayasan Penyelenggara Penterjemahan/Pentafsir al-Qur'an, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Saudi Arabia: Thiba'at al-Mush-haf, Madinah al-Munawarah, 1418 H), 99.

kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, komunikasi dan transportasi, bertambahnya tuntutan dan kebutuhan manusia.⁹⁰ Sejalan dengan pendapat di atas bahwa perubahan sosial dipengaruhi keyakinan yang benar terhadap Tuhan yang absolut dan mutlak guna menopang hidup dan budayanya.⁹¹ Sidi Gazalba, mengemukakan bahwa perubahan khusus bagi kaum muslimin pada umumnya disebabkan karena perubahan akidah, dibukanya pintu ijtihad dan terakhir adanya perimbangan kehidupan dunia dan akhirat. Hal itu sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Qashas ayat 77 yang berbunyi:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا
وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا
يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (القصص 77)

*Artinya: Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (keni`matan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.*⁹²

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa perubahan dan perkembangan tidak lepas dari kehendak tuhan untuk memakmurkan dunia dengan makhluk dan manusia, serta

⁹⁰ Sidi Gazalba, *Op. Cit.*, 18-19.

⁹¹ Bassam Tibi "Islam and the cultural accommodation of social change" diterjemahkan Misbah Zulfa ellizabet, Zainul Abas, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial* (Yogya: PT. Tiara Wacana, 1999), 13-16.

⁹² Mujamma' Al-Malik Fahd, *Op. Cit.*, 623.

menjadikan mereka khalifah di permukaan bumi ini.⁹³ Begitu pula pendapat Moh. Nur Hakim dkk., yang menyatakan bahwa kehidupan yang dikehendaki oleh Islam dalam realitasnya adalah terciptanya kesejahteraan sosial. Kesejahteraan sosial secara sederhana dapat digambarkan sebagai masyarakat yang makmur, damai dan sejahtera dimana nilai-nilai keadilan, kejujuran, kebenaran, keindahan dan kasih sayang dijunjung tinggi oleh manusia.⁹⁴

Dengan demikian dapat diartikan, bahwa perubahan sosial adalah sebuah konsep yang serba mencakup, yang menunjuk kepada perubahan fenomena sosial di pelbagai lini atau tingkat kehidupan manusia, mulai dari tingkat individu hingga tingkatan masyarakat.

Adapun sosiologi Islam adalah teori sosiologi yang merujuk kepada ajaran Islam. Teori ini dibina atas data-data ajaran Islam (Nash atau wahyu Allah dan Sunnah Rasul-Nya), tidak hanya didasarkan pada data-data hasil empirik saja. Dengan kata lain sosiologi Islam adalah hasil kajian ilmiah Islam, yang bertumpu pada daya *ijtihad* (pemikiran akal yang didasarkan pada *naqal*) dan daya tangan.⁹⁵

1. Stratifikasi Sosial

Masyarakat merupakan suatu kesatuan yang didasarkan pada ikatan-ikatan yang sudah teratur dan boleh dikatakan stabil. Sehubungan dengan ini, maka dengan sendirinya masyarakat merupakan kesatuan yang dalam pembentukannya mempunyai gejala yang sama. Masyarakat tidak dapat

⁹³ Ibnu Khaldun, "Muqaddimah" diterjemahkan Ahmadie Thaha, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Cet. 5; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005), 73.

⁹⁴ Moh. Nurhakim dkk. *Al-Islam 2: Seri Studi Islam* (Cet 2. Yogyakarta: Aditya Media, 1992), 73.

⁹⁵ Sidi Gazalba, *Op. Cit.*, 40-41.

dibayangkan tanpa adanya individu, seperti juga individu tidak dapat dibayangkan tanpa adanya masyarakat.

Betapapun individu dan masyarakat adalah komplementer dapat kita lihat dari kenyataan di bawah ini:

- a. Manusia dipengaruhi oleh masyarakat demi pembentukan pribadinya;
- b. Individu mempengaruhi masyarakat dan bahkan bisa menyebabkan (berdasarkan pengaruhnya) perubahan besar terhadap masyarakat.

Setelah kita mengetahui, bahwa manusia adalah sebagai makhluk sosial yang selalu mengalami perubahan dan membentuk lapisan-lapisan dalam kehidupan masyarakat, maka dianggap perlu mendefinisikan maksud dari lapisan masyarakat itu sendiri. Lapisan masyarakat berarti jenjang status dan peranan yang relatif permanen yang terdapat dalam sistem sosial (dari kelompok kecil sampai ke masyarakat) dalam hal perbedaan hak, pengaruh dan kekuasaan.⁹⁶ Ada juga yang mengatakan bahwa lapisan sosial dapat dipahami sebagai strata orang-orang yang berkedudukan sama dalam kontinum (rangkaian satuan) status sosial. Lapisan sosial ini diklasifikasikan menjadi enam bagian, yaitu (1) Upper - upper class; (2) Lower - upper class; (3) Upper - middle class; (4) Lower - middle class; (5) Upper - lower class; dan terakhir (6) Lower-lower class. Namun demikian, tentu klasifikasi ini tidak selamanya berlaku untuk umum, karena setiap kehidupan masyarakat memiliki karakteristik yang berbeda.⁹⁷ Namun demikian, Islam Tidak membedakan umatnya satu dengan yang

⁹⁶ Abu Ahmadi, *Ilmu sosial Dasar* (Cet. 3; Jakarta: Rineka Cipta, 1997), 196-197.

⁹⁷ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 155.

lain, laki-laki dan perempuan dianggap sederajat dalam hak-hak keagamaan, etika dan sipil serta tugas-tugas dan kewajibannya,⁹⁸ karena ajaran Islam hanya membedakan kualitas ketaqwaannya saja.⁹⁹

Proses terjadinya pelapisan sosial di atas melalui dua jalan yaitu pelapisan sosial yang terjadi dengan sendirinya dan pelapisan sosial yang terjadi karena pembentukan dan usaha manusia sendiri. Namun dalam sikripsi ini penulis hanya memfokuskan pada yang pertama saja. Proses pertama ini berjalan sesuai dengan pertumbuhan masyarakat itu sendiri. Adapun orang-orang yang menduduki lapisan tertentu dibentuk bukan berdasarkan atas dasar kesengajaan yang disusun sebelumnya oleh masyarakat itu sendiri, tetapi berjalan secara alamiah. Pengakuan-pengakuan terhadap kekuasaan dan wewenang tumbuh dengan sendirinya. Oleh karena itu, sifatnya yang tanpa disengaja inilah maka bentuk pelapisan dan dasar dari pada pelapisan itu bervariasi menurut tempat, waktu dan kebudayaan masyarakat dimana sistem itu berlaku.

Pada pelapisan sosial yang terjadi dengan sendirinya, maka kedudukan seseorang pada suatu lapisan adalah secara otomatis, misalnya karena usia tua, karena kepemilikan kepandaian yang lebih atau kerabat pembuka tanah, seseorang yang mempunyai bakat seni, atau sakti.¹⁰⁰ Bahkan ada juga disebabkan karena pengaruh orang tua atau nenek moyangnya yang pernah ditokohkan (kiai); sekalipun mereka tidak mempunyai kepandaian yang lebih dibandingkan dengan orang yang mempunyai bakat seni, atau sakti dan lain sebagainya.

⁹⁸ Isma'il Raji Al-Faruqi, "Tawhid: Its Implications for thought and life" diterjemahkan Rahmani Astuti, *Tauhid* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1988), 140.

⁹⁹ Lihat urat al-Hujut ayat 13 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (الحجرات 13)

¹⁰⁰ Abu Ahmadi, *Op. Cit.*, 199.

Adalah sebuah contoh, hasil karya Hiroko Horikoshi yang mencoba menampilkan peranan kiai (*misionaris*) sebagai pembawa perubahan dalam pandangan hidup lingkungan-nya. Seperti yang dikatakan oleh Abdur Rahman Wahid ketika memberikan kata pengantar dalam buku hasil Hiroko Horikoshi.¹⁰¹ Masih menurut Horikoshi, kiai berperan kreatif dalam perubahan sosial. Bukan karena sang kiai mencoba meredam akibat perubahan yang terjadi, justru karena memolopori perubahan sosial dengan caranya sendiri. Mereka tidak hanya sekedar menyaring informasi saja, akan tetapi, juga menawarkan agenda perubahan yang dianggap sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang dipim-pinnya.¹⁰²

Dalam kontek dengan lingkungan masyarakat Islam pada umumnya, kiai ulama yang sering diidentifikasi pada pemahaman sebagai ahli waris para Nabi. Pengidentifikasian tersebut berdasar pada fungsinya sebagai pelanjut dan pengemban risalah kenabian yang disampaikan kepada umat manusia. Atas dasar kedudukan yang tempat ulama itu, mereka ditempatkan pada hierarki teratas dalam strukutr masyarakat Islam. Hal itu, sesuai dengan ungkapan Saletore yang mengemukakan bahwa sejak abad pertengahan, umat Islam telah memberikan kedudukan yang tinggi terhadap ulama, hal ini berkat pengetahuan keagamaan mereka yang *faqih* (ahli hukum Islam).¹⁰³

Dalam kepemimpinan umat Islam di Indonesia, sejak zaman kolonial hingga saat ini tidak pernah lepas dari dua kata, yaitu

¹⁰¹Hiroko Horikosshi, "A Traditional Leader In a Time of Change: The Kijaji and Ulama In West Java" diterjemahan Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: PT. Temprin, 1987), 16

¹⁰²Hiroko Horikosshi, "A Traditional Leader In a Time of Change: The Kijaji and Ulama In West Java" 17

¹⁰³Ibnu Qoyim Isma'i, *Kiai Penghulu Jawa, Peranannya Di Masa Kolonial* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 61.

kiai dan ulama. Keduanya seolah tidak bisa dipisahkan secara ansich, oleh karena itu dalam pembahasan ini, penulis mencoba untuk membedakan satu dengan yang lainnya.

Secara Etimologi kata ulama berasal dari kata bahasa Arab yang merupakan kata jamak dari kata *'alimun* yang diartikan orang yang mengetahui, mengerti, pandai, yang diambil dari akar kata *'alima, ya'lamu 'ilman, wa ma'lamun, fahuwa 'alimun*, yang artinya mengetahui.¹⁰⁴

Sedangkan tinjauan ilmu simantik bahasa Arab yang disebut *mashdar*, dari arti kata *ilman* ialah ilmu pengetahuan. Dengan demikian, pengertian ulama ialah berkaitan dengan orang perorang atau sekelompok orang yang menguasai ilmu pengetahuan, baik ilmu agama atau ilmu umum.

Dalam kepustakaan barat, antara kiai dan ulama tidak ada perbedaan yang jelas, sehingga dalam penggunaan dua jenis kata tersebut menjadi kabur. Bahkan sering salah dalam penggunaannya, Clifford Geertz dalam Hiroko Horikoshi dalam kiai dan perubahan sosial, menyebutkan “Kiai dan ulama adalah gelar ahli agama Islam”. Sedangkan Hiroko Horikoshi sendiri mendefinisikan bahwa kiai merupakan pemimpin karismatik dalam bidang agama, ia fasih dan mempunyai kemampuan yang cermat dalam membaca pikiran pengikut-pengikutnya. Sifatnya suka terus terang, berani dan blak-blakan dalam bersikap dan bahkan sebagai seorang ahli, ia jauh lebih unggul dibandingkan ulama dalam menerapkan prinsip-prinsip *ijtihad*. Oleh karenanya kiai dan ulama sering dilambangkan sebagai lambang kewahyuan.¹⁰⁵

¹⁰⁴Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Hida Karya Agung, 1989), 277.

¹⁰⁵Hiroko Horikosshi, “A Traditional Leader In a Time of Change: The Kijaji and Ulama In West Java”, 1.

Dalam konteks lingkungan masyarakat Islam, ulama sering diidentifikasi kepada pemahaman sebagai ahli waris para Nabi dengan mengacu pada Suatu Hadits yang diriwayatkan oleh imam Tirmidzi,¹⁰⁶ No. Hadits 2606 dalam kitab *al-Imi*, bab *Ma Jaa'a Fi Fadhlil Fiqhi Ala al-Ibaadati* yang berbunyi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَدَّاشٍ الْبَغْدَادِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ الْوَاسِطِيُّ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ رَجَاءِ بْنِ حَيَّوَةَ عَنْ قَيْسِ بْنِ كَثِيرٍ قَالَ قَدِمَ رَجُلٌ مِنَ الْمَدِينَةِ عَلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ وَهُوَ بِدِمَشْقٍ فَقَالَ مَا أَقْدَمَكَ يَا أَخِي فَقَالَ حَدِيثٌ بَلَغَنِي أَنَّكَ تُحَدِّثُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَمَا جِئْتَ لِلْحَاجَةِ قَالَ لَا قَالَ أَمَا قَدِمْتَ لِجَارَةٍ قَالَ لَا قَالَ مَا جِئْتَ إِلَّا فِي طَلَبِ هَذَا الْحَدِيثِ قَالَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضَاءً لَطَالِبِ الْعِلْمِ وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَيَاتَانِ فِي الْمَاءِ وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ قَالَ أَبُو عَيْسَى وَلَا نَعْرِفُ هَذَا الْحَدِيثَ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَاصِمِ بْنِ رَجَاءِ بْنِ حَيَّوَةَ وَلَيْسَ هُوَ عِنْدِي بِمُتَّصِلٍ هَكَذَا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَدَّاشٍ هَذَا الْحَدِيثَ وَإِنَّمَا يُرَوَّى هَذَا الْحَدِيثُ عَنْ عَاصِمِ

¹⁰⁶Software Sahkr, *Program al-Hadits al-Syarif, Kutubu At-Tis'ah, Sunan al-Turmudzi*, No. 2606, *Kitab al-Ilmi, Bab maa jaa'a fii fadli al-fiqhi 'ala al-'ibadah*, (Cet. 2; Heliopolis Barat, Mesir: Al-Alamiah, 1997).

بْنِ رَجَاءٍ بْنِ حَيَّوَةَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ جَمِيلٍ عَنْ كَثِيرِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهَذَا أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ خَدَّاشٍ
وَرَأَى مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ هَذَا أَصَحُّ

Di tengah-tengah perkembangan masyarakat Indonesia pada umumnya, dijumpai beberapa gelar sebutan yang diperuntukkan bagi ulama. Misalnya di Sunda orang me-nyebutnya *Ajengan*, di Sumatra Barat disebut *Buya*, di daerah Aceh terkenal dengan sebutan *Teungku*, di Sulawesi ulama diberi gelar *Topanrita*, di Madura disebut *kiai*, *Bendara* atau *Lora* yang disingkat *Ra* dan *Neng* bagi yang masih muda, dan *keyae* bagi yang sudah tua, di Lombok orang memanggilnya dengan *Lalu*, ada juga yang memanggilnya dengan *Tuan Guru*.¹⁰⁷

Khusus bagi masyarakat Jawa, Sunda, Palembang dan Madura, *kiai* merupakan gelar yang diperuntukkan bagi ulama, atau *penembahan* yang juga merupakan gelar kehormatan bagi para ulama pada umumnya. Sedangkan menurut Hamka dalam Hartono Ahmad Jaiz yang mengemukakan bahwa kata *kiai* adalah kata yang digunakan untuk menghormati seseorang yang dianggap *alim*, ahli agama dan disegani. Lebih jelas, beliau mengatakan bahwa *kiai* berarti guru agama Islam yang telah luas pandangannya.¹⁰⁸

Sebutan *kiai* bila ditinjau dari sisi sosiologis, maka dalam pandangan ini, umat Islam digambarkan suatu bangunan struktur sosial yang salah satu unsur komponen sosialnya disebut ulama atau *kiai*. Oleh karena itu, ulama dalam lingkungan

¹⁰⁷Hartono Ahmad Jaiz dan Abduh Zulfidar Akaha, *Bila Kiai Dipertuhankan: Membedah Siakap Beragama NU* (Jakarta: Pusataka Al-Kutsar, 2001), 30.

¹⁰⁸Hartono Ahmad Jaiz dan Abduh Zulfidar Akaha, *Bila Kiai Dipertuhankan: Membedah Siakap Beragama NU*, 32.

masyarakat Islam tidak dapat dipisahkan dengan kaum muslimin. Indikasi pandangan ini karena antara ulama dan kaum muslimin ibarat dua sisi mata uang yang permukaannya berbeda tetapi menyatu bentuk dan tubuhnya, karena keduanya memiliki hubungan yang mendalam dan tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain.

Sebagaimana yang telah kita ketahui tentang peran dan fungsi ulama dalam kehidupan sosial masyarakat di tengah-tengah kehidupan masyarakat, baik menyangkut kehidupan sosial, budaya, politik dan perekonomian, maupun keagamaan.

Dalam kehidupan sosial masyarakat, ulama dijadikan publik figur, yakni sebagai tokoh masyarakat atau *informal leader* di dalam lingkungan sosialnya.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa seluruh kehidupan umat Islam tergantung pada ulama, sejak pertama belajar keimanan dan doktrin, memperoleh nilai-nilai dan pemahaman, meletakkan nilai-nilai keyakinan mereka dalam perbuatan, hingga mencapai tujuan keselamatan abadi yang mereka rindukan. Ulama menyatukan sistem keagamaan, para pemeluk agama dan kekuatan gaib (supranatural) ke dalam keterkaitan antara satu sama lainnya, dengan bertindak sebagai penengah di antara mereka.¹⁰⁹

Hubungan guru dan murid biasanya tetap *langgeng* setelah santri tamat dari satu pesantren bekas para santri, yang kini mengemban peran sebagai ulama, atau biasanya pedagang, mengun-jungi guru mereka untuk mendapat bimbingan rohani keagamaan sekurang-kurangnya setahun sekali pada waktu lebaran, walau tidak secara teratur. Beberapa santri dari ulama yang terkenal mungkin akan membentuk satu sistim

¹⁰⁹ Hiroko Horikosshi, "A Traditional Leader In a Time of Change: The Kijaji and Ulama In West Java", 149.

kepercayaan di lingkungan pemimpin spiritual mereka. Kelompok tersebut menyelenggarakan pertemuan-pertemuan pengajian, mendengar-kan ceramah dari guru ulama mereka, atau menyelenggarakan satu sarasehan untuk mencapai konsensus yang berkenaan dengan masalah hukum.¹¹⁰ Sedangkan Pengaruh mereka sepenuhnya ditentukan oleh kualitas kekharismaan mereka.¹¹¹

2. Kiai dan Masyarakat Madura

Selanjutnya, karena penulisan berlokasi di Madura, maka perlu digambarkan tentang identitas masyarakat Madura yang sering digambarkan dengan stereotip negatif seperti orang Madura keras kepala, pendendam, mudah tersinggung, kurang toleran dengan orang lain. Namun ada pula stereotip yang positif, seperti halnya orang Madura ulet dalam bekerja, pemberani, mudah beradaptasi, taat beragama, cerdas, taat dan patuh kepada guru (ulama dan kiai) dan lain sebagainya.¹¹² Sedangkan Muthmainnah mengemukakan ciri khas masyarakat Madura adalah memiliki sifat ekspresif, spontan dan terbuka, sopan, tawadhu' (*andhep Ashor*) hormat menghormati. Sifat-sifat tersebut termanifestasikan dalam perilaku/ tindakan untuk merespon perilaku orang lain terhadap dirinya.¹¹³ Walau terkadang, sifat-sifat tersebut sering terlewat oleh perhatian masyarakat umum, sehingga sifat-sifat positif tersebut tertutupi oleh stereotip negatif yang telah ada sejak masa kolonial belanda.

¹¹⁰ Hiroko Horikosshi, "A Traditional Leader In a Time of Change: The Kijaji and Ulama In West Java", 199.

¹¹¹ Hiroko Horikosshi, "A Traditional Leader In a Time of Change: The Kijaji and Ulama In West Java", 211-212.

¹¹² Soegianto, *Kepercayaan, Magi, dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), 1.

¹¹³ Muthmainnah, *Jembatan SURAMADU: Respon Ulama Terhadap Industrialisasi* (Yogyakarta: LKPSM, 1998), 30

Selanjutnya, sebutan kiai di Madura biasanya, diberikan kepada orang yang memiliki atau memimpin sebuah pondok pesan-tren. Akan tetapi sebutan kiai atau ulama juga berlaku bagi orang yang memiliki darah keturunan seorang kiai. Sampai saat ini, unsur keturunan itu merupakan faktor penentu penyebutan terhadap seorang sebagai kiai. Apalagi jika faktor keturunan tersebut berkai-tan dengan seorang kiai yang kharismatik, maka anak-anaknya secara otomatis mereka juga akan disebut sebagai kiai oleh masyarakatnya, sekalipun mereka tidak memiliki kelebihan apa-apa. Lebih-lebih bagi mereka yang memiliki kemampuan lebih disbandi-ngkan dengan kiai yang lain, seperti alim di bidang ilmu agamanya atau sakti (memiki ilmu ghaib) dan lain-lain. Hal itu, sejalan dengan pernyataan salah seorang kiai di Bangkalan Madura yang mengu-ngkapkan “Karamat Ghantung, yang artinya keramat tetapi gantung kepada orang tua” yang dikutip oleh Mohammad Tojjib, dalam sikripsinya yang berjudul “Kiai dan Kesalehan Pembangunan: Studi Tentang Kepemimpinan Kharismatik dan Partisipasi Kiai Dalam Pembangunan, (1998, 107-108)”.¹¹⁴

Sejalan dengan pendapat di atas, hasil karya Sunyoto Usman di Kabupaten Pamekasan yang mengemukakan adanya tiga istilah kiai dalam masyarakat Madura sebagaimana dikutip oleh Muthmainnah sebagai berikut:

- a. Kiai diartikan sebagai figur pemimpin pondok pesantren. Status ini didapat karena keturunan (*ascribed status*). Penyandanginya adalah seorang keturunan kiai (anak, saudara kandung, ipar, menantu) yang mempunyai keahlian dalam ilmu agama dan menjadi tokoh masyarakat serta fatwa-fatwanya selalu diperhatikan.

¹¹⁴Muhammad Tojjib dalam Andang Subaharianto, dkk, *Tentangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur Menjunjung Leluhur* (Malang: Banyumedia Publishing, 2004), 53.

- b. Kiai diartikan sebagai tokoh masyarakat berpengetahuan keagamaan. Kiai tipe ini tidak menjadi pemimpin namun seringkali mengadakan pertemuan dengan kiai pemimpin pondok pesantren. Kebanyakan dari mereka adalah alumni pondok pesantren itu atau ada beberapa diantaranya yang merupakan keturunan kiai. Sama halnya dengan kiai tipe 1, mereka menjadi panutan masyarakat dan ide-idenya seringkali menjadi keputusan Desa. Kedudukan ini diperoleh dengan usaha (*achieved status*)
- c. Kiai diartikan sebagai guru mengaji di surau (langghar: Mushalla). Sebetulnya, mereka bukan selalu tokoh masyarakat yang dimintai pendapat, tetapi hanyalah orang yang mampu-nyai beberapa santri untuk belajar mengaji al-Qur'an. Disamping itu, mereka juga berfungsi sebagai imam di surau (masjid) setempat.¹¹⁵

Ulama atau kiai memiliki tempat yang spesifik dalam masyarakat Madura, tidak hanya karena proses penyebaran Agama yang merata di berbagai wilayah. Akan tetapi didukung oleh kondisi-kondisi ekologi (tegal) dan struktur pemukiman penduduk yang ada. Ulama merupakan perekat solidaritas dan kegiatan-kegiatan keagamaan, membangun sentimen kolektif keagamaan, dan penyatuan elemen sosial atau kelompok kekerabatan yang tersebar karena faktor ekologis dan struktur pemukiman tersebut.¹¹⁶ Oleh karena itu, tidak heran jika ulama dan kiai dijadikan sebagai pemegang otoritas keagamaan yang memiliki pengaruh yang besar dalam kehidupan orang Madura lebih lebih masyarakat pedesaan, sehingga dalam kedudukan

¹¹⁵Muthmainnah, *Jembatan SURAMADU: Respon Ulama Terhadap Industrialisasi*, 43-44.

¹¹⁶Andang Suharianto, dkk., *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur* (Malang: Bayumedia Publishing, 2004), 53.

dan peranannya yang diposisikan sebagai pemimpin sosial keagamaan, kadang-kadang pengaruhnya tidak terbatas pada batas geografis lingkungan masyarakatnya. Seperti halnya K. H. Muhammad Syamsul Arifin Pengasuh pondok pesantren Banyuanyar atau K. H. Abdul Hamid Mahfudz pengasuh Ponpes Mambaul Ulum Bata-Bata Palengaan Pamekasan yang pengaruhnya tidak terbatas pada kawasan Palengaan dimana pondok pesantrennya berada.

Masyarakat Madura memiliki hormat yang sangat tinggi terhadap kiai atau ulamanya. Hal itu dapat terlihat dari ungkapan "*bhuppa'-bhabbhuk ghuru rato*", yang artinya "bapak-ibu, guru, ratu" Ungkapan tersebut mencerminkan hierarki penghormatan di kalangan masyarakat Madura.¹¹⁷ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa masyarakat Bujur Tengah dalam memberikan penghormatan hierarkinya dimulai dari kedua orang tua, kemudian guru dan selanjutnya penghormatan diberikan kepada "ratu" penguasa atau pemerintah.

Dalam kehidupan masyarakat Madura, khususnya yang berada di daerah pedesaan, kedudukan dan peranan kiai sangatlah besar. Pengaruhnya melampaui batas pengaruh institusi-institusi kepemimpinan yang lain, termasuk kepeimpinan dalam birokrasi pemerintahan, sehingga tidak berlebihan kiranya bila masyarakat Bujur Tengah merasa lebih bangga dihadiri para kiai dari pada dihadiri Bupati ketika mereka mengadakan suatu acara.

Dalam berbagai urusan kehidupan sehari-hari, kiai menjadi tempat mengadu. Berbagai urusan warga masyarakat, seperti masa-lah perjodohan, pengobatan penyakit, mencari rezeki, mendirikan rumah, mencari pekerjaan dan karir sering diadukan

¹¹⁷ Andang Suhariato, dkk., *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur*, 54.

kepada kiai. Nasehat-nasehatnya akan diperhatikan dan dilaksanakan oleh warga masyarakat tersebut. Bahkan kadang-kadang Masyarakat yang fanatik terhadap kiai melaksanakannya tanpa memperhitungkan apakah hal itu baik atau tidak.¹¹⁸ Bahkan hampir semua masyarakat Desa Bujur Tengah rela mengabdikan, bekerja di lahan milik kiai tanpa imbalan materi apapun. Bahkan tidak jarang di antara mereka berkorban dan rela mati demi membela dan membantu kiai yang dipercaya, dihormati, dan diikuti (kharismatik).

Dengan demikian, dapat dijelaskan pula bahwa masyarakat Madura pada umumnya, masyarakat Pamekasan pada khususnya, utamanya masyarakat Desa Bujur Tengah dalam memberikan penghormatan dan kepercayaan kepada ulama atau kiai melebihi penghormatan dan kepercayaan yang diberikan kepada orang-orang yang menduduki jabatan di instansi pemerintahan, seperti halnya pegawai Depag atau KUA dan lain sebagainya.

B. Konsep Wali Nikah

1. Definisi Wali

Secara Etimologi kata wali berasal dari bahasa Arab yang diambil dari kata ولي dimana dalam kamus besar *al-Ashri*, kata tersebut diartikan sama dengan قرب yang berarti dekat.¹¹⁹ Sejalan dengan pemaknaan di atas, apa yang diungkapkan oleh Mahmud Yunus dalam kamus Arab-Indonesia bahwa kata wali berasal dari (ولي يلي وليا) yang diartikan melindungi, amat dekat kepada si *pulan*, mengikutinya, mengiringinya tanpa

¹¹⁸ Andang Suharianto, dkk., *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur*, 55.

¹¹⁹ Atabik Ali Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Al-Ashri, Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996), 2038.

batas.¹²⁰ Seperti yang telah dikatakan oleh Syaikh Ibrahim al-Baijuri ketika mensyarahi kitab *Fathul Qarib* karangan Ibnu Qasyim Al-Izzy, ia mengatakan bahwa wali yang paling berhak menikahkan adalah wali yang paling dekat hubungannya dengan mempelai perempuan, sehingga muncul (*tartibul wali*) dimana runtutan para wali juga dimulai dari ayah, kakek dan seterusnya. Dengan demikian, ayah lebih berhak menikahkan dibanding dengan kakek.¹²¹

Dalam Operasionalnya, kata wali digunakan dalam dua tempat, ada yang umum, dan ada pula yang khusus. Perwalian yang khusus adalah perwalian yang berkenaan dengan manusia dan harta benda.¹²² Namun dalam tulisan ini, pembahasan akan difokuskan pada yang khusus saja, yaitu yang berkenaan dengan manusia, dan harta benda terutama yang membicarakan tentang wali terhadap manusia, lebih-lebih masalah perwalian dalam perkawinan.

Secara Terminologi, Wali nikah adalah orang yang mengakhiri nikah itu menjadi sah, dan tanpa dia nikah tidak sah.¹²³ Ada juga yang mendefinisikan, bahwa wali nikah adalah suatu kekuasaan atau wewenang syar'i atas golongan manusia yang dilimpahkan kepada orang yang sempurna, karena kekurangan tertentu pada orang yang dikuasai itu, demi kemaslahatannya sendiri.¹²⁴ Sedangkan

¹²⁰ Mahmud Yunus, *kamus Yunus*, 506-507.

¹²¹ Ibrahim al-Baijuri, *Al-Baijuri*, Juz 2 (Semarang: al-Alawiyah, t.th), 105.

¹²² Djamaan Nur, *Fiqih Munakahat* (Semarang: Dina Utama, 1993), 65.

¹²³ Abdurrahman al-Jazairi, *Al-Fiqhu Ala al-Madzhabi Al-Arba'ah*, Juz 4 (Bairut, Libanon: Darul Arqom ibnu Abi Al-Arqom, 1996) 25. Selanjutnya ditulis al-Jazairi

¹²⁴ Muhammad Jawad Maghniyah, "Al-Fiqhu Ala Madzahib al-Khamsah" diterjemahkan Masykur A.B., Afif Muhammad, Idrus Al-Kaf, *Fiqih Lima Madzhab* (Cet. 6; Jakarta: Lentera Basritama, 2001), 345.

wali nikah menurut Sayyid Sabiq adalah suatu ketentuan hukum yang dapat dipaksakan kepada orang lain sesuai dengan bidang hukumnya.¹²⁵

Wali nikah dalam perkawinan merupakan syarat yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya.¹²⁶ Demikianlah pendapat orang yang mensyaratkan adanya wali, seperti Syafi'i, Hambali, dan Maliki. Bahkan as-Syafi'i dalam kitabnya *Al-Um*, untuk memperkuat pendapatnya, dia mengemukakan sebuah riwayat, yang dikhabarkan oleh Muslim dan Said dari Ibnu Juraij berkata: Ikrimah bin Khalid mengabarkan kepada saya, bahwa Umar bin al-Khattab pernah menjilid orang yang menikahkan seorang perempuan tanpa wali, dan nikahnya juga dibatalkan oleh Umar bin al-Khattab.¹²⁷ Dengan demikian, wali dapat didefinisikan, bahwa wali adalah orang yang bertindak mengizinkan atau mengadakan nikah itu sendiri sehingga akadnya menjadi sah.

2. Syarat-syarat Wali

Wali dan saksi bertanggung jawab atas sahnya suatu akad pernikahan, karena perwalian itu ditetapkan untuk membantu ketidakmampuan orang yang menjadi objek perwalian dalam mengekspresikan dirinya. Oleh karena itu, tidak semua orang dapat diterima menjadi wali atau saksi, tetapi hendaklah orang-orang yang memenuhi persyaratan. Adapun syarat-syarat menjadi wali sebagai berikut:

¹²⁵ Sayyid Sabiq, *"Fiqhussunnah"* diterjemahkan Muhammad Thalib, *Fikih Sunnah* (Cet. 1; Bandung: Al-Ma'arif, 1981), 7.

¹²⁶ Anonim, *Undang-undang Perkawinan di Indonesia, dilengkapi KHI Di Indonesia* (Surabaya: Arkola, t.th.), 185.

¹²⁷ Abi Abdillah bin Idris as-Syafi'i, *Al-Um*, Juz 5 (Cet. 3; Bairut: Darul Fikr, 1983), 13.

a. Islam

Orang yang tidak beragama Islam tidak sah menjadi wali atau saksi berdasarkan firman Allah Swt.¹²⁸

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي
الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (المائدة 51)

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengam-bil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin (mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barang siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang dzhzalim.*

b. Baligh

Orang tersebut sudah pernah bermimpi junub/ihtilam (keluar air mani), atau ia sudah berumur sekurang-kurangnya 15 tahun. 21 (KHI)

Dalam konstruksi hukum perkawinan Islam, wali nikah menempati posisi sentral sebagai salah satu rukun yang menentukan keabsahan akad, khususnya menurut jumhur ulama. Keberadaan wali bukan sekadar simbolik, melainkan memiliki fungsi represent-tatif dan protektif terhadap kepentingan mempelai perempuan. Oleh karena itu, syariat menetapkan sejumlah persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang wali agar kewenangannya sah secara hukum, salah satunya adalah baligh.

¹²⁸ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam* (Cet. 37; Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2004), 384.

Baligh dalam terminologi fikih merujuk pada tercapainya kedewasaan biologis yang menandai berlakunya beban hukum (taklīf) atas seseorang. Indikator baligh bagi laki-laki ditandai dengan terjadinya ihtilām (keluar air mani karena mimpi) atau, apabila tanda biologis tersebut belum tampak, maka ditentukan berdasarkan batas usia tertentu yang disepakati para ulama. Mayoritas fuqahā' menetapkan usia lima belas tahun sebagai batas maksimal seseorang dianggap telah mencapai baligh apabila tanda-tanda biologis belum muncul.¹²⁹ Dengan demikian, seseorang yang belum baligh tidak memiliki kapasitas hukum (*ahliyyah al-adā'*) untuk bertindak sebagai wali dalam akad nikah, karena ia sendiri belum sempurna tanggung jawab hukumnya.

Dalam konteks hukum positif di Indonesia, ketentuan mengenai syarat baligh bagi wali ditegaskan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Pasal 21 KHI menyebutkan bahwa wali nikah harus memenuhi syarat-syarat tertentu, termasuk beragama Islam, laki-laki, adil, dan baligh. Penegasan ini menunjukkan adanya kesinambungan antara konstruksi fikih klasik dan regulasi nasional dalam menetapkan standar kecakapan wali.

Secara yuridis-sosiologis, syarat baligh memiliki rasionalitas normatif yang kuat. Kedewasaan biologis dipahami sebagai indikator minimal kematangan psikologis dan tanggung jawab moral. Wali memegang otoritas untuk mengikatkan akad yang berdampak pada hak dan kewajiban jangka panjang, sehingga kapasitas intelektual dan moralnya harus memadai. Tanpa kedewasaan tersebut, tindakan perwalian berpotensi cacat secara hukum dan dapat mengganggu legitimasi akad.

¹²⁹ 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*, Juz IV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 25–27.

Dengan demikian, syarat baligh bagi wali nikah bukan hanya ketentuan formal, melainkan bagian dari prinsip kehati-hatian hukum (*iḥtiyāt*) dalam menjaga kemaslahatan akad perkawinan. Ia memastikan bahwa pihak yang bertindak sebagai wali benar-benar memiliki kapasitas hukum dan tanggung jawab penuh atas tindakan yang dilakukannya dalam mengikat pernikahan.

c. Berakal

Orang gila dan anak-anak tidak sah menjadi wali, karena orang yang tidak berakal pasti tidak akan mampu melakukannya dan tidak dapat mewakili orang lain, sehingga orang lain lebih berhak menerima perwalian tersebut. Baik orang yang tidak berakal itu karena keberadaannya yang masih kanak-kanak atau karena hilang ingatan atau karena faktor lanjut usia.¹³⁰

Dalam perspektif fikih *munākahāt*, kapasitas hukum (*ahliyyah*) merupakan prasyarat mendasar bagi seseorang untuk dapat bertindak sebagai wali dalam akad nikah. Oleh karena itu, orang yang tidak berakal baik karena belum mencapai usia baligh (anak-anak), mengalami gangguan jiwa, hilang ingatan, maupun karena kepikunan akibat usia lanjut tidak sah menjadi wali. Ketidakabsahan tersebut didasarkan pada prinsip bahwa perwalian merupakan tindakan hukum (*taṣarruf*) yang mensyaratkan kecakapan penuh dalam memahami konsekuensi akad dan mempertimbangkan kemaslahatan pihak yang diwalikan.

Dalam teori hukum Islam, kecakapan bertindak (*ahliyyah al-adā'*) bertumpu pada dua unsur utama: akal (*'aql*) dan kedewasaan (*bulūgh*). Seseorang yang belum baligh atau kehilangan fungsi akalnya tidak memenuhi syarat untuk melakukan tindakan hukum yang berdampak mengikat. Hal ini

¹³⁰ Syaikh Hasan Ayyub, "Fiqh al-Ushrah al-Muslimah", diterjemahkan M. Abdul Ghofur, *Fikih Keluarga* (Cet. 3; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003), 59.

sejalan dengan kaidah bahwa pena (beban hukum) diangkat dari tiga golongan, yakni anak kecil hingga baligh, orang tidur hingga bangun, dan orang gila hingga sembuh. Dengan demikian, orang yang tidak berakal tidak dapat mewakili dirinya sendiri dalam akad, apalagi mewakili orang lain dalam urusan perwalian.

Lebih lanjut, perwalian dalam nikah bukan sekadar formalitas, melainkan mandat hukum untuk menjaga kepentingan perempuan dalam akad perkawinan. Karena itu, wali harus memiliki kemampuan rasional dan pertimbangan yang matang. Wahbah az-Zuhaili dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* menegaskan bahwa syarat wali mencakup berakal dan baligh, sebab tindakan hukum orang yang tidak berakal dianggap tidak sah dan tidak memiliki kekuatan representatif.¹³¹

Ketentuan ini juga sejalan dengan prinsip perlindungan dalam hukum keluarga Islam, yakni memastikan bahwa akad nikah dilangsungkan dengan pertimbangan yang sadar dan bertanggung jawab. Apabila wali tidak memenuhi syarat kecakapan karena faktor usia kanak-kanak, gangguan jiwa, hilang ingatan, atau kepikunan, maka hak perwalian berpindah kepada wali lain yang memenuhi syarat sesuai dengan urutan nasab atau, dalam kondisi tertentu, kepada wali hakim.

Dengan demikian, larangan menjadikan orang gila dan anak-anak sebagai wali bukan sekadar ketentuan teknis, melainkan manifestasi dari prinsip rasionalitas dan kemaslahatan dalam hukum Islam. Perwalian menuntut kapasitas intelektual dan moral yang utuh, sehingga hanya pihak yang memiliki kecakapan hukum penuh yang sah menjalankan fungsi tersebut.

¹³¹ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 180–182.

d. Merdeka

Ulama berbeda pendapat dalam menetapkan perwalian budak. Sebagian ulama mengatakan bahwa seorang budak tidak mempunyai hak perwalian, baik atas dirinya sendiri atau orang lain. Sedangkan ulama Hanafiah mengemukakan bahwa seorang wanita boleh dinikahkan oleh seorang budak atas izinnya, dengan alasan bahwa wanita itu dapat menikahkan dirinya sendiri.¹³²

Dalam konstruksi fikih munākahāt klasik, salah satu syarat yang diperselisihkan namun dipegang oleh mayoritas ulama adalah bahwa wali nikah harus berstatus merdeka (*hurr*). Syarat kemerdekaan ini berkaitan erat dengan konsep kecakapan hukum (*ahliyyah*) dan otoritas penuh dalam melakukan tindakan hukum (*taṣarruf*). Perwalian dalam nikah bukan sekadar formalitas simbolik, melainkan tindakan representatif yang berdampak langsung terhadap keabsahan akad dan perlindungan hak-hak perempuan. Oleh karena itu, wali dipandang harus memiliki kapasitas hukum yang utuh dan tidak berada di bawah kekuasaan pihak lain.

Mayoritas fuqahā' dari mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali mensyaratkan kemerdekaan sebagai prasyarat sahnya perwalian. Argumentasi mereka bertumpu pada prinsip bahwa seorang budak tidak memiliki kemandirian hukum sepenuhnya, karena ia berada di bawah otoritas tuannya (*sayyid*). Keterbatasan ini berdampak pada terbatasnya kewenangan dalam melakukan akad yang mengikat, termasuk akad nikah atas nama orang lain. Dengan demikian, karena budak sendiri tidak memiliki kekuasaan penuh atas dirinya, maka ia tidak sah untuk

¹³² Syaikh Hasan Ayyub, "*Fiqh al-Usrah al-Muslimah*", diterjemahkan M. Abdul Ghofur, *Fikih Keluarga*, 59.

menjalankan fungsi perwalian yang menuntut otoritas dan tanggung jawab hukum yang independen.

Dalam analisis komparatif yang dijelaskan oleh Wahbah az-Zuhaili dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, syarat kemerdekaan dipahami sebagai bagian dari syarat kesempurnaan kecakapan bertindak.¹³³ Wali harus memiliki kebebasan dalam mempertimbangkan masalah perempuan yang diwalikan, tanpa terikat oleh kepentingan atau kontrol pihak lain. Perwalian mengandung dimensi amanah dan tanggung jawab moral, sehingga tidak dapat dijalankan oleh seseorang yang status hukumnya subordinatif.

Namun demikian, sebagian ulama mazhab Hanafi tidak secara mutlak mensyaratkan kemerdekaan wali, karena dalam konstruksi mazhab ini perempuan baligh dan berakal memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri. Dalam kerangka tersebut, keberadaan wali bukanlah rukun yang menentukan sahnya akad, sehingga syarat kemerdekaan tidak diposisikan sebagai syarat esensial.

Secara konseptual, syarat kemerdekaan bagi wali mencerminkan prinsip bahwa otoritas hukum harus disertai independensi dan kapasitas penuh dalam bertindak. Meskipun institusi perbudakan dalam konteks modern telah dihapuskan, pembahasan ini tetap relevan dalam kajian teoritis untuk memahami relasi antara kebebasan hukum, kapasitas bertindak, dan legitimasi perwalian dalam hukum Islam klasik.

e. Laki-laki

Seorang perempuan tidak boleh menjadi wali dalam pernikahan berdasarkan hadist Nabi yang berbunyi:

¹³³ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 182–185.

لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها (رواه ابن ماجة والدارقطني
ورجاله ثقات)

Artinya: Janganlah perempuan menikahkan perempuan yang lain, dan jangan pula seorang perempuan menikahkan dirinya sendiri (H.R. Ibnu Majah dan Daruquthni dan para perawinya adalah orang-orang yang terpercaya)

Dalam hadis tersebut terkandung dalil bahwa wanita tidak mempunyai kekuasaan untuk menikahkan dirinya dan menikahkan orang lain. Namun menurut Imam Abu Hanifah, ia berpendapat bahwa wanita yang berakal dan baligh boleh mengawinkan dirinya sendiri dan mengawinkan anak perempuan-nya yang di bawah umur serta mewakili orang lain. Namun demikian, jika dia menyerahkan dirinya kepada laki-laki yang tidak sekufu dengannya, maka para wali berhak menentangnya. Berbeda halnya dengan pendapat Imam Malik yang tidak mengeneralkan semua perempuan, akan tetapi hanya terbatas pada golongan rendah saja (bukan bangsawan) karena menurutnya perempuan bangsawan tidak diperbolehkan.¹³⁴

f. Adil

Ulama berbeda pendapat tentang kedudukan adil sebagai persyaratan bagi wali, antara lain:

- 1) Bagi ulama mensyaratkan wali harus adil, mereka berdasarkan pada Hadist Nabi yang artinya “tidak ada pernikahan kecuali dengan wali yang memberikan bimbingan dan dua orang saksi yang adil” pendapat yang pertama ini disepakati oleh beberapa ulama fiqih

¹³⁴ Syaikh Hasan Ayyub, “*Fiqh al-Usrah al-Muslimah*”, diterjemahkan M. Abdul Ghofur, *Fikih Keluarga*, 60.

terkemuka seperti Imam Ahmad, Imam Syafi'i, Imam Malik dan orang-orang yang sependapat dengannya.

- 2) Bagi ulama yang tidak mensyaratkan wali harus adil, mereka berdasarkan pada satu riwayat Mutsanna bin Jami', dia menukil bahwa dia pernah bertanya kepada Ahmad, jika orang menikah dengan wali yang fasik dan beberapa saksi yang adil, maka Ahmad berpendapat bahwa hal tersebut tidak membatalkan pernikahan, itu pula yang menjadi pendapat Imam Malik dan Abu Hanifah serta salah satu pendapat Syafi'i.¹³⁵

Sejalan dengan pendapat kedua di atas, apa yang dikemukakan oleh Ibrahim Al-Baijuri, bahwa yang disyaratkan adil adalah kedua saksi, bukan persyaratan bagi wali, karena menurutnya *marji'u dhamirnya* kembali pada lafat *syahidain*.¹³⁶ Hal ini diperkuat oleh pendapat Sayyid Sabiq yang mengemukakan bahwa seorang wali tidak disyaratkan adil. Oleh karena itu seorang yang durhaka tetap tidak kehilangan haknya untuk menjadi wali dalam perkawinan kecuali kedurhakaannya melampaui batas-batas kesopanan yang berat.¹³⁷ Bahkan dalam KHI diringkaskan hanya menjadi empat persyaratan bagi wali, sebagaimana tercantum dalam pasal 20 ayat 1 yang berbunyi "yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni Muslim, *aqil* dan *baligh*".¹³⁸

3. Klasifikasi Wali

Dalam beberapa refrensi hukum Islam, baik yang berbahasa Arab atau berbahasa Indonesia, ulama berbeda-beda dalam menyebutkan macam-macam wali dalam pernikahan, semisal

¹³⁵ Syaikh Hasan Ayyub, "*Fiqh al-Ushrah al-Muslimah*", diterjemahkan M. Abdul Ghofur, *Fikih Keluarga*, 60.

¹³⁶ Ibrahim al-Baijuri, *Al-Bajuri*, 101.

¹³⁷ Sayyid Sabiq, *Loc. Cit.*, 7.

¹³⁸ Undang-undang Perkawinan, *Loc. Cit.*, 185.

Imam Taqiuddin Abi Bakrin bin Muhammad Al-Husainy Al-Hishny al-Damasyqi as-Syafi'i, menyebutkan empat wali yang dapat menikah-kan mempelai perempuan, yaitu wali nasab, wali *maula*, wali *tahkim*, dan wali hakim.¹³⁹ Adapun rinciannya sebagai berikut:

a. Wali nasab

Wali nasab adalah wali nikah karena ada hubungan darah nasab dengan wanita yang akan melangsungkan pernikahan.¹⁴⁰ Adapun urutan wali menurut pendapat tokoh akan dijelaskan selanjutnya.

Wali nasab adalah wali dalam akad nikah yang memperoleh otoritas kewaliannya berdasarkan hubungan kekerabatan sedarah (nasab) dengan perempuan yang akan melangsungkan pernikahan. Dalam konstruksi hukum keluarga Islam, keberadaan wali nasab dipandang sebagai manifestasi tanggung jawab keluarga dalam menjaga kemaslahatan, kehormatan, dan perlindungan terhadap perempuan dalam proses pernikahan. Otoritas ini bersumber dari relasi genealogis yang diakui secara syar'i, sehingga kedudukannya bersifat prioritatif dibandingkan wali lainnya sepanjang memenuhi syarat-syarat kewalian yang ditetapkan dalam fikih.

Secara normatif, para fuqahā' menetapkan bahwa wali nasab harus memenuhi kualifikasi tertentu, seperti beragama Islam, balig, berakal, dan tidak berada dalam kondisi yang menghalangi pelaksanaan kewalian. Urutan wali nasab dalam literatur fikih disusun berdasarkan prinsip kedekatan hubungan kekerabatan dari garis ayah ('aṣabah), dimulai dari ayah kandung, kemudian kakek dari pihak ayah, saudara laki-laki kandung, dan seterusnya

¹³⁹ Taqiuddin Abi Bakrin bin Muhammad Al-Husainy Al-Hishny al-Damasyqi As-Syafi'i, *Kifāyatul Akhyar*, Juz 2 (t.t: Syirkah An-Nur Asia, Ttb), 49-52.

¹⁴⁰ Slamet Abidin dan Aminuddin, *Fiqh Munkahat*, Juz 1 (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 89

menurut derajat kedekatan nasab. Perincian mengenai hierarki wali tersebut berbeda-beda dalam beberapa mazhab, dan akan dijelaskan lebih lanjut berdasarkan pandangan para tokoh dan otoritas fikih yang relevan.

b. Wali *Maula*

Sedangkan yang dimaksud dengan wali *Maula* adalah perwalian yang digunakan dalam menikahkan budak yang telah dimerdekakan, dengan kata lain wali yang menikahkan budaknya, artinya majikannya sendiri. Laki-laki boleh menikahkan perempuan yang berada dalam perwalian, bilamana perempuan yang berada dalam perwaliannya rela menerimanya. Perempuan yang dimaksud di sini adalah hamba sahaya yang berada di bawah kekuasaannya.¹⁴¹ Sedangkan wanita yang wali nasabnya tidak diketahui siapa dan dimana (hamba sahaya yang telah dimerdekakan), maka walinya adalah orang yang memerdekakan, selanjutnya adalah famili-famili atau *ashabah* dari orang yang telah memerdekakannya.¹⁴²

Yang dimaksud dengan wali maulā adalah bentuk kewalian dalam pernikahan yang didasarkan pada relasi wala' (ikatan loyalitas dan hukum) antara seorang mantan budak dengan pihak yang memerdekakannya. Dalam konstruksi fikih klasik, perwalian ini muncul dalam konteks sistem perbudakan yang pada masa itu diakui sebagai realitas sosial dan diatur secara normatif dalam hukum Islam. Oleh karena itu, wali maulā merupakan konsekuensi yuridis dari hubungan hukum antara tuan (sayyid/maulā) dan hamba sahaya ('abd atau amat), baik sebelum maupun setelah proses pembebasan (i'tiq).

Dalam keadaan seorang perempuan masih berstatus hamba sahaya, otoritas kewalian berada pada majikannya. Majikan

¹⁴¹ Slamet Abidin dan Aminuddin, *Fiqh Munkahat*, 93.

¹⁴² Taqiuddin Abi Bakrin bin Muhammad Al-Husainy al-Hishny al-Damasyqy As-Syafi'i, *Kifayatul Akhyar*, 52.

memiliki hak untuk menikahkan budak perempuan yang berada dalam kepemilikannya, karena secara hukum klasik ia memegang otoritas penuh atas aspek-aspek keperdataan budak tersebut. Namun demikian, para ulama menegaskan bahwa meskipun terdapat relasi kepemilikan, akad nikah tetap mensyaratkan kerelaan (*riḍā'*) dari perempuan yang bersangkutan. Dengan demikian, pernikahan tidak sah apabila dilangsungkan tanpa persetujuan perempuan, sekalipun ia berstatus hamba sahaya. Prinsip ini menunjukkan bahwa dimensi kemanusiaan dan persetujuan subjek hukum tetap diakui dalam kerangka normatif Islam.

Adapun dalam kondisi seorang perempuan berstatus mantan budak (*ma'tūqah*) dan tidak diketahui wali nasabnya baik karena terputusnya hubungan keluarga, tidak jelas asal-usulnya, atau tidak adanya kerabat yang memenuhi syarat kewalian maka hak kewalian beralih kepada orang yang memerdekakannya. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa *wala'* (ikatan hukum akibat pembebasan) menimbulkan hubungan sosial-hukum yang menyerupai kekerabatan dalam batas-batas tertentu, termasuk dalam aspek perwalian nikah dan waris. Dalam hal orang yang memerdekakan telah meninggal dunia atau tidak memenuhi syarat sebagai wali, maka kewalian beralih kepada para kerabat (*'aṣabah*) dari pihak yang memerdekakan, sesuai dengan urutan kedekatan sebagaimana berlaku dalam sistem kekerabatan paternal.

Dengan demikian, wali maulā merupakan bentuk kewalian substitutif yang bersandar pada hubungan *wala'*, bukan hubungan nasab. Konsep ini mencerminkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons struktur sosial yang ada pada masanya, sekaligus menegaskan bahwa prinsip utama dalam kewalian tetap bertujuan menjaga kemaslahatan, kehormatan, dan kepastian hukum dalam akad pernikahan.

c. Wali Tahkim

Wali tahkīm adalah bentuk kewalian dalam akad nikah yang lahir dari penunjukan atau pelimpahan otoritas oleh pihak perempuan kepada seorang laki-laki yang memenuhi syarat untuk bertindak sebagai wali, ketika wali nasab tidak ada, tidak diketahui keberadaannya, atau tidak dapat menjalankan fungsi kewaliannya. Istilah *tahkīm* secara etimologis berarti “menyerahkan keputusan kepada seseorang” atau “mengangkat seseorang sebagai pemutus perkara (hakam).” Dalam konteks pernikahan, konsep ini merujuk pada pemberian mandat kewalian kepada pihak tertentu untuk melangsungkan akad nikah atas nama mempelai perempuan.

Dalam literatur fikih klasik, wali tahkīm diposisikan sebagai solusi dalam kondisi darurat atau kebutuhan mendesak (*ḥājah*), terutama ketika struktur kewalian formal baik wali nasab maupun wali sultān (*hakim*) tidak dapat diakses. Sebagian ulama dari mazhab Syāfi’iyyah dan Ḥanābilah membahas kebolehan tahkīm dalam konteks wilayah yang tidak memiliki otoritas qāḍī (*hakim syar’i*), atau ketika sulit menghadirkan wali nasab yang sah. Dalam situasi demikian, perempuan dapat menunjuk seorang laki-laki yang adil, berakal, balig, dan memahami hukum pernikahan untuk bertindak sebagai wali dalam akadnya.

Namun demikian, keberlakuan wali tahkīm tidak disepakati secara mutlak oleh seluruh mazhab. Mazhab Ḥanafīyyah, yang pada prinsipnya tidak mensyaratkan wali bagi perempuan balig dan berakal dalam kondisi tertentu, tidak menempatkan wali tahkīm sebagai kebutuhan mendasar. Sementara itu, dalam mazhab yang mensyaratkan wali sebagai rukun nikah, konsep tahkīm dipandang sebagai mekanisme alternatif yang bersifat kasuistik dan tidak boleh digunakan apabila masih terdapat wali nasab yang sah atau otoritas hakim yang dapat diakses. Dengan

demikian, wali tahkīm bukanlah bentuk kewalian primer, melainkan instrumen substitutif yang bersifat eksepsional.

Secara normatif, legitimasi wali tahkīm bertumpu pada prinsip kemaslahatan (maṣlaḥah) dan pencegahan kemudaratan (daf' al-darar). Tujuannya adalah memastikan bahwa akad nikah tetap dapat dilangsungkan secara sah dan terhindar dari praktik yang berpotensi menimbulkan ketidakpastian hukum atau pelanggaran terhadap ketentuan syariat. Meskipun demikian, dalam konteks negara modern yang telah memiliki sistem peradilan dan adminis-trasi pernikahan yang mapan, fungsi wali tahkīm pada umumnya digantikan oleh wali hakim yang memiliki legitimasi formal dari negara.

Dengan demikian, wali tahkīm merepresentasikan fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi kondisi sosial yang tidak ideal, sekaligus menegaskan bahwa kewalian dalam pernikahan bukan sekadar formalitas, melainkan instrumen perlindungan dan penja-gaan terhadap integritas akad serta hak-hak perempuan dalam institusi perkawinan.

Wali tahkim yaitu wali yang diangkat oleh calon mempelai suami dan atau calon istri. Hal itu diperbolehkan, karena akad tersebut dianggap tahkim. Sedang muhakkamnya bertindak sebagai-mana layaknya hakim. Seperti yang telah diriwayatkan oleh Yunus bin Abdil A'la, bahwa Syafi'i pernah berkata "seandainya ada seorang perempuan dalam suatu perkumpulan, ia memasrahkan wali kepada seorang laki-laki, sedang perempuan tersebut tidak mempunyai wali, maka hal tersebut dianggap boleh dilakukan,¹⁴³ ada pula yang mengemukakan, bahwa wali nikah dapat diangkat dari orang yang terpandang, disegani, luas ilmu fiqihnya terutama tentang *munakahat*,

¹⁴³ Taqiuddin Abi Bakrin bin Muhammad Al-Husainy Al-Hishny al-Damasyqy As-Syafi'i, *Kifayatul Akhyar*, 48-52.

berpandangan luas, adil, Islam dan laki-laki; demikian pendapat Hanafi, yang dikutip oleh Moh. Idris Ramulyo.¹⁴⁴ Sejalan dengan pendapat tersebut di atas, apa yang dikemukakan oleh al-Bikri, pengarang kitab *l'anatuh at-Thalibin* "seorang perempuan yang tidak ada walinya, baik wali nasab, wali hakim atau *Qadhi*, maka perempuan tersebut diperbolehkan mengangkat seorang laki-laki untuk menikahkan dirinya dengan laki-laki yang dicintainya dan sekufu. Bahkan, sekalipun ada wali hakim atau *Qadhi* yang diangkat oleh penguasa, ketika mereka berbelit-belit dan memungut uang untuk menikahkannya.¹⁴⁵ Bahkan ada pendapat yang mengatakan jika tidak ada orang yang siap menjadi *muhakkam*, sedang dirinya dikhawatirkan akan berbuat zina, maka perempuan tersebut diperbolehkan menikahkan dirinya sendiri.¹⁴⁶ Sebagaimana juga dikemukakan oleh syaikh Muhammad bin Abdurrahman ad-Damasyqi, bahwa perempuan yang ada di suatu tempat yang tidak ada hakim dan wali, maka ada dua macam hukumnya. *Pertama*, dia boleh menikahkan dirinya. *Kedua*, perempuan tersebut menyerahkan pernikahan kepada orang lain yang beragama Islam. Bahkan, beliau mengutip sebuah pendapat Abu Ishak Asy-Syirazi yang mengemukakan bahwa masalah seperti di atas boleh memilih hukum yang telah ditetapkan oleh seorang faqih di antara ahli *ijtihad*, berdasarkan suatu prinsip bahwa diperbolehkan *mentahkim* dalam nikah.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Mohd. Idris Ramulyo, *Tinjauan Beberapa Pasal Undang-undangmen 1 Tahun 1974, dari Segi Hukum Perkawinan Islam* (Jakarta: Ind-Hillco, 1985), 177.

¹⁴⁵ Sayyid Abi Bakar al-Masyhur bil sayyid al-Bikri, *l'Anatu al-Thalibin*, Juz 3 (Surabaya: al-Hidayah, t.th), 318-319.

¹⁴⁶ Syaikh Muhammad As-Syarbini al-Khathib, *Al-Aqna'* Juz 1, (Semarang: Toha Putra, Tth), 126.

¹⁴⁷ Muhammad bin Abdurrahman ad-Damasyqi, "Rohmatul Ummah Fikhtilafil Aimmah", diterjemahkan Abdullah Zaki Alkaf, *Fiqih Empat Madzhab*, (Bandung: Al-Hasyimi Press, 2001), 343.

Adapun cara pengangkatannya (proses melakukan *tahkim*) adalah calon suami mengucapkan *tahkim*, kepada calon istri dengan kalimat “saya angkat saudara untuk menikahkan saya dengan fulan (calon istri) dengan mahar dan putusan bapak/saudara, saya terima dengan senang” setelah itu, calon istri juga mengucapkan hal sama. Kemudian calon hakim menjawab “saya terima tahkim ini”.¹⁴⁸

d. Wali Hakim

Adapun yang dimaksud dengan wali hakim adalah penguasa atau orang yang ditunjuk oleh penguasa (pemerintah) untuk menangani hal-hal yang berkaitan dengan pernikahan, baik dia itu orang yang curang atau orang yang adil. Ada juga yang berpendapat bahwa dia termasuk penguasa yang adil, bertanggung jawab mengurus kemaslahatan umat Allah, bukan para sultan atau penguasa yang curang, karena mereka tidak termasuk orang yang berhak mengurus hal itu.¹⁴⁹

Dalam sistem hukum perkawinan Islam, wali hakim merujuk pada otoritas kewalian yang dijalankan oleh penguasa (al-sultān) atau pihak yang ditunjuk secara resmi olehnya untuk menangani urusan-urusan yang berkaitan dengan akad nikah. Secara konseptual, wali hakim hadir sebagai pengganti (substitutif) bagi wali nasab dalam kondisi tertentu, seperti ketika wali nasab tidak ada, tidak diketahui keberadaannya, tidak memenuhi syarat, menolak menikah-kan tanpa alasan syar'i ('aql), atau berada pada jarak yang menyulit-kan pelaksanaan akad. Dalam keadaan demikian, kewenangan beralih kepada otoritas publik demi menjamin keberlangsungan akad nikah yang sah dan melindungi hak-hak perempuan.

¹⁴⁸ Slamet Abidin dan Aminuddin, *Fiqih Munkahat*, 93.

¹⁴⁹ As-Shan'ani, *Op. Cit.*, 118.

Landasan normatif konsep wali hakim sering dirujuk pada hadis Nabi yang menyatakan: “*Al-sulṭān waliyyu man lā waliyya lah*” (penguasa adalah wali bagi perempuan yang tidak memiliki wali).¹⁵⁰ Hadis ini menjadi pijakan utama mayoritas fuqahā’ dalam menetapkan legitimasi penguasa sebagai wali pengganti. Dalam kerangka ini, fungsi wali hakim bukanlah sekadar administratif, melainkan representasi tanggung jawab negara atau otoritas publik dalam menjaga kemaslahatan umum (maṣlaḥah ‘āmmah) dan memastikan tertibnya pelaksanaan hukum keluarga.

Dalam literatur fikih klasik, istilah *sulṭān* tidak selalu dipahami secara sempit sebagai kepala negara dalam pengertian politik modern, tetapi mencakup otoritas hukum yang memiliki kewenangan yudisial, seperti qāḍī (hakim). Oleh karena itu, dalam praktiknya, wali hakim dijalankan oleh aparat peradilan atau pejabat yang diberi mandat resmi untuk menangani urusan perkawinan. Hal ini menunjukkan bahwa kewalian hakim bersifat institusional dan tidak berdiri atas dasar relasi personal sebagaimana wali nasab, melainkan atas dasar otoritas publik yang sah.

Namun demikian, terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai kualifikasi moral penguasa yang dapat bertindak sebagai wali hakim. Sebagian ulama berpendapat bahwa kewenangan wali hakim tetap sah sekalipun penguasa tersebut memiliki kekurangan moral atau dikenal sebagai penguasa yang zalim, selama ia memegang otoritas efektif dalam sistem pemerintahan.¹⁵¹ Pandangan ini didasarkan pada pertimbangan stabilitas hukum dan prinsip *taṣarruf al-imām ‘alā*

¹⁵⁰ Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Kitāb al-Nikāḥ, no. hadis 2083; al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, Kitāb al-Nikāḥ, no. hadis 1102.

¹⁵¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Jilid 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 171–172.

al-ra'iyah manūṭun bi al-maṣlahah (kebijakan penguasa terhadap rakyat harus didasarkan pada kemaslahatan). Dalam kerangka ini, keabsahan tindakan hukum tidak bergantung sepenuhnya pada integritas personal penguasa, melainkan pada legitimasi institusional dan kemampuannya menjalankan fungsi publik.

Sebaliknya, sebagian ulama lain menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *sulṭān* dalam hadis tersebut adalah penguasa yang adil ('ādil), yang bertanggung jawab mengurus kemaslahatan umat secara amanah. Menurut pandangan ini, penguasa yang zalim atau menyalahgunakan kewenangannya tidak layak menjalankan fungsi kewalian, karena kewalian merupakan amanah yang berkaitan langsung dengan perlindungan hak-hak individu, khususnya perempuan.¹⁵² Oleh sebab itu, kewenangan wali hakim seharusnya dijalankan oleh otoritas yang memenuhi prinsip keadilan, tanggung jawab, dan komitmen terhadap nilai-nilai syariat.

Perbedaan pandangan tersebut mencerminkan ketegangan klasik antara legitimasi *de facto* dan legitimasi moral dalam teori politik Islam. Di satu sisi, hukum membutuhkan kepastian dan otoritas yang efektif; di sisi lain, syariat menekankan integritas dan keadilan sebagai prasyarat utama dalam menjalankan amanah publik. Dalam praktik sejarah Islam, peran wali hakim umumnya dijalankan oleh qāḍī yang ditunjuk oleh penguasa, dengan asumsi bahwa qāḍī tersebut memiliki kompetensi dan integritas keilmuan.

Dalam konteks negara modern, termasuk di Indonesia, fungsi wali hakim telah dilembagakan secara administratif melalui peraturan perundang-undangan. Pejabat pencatat nikah

¹⁵² Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Jilid 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 352–354.

atau hakim pengadilan agama bertindak sebagai wali hakim dalam kondisi-kondisi tertentu sesuai ketentuan hukum positif. Dengan demikian, konsep wali hakim mengalami institusionalisasi dalam kerangka negara hukum, tanpa melepaskan landasan normatifnya dalam tradisi fikih.

Secara teoretis, keberadaan wali hakim menunjukkan bahwa sistem hukum Islam tidak membiarkan terjadinya kekosongan otoritas dalam pelaksanaan akad nikah. Ketika struktur keluarga (wali nasab) tidak dapat menjalankan fungsinya, otoritas publik mengambil alih demi menjaga kemaslahatan, kepastian hukum, dan perlindungan terhadap hak perempuan. Oleh karena itu, wali hakim bukan sekadar solusi teknis, melainkan manifestasi tanggung jawab kolektif negara dan masyarakat dalam menjaga integritas institusi perkawinan.

Oleh karena itu, apabila tidak ditemukan orang-orang tersebut di atas, maka wali hakim dalam pernikahan bawah tangan (*muhakkam*) dapat diangkat (dilakukan) oleh orang-orang yang terkemuka di daerah tersebut atau diambil dari orang yang *alim* ilmu agamanya.

Selanjutnya, Slamet Abidin dan Aminuddin mengemukakan syarat yang harus dipenuhi dalam pernikahan wali *tahkim* sebagai berikut:

1. Wali nasab tidak ada;
2. Wali Nasab gaib, atau bepergian sejauh dua hari perjalanan, serta tidak ada wakilnya di situ.
3. Tidak ada qadi atau pegawai pencatat nikah, talak, dan rujuk (NTR).¹⁵³

Adapun mengenai urutan wali nikah yang disepakati *jumhur* ulama termasuk Imam Syafi'i adalah sebagai berikut:

¹⁵³ Slamet Abidin dan Aminuddin, *Fiqih Munkahat*, 93.

1. Bapak
2. Kakek (ayah dari ayahnya calon mempelai)
3. Saudara laki-laki yang seayah dan seibu.
4. Saudara laki-laki seapak saja (dengan calon mempelai wanita)
5. Anak saudara laki-laki dari saudara laki-laki yang seayah seibu (dengan calon mempelai wanita)
6. Anak saudara laki-laki dari saudara laki-laki yang seayah saja (dengan calon mempelai wanita)
7. Saudara bapak yang laki-laki (paman dari pihak ayah)
8. Anak laki-laki paman dari pihak bapak calon mempelai wanita.

Imam Hanafi mengatakan, bahwa urutan wali dalam pernikahan terbagi dalam dua sisi. *Pertama*, nasab, urutannya dimulai dari anak laki-laki wanita yang akan menikah, jika dia mempunyai anak, sekalipun anak tersebut hasil zina, Selanjutnya cucu laki-laki dari anak laki-laki dan seterusnya; ayah, kakek dari ayah dan seterusnya; Saudara laki-laki sekandung, saudara laki-laki seayah, anak laki-laki sekandung, anak saudara laki-laki seayah, paman dari pihak ayah, anak paman dan seterusnya, sehingga tidak memberikan peluang bagi penerima wasiat perwalian dari ayahnya, sebagaimana pendapat yang dikemukakan Syafi'i, Maliki dan Hambali. *Kedua*, karena sebab; misalnya orang yang memerdeka-kan, sekalipun dia seorang perempuan, dan diikuti para *ashabahnya*.¹⁵⁴

Imam Malik mengatakan, bahwa urutan wali dalam pernikahan adalah ayah, penerima wasiat dari ayah (tentang perwalian), anak laki-laki sekalipun anak hasil zina, apabila wanita yang akan melangsungkan perkawinan itu mempunyai anak dan

¹⁵⁴ Al-Jazairi, *Op. Cit.*, 25-26.

seterusnya, saudara laki-laki, anak laki-laki dari saudara laki-laki, kakek, paman dari pihak ayah, dan seterusnya, terakhir perwalian diserahkan kepada hakim.

Hambali berpendapat, bahwa urutan wali nikah dimulai dari ayah, penerima wasiat perwalian dari ayah, kemudian wali yang terdekat dan seterusnya, mengikuti urutan yang ada dalam urutan waris, dan kalau tidak bisa atau tidak ada, maka perwaliannya pindah pada hakim.¹⁵⁵

Sebagaimama telah dijelaskan sebelumnya, bahwa penggunaan wali hakim bisa terjadi apabila:

1. Tidak adanya wali nasab, baik wali aqrab atau wali ab'ad.
2. Wali aqrab atau wali ab'adnya tidak cukup syarat-syarat untuk menjadi wali nikah.
3. Wali aqrabnya ghaib atau bepergian dalam perjalanan sejauh dua mil, sekitar kurang lebih 92,5 km atau dua hari perjalanan.
4. Wali aqrabnya dipenjara dan tidak bisa ditemui
5. Wali aqrabnya tidak mau menikahkan (adlal) dengan alasan yang tidak syar'i.
6. Wali aqrabnya berbelit-belit (mempersulit).
7. Wali aqrabnya sedang melaksanakan ihram di Makkah al-Mukarramah.
8. Wali aqrabnya sendiri yang akan menikah.
9. Wanita yang akan dinikahkan gila, tetapi sudah dewasa sedang wali mujbirnya tidak ada.

Sebaliknya wali hakim tidak dapat menikahkan kedua mempelai apabila:

1. Wanita yang akan menikah belum baligh

¹⁵⁵ Syaikh Hasan Ayyub, *Op. Cit.*, 347-348.

2. Kedua calon mempelai tidak sepadan (*kufu*)
3. Tanpa seijin calon mempelai wanita.
4. Hakim tidak boleh menikahkan wanita yang berada di luar wilayah kekuasaannya.¹⁵⁶

C. Kiai Sebagai Wali Hakim Dalam Pernikahan Bawah Tangan, Tinjauan Hukum Islam dan Perundang-Undangan yang Berlaku di Indonesia

1. Tinjauan Perundang-Undangan yang Berlaku di Indonesia

Bagi suatu Negara dan bangsa, seperti Indonesia mutlak adanya Undang-undang perkawinan nasional yang sekaligus menampung prinsip-prinsip yang dapat memberikan landasan Hukum dalam bidang perkawinan yang sudah dapat dijadikan pegangan, dan telah berlaku bagi berbagai golongan dalam masyarakat, dan bagi golongan orang-orang Islam seperti yang ditetapkan oleh Undang-undang Nomer 1 Tahun 1974 yang berisi tentang perkawinan, Inpres Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) khusus bagi umat Islam, dan catatan sipil bagi yang lainnya.

Dalam sebuah tanya jawab tentang Inpres Nomer 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI) dinyatakan: Wali hakim ialah wali nikah yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat yang ditunjuk olehnya, yang diberikan hak dan wewenang untuk bertindak sebagai wali nikah.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Slamet Abidin dan Aminuddin, *Fiqih Munkahat*, 98-93.

¹⁵⁷ Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam* (Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2001), 40.

Dalam KHI tidak menyebutkan definisi tentang wali hakim secara jelas. Namun di dalamnya telah tercantum tentang macam-macam dan urutan wali, serta alasan diperbolehkannya menggu-nakan wali hakim. Seperti dalam pasal 20 ayat (2) “ Wali nikah terdiri dari (a) Wali nasab (b) Wali hakim”. Selanjutnya dalam Pasal 22 berbunyi: Apabila wali nikah yang paling berhak, urutannya tidak memenuhi syarat sebagai wali nikah atau oleh karena wali nikah itu menderita tuna wicara, tuna rungu atau sudah udzur, maka hak menjadi wali nikah bergeser kepada wali nikah yang lain menurut derajat berikutnya.

Pasal 23

- a. Wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah apabila nasab tidak ada atau tidak mungkin mengha-dirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau ghaib atau *adlal* atau enggan.
- b. Dalam hal wali *adlal* atau enggan maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan Pengadilan Agama tentang wali tersebut.¹⁵⁸

Demikian juga dalam penerapan peraturan dan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, seperti halnya putusan Pengadilan Agama Jakarta Barat, tanggal 22 Pebruari tahun 1984. Dimana Pengadilan tersebut telah menetapkan fasid (rusaknya) nikah saudara M. Arsad Sabur bin Abdillah Sabur dengan istrinya yang bernama Hasanah binti Mahbub, yang dilakukan 25 Nopember 1968. Perkawinan tersebut dilakukan di depan Ustz. K.H.M. Sarban, sebagai wali “Hakim” dalam per-nikahan bawah tangan; dan mereka sudah di karunia 7 (tujuh) orang anak.

Adapun pertimbangan Hukum Pengadilan Agama, Jakarta Barat, antara lain:

¹⁵⁸ Undang-undang Perkawinan, *Op. Cit.*, 185.

- a. Bahwa perkawinan tersebut tidak dilaksanakan dengan wali yang sah, walaupun telah dipenuhi kewajiban membayar Mahar Rp. 1000,-
- b. Bahwa perkawinan tersebut telah melanggar ketentuan Undang-undang Nomor 22 Tahun 1946, Jo. Undang-undang Nomor 32 Tahun 1954, pasal 1 ayat (1), dan pasal 3 ayat (1),¹⁵⁹ akan tetapi perkawinan itu tidak menjadi batal dengan sendirinya (tidak sah). Karena tujuan Undang-undang tersebut dimaksudkan hanyalah sebagai tertib administrasi saja.
- c. Bahwa perkawinan tersebut telah melanggar ketentuan pasal 1 ayat (1) Jo. Pasal 2 ayat (1). Peraturan Menteri Agama Nomor 1 Tahun 1952, tentang Wali Hakim.
- d. Hadits *rawahu* Ahmad bin Hambali menyatakan: tidak sah nikah kecuali dengan wali (yang sah) dan dua orang saksi yang adil.¹⁶⁰

Dengan demikian, dapat dipahami, bahwa suatu perkawinan dapat dikatakan sah, apabila perkawinan tersebut sesuai dengan peraturan dan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.

2. Tinjauan Hukum Islam

Sebaliknya, apabila perkawinan tersebut hanya berdasar pada *fiqihul Islam* baik yang *salaf* ataupun yang *khalaf*, (bukan fiqh ke-Indonesiaan), maka perkawinan tersebut dianggap tidak sah secara administratif, sehingga perkawinan itu tidak memiliki kekuatan hukum yang pasti di depan sidang pengadilan hukum

¹⁵⁹ Abdurrahman, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Tentang Perkawinan* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1986), 115-116.

¹⁶⁰ Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam: Satu Analisis dari Undang-undang Nomer 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1996), 258.

di Indonesia. Demikian juga hasil analisis Moh. Idris Ramulyo terhadap syarat dan rukun perkawinan dalam KHI dan UU Nomor 1 tahun 1974 yang mengatakan bahwa tidak terdapat ketentuan atau persyaratan keharusan, adanya pencacatan perkawinan menurut hukum Islam, karena pencatatan perkawinan itu bersifat administratif.¹⁶¹

Begitu juga *fatwa* salah satu Syaikh al-Azhar Dr. Jaad al-Haq 'Ali Jaad al-Haq yang isi pokoknya membagi ketentuan yang mengatur pernikahan kepada dua kategori:

1. Peraturan *syara'*, yaitu peraturan yang menentukan sah atau tidak sahnya sebuah pernikahan. Peraturan ini adalah peraturan yang ditetapkan oleh syari'at Islam seperti yang telah dirumuskan oleh para pakarnya dalam buku-buku fiqh dari berbagai masdzhab.
2. Peraturan yang bersifat *tausiyy*, yaitu peraturan tambahan yang bermaksud agar pernikahan di kalangan umat tidak liar, tetapi tercatat dengan memakai surat akte nikah secara resmi yang dikeluarkan oleh pihak yang berwenang, agar bisa dilindungi dari adanya upaya-upaya negatif dari pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab. Seperti pengingkaran adanya akad nikah.¹⁶²

¹⁶¹ Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan, Hukum Kewarisan, Hukum Acara peradilan Agama dan Zakat Menurut Hukum Islam* (Cet. 3; Jakarta: Sinar Grafika, 2004), 70.

¹⁶² Satria Efendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Asnalysis Yurisprudensi dengan pendekatan ushuliyah* (Jakarta: Prenada Media, 2004), 33-34.

D. Dasar Hukum Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan Menurut Ulama Salaf

Adapun dalil yang dijadikan dasar ulama salaf seperti pendapat Imam Hanafi yang mengemukakan bahwa hadits yang boleh menjadi dalil hukum ialah hadits yang *masyhur*, karena itulah yang dinamakan *Sunnah*; sedang hadits yang tidak *masyhur* tidak boleh menjadi dalil hukum, karena hadits tersebut tidak termasuk *sunnah*. Oleh sebab itu, Hanafi mendahulukan *qiyas* dari pada Hadits yang tidak *masyhur*.

Sedangkan Syafi'i, Maliki, dan Hambali mengemukakan bahwa hadits yang shahih dapat dijadikan dalil hukum walaupun tidak *masyhur*, sehingga dapat dikatakan bahwa mereka mendahu-lukan hadits dari pada *qiyas*.

Menurut Hanafi, perempuan yang baligh dan berakal sehat boleh mengawinkan dirinya sendiri atau mewakili kepada orang lain. Akan tetapi, apabila perempuan tersebut kawin dengan orang yang tidak sekufu dengannya, maka walinya berhak menolak perka-winan yang telah dilangsungkan sebelum wanita tersebut hamil.

Adapun argumetasi yang digunakan oleh Hanafi ialah, bahwa hadits yang berbunyi¹⁶³:

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها (رواه ابن ماجه والدارقطني)

Artinya: dari Abu Hurairah r. a, beliau berkata “Rasulullah saw. Bersabda” “wanita tidak boleh mengawinkan wanita dan wanita

¹⁶³As-shan'ani, *Op. Cit.*, 119-120.

tidak boleh mengawinkan dirinya. (Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dan Daruquthni)

Hadits tersebut di atas dianggap cacat olehnya, karena hadits itu diriwayatkan oleh Sulaiman bin Musa dari Az-Zuhri. Kemudian ditanyakan kepada Az-Zuhri tentang hadits tersebut, ia menjawab, tidak kenal akan hadits itu, maka terbukti bahwa hadits itu dhaif, karena Az-Zuhri sebagai sumbernya tidak kenal akan hadits tersebut dan mengingkarinya. Oleh karena, Hadits-hadits yang mensyaratkan adanya wali dalam pernikahan dianggap *dha'if*, sehingga tidak wajib mengamalkannya dan tidak dapat dijadikan dalil atas wajibnya wali dalam perkawinan. Masih pendapat Hanafi, ia mengemukakan, bahwa pada hakekatnya, perkawinan itu adalah suatu akad (perjanjian) seperti akad jual beli dan sebagainya.¹⁶⁴

Adapun dalil-dalil yang dipergunakan Imam Hanafi dan orang yang sepakat dengan pendapatnya ialah Q.S. al-Baqarah ayat 230 dan 234¹⁶⁵ - yang berbunyi:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ
اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (البقرة 230)

Artinya: Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas

¹⁶⁴Dikutip dari Mahmud Yunus dalam bukunya, *Hukum Perkawinan dalam Islam Menurut Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hanbali*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1989), 22-23.

¹⁶⁵Imad Zaki Al-Barudi, "Tafsir Al-Quran Al-Azhim Li An-Nisa'" diterjemahkan Samson Rahman, *Tafsir Wanita*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004), 160.

suami pertama dan isteri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui.

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ
بِالْمَعْرُوفِ (البقرة- 234)

Artinya: Kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.¹⁶⁶

Ayat ini, sering dijadikan *Hujjah* atau dalil yang memperbolehkan seorang perempuan menikahkannya, dengan alasan, bahwa ayat-ayat tersebut menggunakan kalimat *fi'il*, yang mengindikasikan pada perbuatan.

Adapun dalil Sunnah, yang dijadikan *Hujjah* atau dalil dalam memperbolehkan seorang perempuan menikahkannya yaitu Hadits yang diambil dari Ibnu Abbas yang sudah dinyatakan shahih oleh pakar hadits, sebagai berikut:

"الأيام أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صماتها"

Sejalan dengan pendapat di atas apa yang di kemukakan oleh Ibnu Rusyd. Bahkan ia menambahkan bahwa Imam Daud membedakan antara wanita yang masih perawan dengan wanita janda dalam persyaratan wali, ia mengatakan bahwa wali

¹⁶⁶ Mujamma' al-Malik Fahd, *Op. Cit.*, 56.

menjadi Syarat sah nikah bagi perawan, sedangkan bagi janda tidak disyaratkan dengan berdasarkan Hadits tersebut di atas.¹⁶⁷

Ada pula yang berdasarkan pada hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ath-Thahawi dalam buku *Syarih Ma'ani al-Atsar* dan lainnya dari jalur Abdurrahman bin al-Qasim dari ayahnya dari Aisyah, istri Rasulullah Saw., yang artinya “kemudian Hafshah binti Abdurrahman menikahkan dirinya sendiri dengan al-Mundzir, sedangkan Abdurrahman saat itu sedang berada di Syam. Tatkala Abdurrahman tiba, dia berkata: apakah yang demikian itu berlaku juga untuk saya, dan ia bersikeras dengan pendapatnya” lalu Aisyah mengatakan kepada Al-Mundzir, al-Mundzir menjawab “sesungguh-nya urusan ini ada di tangan Abdurrahman” maka Abdurrahman berkata, “saya tidak menolak atas perkara yang dia putuskan” Hafshah-pun tinggal bersama dan tidak terjadi pembatalan.¹⁶⁸

Dalam buku ini, Penulis menggunakan kata “wali hakim dalam pernikahan bawah tangan,”¹⁶⁹ dengan tujuan untuk mempermudah dalam memahami pernikahan wali nikah kiai sebagai wali hakim (*wali tahkim*). Pernikahan tersebut diperbolehkan dalam hukum Islam, karena akad tersebut dianggap *tahkim*. Sedang *muhakkimnya* bertindak sebagaimana layaknya hakim. Seperti yang telah diriwayatkan oleh Yunus ibnu Abdil A’la, bahwa Syafi’i pernah berkata “seandainya ada seorang perempuan dalam suatu perkumpulan, lalu ia memasrahkan wali kepada seorang laki-laki, sedang perempuan tersebut tidak mempunyai wali, maka hal tersebut dianggap boleh dilakukan.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusydi al-Qurthubi al-Andalusy, *Bidayah al-Mujtahid Wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz 2 (T.t: Syirkah Al-Nur Asia, t.th), 7.

¹⁶⁸ Imad Zaki Al-Barudi, *Op. Cit.*, 160.

¹⁶⁹ Maksudnya adalah wali yang diangkat oleh calon mempelai laki-laki (suami) dan-atau calon mempelai wanita secara bersmaan (istri).

¹⁷⁰ Ad-Damasyqy, *Op. Cit.*, 48-52.

Sejalan dengan pendapat di atas, apa yang dikemukakan oleh Syaikh Muhammad bin Abdurrahman al-Dimasyqi, bahwa perempuan yang ada di suatu tempat yang tidak ada hakim dan wali, maka ada dua macam hukumnya. *Pertama*, ia boleh menikahkan dirinya. *Kedua*, menyerahkan pernikahan kepada orang lain yang beragama Islam. Beliau mengutip pendapat Abu Ishaq Asy-Syirazi yang mengemukakan, bahwa masalah di atas boleh memilih hukum yang telah ditetapkan oleh seorang *faqih* di antara ahli *ijtihad*, berdasarkan suatu prinsip bahwa diperbolehkan *bertahkim* dalam nikah.¹⁷¹

¹⁷¹Abdurrahman Al-Dimasyqi, *Loc. Cit.*, 343.

BAB IV

KOMPETENSI KIAI DALAM PERNIKAHAN WALI HAKIM BAWAH TANGAN

A. Deskripsi Kiai Sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan

Agama Islam menunjukkan adanya seperangkat hukum-hukum yang diberlakukan bagi seluruh pemeluknya. Di sana peranan ulama tradisional tidak hanya sekedar mengajar dan memberikan *khathbah-khathbah* saja, akan tetapi juga untuk menafsirkan dan memperkuat peraturan-peraturan yang telah terbagi dalam beberapa bagian, seperti *wajib*, *sunnah*, *mubah*, *makruh* dan *haram* agar bisa diamalkan oleh para pengikutnya.

Pada umumnya kiai dalam memecahkan suatu permasalahan melalui konsultasi, berkumpul dan mendiskusikannya demi mencapai suatu mupakat, walau terkadang berakhir dengan suatu perbedaan, namun saling menghormati perbedaan pendapat yang satu dengan yang lainnya. Seperti halnya kasus kiai sebagai wali hakim dalam Pernikahan bawah tangan, yang terjadi di Desa Bujur Tengah Kecamatan Batumarmar Kabupaten Pamekasan, belum bisa dikatakan tradisi masyarakat Desa tersebut, karena tidak semua kiai di Desa Bujur Tengah dan sekitarnya sepakat dengan jenis pernikahan wali nikah kiai sebagai wali hakim, dan hanya sebagian kiai yang sepakat dan

melaksanakan jenis pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan. Oleh sebab itu, buku membagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, kiai yang sepakat dengan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, *Kedua*, kiai yang tidak sepakat dengan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, *Ketiga*, kiai yang netral serta argumentasi yang mereka kemukakan.

1. Tokoh yang Sepakat dengan Kiai sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan

Sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya, bahwa pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan (*tahkim*) masih menimbulkan pro dan kontra diantara kiai yang ada di Desa Bujur Tengah dan sekitarnya. Adapun tokoh dan argumentasi mereka yang pro dengan kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan adalah sebagai berikut:

a. Ustadz R. Jalaluddin

Ustadz R. Jalaluddin (39 th), ia adalah seorang keturunan kiai yang dilahirkan di desa Ragang Kecamatan Waru Kabupaten Pamekasan. Ia belajar dan *nyantri* di Pondok Pesantren Bata-Bata Palengaan Pamekasan selama enam tahun, selanjutnya ia mengabdikan (menjadi guru tugas) di Pondok Pesantren Darul Ulum II Balet Daja, selama enam tahun berturut-turut. Kemudian pada tahun 1995 ia diminta agar bersedia menjadi menantu K. H. Abdurrahman Pengasuh Pondok Pesantren Mambaul Ulum Bujur Tengah, dan sekarang ia menjadi kepala sekolah MI Mambaul Ulum Bujur Tengah, dan mengasuh santrinya siang dan malam hingga sekarang.

Dalam memberikan argumentasi tentang kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan ia mengemukakan bahwa Wali hakim adalah Penguasa atau orang yang ditunjuk oleh pemerintah (Penguasa), dia termasuk penguasa yang adil,

bertanggung jawab mengurus kemaslahatan umat, bukan para *sultan* atau Penguasa yang curang, karena mereka tidak berhak menguru-sinya. Pendapat tersebut sejalan dengan pendapat As-Shan'ani dalam kitab *Subulussalam* juz 3 halaman 118. Kewenangan pemerintah untuk menjadi wali hakim didasarkan pada sabda Nabi yang berbunyi:

أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها
فلها المهر بما استحل بهامن فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من
لا ولي له

Selanjutnya ia berpendapat, bahwa pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan juga dianggap sah apabila dalam keadaan *darurat*, seperti tidak adanya wali nasab dan wali hakim yang diangkat oleh penguasa atau orang yang ditunjuknya. Suatu contoh kasus tenaga kerja wanita (TKW) ilegal di Malaysia, dimana walinya berada di Indonesia yang tidak bisa dihubungi karena ada beberapa alasan, maka yang berhak menjadi wali adalah hakim yang ada di wilayah perempuan tersebut. Sedangkan wali hakim di sana tidak akan pernah menikahkan seorang perempuan, kecuali ia memiliki dokumen resmi dari Negaranya, maka situasi seperti inilah seseorang diperbolehkan mentahkim (mengangkat seseorang untuk menikahkan dirinya) kalau sekiranya akan menimbulkan perbuatan zina atau perbuatan yang dilarang oleh Allah. Hal ini sesuai dengan kaidah Ushul Fiqh *الضرورة تبيح المحظورة* yang artinya kemudahan membolehkan yang mudarat (di larang) dan *Qawaid al-Asasi* yang berbunyi: *المشقة تجلب التيسر* yang artinya suatu kesusahan mengharuskan adanya kemudahan, atau dengan kata lain *دفع المفساد و جلب المصالح* yang artinya menarik masalah dan menolak mafsadat, maka dengan alasan tersebut di atas saya

lakukan pernikahan sejenis itu dalam keadaan tertentu seperti yang telah saya sebutkan sebelumnya.¹⁷²

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Jalaluddin dalam mengemukakan pendapatnya tentang pernikahan wali *tahkim* tidak disebabkan karena ajaran kiainya semata, terbukti santri yang se-Al-Mamater dengannya ternyata tidak mengesahkan pernikahan semacam itu, sebab menurut MS (alumni santri yang se-Almamater), kiainya tidak pernah melakukan pernikahan wali *tahkim* dengan berbagai alasan dan pertimbangannya. Menurut Jalaluddin, pernikahan wali hakim dalam bawah lebih disebabkan karena alasan *darurat* di satu sisi, dan di sisi adanya ulama fiqih salaf yang memperbolehkannya jenis pernikahan tersebut. Hal itu sesuai dengan pendapat Imam as-Syafi'i yang diriwayatkan oleh Yunus bin Abdil A'la, sebagaimana dikutip Taquyuddin dalam kitabnya *Kifayatu al-Akhyar*, bahwasanya Syafi'i pernah berkata "seandainya ada seorang perempuan dalam suatu perkumpulan, ia memasrahkan wali kepada seorang laki-laki, sedang perempuan tersebut tidak mempunyai wali, maka hal tersebut dianggap boleh dilakukan". Selanjutnya disebabkan karena adanya pertimbangan kondisi yang mendesak untuk segera dinikahkan karena kalau tidak, akan menimbulkan perbuatan yang dilarang oleh Allah. Hal ini, tidak berarti ustadz Jalaluddin meninggalkan teks secara ansich, karena ternyata ia masih mengungkapkan Hadits dan *Qawaidul Ushul al-Fiqhiyah* untuk memperkuat argumentasinya. Kalau dikaji secara teliti dan mendalam, maka pada hakekatnya hal itu belum bisa di sebut darurat, karena masih banyak jalan yang bisa di lakukan, semisal menilphon wali nasabnya kalau berada di luar negeri dan menyerahkan kepada KUA kalau berada di

¹⁷²Jalaluddin, wawancara (Pamekasan, 15 Agustus 2005).

Indonesia. Dari argumentasi di atas, ia dapat digolongkan pada aliran tektualis apologetik.

b. Ust. R. Abdul Mukti Ali

Ustadz R. Abdul Mukti Ali, ia adalah seorang guru agama yang terkenal di Desa Bujur Tengah, sehingga masyarakat memanggilnya Ustadz, ia pernah menjadi seorang guru tugas di Pondok Pesantren Darul Ulum Balet Daja selama dua tahun berturut-turut, yang merupakan pengabdian (Guru Tugas) dari salah satu pesantren besar di Pamekasan yaitu Banyuwanyar, dan di sana ia menimba ilmu selama 9 tahun. Kemudian ia melanjutkan pada jenjang pendidikan yang lebih tinggi di STAI *Al-Khairat* Palengaan, sehingga ia menyandang gelar S.Ag. Selanjutnya ia menikah dengan seorang wanita pilihannya yang tinggal di desa Bujur Tengah.

Menurutnya, ia masih ada ikatan famili dengan para kiai kharismatik seperti, Kiai Khatib Umar Pengasuh Pondok Pesantren Sumber Beringin Jember, Kiai H. Abdul Maghni, beliau Pengasuh Pondok Pesantren Mambaul Ulum Bunangkah, Tanjung Pegantenan Pamekasan dan lain sebagainya. Dengan demikian ia dapat dikatakan keturunan kiai. Indikasinya adalah ia masih mempunyai hubungan darah dengan beberapa pengasuh pesantren yang notabenenya besar sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Selain itu ia seorang guru agama yang mengabdikan pada beberapa pesantren salaf selama sepuluh tahun lamanya.

Dalam memberikan argumentasi tentang kompetensi kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan ia mengemukakan bahwa:

- 1) Negara Indonesia adalah negara hukum, dan bukan Negara Islam. Oleh karena itu, pelaksanaan pernikahan

wali hakim tidak harus dilakukan oleh hakim yang diangkat oleh Penguasa atau pemerintah.

- 2) Mengacu pada kitab-kitab *salaf*, seperti *Madzahibul Arba'ah* yang mengemukakan bahwa Hanafi membolehkan seorang perempuan menikahkan dirinya sendiri atau mewakilkannya kepada orang yang didasarkan pada salah satu hadits Umi Salamah. Oleh sebab itu, saya gunakan pendapat tersebut, karena para ulama memperbolehkan untuk mengikuti pendapat *Madzahibul Arba'ah* dengan syarat harus mengetahui dalil-dalil yang dipergunakan para imam tersebut.¹⁷³ Adapun contoh pendapat yang membolehkan wali tahkim Seperti pendapat yang telah diriwayatkan oleh Yunus bin Abdil A'la, bahwa Syafi'i pernah berkata "Seandainya ada seorang perempuan dalam suatu perkumpulan, ia menyerahkan wali kepada seorang laki-laki, sedang perempuan tersebut tidak mempunyai wali, maka hal itu dianggap boleh dilakukan. (Lihat *Kifayatul Akhyar*, hal. 48-49). Sedangkan Ibrahim al-Baijuri dalam kitabnya *Al-Bajuri*, menjelaskan, apabila tidak ada hakim atau mereka (hakim) memungut uang untuk pernikahan tersebut, maka kedua calon mempelai diperbolehkan mengangkat seorang hakim, baik dia seorang *mujtahid* atau tidak. (Lihat hal. 106, jilid 2). Ibnu Rusyd dalam kitabnya *Bidayatul Mijtahid wa Nihayatul Muqtashid* berpendapat, bahwa imam Hanafi memperbolehkan pernikahan jenis ini, dengan berdasarkan pada ayat-ayat al-Quran QS. Al-Baqorah: 230, 232 dan 234. kedua hadits Ibnu Abbas yang berbunyi *الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صماتها* Calon istri dan suami diperbolehkan mengangkat

¹⁷³Abdul Mukti Ali, wawancara (Pamekasan, tanggal 11 Agustus 2005).

seorang hakim (*muhakkam*) (Lihat hal. 11 jilid 2.). Sedangkan As-Shan'ani dalam kitab *Subulussalam* dan Abdurrahman Al-Jazairi dalam kitab *Madzahibul Arba'ah* mengemukakan, bahwa Hanafi menganggap Hadits yang diriwayatkan Sulaiman bin Musa tergolong hadits yang tidak *masyhur*, bahkan lemah. (Lihat *Subulussalam*, hal. 118 jilid 3 dan *Madzahibul Arbaah*, jilid 4 hal. 37-38). Lihat juga pendapat Muhammad As-Syarbini Al-Khathib dalam kitabnya *Al-Iqna'* halaman 126 yang menjelaskan hal yang sama dengan pendapat yang dikemukakan oleh Al-Baijuri dalam kitabnya al-Bajuri.¹⁷⁴

- 3) Pernikahan jenis ini, dilaksanakan dalam keadaan *darurat, pertama* karena kedua mempelai tidak cukup umur (14 dan 15) untuk dinikahkan ke KUA. Sedang bapak dari calon mempelai wanita ada di Malaysia yang tidak mungkin untuk menghadirkannya, dia (mempelai wanita) memiliki adik laki-laki, tetapi ia masih belum baligh, dan ibunya telah lama meninggal. *Kedua* karena keadaan mendesak (orang yang mengantarkan dan para saksinya) untuk segera dinikahkan, sebab kalau tidak dikhawatirkan akan terjadi perzinahan. Indikasinya adalah calon mempelai laki-laki dan perempuan selalu berhubungan dekat, bepergian bersama ke daerah Jember (menurut keterangan dari orang yang mengantarkan dan para saksi yang di bawanya)¹⁷⁵

Berdasarkan paparan data di atas, dapat dipahami bahwa Abdul Mukti telah mengetahui bahwa pada dasarnya wali hakim itu harus dilakukan oleh penguasa, pemerintah atau orang yang ditunjuknya. Hal itu dapat dilihat dari pandangannya dalam mengemukakan pendapatnya tentang akad nikah wali hakim

¹⁷⁴Ibid., (tanggal, 23 Agustus 2005).

¹⁷⁵Ibid., (tanggal, 24 Agustus 2005).

dalam pernikahan bawah tangan. Namun karena alasan ia hidup di Negara hukum, bukan Negara Islam sehingga ia sepakat dengan kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan. Padahal yang dimaksud Negara Islam menurut Amin Rais dalam Laksmi Pamuntjak dan djohan Agus Edy Santoso dalam bukunya *Surat-surat Politik Nuscholis Majid-Mohamar Roem: Tidak Ada Negara Islam*, ia mendefinisikan "suatu Negara yang menjalankan etos Islam, dengan menegakkan keadilan sosial dan menciptakan masyarakat yang *egalitarian*, jauh dari eksploitasi manusia atas manusia, golongan atas golongan". Jadi bukan merupakan alasan untuk tidak melaksanakan UU nomer 1 tahun 1974.

Bahkan dalam peraturan dan perundang-undang modern Iran sebagaimana dikutip Humaidi Hamid dalam M. Atho' Muzdhar dan Khairuddin Nasution dalam bukunya *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Kebaranjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fiqih*, yang menjelaskan, bahwa "bagi pelanggaran pencacatan perkawinan dihukum dengan hukuman penjara selama 1 Tahun. Sedangkan pelanggaran batas minimum perkawinan dihukum dengan hukuman penjara 6 bulan dan denda 2-20 *riyal*".

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa argumentasi yang dikemukakan sebagai alasan pengesahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, ada yang tidak bisa diterima akal, karena ternyata penguasa/pemerintah di Indonesia telah mengangkat umat Islam dan menciptakan peraturan dan perundang-undangan tentang perkawinan khusus bagi umat Islam di Indonesia. Begitu pula alasan yang kedua "daruri". Itupun sebenarnya belum bisa dikatakan daruri, karena masih ada jalan yang bisa dilakukannya. Semisal meminta kepada salah satu keluarga calon mempelai perempuan untuk dipertemukan dengan ayahnya walau hanya lewat telepon. Suatu ketidak-mungkinan kalau di zamana yang

sangat modern ini bapaknya tidak bisa dihubungi sama sekali. Hal itu, diperkuat dengan stemen seorang kiai yang mengaku pernah diminta untuk menerima telepon dari ayah calon mempelai wanita untuk menerima pemasrahan wali. Dari pernyataan ini, jelas bahwa wali nasabnya dapat dihubungi lewat telpn, sehingga alasan yang dikemukakan itu hanya bersifat apologis saja.

Dari beberapa paparan diatas, dapat dikatakan bahwa Abdul Mukti termasuk kaum *muqallidus salafi* (kitab-kitab) yang pernah diajarkan kepada para murid-muridnya dan orang-orang yang menokohnya, atau kitab-kitab yang dipelajari dari gurunya (kiainya) walau tidak secara aplikatif, karena terbukti gurunya (Kiainya) tidak pernah melakukan pernikahan wali *tahkim*, padahal beliau mengetahui dan mengemukakan bahwa wali *tahkim* diperbolehkan dalam keadaan tertentu. Namun hal itu, sama halnya dengan memberikan peluang bagi para pengukutnya untuk melakukan akad *wali tahkim* dalam dalam keadaan tertentu, dan terbukti ada seorang santri yang melakukan wali hakim dalam bawah tangan. Hal itu, sesuai dengan ungkapan Andang Subahianto bahwa "Dalam kehidupan masyarakat Madura, khususnya yang berada di daerah pedesaan, kedudukan dan peranan kiai sangatlah besar. Pengaruhnya melampaui batas pengaruh institusi-institusi kepemimpinan yang lain, termasuk kepemimpinan dalam birokrasi pemerintahan".

Sejalan dengan dengan pendapat di atas ungkapan Horikoshi yang mengemukakan bahwa "pada umumnya ulama dalam memecahkan suatu persoalan dilakukan dengan cara berkonsultasi di antara mereka, merujuk pada kitab-kitab dan tulisan-tulisan ulama islam yang terkumpul, dengan mencapai persetujuan tertentu, yang biasanya ditunjukkan oleh kiai yang berpengaruh, kemudian ulama lain yang mengikutinya. Karena

itu, beberapa ulama yang terpencil menghadapi persoalan yang serius, dan beberapa masalah khilafiah menyebabkan munculnya beberapa aliran”.

c. K. H. Muhammad Sujib

K. H. Muhammad Sujib (51 tahun), ia adalah seorang pengasuh Pondok Pesantren *As-Syafi'iyah As-Salafiyah* di Desa Tanjung Kecamatan Pegantenan Kabupaten Pamekasan sejak tahun 1987 hingga sekarang (2005). Selain mengasuh para santrinya, ia juga menjadi pengurus Nahdhatul Ulama (NU) sebagai Wakil Ketua Syuriah, Kecamatan Pegantenan. Namun demikian di sela-sela kesibukan mengasuh para santrinya, menjadi pengurus NU, ia juga mengisi taushiyah dalam jama'ah Muslimah setelah shalat jum'at hingga jam 15:00. Sedangkan jama'ah Muslimin dilakukan setiap malam Jumat di dusun Dung Gadung daja, dan setiap malam Selasa gabungan dari beberapa dusun.

Sebelum menjadi seorang kiai, ia belajar di Pondok Pesantren Miftahul Ulum Bedet Pamekasan selama 13 tahun. Setelah ia pulang dari pondoknya, ia membangun komunikasi dengan sosial lingkungannya, sehingga beberapa tahun kemudian ia membangun lembaga pendidikan Taman Kanak-kanak (TK), Madrasah Ibtidaiyah (MI), dan Madrasah Tsanawiyah (MTs) *As-Syafi'iyah*, yang berlokasi di Desa Tanjung Pegantenan, ia tinggal di Dusun yang sangat terpencil bersama para santrinya. Di saat penulis mengadakan Observasi di tempat kediamannya, ia sedang mengakadkan lima orang sekaligus, dan semuanya menggunakan wali tahkim (kiai Sujib bertindak sebagai muhakkam). Hal itu terjadi, karena mereka (dandan dan para mempelai mengaku bahwa wali nasabnya berada di luar negeri).

Dalam mengemukakan pendapatnya tentang wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, ia beranggapan bahwa:

Pada dasarnya wali hakim didefinisikan sebagai wali yang diangkat oleh penguasa yang adil dan bertanggung jawab atas kemaslahatan umat islam. Sedang wali hakim yang ada di Negara kita ini, bisa dikatakan kurang bertanggung jawab atas kemaslahatan umat Islam. Indikasinya adalah, seseorang yang mau akad nikah di Kantor Urusan Agama (KUA) harus membayar uang sebesar Rp 300.000, dan itu belum pembiayaan Pengadilan Agama untuk mendapatkan surat keputusan menikah dengan wali hakim. Sedang masyarakat sekitar mayoritas miskin. Oleh sebab itu, saya memberanikan diri dan bersedia menjadi wali hakim dalam pernikahan bawah tangan (*muhakkam*)

Pada umumnya mereka berpedoman pada pendapat *ulama salafus shalih* yang tertuang dalam beberapa kitab fiqih *Syafiah*, seperti pendapat pengarang kitab *l'anatutthalibin* yang mengemukakan bahwa seorang perempuan yang tidak ada walinya, baik wali nasab, wali hakim atau *Qadhi*, maka perempuan tersebut diperbolehkan mengangkat seorang laki-laki untuk menikahkan dirinya dengan laki-laki yang dicintainya. Bahkan beliau mengemukakan, bahwa perempuan tersebut diperbolehkan *mentahkim*, sekalipun ada wali hakim atau *Qadhi* yang diangkat oleh Penguasa, ketika mereka berbelit-belit dan memungut uang untuk menikahkan. (Lihat Hlm. 318-319) Begitu pula pendapat al-Bajuri dalam kitabnya *Al-Bajuri*, menjelaskan, apabila tidak ada hakim atau mereka memungut uang untuk pernikahan tersebut, maka kedua calon mempelai diperbolehkan menga-ngkat seorang hakim, baik ia seorang *mujtahid* atau tidak.

Setelah penulis mengamati prosesi perkawinan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan yang dilakukan oleh salah seorang kiai, kemudian penulis menelusuri dan memper-

tanyakan alasan-alasan serta *Kutubul Maroji'* yang dijadikan pedoman dalam mengemukakan pendapatnya tentang keabsahan akad wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, ternyata mereka mengemukakan pendapat ulama salaf yang yang memperbolehkan mengangkat muhakkam ketika wali hakim atau qodinya memungut uang sebagaimana pendapat al-Bikri, pengarang kitab *I'anatuh at-Thalibin* yang mengemukakan bahwa "seorang perempuan yang tidak ada walinya, baik wali nasab, wali hakim atau *Qadhi*, maka perempuan tersebut diperbolehkan mengangkat seorang laki-laki untuk menikahkan dirinya dengan laki-laki yang dicintainya dan sekufu. Bahkan, sekalipun ada wali hakim atau *Qadhi* yang diangkat oleh penguasa, ketika mereka berbelit-belit dan memungut uang untuk menikahkannya. Namun demikian perlu diperhatikan bahwa yang dimaksud dengan memungut uang oleh ulama fiqih salaf adalah pungutan uang untuk dirinya, keluarga, atau kelompoknya. Sedangkan uang yang dibayar di KUA adalah uang untuk keperluan administrasi, bukan untuk kebutuhan pribadi wali hakim, qadi atau yang mewakilinya.

Selanjutnya penulis menanyakan tentang tata cara pengangkatan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan. Adapun cara pengangkatannya (cara melakukan tahkim) menurutnya adalah calon mempelai mengucapkan *tahkim*, kepada calon *muhakkam* dengan kalimat sebagai berikut:

حکمناک لتعقد لنا النکاح ورضینا بحکمک

Dalam bahasa Indonesianya "saya angkat saudara untuk menikahkan saya pada si..... (calon istri) dengan mahar dan putusan bapak/saudara, saya terima dengan senang" setelah itu, calon istri juga mengucapkan hal sama. Kemudian calon hakim

menjawab قبلت هذا التحكيم yang artinya “saya terima *tahkim* ini” . Hal itu, ia mengacu pada kitab fiqh salaf seperti *al-Bajuri*.¹⁷⁶

Berdasarkan paparan data di atas, dapat dipahami bahwa pengangkatan *muhakkam* (yang bertindak sebagai wali hakim) dalam perkawinan yang dilakukannya didasarkan pada pendapat ulama fiqh salaf yang dipahami secara tekstual oleh sang kiai, sehingga ia mengesahkan dan melakukan wali *tahkim*. bahkan mereka tidak membolehkan melakukan pernikahan terhadap orang yang berkaitan dengan uang. Pendapat yang dikemukakan oleh kiai terkesan apologis dan eksklusif.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pendapat-pendapatnya sangat dipengaruhi oleh pendapat ulama *fiqh salaf* yang dipahami secara parsial (sepotong-sepotong). Sedangkan masya-rakat yang mengangkatnya sebagai hakim dalam pernikahan mereka itu, bukan karena tahu akan *al-adillah* dan istimbath hukum yang memperbolehkannya. Akan tetapi lebih pada keyakinan akan kebenaran pendapat dan perbuatan kiai yang sepakat dan sudah biasa menikahkan jenis pernikahan ini. Hal itu sesuai dengan pendapat Hiroko Horikoshi yang mengemukakan bahwa "nasehat-nasehatnya akan diperhatikan dan dilaksanakan oleh warga Masyarakat tersebut. Bahkan kadang-kadang Masyarakat yang fanatik terhadap kiai melaksanakannya tanpa memperhitungkan apakah hal itu baik atau tidak".

Adapun pendapat salah satu kiai di Pasuruan yang juga sering menikahkan wali *tahkim*, mengatakan bahwa ia melakukan pernikahan jenis ini (wali tahkim), dengan alasan pindah *madzhab* yaitu madzhab Hanafi, karena ia salah satu

¹⁷⁶Muhammad Sujib, *wawancara* (Pamekasan, tanggal 18 Agustus 2005).

madzhab yang membolehkan seorang perempuan boleh menikahkan dirinya atau mewakilkannya kepada orang lain”¹⁷⁷.

Dari beberapa ulasan di atas, dapat dinyatakan bahwa para kiai yang melakukan pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, pada umumnya didasarkan pada pendapat ulama *fiqih salaf* yang dipahami secara tekstual, walau sedikit kontekstual, karena di antara mereka ada yang melihat pada situasi dan kondisi masyarakatnya, sehingga mereka beranggapan tidak memungkinkan untuk melakukan pernikahan wali hakim di KUA.

2. Tokoh yang Menolak Kiai sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya tentang sebagian tokoh dan argumentasi mereka dalam memperbolehkan kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan. Adapun kiai atau tokoh dan argumentasi mereka yang menolak kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan adalah sebagai berikut:

a. R. K. Abdussalam

R. K. Abdussalam selalu hidup dan dibesarkan di pondok pesantren, misalnya waktu ia menempuh pendidikan dasar (SDN) ia berangkat dari salah satu pesantren terbesar di desa Bujur Tengah yaitu Darul Ulum Balet Daja, selama tiga tahun. Kemudian ia melanjutkan ke salah satu pesantren terbesar di Pamekasan yaitu Ponpes Bata-Bata yang terletak di Kecamatan

¹⁷⁷Hasil wawancara, dengan salah satu pasangan suami istri yang telah dinikahkannya pada tahun 2004, menurut mereka, kiai tersebut malarang mereka untuk siapa dan dimana dia, karena ia khawatir ada pihak salah satu keluarga yang tidak sepakat dengan jenis ini, sehingga mereka melaporkan perbuatannya kepada yang berwajib. (Malang: Tanggal 03 Agustus 2005).

Palengaan. Di sana ia sekolah MTs, dan MA sambil nyantri selama 10 tahun, selanjutnya ia mengabdikan di salah satu pesantren di Banyuangi, selama dua tahun. Setelah ia mengabdikan selama dua tahun, ia menikah dengan seorang wanita, putri kiai K.H. Shalehuddin, pengasuh Ponpes Darul Ulum Balet Daja (Almarhum), dan melanjutkan pendidikannya ke jenjang berikutnya (D2). Sekarang ia menjadi Pengasuh di tempat ia nyantri pertama kali yaitu Darul Ulum Balet Daja. Adapun pendidikan yang berada dalam asuhannya adalah TK/TPA Raudatul Athfal, MI Diniah, SDI, MTs dan MA Darul Ulum II Bujur Tengah.

Adapun mengenai wali hakim dalam sebuah pernikahan bawah tangan, ia berpendapat bahwa dalam pernikahan jenis ini, bisa dikatakan haram dan bisa juga dikatakan halal. Berikut hasil wawancara antara penulis dengannya:

Pernikahan wali tahkim dapat dinyatakan haram (tidak sah), apabila masih ada wali nasab atau wali hakim yang diangkat oleh Negara atau penguasa, karena pemerintah Indonesia telah mengangkat wali hakim, maka tidak sah pernikahan wali hakim yang dilakukan selainnya, berdasarkan ayat al-Quran dan Hadits Nabi yang berbunyi:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ
أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ
مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَظْهَرُ وَاللَّهُ
يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (البقرة 232)

أَيُّمَا امْرَأَةً نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا
فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ بِهِمَا مِنْ فَرْجِهَا فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالْسلطانُ وَلِيُّ
مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ

Ayat di atas menjelaskan bahwa wali mempunyai kewenangan untuk menjadi wali dalam pernikahannya, sehingga tidak asal-asalan memnunjuk wali, yang kemudian diperkuat dengan hadis nabi di atas. Adapun orang yang berdalih bahwa hakim yang ada sekarang ini memungut uang untuk menikahkan, sehingga orang kiai yang bersedia menjadi *muhakkam* beranggapan telah diperbolehkan oleh hukum syara' untuk melakukan wali tahkim. Saya pribadi kurang sepakat dengan pendapat tersebut, karena penarikan uang yang mereka maksudkan adalah uang untuk administrasi, bukan untuk diri mereka sendiri.

Selanjutnya ia menyatakan bahwa pernikahan wali tahkim itu bisa dinyatakan *halal* (sah), apabila dalam melakukannya memiliki alasan *daruri* dan syar'i, semisal tidak ada wali sama sekali, baik nasab atau wali hakim yang diangkat oleh pemerinah, atau ada tapi tidak dinikahkan oleh mereka, karena tidak mencukupi persyaratan administrasi dan lain sebagainya; sedang kedua mempelai dikhawtirkan akan berbuat zina (*لُفِ الزَّنا*), maka dalam keadaan seperti ini diperbolehkan dengan dalil ushul fiqh yang berbunyi:

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

Namun demikian, keluarga *Balet* tidak pernah menikahkan wali tahkim, karena mereka telah kometmen akan selalu mengikuti jejak-jejak sesepuh. Selain itu, yang menjadi alasan

saya tidak melakukan tahkim, karena alasan hati-hati terhadap hukum-hukum syara'i (إختياطاً للحكم الشرعي). Menurutnya, kata *sulthan* yang ada dalam hadits nabi di atas diartikan penguasa atau pemerintah, bukan kiai. Oleh karena itu, ketika ada seseorang yang mau melakukan akad nikah wali tahkim, maka kami selalu mengantarkan mereka ke KUA yang mewilayahinya, dan ketika mereka memaksa untuk dinikahkan, maka kami menyuruh mereka untuk mencari kiai atau orang yang sanggup melakukannya.

Berdasarkan paparan argumentasi di atas, dapat dipahami bahwa Abdussalam tidak bersedia menjadi *Muhakkam* dalam pernikahan bawah tangan, sekalipun ia tahu bahwa dalam keadaan tertentu (*darurat*) wali *tahkim* dapat dilakukan, namun ia tidak pernah melakukannya dengan alasan menjaga diri dari kesalahan dalam memutuskan hukum *syara'* (*ikhtiyath*), mempertimbangkan akibat hukumnya, dan demi menjaga kebersamaan dan komitmen keluarga *Balet* yang telah sepakat tidak pernah melakukan pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan (*tahkim*). Hal itu sesuai dengan pendapat Andang Suharianto, dkk., dalam bukunya *Tantangan Industrialisasi Mudura: Membentuk Kultur, Menjunjung Leluhur* yang mengemukakan bahwa Ulama merupakan perekat solidaritas dan kegiatan-kegiatan keagamaan, membangun sentimen kolektif keagamaan, dan penyatuan elemen sosial atau kelompok kekerabatan yang tersebar karena faktor ekologis dan struktur pemukiman tersebut. Dengan demikian tampak jelas alasan yang dijadikan argumentasi oleh Abdussalam di atas.

b. K. Muhammad Syuhud

K. Muhammad Syuhud, adalah seorang menantu dari K. Mulazim, dimana pada masa mudanya ia belajar dan nyantri di Ponpes Bata-Bata selama sembilan tahun. Selanjutnya ia mengabdikan di Darul Ulum III Bujur Tengah selama dua tahun

berturut-turut. Kemudian ia diambil menantu oleh Pengasuh Pesantren yang dia tempati untuk mengabdikan, dan sejak saat itulah ia mengasuh bersama mertuanya. Sedangkan rutinitas harian yang ia lakukan hingga sekarang adalah mengajar al-Qur'an setelah shalat Maghrib dan Shubuh, dan kitab Bidayah Hidayah setelah shalat 'Isya'.

Adapun pendapat K. Muhammad Syuhud mengenai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan ketika ditanya, adalah sebagai berikut: "Wali hakim adalah wali yang diangkat oleh penguasa atau pemerintah atau orang yang ditunjuk olehnya, dengan dasar Hadits Nabi yang berbunyi":

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَإِنْ دَخَلَ بِهَا
فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ بِهَا مِنْ فَرْجِهَا فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالْسلطانُ وَلِيٌّ مِنْ
لأولي له

Hadits di atas diperkuat dengan firman Allah Q.S An-Nisa' yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Artinya "Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul (Nya), dan Ulil Amri di antara kamu".

Ayat tersebut menjelaskan kewajiban umat Islam mengikuti Allah, Rosulullah dan pemerintah, selagi perintah tersebut tidak memerintahkan pada sesuatu yang bermaksiat kepada Tuhannya. Masih pada pendapatnya, dengan berdasarkan pada firman Allah dan hadits Nabi tersebut, maka pernikahan wali hakim yang dilakukan oleh orang yang tidak diangkat oleh penguasa atau pemerintah, hukumnya tidak sah, karena dianggap tidak mencukupi persyaratan sebagai wali hakim,

dengan mengutip sebuah tafsir hadits yaitu kitab *Subulussalam* yang menafsirkan kata sultan dengan seseorang (penguasa) atau orang yang ditunjuk olehnya dalam hal pernikahan, baik dia itu orang yang curang atau orang yang adil. Ada juga yang berpendapat bahwa dia termasuk penguasa yang adil, bertanggung jawab mengurus kemaslahatan umat Allah, bukan para sultan atau penguasa yang curang, karena mereka tidak termasuk orang yang berhak mengurus hal itu (lihat As-Shan'ani, *Subulussalam*, juz 2; 118) Sedangkan orang yang ditunjuk oleh pemerintah saat ini adalah Penghulu. Selain itu, kiai Abdul Hamid Mahfudhz (gurunya) juga tidak bersedia menjadi *muhakkam* dalam suatu pernikahan. Oleh itu, saya sebagai santrinya juga tidak pernah melakukannya.¹⁷⁸

Dari penjelasan dan paparan data di atas dapat dipahami, bahwasanya ia lebih menekankan pada kontek ke-Indonesiaan dalam memahami hadits nabi Muhammad SAW dan teks kitab fiqh ulama salaf yang pernah dipelajarinya di Pondok Pesantren Bata-Bata di masa mudanya, sehingga ia merujuk dan berpedoman pada kitab-kitab yang lebih sesuai dengan fiqh ke-Indonesiaan atau kitab salaf yang dipahami secara kontekstual. Kemudian ia melakukan pertimbangan terhadap akibat hukum yang ditimbulkan karena perbuatannya. Hal itu sejalan definisi wali hakim yang pakai ada dalam peraturan dan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, bahwa Wali Hakim adalah penguasa atau orang yang ditunjuk oleh penguasa (pemerintah) untuk menangani hal-hal yang berkaitan dengan pernikahan, baik dia itu orang yang curang atau orang yang adil. Ada juga yang berpendapat bahwa dia termasuk penguasa yang adil, bertanggung jawab mengurus kemaslahatan umat Allah, bukan

¹⁷⁸Muhammad Syuhud, wawancara (Pamekasan, tanggal 23 Agustus 2005).

para sultan atau penguasa yang curang, karena mereka tidak termasuk orang yang berhak mengurus hal itu.

Selain itu, juga bisa dikatakan bahwa hal ini menunjukkan adanya pembenaran pendapat Hiroko Hirokoshi yang mengemukakan "Hubungan guru dan murid yang tetap *langgeng* setelah santri tamat dari satu pesantren bekas para santri, yang kini mengemban peran sebagai ulama, atau biasanya pedagang, mengunjungi guru mereka untuk mendapat bimbingan rohani keagamaan sekurang-kurangnya setahun sekali pada waktu lebaran, walau tidak secara teratur. Beberapa santri dari ulama yang terkenal mungkin akan membentuk satu sistim kepercayaan di lingkungan pemimpin spiritual mereka. Kelompok tersebut menyelenggarakan pertemuan-pertemuan pengajian, mendengarkan ceramah dari guru ulama mereka, atau menyelenggarakan satu sarasehan untuk mencapai konsensus yang berkenaan dengan masalah hukum" oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa ia dalam memutuskan suatu hukum banyak meniru dan mengikuti perilaku kiainya yang juga tidak pernah bersedia menjadi wali hakim dalam pernikahan bawah tangan.

c. Nawawi

Nawawi, ia adalah seorang Ketua KUA Kecamatan Batumarmar Kabupaten Pamekasan. Dimana sebelumnya ia kuliah di IAIN Sunan Ampel Surabaya

Adapun mengenai wali hakim, ia berpendapat sebagaimana yang terdapat dalam KHI dan UU No. 1 tahun 1974 yang menyatakan bahwa wali hakim ialah wali nikah yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat yang ditunjuk olehnya, yang diberikan hak dan wewenang untuk bertindak sebagai wali nikah.

Perenikahan wali hakim yang dilaksanakan selain orang yang ditunjuk dapat dinyatakan sebagai pernikahan yang tidak

sah menurut hukum yang berlaku di Indonesia, karena pemerintah atau penguasa telah mengangkat seseorang yang telah dinyatakan cukup syarat untuk menjadi wali hakim. Padahal ada beberapa upaya yang sedang dilakukan Pegawai KUA Kecamatan Batumarmar dalam meminimalisir pernikahan bawah tangan antara lain:

- 1) Mengadakan penyadaran dan pembinaan terhadap kiai (pelaku pernikahan bawah tangan) terhadap pentingnya pendaftaran perkawinan ke kantor KUA, agar pernikahan tersebut memiliki kekuatan hukum yang berlaku di Indonesia.
- 2) Melakukan pendekatan terhadap masyarakat secara langsung melalui dua cara. *Pertama* mengadakan Kursus Calon Pengantin (SUSCATIN) minimal Khathbah nikah. *Kedua* memberikan pemantapan terhadap kedua mempelai tentang pembinaan keluarga sakinah.
- 3) Membentuk Desa binaan yaitu Desa Blaban dan Desa Tamberu.
- 4) Mengadakan pembinaan terhadap kepala Desa sekecamatan Batumarmar dengan mengumpulkan mereka dalam sebuah Rapat Koordinasi Tetap (RAKORTAB) yang dilakukan satu bulan sekali.
- 5) Membentuk pembantu penghulu di setiap Desa sekecamatan Batumarmar.¹⁷⁹

Pendapat para kiai yang tidak sepakat dengan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan di atas sesuai dengan definisi yang dikemukakan dalam peraturan dan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia seperti UU No. 1 Tahun 1974, Peraturan Menteri Agama Nomer 1 Tahun 1952, tentang Wali Hakim, dan kompilasi Hukum Islam (KHI). Dalam sebuah tanya

¹⁷⁹ Nawawi, *wawancara* (Pamekasan, tanggal 24 Agustus 2005).

jawab tentang Inpres Nomer 1 Tahun 1991 tentang (KHI) dinyatakan bahwa wali hakim adalah wali nikah yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat yang ditunjuk olehnya, yang diberikan hak dan wewenang untuk bertindak sebagai wali nikah.

3. Para Tokoh dan Kiai yang Netral Terhadap fenomena Kiai Sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan dan Argumentasinya

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya tentang sebagian kiai yang pro dan yang kontra serta berbagai argumentasi yang mereka kemukakan dalam menjelaskan tentang kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan.

Adapun tokoh dan argumentasi mereka yang tidak memihak terhadap kiai yang pro atau yang kontra tentang kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan adalah sebagai berikut:

a. K.H. Muhammad Syamsul Arifin

K.H. Muhammad Syamsul Arifin, adalah seorang pengasuh Pondok Pesantren Banyuanyar Palengaan Pamekasan sejak tahun 1980. Selain mengasuh para santrinya, yang terdiri dari putra dan putri yang dimulai sejak bangun untuk shalat subuh hingga malam hari, beliau mengajar al-Quran dengan sistem sorokan.¹⁸⁰ dua-dua hingga selesai. Adapun kitab pegangan dan alokasi waktu yang diajarkan adalah setelah salat Ashar, beliau mengajar *Al-Iqna'*, *Shahih Bukhari*, *Kifayatul Akhyar* dan *Ihya' Ulumuddin*, dan kitab *Tafsir* diajarkan setelah shalat maghrib hingga jam 20:00 WIB.

¹⁸⁰ Para santri yang sudah diseleksi dan dinyatakan lulus, mereka maju dua-dua secara bergantian hingga selesai.

Di sela-sela kesibukan mengasuh para santrinya yang jumlahnya Mencapai ribuan, beliau menyempatkan diri berhubungan langsung dengan masyarakat dengan cara membentuk jamaah muslimin di beberapa Kecamatan, seperti Palengaan, Pegantenan, Batumarmar, Pakong dan lainnya. Selain itu, beliau juga aktif dalam organisasi Forum Ulama Madura (FUM), beliau adalah salah satu pengurus dalam organisasi tersebut.

Mengenai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, beliau berpendapat bahwa ada perbedaan antara wali hakim dan wali tahkim. Perbedaan tersebut beliau kemukakan sebagai berikut:

Menurutnya, Wali hakim adalah wali yang diangkat oleh pemerintah atau orang yang ditunjuknya. Sedangkan wali tahkim adalah wali yang hanya diangkat oleh kedua calon mempelai untuk menikahkan mereka berdua, akan tetapi wali tahkim ini tidak dapat dilakukan oleh seseorang, kalau masih ada wali hakim atau *Qadli*, kecuali dalam keadaan tertentu, semisal *lil-Hajat* atau *liddlaruroh*. Selanjutnya, beliau mengemukakan bahwa wali tahkim diperbolehkan dalam keadaan tertentu; contoh apabila calon mempelai tidak mampu memenuhi persyaratan yang diajukan *Hakim* atau *Qadli* untuk malakukan pernikahan wali hakim, semisal penarikan uang yang terlalu mahal atau hakimnya berbelit-belit dalam mengurusnya. Sedang calon mempelai tidak sanggup menunda-nunda waktu pernikahan, atau wali hakimnya tidak mencukupi persyaratan sebagai wali hakim, semisal *fasiq*, tidak adil, atau mereka tidak bertanggung jawab atas kemaslahatan umat dan persyaratan-persyaratan lain yang telah disebutkan dalam kitab-kitab salaf, seperti *I'Anah at-Thalibin*, *Al-Bajuri* dan lain sebagainya. (Lihat, *Al-Bajuri* hal. 106, jilid 2. lihat juga kitab *I'Anatuh at-Thalibin*

Juz 3 *bab Nikah* dan kitab-kitab fiqih salaf *Tafsir linnisa'* lainnya)¹⁸¹

Namun demikian, beliau tidak pernah melakukan pernikahan wali tahkim, karena beliau khawatir dan takut diikuti oleh orang-orang yang tidak selektif dan hati-hati terhadap fenomena hukum wali tahkim, sehingga mereka beranggapan bahwa pernikahan wali tahkim dapat dilakukan kapan dan dimana saja.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami, bahwa pertimbangan yang dilakukan oleh K.H. Muhammad Syamsul Arifin melihat dari dua sisi, yaitu pertimbangan bunyi teks kitab fiqih salaf yang memperbolehkan wali tahkim dalam keadaan *hajat* atau *darurat*, dan yang kedua pertimbangan kondisi bangsa Indonesia yang telah mempunyai wali hakim yang diangkat oleh pemerintah untuk menangani hal-hal yang berkaitan dengan agama, khususnya perkawinan. Factor lain yang menyebabkan beliau tidak melakukan wali hakim bawah tangan adalah, karena beliau tahu dan sadar bahwa perbuatannya akan diikuti oleh kiai atau masyarakat yang mengukutinya, hal itu membenarkan pendapat Andang suhianto, dkk. Dalam *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur*, yang mengatakan bahwa "ulama dan kiai di dijadikan sebagai pemegang otoritas keagamaan yang memiliki pengaruh yang besar dalam kehidupan orang Madura lebih lebih masyarakat pedesaan, sehingga dalam kedudukan dan peranannya yang diposisikan sebagai pemimpin sosial keagamaan, kadang-kadang pengaruhnya tidak terbatas pada batas geografis lingkungan masyarakatnya" ke khawatirannya itulah yang menyebabkan beliau bersikap netral.

¹⁸¹ Muhammad Syamsul Arifin, *wawancara* (Pamekasan, tanggal 21 Agustus 2005).

b. K. H. Abdurrahman Zahid

K. H. Abdurrahman Zahid (35 tahun), beliau menempuh pendidikan MTs di Pondok Pesantren Bata-Bata kemudian beliau melanjutkan pendidikannya ke salah satu ma'had yang ada di *Makkatul Mukaromah* Saudi Arabia. Setelah belajar di tanah suci Mekah, beliau menikah dengan salah satu putri pengasuh Pondok Pesantren Bata-Bata dan telah dikaruniai empat orang anak.

Menurutnya, wali hakim ialah suatu perkawinan yang tidak menggunakan wali nasab, baik dikarenakan gaib, *adhal* dan lain sebagainya yang memperbolehkan wali selain wali nasab. Selanjutnya beliau berpendapat bahwa antara wali hakim yang hanya diangkat oleh kedua calon mempelai dan wali hakim yang diangkat oleh penguasa atau pemerintah hukumnya sama, karena yang membedakan di antara keduanya adalah dalam hal administrasi, dan bukan substansi hukumnya. Sehingga beliau menyatakan sah terhadap pernikahan yang dilakukan kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan. Seperti kasus yang terdapat dalam sikripsi ini. Menurutnya hal itu telah memenuhi syarat dan rukunnya. *Pertama*, wali nasabnya gaib, tidak adanya wali nasab, baik karena telah meninggal dunia atau karena *adhal* dan lainnya sebagainya, dengan berdasarkan hadits yang berbunyi:

عن عائشة رضي الله عنها قالت, قال رسول الله صلى الله عليه وسلم,
أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها
فلها المهر بما استحل بهامنها فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من

لاولي له (أخرجه الأربعة إلا النسائي وصححه أبو عوانة وابن حبان
والحاكم)

Kedua, calon *muhakkamnya* harus adil atau mendekati adil, mereka diangkat dan disetujui oleh kedua calon mempelai. Namun demikian, beliau belum pernah bersedia untuk menjadi wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, dengan alasan *ikhtiyathan lil hukmi as-syar'iyi*, selain itu, beliau merasa masih banyak persyaratan yang belum terpenuhi. Selanjutnya, beliau mengemukakan bahwa pernikahan semacam ini dapat mendatangkan dampak yang sangat besar antara lain:

- 1) Dapat mendatangkan *fitnah*
- 2) Menimbulkan permusuhan dari-dan berbagai pihak, baik orang tua dengan anak atau keluarga yang ke-beratan dengan jenis pernikahan ini dengan kiai yang menikahkan
- 3) Dikhawatirkan dapat mengesahkan sesuatu yang tidak sah, misalnya walinya tidak diberi tahu; namun karena mereka takut pada walinya kemudian mereka men-datangi kiai atau orang yang dianggap sanggup me-nikahkan mereka.

Berdasarkan paparan data di atas, dapat di ketahui bahwa beliau sepakat dengan kiai yang melakukan pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan. Hal itu terjadi mungkin karena ada persamaan kitab-kitab rujukan yang dijadikan alasan atau argumentasi dalam melakukan pernikahan *wali tahkim*. Indikasinya adalah bahwa beliau tidak melakukan pernikahan *wali tahkim* dikarenakan perasaan tidak mencukupi syarat dan karena hati-hati dalam memutuskan suatu hukum, karena selain teks fiqih klasik yang menjadi pertimbangan adalah dampak hukum dan sosialnya. Namun di sisi lain, beliau mengesahkan

tindakan dan perbuatan para kiai yang melakukan pernikahan *wali tahkim*.

c. K.H. Mulazim

K. Mulazim (51 th), ia adalah seorang pengasuh Pondok Pesantren Balet Laok sejak tahun 1970 hingga sekarang, siang dan malam ia selalu sibuk mengajar dan mendidik para santrinya.

Adapun argumentasi mengenai kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, ia memandang bahwa sebenarnya wali hakim adalah wali yang diangkat oleh penguasa atau pemerintah, berdasarkan hadits Nabi yang berbunyi:

فالسُّلْطَانُ وَلِيٌّ مِنْ لَوَلِيِّ لَهُ

Adapun wali hakim dalam perkawinan bawah tangan adalah perwalian yang dilakukan oleh kiai atau orang lain yang tidak ditunjuk oleh penguasa, dan saya tidak mau mengomentari atau menilai mereka, karena mereka mempunyai alasan tersendiri dalam melakukannya. Pernikahan semacam itu, sering kita sebut "*kawin durno*"¹⁸². Namun demikian, tidak berarti saya menyalahkan atau membenci orang-orang yang melakukannya, karena saya tahu, bahwa ada beberapa ulama yang memperbolehkan perkawinan wali *tahkim* dan ada pula pendapat ulama yang tidak mengesahkannya. Saya pribadi tidak pernah melakukan pernikahan semacam itu, karena kami sekeluarga telah sepakat tidak pernah melakukan pernikahan wali tahkim dengan alasan sesepuh kami tidak pernah melakukannya, termasuk kakak saya (K.H. Shalehuddin, Alm)¹⁸³

¹⁸²Maksudnya, adalah perkawinan yang tidak dicatatkan dan tidak direstui oleh orang tuanya.

¹⁸³Mulazim, *wawancara* (Pamekasan, tanggal 23 Agustus 2005).

Dari paparan data di atas dapat dipahami, bahwa K.H. Mulazim tidak berkenan menjadi *muhakkam* dalam pernikahan bawah tangan (wali tahkim). *Pertama*, karena ambiguitas pendapat ulama tentang wali tahkim; *kedua*, karena mengikuti jejak leluhur atau sesepuhnya dan *ketiga*, karena adanya komitmen keluarga semata. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam pengambil-an keputusan tentang kepastian hukum agama selalu mengacu pada pendapat-pendapat para sesepuhnya. Hal itu sejalan dengan pendapat Mohammad Tojjib tentang "Karamat Ghantung", yang artinya keramat tetapi gantung kepada orang tuanya.

d. K. Khairuddin, Ama. Pd.

K. Khairuddin, waktu mudanya ia sekolah belajar sambil nyantri di Ponpes Darul Ulum Balet Daja selama 9 tahun, yakni sejak ia duduk di bangku SD, MTs hingga MA. Sekarang ia menjadi pengasuh Ponpes Nurul Islam Pering Kuning sejak tahun 1998 hingga sekarang, dan sekaligus ia sebagai kepala sekolah MI Islamiyah Darul Ulum II Bujur Tengah. Selain itu, ia juga menjadi ketua jamaah Jailanian yang dilaksanakan setiap tanggal 11 Hijriyah.

Mengenai wali hakim dalam sebuah pernikahan bawah tangan, ia berpendapat bahwa:

Dalam pernikahan jenis ini, bisa haram dan bisa juga halal. Dapat dinyatakan haram, apabila masih ada wali nasab atau wali hakim yang diangkat oleh negara atau penguasa, berdasarkan Hadits Nabi yang berbunyi:

فالسُّلْطَانُ وَلِيٌّ مِنْ لَأَوَّلِيٍّ لَهُ

Namun demikian tidak berarti saya membatalkan (menganggap tidak sah) terhadap wali tahkim yang dilakukan oleh kiai yang lain. Karena saya tidak pernah bersedia menjadi

muhakkam dalam suatu pernikahan, dikarenakan *taatan wa sam'atan* terhadap kiai yang mengajariku, yaitu K. H. Sholehuddin, Alm, yang tidak pernah melakukan wali tahkim, jadi bukan karena yang lain.

Dari beberapa paparan data di atas dapat dipahami tentang alasan K. Khairuddin tidak bersedia menjadi *muhakkam* dalam suatu pernikahan adalah, karena *ikhtiyathan lilhukmis syar'iyi* yang didukung dengan pengetahuan ilmu agama yang diperoleh selama ia nyantri kepada al-marhum K.H. Sholehuddin yang paling dia dihormati. Sejalan dengan pendapat di atas bahwa antara kiai dan santrinya selalu ada hubungan yang tetap *langgeng* setelah santri tamat dari satu pesantren bekas para santri, yang kini mengemban peran sebagai ulama, sehingga dapat mempengaruhi keputusan hukun yang akan dikajinya. Semisal wali hakim dalam pernikahan bawah tangan.

e. K. H. Amaruddin

K. H. Amaruddin, adalah seorang pengasuh pondok Pesantren Laok Tambak Bujur Tengah Batumarmar Pamekasan, sejak tahun 1970 hingga sekarang. Selain mengajar dan mendidik para santrinya, ia juga membangun hubungan langsung dengan masyarakat luas, seperti menjadi da'i dalam beberapa jamaah musli-min dan muslimat (koloman: Madura). Dia juga aktif mengikuti jama' tabligh ke pelbagai daerah di luar desanya dengan alokasi waktu maksimal 6 hari, karena ia memiliki tanggungjawab di rumahnya.

Mengenai kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan (*tahkim*), ia berpendapat bahwa pernikahan wali tahkim dapat dilakukan ketika seorang perempuan yang akan melangsungkan pernikahan, tetapi tidak ada wali nasab, maka ia mengangkat seorang wali yang ahli hukum agama, dipercaya dalam lingkungan sosialnya dan sudah diikuti hukum-hukumnya. Oleh sebab itu, ia tidak pernah menikahkan wali hakim, karena ia

merasa belum mencukupi persyaratan sebagai wali hakim. Akan tetapi, saya tidak bisa menyalahkan (menganggap tidak sah) terhadap pernikahan wali tahkim yang dilakukan oleh kiai yang lain yang bertindak sebagai *muhakkam*, karena mereka juga memiliki argumentasi yang cukup mendasar; walau saya tidak tahu argumentasi mereka secara pasti.¹⁸⁴

Pendapat tentang definisi wali tahkim di atas mengacu pada pendapat ulama salaf yang mengemukakan persyaratan menjadi untuk menjadi sorang muhakkam dalam sebuah pernikahan. Namun jumhur ulama salaf tidak mengatakan bahwa penguasa atau yang mewakilinya harus seorang Mujtahid yang diikuti seperti apa yang diungkapkan oleh K.H. Amaruddin di atas. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kiai berkompeten untuk melakukan wali tahkim, dengan dasar “dipercaya, dihormati dan hukum-hukumnya dipergunakan oleh masyarakatnya”. Sebagaimana juga diungkapkan oleh Hiroko Horikoshi dalam buku yang yang diterjemahkan “Kiai Dan Perubahan Sosial” mengemukakan bahwa kiai merupakan pemimpin karismatik dalam bidang agama, ia fasih dan mempunyai kemampuan yang cermat dalam membaca pikiran pengikut-pengikutnya. Sifatnya suka terus terang, berani dan blak-blakan dalam bersikap dan bahkan sebagai seorang ahli, ia jauh lebih unggul dibandingkan ulama dalam menerapkan prinsip-prinsip ijtihad. Oleh karenanya kiai dan ulama sering dilambangkan sebagai lambang kewahyuan. Dengan demikian dapat dipahami bahwa pendapat K.H. Amaruddin di atas sepakat bahwa kiai berkompeten untuk melaksanakan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan.

¹⁸⁴Amaruddin, *wawancara*, (Pamekasan, tanggal 22 Agustus 2005).

f. K. Abdurrahman

K. Abdurrahman (47 tahun), ia belajar dan nyantri di pondok pesantren Miftahul Ulum Pedet Pamekasan selama tujuh (7) tahun yang diasuh oleh K. H. Hefni Shirat. Setelah ia pulang dari Pondok kemudian ia menikah dengan salah satu familinya. Setelah mendapatkan kepercayaan dari masyarakat sekitarnya ia mendirikan sebuah pesantren yang diberi nama Pondok pesantren Baiturrahman sejak tahun 1980 hingga sekarang. Adapun lembaga pendidikan yang sempat didirikan dan dikembangkan dalam pesantren tersebut adalah Madrasah Ibtidaiyah Diniyah (MID), dan Sekolah Dasar Islam (SDI).

K. Abdurrahman adalah seorang kiai yang juga memiliki massa yang cukup banyak, dari hasil wawancara yang dilakukan penulis di rumahkan tentang kiai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, ia mengemukakan pendapatnya bahwa:

“Wali hakim adalah wali yang diangkat oleh kedua calon suami istri dan diangkat oleh penguasa atau pemerintah dengan berdasar hadits nabi *فالسُّلْطَانُ وَلِيٌّ مِّنْ لَاَ وَلِيٍّ لَهُ*. Namun demikian ia berpendapat bahwa tindakan dan perbuatan kiai yang menjadi wali hakim dalam pernikahan bawah tangan juga tidak salah dan dianggap sah dengan alasan mereka memiliki kemampuan di bidang ilmu agama khususnya *fiqih Islam*. Sedangkan wali hakim yang ada di KUA saat ini belum tentu mereka mengetahui tentang seluk beluk hukum Islam, utamanya dalam bidang *fiqih munakahat*, karena mereka diangkat berdasarkan ijazah yang sifatnya administratif, sedangkan kiai diangkat oleh masyarakat berdasarkan kemampuannya dalam ilmu agama”.

Dari paparan data di atas dapat diketahui bahwa K. Abdurrahman tidak memihak salah satu pihak antara kiai yang pro dan yang kontra dengan perbuatan kiai yang bertindak

sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, karena ia mampu membeda-kan antara persyaratan syar'i dengan persyaratan administratif, sehingga ia seakan mengatakan sah menurut agama dan tidak sah bila ditinjau dari peraturan dan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Hal ini sejalan dengan pendapat *fatwa* Syaikh al-Azhar Dr. Jaad al-Haq 'Ali Jaad al-Haq yang isi pokoknya membagi ketentuan yang mengatur pernikahan kepada dua kategori yaitu Peraturan *syara'*, yaitu peraturan yang menentukan sah atau tidak sahnya sebuah pernikahan. Peraturan ini adalah peraturan yang ditetapkan oleh syari'at Islam seperti yang telah dirumuskan oleh para pakarnya dalam buku-buku fiqh dari berbagai masdzhab. *Kedua*, Peraturan yang bersifat *tausiyy*, yaitu peraturan tambahan yang bermaksud agar pernikahan di kalangan umat tidak liar, tetapi tercatat dengan memakai surat akte nikah secara resmi yang dikeluarkan oleh pihak yang berwenang, agar bisa dilindungi dari adanya upaya-upaya negatif dari pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab. Seperti pengingkaran adanya akad nikah.¹⁸⁵

B. Faktor-Faktor Terjadinya Kiai Sebagai Wali Hakim Dalam Pernikahan Bawah Tangan

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Abu Ahmadi, bahwa pada pelapisan sosial yang terjadi dengan sendirinya, maka kedudukan seseorang pada suatu strata atau pelapisan adalah secara otomatis, misalnya karena usia tua, karena kepemilikan kepandaian yang lebih atau kerabat pembuka tanah, seseorang yang mempunyai bakat seni, atau sakti. Bahkan ada juga disebabkan pengaruh orang tua atau nenek moyangnya yang pernah ditokohkan semisal kiai, sekalipun mereka tidak

¹⁸⁵Satria Efendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Asnalysis Yurisprudensi dengan pendekatan ushuliyah* (Jakarta: Prenada Media, 2004), 33-34.

mempunyai kepandaian yang lebih, seseorang yang mempunyai bakat seni, atau sakti dan lain sebagai-nya.

Berdasarkan referensi yang didukung oleh temuan di lapangan, mengenai faktor-faktor kehakiman seorang kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, dapat dikatakan bahwa ada beberapa faktor yang menjadikan kiai diangkat oleh masyarakat dalam pernikahan wali hakim antara lain:

1. Karena mereka dianggap memiliki kemampuan ilmu agama, sehingga dipercaya, dihormati, dan disegani, kemudian ia diangkat untuk menjadi hakim (Muhakkam dalam wali *tahkim*).

Pengangkatan seseorang sebagai *muhakkam* dalam konteks wali *tahkīm* umumnya dilandasi oleh legitimasi keilmuan dan otoritas moral yang dimilikinya di tengah masyarakat. Individu yang dipandang memiliki kapasitas ilmu agama yang memadai khususnya dalam bidang fikih munākahāt sering kali memperoleh kepercayaan kolektif untuk menjalankan fungsi mediasi atau bahkan penetapan hukum dalam situasi tertentu. Kepercayaan tersebut lahir dari pengakuan sosial terhadap integritas, keluasan pengetahuan, serta ketokohan yang bersangkutan dalam komunitas.

Dalam tradisi hukum Islam klasik, konsep *tahkīm* merujuk pada penunjukan seseorang sebagai penengah atau pemutus perkara oleh para pihak yang bersengketa. Praktik ini memiliki dasar dalam khazanah fikih dan sejarah peradilan Islam, di mana masyarakat pada kondisi tertentu menunjuk figur yang dianggap adil dan berilmu untuk menyelesaikan persoalan hukum.¹ Dalam konteks wali nikah, wali *tahkīm* muncul ketika wali nasab tidak ada, tidak diketahui keberadaannya, atau menolak

tanpa alasan syar'i, sehingga calon mempelai perempuan menyerahkan kewenangan perwaliannya kepada seorang tokoh agama yang dipercaya.

Secara sosiologis, fenomena ini dapat dipahami sebagai manifestasi otoritas karismatik sebagaimana di-kemukakan oleh Max Weber, yakni otoritas yang bertumpu pada pengakuan masyarakat terhadap kualitas personal tertentu, seperti kesalehan dan kedalaman ilmu. Otoritas tersebut berbeda dari otoritas legal-rasional yang bersumber pada sistem birokrasi formal negara. Dalam banyak komunitas Muslim, figur kiai atau ustaz yang memiliki reputasi keilmuan sering kali memperoleh legitimasi sosial yang kuat, sehingga dipandang layak untuk bertindak sebagai *muhakkam*.

Namun demikian, dalam kerangka hukum positif Indonesia, kewenangan perwalian hakim secara formal berada pada pejabat yang ditunjuk negara melalui institusi peradilan agama. Oleh karena itu, pengangkatan tokoh agama sebagai wali *tahkīm* lebih merupakan legitimasi sosial-keagamaan daripada legitimasi yuridis formal. Fenomena ini menunjukkan adanya dialektika antara otoritas normatif berbasis komunitas dan otoritas legal formal negara dalam praktik hukum keluarga Islam.

Dengan demikian, penunjukan seseorang sebagai *muhakkam* dalam wali *tahkīm* tidak hanya didasarkan pada pertimbangan tekstual keagamaan, tetapi juga pada konstruksi sosial mengenai kepercayaan, ke-hormatan, dan kewibawaan ilmiah yang hidup dalam masyarakat.

2. Karena tidak ada hakim yang diangkat oleh negara yang siap untuk menikahkan, karena alasan administratif (tidak dapat memenuhi persyaratan formil).

Penunjukan kiai sebagai hakim (*muhakkam*) dalam praktik perwalian nikah tidak selalu didorong oleh faktor keilmuan semata, tetapi juga oleh kondisi struktural yang bersifat administratif. Dalam beberapa kasus, tidak tersedianya hakim atau wali hakim yang diangkat secara resmi oleh Negara baik karena keterbatasan akses geografis, keterlambatan prosedur, maupun ketidakmampuan para pihak memenuhi persyaratan formil menjadi faktor determinan yang mendorong masyarakat mencari alternatif penyelesaian melalui otoritas keagamaan lokal.

Secara normatif, kewenangan wali hakim dalam sistem hukum Indonesia berada pada pejabat yang ditunjuk oleh negara melalui mekanisme peradilan agama dan aparatatur Kantor Urusan Agama. Ketentuan ini ditegaskan dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 23 yang menyatakan bahwa wali hakim baru dapat bertindak apabila wali nasab tidak ada, tidak diketahui keberadaannya, tidak memenuhi syarat, atau menolak tanpa alasan yang sah. Dalam praktiknya, pelaksanaan kewenangan tersebut tetap mensyaratkan pemenuhan prosedur administratif yang ditentukan oleh peraturan perundang-undangan.

Namun, ketika pasangan calon pengantin tidak dapat memenuhi persyaratan administrative misalnya terkait usia minimal perkawinan, kelengkapan dokumen, atau status perkawinan sebelumnya sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 sebagai perubahan atas Undang-Undang Perkawinan maka akses terhadap layanan pernikahan resmi menjadi terhambat. Dalam situasi demikian, sebagian masyarakat memandang kiai sebagai figur yang mampu memberikan

solusi praktis melalui mekanisme wali *tahkīm*, meskipun tidak memiliki legitimasi legal-rasional dari negara.

Dari perspektif sosiologi hukum, fenomena ini mencerminkan adanya ketegangan antara sistem hukum formal dan kebutuhan sosial yang mendesak. Ketika hukum positif dipersepsikan kurang responsif atau sulit diakses, masyarakat cenderung mengaktifkan mekanisme hukum berbasis komunitas sebagai bentuk adaptasi sosial. Dalam konteks ini, kiai berperan sebagai otoritas normatif alternatif yang menyediakan kepastian religius, meskipun tidak selalu sejalan dengan kepastian administratif negara.

Dengan demikian, faktor ketiadaan atau ketidaksiapan hakim Negara yang disebabkan oleh hambatan administrative berkontribusi terhadap munculnya praktik penunjukan kiai sebagai hakim dalam pernikahan. Fenomena ini menunjukkan pentingnya integrasi antara efektivitas regulasi formal dan sensitivitas terhadap realitas sosial, agar sistem hukum tidak hanya sah secara normatif, tetapi juga fungsional dan inklusif dalam praktiknya.

3. Karena ia seorang laki-laki, berdasarkan pendapat yang diriwayatkan oleh Yunus bin Abdil A'la bahwa Syafi'i pernah berkata "seandainya ada seorang perempuan dalam suatu perkumpulan, ia memasrahkan wali kepada seorang laki-laki, sedang perempuan tersebut tidak mempunyai wali, maka hal tersebut dianggap boleh dilakukan.
4. Karena adanya hakim yang fasik, tidak adil dan tidak bertanggung jawab atas kemaslahatan umat Islam.

5. Ketika mengetahui hakim tidak menikahkan kecuali dibayar (memungut uang), atau mereka mempersulit calon mempelai dan berbelit-belit.

C. Dampak hukum dan sosial Kiai Sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan Terhadap Masyarakat Desa Bujur Tengah

Fenomena keterlibatan kiai sebagai wali hakim dalam praktik pernikahan bawah tangan (nikah tidak tercatat) merupakan persoalan yang memiliki implikasi hukum dan sosial yang signifikan. Dalam kerangka hukum positif Indonesia, kewenangan wali hakim secara tegas berada di bawah otoritas negara melalui pejabat yang ditunjuk, yakni Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) atau penghulu yang ditetapkan oleh pemerintah. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 2 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan bahwa tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.¹⁸⁶ Ketentuan ini diperkuat oleh Pasal 5 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menyatakan bahwa agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam, setiap perkawinan harus dicatat.¹⁸⁷

Dalam konteks kewenangan wali hakim, Pasal 23 KHI menegaskan bahwa wali hakim baru dapat bertindak apabila wali nasab tidak ada, tidak mungkin mengahdirkannya, tidak diketahui tempat tinggalnya, atau enggan (‘aḍal), dan penetapannya dilakukan oleh pejabat yang berwenang.¹⁸⁸ Dengan demikian, keterlibatan kiai sebagai wali hakim tanpa penetapan resmi dari otoritas negara berpotensi menimbulkan problem

¹⁸⁶ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2).

¹⁸⁷ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 5 ayat (1).

¹⁸⁸ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 23.

legalitas administratif, meskipun secara fikih klasik pernikahan tersebut dapat dinilai sah apabila memenuhi rukun dan syarat nikah.

Penikahan kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan yang dilakukan oleh masyarakat Desa Bujur Tengah mengakibatkan adanya kontroversial antara kiai dengan kiai, antara masyarakat dengan kiai dan antara keluarga dengan keluarga.

Perbedaan pendapat antara kiai yang sepakat dengan kiai yang tidak sepakat tentang kiai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, sebagai penyebab kontraversial di antara mereka. Namun perbedaan pendapat tersebut, tidak menyebabkan pertengkaran fisik, karena mereka memiliki argumentasi yang sama-sama kuat, dan sama-sama memiliki massa yang banyak, sehingga mereka dituntut untuk menjaga *muruah* (image) mereka masing-masing. Walau terkadang diantara mereka ada yang tidak sepakat dengan pernikahan sejenis ini, sering menyebutnya dengan sebutan yang jelek, seperti pernyataan K. Mulazim mengenai bahwa: “wali hakim dalam perkawinan bawah tangan adalah perwalian yang dilakukan oleh kiai atau orang lain yang tidak ditunjuk oleh penguasa, dan saya tidak mau mengomentari atau menilai mereka, karena mereka mempunyai alasan tersendiri dalam melakukannya. Pernikahan semacam ini, sering kita sebut “*kawin durno*”.

Adapun mengenai dampak kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan Menurut K. H. Abdurrahman Zahid (35 tahun), bahwa perkawinan semacam ini dapat mendatangkan dampak yang sangat besar antara lain:

a. Dampak Hukum

Dari aspek hukum, praktik pernikahan bawah tangan yang melibatkan kiai di Desa Bujur Tengah sebagai wali hakim tanpa legitimasi formal dari negara menimbulkan sejumlah konsekuensi yuridis yang signifikan. Konsekuensi tersebut tidak hanya berkaitan dengan keabsahan administratif perkawinan, tetapi juga menyentuh aspek kepastian hukum, perlindungan hak-hak keperdataan, serta potensi sengketa di kemudian hari.

189

Pertama, tidak adanya pencatatan resmi menyebabkan perkawinan tersebut tidak memiliki kekuatan pembuktian yang sempurna di hadapan hukum negara. Dalam sistem hukum nasional, pencatatan perkawinan berfungsi sebagai instrumen legal untuk menjamin kepastian status suami-istri dan anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Tanpa akta nikah sebagai bukti autentik, pasangan akan menghadapi kesulitan dalam mengakses hak-hak hukum, seperti pengurusan akta kelahiran anak, penetapan hak waris, pembagian harta bersama, maupun pengajuan gugatan perceraian di pengadilan agama. Dengan demikian, ketiadaan legitimasi formal berimplikasi langsung pada lemahnya posisi hukum para pihak.

Kedua, tindakan kiai yang bertindak sebagai wali hakim tanpa penetapan kewenangan resmi dapat dikualifikasikan sebagai pelampauan otoritas dalam perspektif hukum administrasi negara. Kewenangan wali hakim dalam sistem hukum Indonesia merupakan atribusi yang diberikan kepada pejabat tertentu berdasarkan peraturan perundang-undangan.¹⁹⁰ Apabila fungsi tersebut dijalankan tanpa dasar hukum yang jelas, maka

¹⁸⁹ M. Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama* (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), 215–217.

¹⁹⁰ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), 107–110.

tindakan tersebut berpotensi menimbulkan cacat prosedural terhadap keabsahan akad nikah yang dilangsungkan.

Ketiga, dari sudut pandang perlindungan hukum terhadap perempuan dan anak, praktik ini dapat meningkatkan risiko kerentanan sosial. Ketika terjadi penelantaran, sengketa nafkah, atau penolakan tanggung jawab, pihak istri dan anak tidak memiliki landasan administratif yang kuat untuk menuntut haknya secara efektif. Hal ini menunjukkan bahwa pencatatan perkawinan bukan sekadar formalitas birokratis, melainkan instrumen perlindungan substantif terhadap hak-hak keluarga.¹⁹¹

Dengan demikian, praktik pernikahan bawah tangan di Desa Bujur Tengah yang melibatkan kiai sebagai wali hakim tanpa legitimasi formal negara berpotensi menciptakan ketidakpastian hukum dan melemahkan jaminan perlindungan hak keperdataan. Oleh karena itu, integrasi antara norma keagamaan dan regulasi hukum nasional menjadi kebutuhan mendesak untuk memastikan bahwa praktik perkawinan tidak hanya sah secara normatif-religius, tetapi juga memiliki kekuatan hukum yang pasti dan melindungi kepentingan para pihak secara berkelanjutan.

b. Dampak Sosial

Secara sosiologis, keterlibatan kiai sebagai wali hakim dalam praktik pernikahan bawah tangan di Desa Bujur Tengah dapat dipahami sebagai manifestasi kuatnya otoritas karismatik keagamaan dalam struktur sosial pedesaan. Dalam masyarakat yang bercorak religius-tradisional, kiai tidak hanya diposisikan sebagai pengajar agama, tetapi juga sebagai figur moral, mediator konflik, dan rujukan utama dalam persoalan-persoalan

¹⁹¹ Ridwan HR, *Hukum Administrasi Negara* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016), 102–104.

normatif, termasuk urusan perkawinan.¹⁹² Otoritas yang melekat pada diri kiai bersumber dari legitimasi simbolik dan kepercayaan kolektif masyarakat, yang terbentuk melalui pengakuan atas kapasitas keilmuan, integritas moral, dan kedekatan spiritualnya dengan komunitas.

Dalam perspektif sosiologi agama, fenomena ini mencerminkan dominannya otoritas karismatik dalam komunitas dengan ikatan religius yang kuat. Otoritas tersebut sering kali memiliki daya ikat sosial yang lebih efektif dibandingkan otoritas legal-formal negara, terutama di wilayah pedesaan yang akses terhadap birokrasi formal relatif terbatas atau dipersepsikan kurang responsif. Akibatnya, dalam praktik sosial sehari-hari, legitimasi suatu tindakan termasuk akad nikah lebih banyak ditentukan oleh pengakuan dan penerimaan komunitas daripada oleh pengesahan administratif dari institusi negara.

Kondisi ini menunjukkan adanya dualisme legitimasi antara sistem normatif keagamaan dan sistem hukum negara. Ketika masyarakat menilai keabsahan perkawinan berdasarkan keterlibatan kiai sebagai figur yang dihormati, maka pengesahan administratif cenderung dipandang sebagai aspek sekunder. Dalam kerangka demikian, struktur sosial desa membangun standar legitimasi yang berorientasi pada konsensus religius-komunal, bukan semata-mata pada prosedur legal-rasional.

Namun, dominasi legitimasi berbasis komunitas tersebut juga berpotensi menimbulkan ketegangan ketika terjadi perbedaan antara norma agama yang dipraktikkan secara lokal dan regulasi negara yang berlaku secara nasional. Oleh karena itu, fenomena keterlibatan kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan di Desa Bujur Tengah tidak hanya

¹⁹² Max Weber, *Economy and Society*, Vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 241–245.

merefleksikan kuatnya peran tokoh agama, tetapi juga menunjukkan dinamika relasi antara otoritas tradisional-keagamaan dan otoritas formal negara dalam membentuk pola legitimasi sosial masyarakat pedesaan.

Namun demikian, praktik ini berpotensi menimbulkan dualisme otoritas antara lembaga agama dan negara. Ketika masyarakat lebih memilih legitimasi kiai dibandingkan prosedur formal KUA, maka terbentuk pola resistensi kultural terhadap sistem hukum nasional. Dalam jangka panjang, kondisi ini dapat memperle-mah kesadaran hukum (legal awareness) masyarakat dan menumbuhkan budaya hukum yang pragmatis.¹⁹³

Di sisi lain, terdapat pula dampak sosial berupa perlindungan moral yang dirasakan masyarakat. Dalam beberapa kasus, pernikahan bawah tangan dipilih untuk menghindari zina atau untuk menjaga kehormatan keluarga. Dalam konteks ini, kiai dipandang sebagai figur moral yang memberikan solusi cepat dan religius terhadap persoalan sosial.¹⁹⁴ Namun solusi tersebut bersifat jangka pendek dan tidak selalu mempertimbangkan konsekuensi hukum jangka panjang.

c. Dapat mendatangkan *fitnah*

Praktik pernikahan sirri yang dilangsungkan di bawah wali hakim kiai di Desa Bujur Tengah tanpa pencatatan resmi serta tanpa penetapan kewenangan dari otoritas negara tidak hanya menimbulkan implikasi administratif dalam ranah hukum positif, tetapi juga berpotensi memunculkan dampak sosial yang lebih luas berupa *fitnah* dalam kehidupan masyarakat. Dalam

¹⁹³ Soerjono Soekanto, *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), 7–10.

¹⁹⁴ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 132–135.

konteks ini, fitnah tidak dipahami secara sempit sebagai tuduhan palsu atau pencemaran nama baik, melainkan sebagai suatu kondisi sosial yang melahirkan keguncangan norma, kecurigaan kolektif, serta terganggunya keteraturan moral dan hukum dalam komunitas.

Secara struktural, pencatatan perkawinan dalam sistem hukum nasional berfungsi sebagai instrumen legitimasi dan perlindungan hak-hak keperdataan. Ketika pernikahan dilakukan tanpa pencatatan dan tanpa prosedur kewenangan yang sah, maka status hukum pasangan menjadi ambigu di hadapan negara maupun masyarakat. Ambiguitas tersebut membuka ruang interpretasi yang beragam, termasuk prasangka dan spekulasi sosial mengenai keabsahan hubungan suami-istri. Dalam masyarakat desa yang memiliki ikatan sosial yang erat dan pola komunikasi informal yang intens, kondisi semacam ini dapat dengan cepat berkembang menjadi opini publik yang merugikan pihak-pihak tertentu.

Lebih jauh, ketidakjelasan legitimasi formal dapat memicu krisis kepercayaan terhadap institusi sosial, baik keluarga maupun tokoh agama. Masyarakat dapat mempertanyakan keabsahan prosedur yang ditempuh, sementara keluarga yang tidak dilibatkan mungkin merasa terabaikan atau dilanggar haknya. Akibatnya, relasi sosial yang sebelumnya harmonis berpotensi terganggu oleh rasa curiga, gosip, dan polarisasi sikap di antara warga. Dalam situasi demikian, fitnah hadir sebagai konsekuensi dari ketidakterpenuhinya prinsip transparansi, akuntabilitas, dan keterbukaan dalam proses perkawinan.

Dengan demikian, praktik pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai tanpa legitimasi administratif negara bukan sekadar persoalan formalitas hukum, melainkan juga menyentuh dimensi etis dan sosiologis yang lebih dalam. Potensi munculnya fitnah menunjukkan bahwa ketertiban sosial memerlukan integrasi

antara norma agama, norma hukum, dan norma sosial. Tanpa integrasi tersebut, praktik yang dimaksud dapat mengganggu keseimbangan moral dan kohesi sosial masyarakat Desa Bujur Tengah.

Secara normatif, Islam menekankan pentingnya publikasi (i'lan) dalam perkawinan sebagai upaya membedakan antara hubungan yang sah dan hubungan yang tidak sah. Nabi Muhammad saw. bersabda: "Umumkanlah pernikahan dan tabuhlah rebana."¹⁹⁵ Hadis ini dipahami oleh para ulama sebagai anjuran kuat agar akad nikah tidak dilakukan secara tersembunyi, sehingga terhindar dari prasangka dan tuduhan yang merusak kehormatan.¹⁹⁶ Dalam kerangka ini, pernikahan sirri yang tidak diumumkan secara luas dan tidak dicatatkan secara resmi membuka ruang spekulasi sosial yang dapat berkembang menjadi fitnah.

Dalam literatur fikih klasik, memang terdapat perbedaan pandangan mengenai keabsahan nikah yang dirahasiakan. Namun mayoritas ulama menilai bahwa kerahasiaan yang disengaja dan tanpa kebutuhan syar'i dapat mendekatkan pada praktik yang menyerupai perzinaan secara sosial, meskipun secara formal rukun dan syarat nikah terpenuhi.¹⁹⁷ Hal ini menunjukkan bahwa dimensi sosial dari akad nikah memiliki urgensi yang tidak kalah penting dibandingkan dimensi formal-legal.

Dalam konteks masyarakat pedesaan seperti Desa Bujur Tengah, struktur sosial yang berbasis kedekatan komunitas

¹⁹⁵ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, Jilid IV (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1995), 5.

¹⁹⁶ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid VII (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 71–73.

¹⁹⁷ Ibn Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 334–336.

menye-babkan informasi cepat menyebar dan opini publik terbentuk secara kolektif. Ketika seorang perempuan hidup bersama laki-laki tanpa bukti administratif yang jelas atas status pernikahannya, kondisi tersebut rentan memunculkan prasangka, gosip, dan penilaian negatif dari masyarakat. Dalam perspektif sosiologi hukum, situasi demikian dapat di-kategorikan sebagai disfungsi norma sosial akibat ketidaksesuaian antara legitimasi religius dan legitimasi adminis-tratif negara.¹⁹⁸

Selain itu, praktik wali hakim oleh kiai tanpa kewenangan formal juga dapat menimbulkan fitnah terhadap institusi keagamaan itu sendiri. Ketika terjadi sengketa misalnya penelantaran istri, penolakan pengakuan anak, atau sengketa waris masyarakat dapat mempertanyakan integritas dan tanggung jawab moral tokoh agama yang terlibat. Dalam jangka panjang, hal ini berpotensi menggerus kepercayaan publik terhadap otoritas keagamaan lokal.

Dari sudut pandang hukum positif Indonesia, kewajiban pencatatan perkawinan sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 2 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 bertujuan menciptakan ketertiban dan kepastian hukum.¹⁹⁹ Pencatatan tersebut bukan sekadar prosedur administratif, melainkan instrumen preventif untuk menghindari konflik sosial dan fitnah yang timbul akibat ketidak-jelasan status hukum. Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 5 ayat (1) ditegaskan bahwa pencatatan perkawinan dilakukan untuk menjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam.²⁰⁰ Dengan demikian, meng-

¹⁹⁸ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 112–115.

¹⁹⁹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2).

²⁰⁰ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 5 ayat (1).

abaikan pencatatan berarti membuka peluang ketidaktertiban sosial yang berpotensi memicu fitnah kolektif.

Lebih jauh, dalam teori otoritas sosial yang dikemukakan oleh Max Weber, otoritas karismatik yang melekat pada figur religius sering kali berdiri berdampingan bahkan bersaing dengan otoritas legal-rasional negara.²⁰¹ Apabila tidak terjadi integrasi yang harmonis antara keduanya, maka ruang konflik legitimasi akan terbuka, dan kondisi ini dapat menjadi sumber ketegangan sosial. Dalam konteks pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai, dualisme legitimasi tersebut berpotensi menciptakan persepsi ambigu di masyarakat mengenai standar sah dan tidak sahnya suatu perkawinan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai berpotensi mendatangkan fitnah dalam tiga dimensi utama: (1) fitnah moral berupa prasangka dan tuduhan terhadap pasangan; (2) fitnah sosial berupa konflik dan ketidakjelasan status dalam struktur komunitas; dan (3) fitnah institusional berupa menurunnya kepercayaan terhadap otoritas agama dan hukum negara. Oleh karena itu, pendekatan integratif antara norma fikih, regulasi negara, dan kesadaran sosial masyarakat menjadi keniscayaan untuk menjaga kemaslahatan dan mencegah kerusakan (mafsadah) yang lebih luas.

d. Menimbulkan permusuhan

Pernikahan sirri yang dilangsungkan di bawah wali hakim kiai tanpa persetujuan orang tua atau tanpa mekanisme administratif negara berpotensi menimbulkan konflik sosial yang serius, termasuk permusuhan antara orang tua dan anak,

²⁰¹ Max Weber, *Economy and Society*, Vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 215–216.

serta antara keluarga besar dengan pihak kiai yang menikahkan. Konflik ini umumnya berakar pada persoalan legitimasi, otoritas, dan persepsi pelanggaran terhadap norma keluarga maupun norma hukum yang berlaku.

Dalam perspektif fikih, keberadaan wali dalam akad nikah merupakan unsur fundamental. Mayoritas ulama termasuk mazhab Syafi'i dan Hanbali menegaskan bahwa tidak sah pernikahan tanpa wali, sebagaimana didasarkan pada hadis Nabi: *"Tidak sah nikah tanpa wali."*²⁰² Namun demikian, dalam kasus wali nasab yang menolak tanpa alasan syar'i (*wali 'aḍal*), kewenangan berpindah kepada wali hakim yang sah menurut ketentuan hukum.²⁰³ Dalam konteks negara modern seperti Indonesia, wali hakim adalah pejabat yang ditunjuk secara resmi oleh negara, bukan figur keagamaan yang bertindak secara personal.²⁰⁴

Ketika seorang kiai mengambil peran sebagai wali hakim tanpa penetapan formal, sementara orang tua atau keluarga perempuan merasa tidak memberikan persetujuan, maka konflik otoritas menjadi tidak terhindarkan. Dari sudut pandang orang tua, tindakan tersebut dapat dianggap sebagai pengabaian hak kewalian dan pelecehan terhadap otoritas keluarga. Padahal dalam struktur sosial masyarakat tradisional, otoritas orang tua terutama ayah memiliki posisi sentral dalam penentuan jodoh dan legitimasi perkawinan.²⁰⁵

²⁰² Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Nikah, No. 2085 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 229.

²⁰³ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid VII (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 187-189.

²⁰⁴ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 23.

²⁰⁵ M. Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama* (Jakarta: Sinar Grafika, 2005), 38-40.

Secara sosiologis, konflik tersebut dapat dijelaskan melalui teori otoritas yang dikemukakan oleh Max Weber, yang membedakan antara otoritas tradisional, karismatik, dan legal-rasional.²⁰⁶ Dalam kasus pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai, terjadi benturan antara otoritas tradisional keluarga (orang tua sebagai wali nasab), otoritas karismatik kiai (berbasis pengaruh religius), dan otoritas legal-rasional negara (melalui KUA). Ketika salah satu otoritas mengambil alih peran tanpa legitimasi dari yang lain, maka potensi konflik sosial meningkat.

Permusuhan yang timbul tidak hanya bersifat emosional, tetapi juga dapat berkembang menjadi konflik sosial yang lebih luas. Orang tua yang merasa dilangkahi dapat memutuskan hubungan kekeluargaan dengan anaknya, menolak mengakui pernikahan tersebut, atau bahkan menolak hubungan kekerabatan dengan pasangan dan keluarganya. Dalam beberapa kasus, keluarga juga dapat menyalahkan kiai yang menikahkan karena dianggap turut memfasilitasi pelanggaran terhadap norma keluarga.²⁰⁷ Situasi ini berpotensi merusak kohesi sosial dan solidaritas keluarga yang dalam Islam sangat dijunjung tinggi.

Dari perspektif hukum positif Indonesia, pencatatan perkawinan sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 2 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 bertujuan menciptakan ketertiban dan kepastian hukum.²⁰⁸ Ketika perkawinan dilakukan tanpa pencatatan dan tanpa persetujuan wali yang sah menurut hukum negara, maka legitimasi formalnya lemah dan membuka ruang sengketa hukum di kemudian hari. Sengketa

²⁰⁶ Max Weber, *Economy and Society*, Vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 215–220.

²⁰⁷ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 121–123.

²⁰⁸ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2).

tersebut dapat berupa gugatan pembatalan nikah, penolakan pengakuan anak, atau konflik waris, yang pada akhirnya memperdalam permusuhan antar keluarga.

Lebih jauh, dalam perspektif maqāṣid al-syarī'ah, salah satu tujuan utama syariat adalah menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan menjaga kehormatan (*ḥifẓ al-'ird*).²⁰⁹ Pernikahan yang menimbulkan konflik berkepanjangan hingga memutus hubungan keluarga justru berpotensi bertentangan dengan tujuan tersebut. Islam mendorong penyelesaian konflik melalui musyawarah dan rekonsiliasi, bukan melalui langkah yang memperuncing perpecahan sosial.

Pernikahan sirri yang dilangsungkan di bawah wali hakim kiai di Desa Bujur Tengah tanpa persetujuan orang tua atau tanpa melalui mekanisme administratif negara berpotensi menimbulkan konflik sosial yang signifikan. Konflik tersebut tidak hanya bersifat personal, tetapi juga dapat berkembang menjadi ketegangan struktural dalam relasi kekeluargaan dan komunitas. Dalam konteks masyarakat pedesaan yang masih menjunjung tinggi otoritas keluarga dan nilai kolektivitas, absennya persetujuan orang tua dipersepsikan sebagai pelanggaran terhadap tata krama sosial dan hierarki ke-wenangan yang telah mapan.

Secara sosiologis, tindakan menikah tanpa restu wali nasab dipahami sebagai bentuk deviasi terhadap norma tradisional yang menempatkan orang tua terutama ayah sebagai figur sentral dalam penentuan dan legitimasi perkawinan. Ketika pasangan memilih jalur pernikahan sirri melalui kiai tanpa melibatkan keluarga, maka yang dipersoalkan bukan semata keabsahan akad, melainkan juga penghormatan terhadap

²⁰⁹ Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 8–10.

otoritas keluarga. Hal ini dapat memicu permusuhan antara orang tua dan anak, bahkan berujung pada pemutusan hubungan kekeluargaan.

Selain itu, keterlibatan kiai sebagai wali hakim tanpa prosedur formal sering kali memunculkan persepsi adanya pelam-pauan kewenangan. Dalam masyarakat yang religius, kiai memiliki otoritas moral dan karismatik yang kuat. Namun, ketika otoritas tersebut digunakan dalam ranah yang secara administratif menjadi kewenangan negara, muncul potensi benturan legitimasi antara otoritas tradisional-keagamaan dan otoritas legal-formal. Konflik legitimasi ini dapat memperluas ketegangan, tidak hanya antara keluarga kedua mempelai, tetapi juga antara keluarga dengan pihak kiai yang menikahkan.

Dari sudut pandang normatif, konflik tersebut berakar pada persoalan legitimasi dan otoritas. Legitimasi keluarga didasarkan pada norma adat dan tradisi kewalian, sedangkan legitimasi negara bertumpu pada sistem hukum dan administrasi perkawinan. Ketika pernikahan dilaksanakan tanpa mengindahkan kedua aspek tersebut, maka persepsi pelanggaran terhadap norma keluarga dan norma hukum menjadi tak terhindarkan. Dalam jangka panjang, kondisi ini dapat melemahkan kohesi sosial dan menimbulkan fragmentasi dalam struktur komunitas desa.

Dengan demikian, pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai tanpa persetujuan orang tua dan tanpa mekanisme administratif negara tidak hanya menghadirkan persoalan legalitas, tetapi juga berpotensi menimbulkan konflik sosial yang serius. Konflik tersebut mencerminkan ketegangan antara otoritas keluarga, otoritas keagamaan, dan otoritas negara, yang apabila tidak dikelola secara bijak-sana dapat merusak harmoni sosial dalam masyarakat Desa Bujur Tengah.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai berpotensi menimbulkan permusuhan dalam tiga lingkup utama: (1) konflik antara orang tua dan anak akibat sengketa otoritas kewalian; (2) ketegangan antara keluarga besar kedua belah pihak; dan (3) tudingan atau resistensi terhadap kiai sebagai figur yang dianggap melampaui kewenangan. Oleh karena itu, kehati-hatian normatif, kepatuhan terhadap regulasi negara, serta dialog keluarga sebelum pelaksanaan akad nikah merupakan langkah preventif yang penting untuk menjaga harmoni sosial dan kemaslahatan bersama.

e. Potensi Legitimasi atas Sesuatu yang Tidak Sah

Salah satu dampak krusial dari praktik pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai adalah kekhawatiran bahwa praktik tersebut dapat mengesahkan sesuatu yang secara normatif tidak sah. Kekhawatiran ini muncul terutama ketika wali nasab sebagai pihak yang secara syar'i memiliki otoritas kewalian tidak diberi tahu atau tidak dilibatkan dalam proses akad nikah. Dalam sejumlah kasus, pasangan yang khawatir tidak memperoleh izin orang tua atau wali nasab memilih mendatangi kiai atau figur agama yang dianggap mampu dan berani menikahkan mereka. Situasi ini menimbulkan persoalan serius dalam perspektif fikih maupun hukum positif.

Dalam pandangan jumbuh ulama, keberadaan wali merupakan rukun atau syarat sah perkawinan. Hadis Nabi Muhammad saw. menyatakan: "*Tidak sah nikah tanpa wali.*"²¹⁰ Mazhab Syafi'i dan Hanbali menegaskan bahwa akad nikah yang dilangsungkan tanpa wali yang sah adalah batal.²¹¹ Oleh karena

²¹⁰ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Nikah, No. 2085 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), 229.

²¹¹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid VII (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), 183–185.

itu, apabila wali nasab masih ada dan memenuhi syarat, maka pernikahan yang dilaksanakan tanpa sepengetahuan atau tanpa persetujuannya berpo-tensi tidak sah menurut pandangan mayoritas fuqaha.

Memang terdapat konsep *wali 'aḍal* (wali yang menolak menikahkan tanpa alasan syar'i). Dalam kondisi demikian, kewenangan berpindah kepada wali hakim.²¹² Akan tetapi, penetapan status *'aḍal* tidak dapat dilakukan secara sepihak oleh calon mempelai atau oleh kiai yang bersangkutan, melainkan harus melalui mekanisme otoritatif. Dalam konteks Indonesia, kewenangan wali hakim berada pada pejabat yang ditunjuk oleh negara sebagaimana diatur dalam Pasal 23 Kompilasi Hukum Islam (KHI).²¹³ Artinya, pengalihan kewenangan kepada wali hakim harus didasarkan pada prosedur hukum yang sah, bukan semata-mata atas dasar asumsi atau ketakutan subjektif pasangan terhadap wali nasab.

Apabila pasangan sengaja tidak memberitahu wali nasab karena khawatir tidak memperoleh restu, lalu meminta kiai bertindak sebagai wali hakim tanpa verifikasi dan tanpa penetapan resmi, maka terdapat risiko bahwa akad tersebut secara syar'i maupun administratif bermasalah. Dalam perspektif usul fikih, tindakan tersebut dapat dikategorikan sebagai *tahāyul 'alā al-ḥukm* (rekayasa untuk menghindari ketentuan hukum), yang secara etis tidak dibenarkan karena bertentangan dengan prinsip kejujuran dan keterbukaan dalam muamalah.²¹⁴

Lebih jauh, praktik ini juga berpotensi menimbulkan kekeliruan legitimasi (*false legitimization*), yakni menganggap

²¹² Ibn Qudamah, *al-Mughni*, Jilid VII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), 352–354.

²¹³ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 23.

²¹⁴ Abu Ishaq al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 302–304.

sah sesuatu yang secara prosedural tidak memenuhi syarat. Dalam teori otoritas sosial yang dikemukakan oleh Max Weber, otoritas karismatik dapat menghasilkan kepatuhan yang kuat meskipun tidak selalu selaras dengan otoritas legal-rasional.²¹⁵ Ketika masyarakat lebih mengandalkan legitimasi karismatik kiai dibandingkan prose-dur hukum formal, maka risiko penyimpangan normatif meningkat, termasuk dalam hal penetapan wali hakim.

Dari sudut pandang hukum nasional, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 2 ayat (1) menyatakan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.²¹⁶ Namun ayat (2) mewajibkan pencatatan perkawinan. Dengan demikian, sahnya perkawinan tidak hanya bergantung pada terpenuhinya rukun syar'i, tetapi juga pada kepatuhan terhadap mekanisme administratif yang menjamin kepastian hukum. Apabila proses kewalian dilakukan tanpa prosedur yang sah, maka keabsahan tersebut dapat dipersoalkan baik secara agama maupun secara hukum negara.

Dalam kerangka maqāṣid al-syarī'ah, salah satu tujuan utama syariat adalah menjaga keturunan (*hifẓ al-nasl*) dan menjaga ketertiban sosial. Pernikahan yang dilaksanakan dengan mengabaikan wali sah dan tanpa verifikasi yang memadai justru berpotensi menimbulkan sengketa di kemudian hari, seperti gugatan pembatalan nikah, konflik keluarga, atau penolakan pengakuan anak.²¹⁷ Oleh karena itu, kehati-hatian (*iḥtiyāt*)

²¹⁵ Max Weber, *Economy and Society*, Vol. 1 (Berkeley: University of California Press, 1978), 241–244.

²¹⁶ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (1)–(2).

²¹⁷ Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 145–147.

dalam proses akad nikah menjadi prinsip penting untuk mencegah terjadinya legalisasi atas sesuatu yang cacat secara normatif.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai berpotensi mengesahkan sesuatu yang tidak sah apabila wali nasab tidak diberi tahu dan tidak melalui mekanisme penetapan wali hakim yang sah. Risiko tersebut mencakup cacat keabsahan syar'i, kelemahan legitimasi hukum negara, serta potensi sengketa sosial di masa depan. Oleh karena itu, integrasi antara norma fikih, prosedur hukum nasional, dan etika transparansi keluarga merupakan prasyarat penting untuk menjaga keabsahan dan kemaslahatan perkawinan.

Di Desa Bujur Tengah, praktik pernikahan sirri yang dilangsungkan di bawah wali hakim kiai memperlihatkan dinamika sosial-keagamaan yang kompleks. Salah satu dampak krusial dari praktik ini adalah munculnya kekhawatiran bahwa pernikahan tersebut dapat mengesahkan sesuatu yang secara normatif tidak sah. Kekhawatiran ini terutama mengemuka ketika wali nasab yang dalam fikih memiliki otoritas kewalian tidak diberi tahu atau tidak dilibatkan dalam proses akad nikah.

Dalam struktur sosial desa yang bercorak religius-tradisional, posisi kiai memiliki legitimasi moral yang kuat. Otoritas ini sering kali dipandang lebih cepat dan solutif dibandingkan prosedur formal melalui Kantor Urusan Agama (KUA). Namun, ketika pasangan yang khawatir tidak memperoleh restu orang tua atau wali nasab memilih men-datangi kiai untuk dinikahkan tanpa komunikasi dan verifikasi yang memadai, maka muncul persoalan normatif yang serius. Dalam perspektif fikih, keberadaan wali merupakan unsur mendasar dalam akad nikah. Apabila wali nasab masih ada dan memenuhi syarat, maka pengabaian terhadapnya berpotensi menja-dikan

akad tersebut cacat secara hukum menurut pandangan jumu'ah ulama.

Secara sosial, fenomena ini menciptakan ambiguitas legitimasi. Di satu sisi, masyarakat yang menghormati kiai cenderung menerima pernikahan tersebut sebagai sah secara agama. Di sisi lain, keluarga yang merasa tidak dilibatkan dapat memandang pernikahan tersebut sebagai bentuk pelanggaran terhadap norma kekeluargaan dan etika sosial. Akibatnya, tidak jarang muncul ketegangan antar keluarga, bahkan pemutusan hubungan kekerabatan. Kondisi ini menunjukkan adanya benturan antara legitimasi karismatik tokoh agama dan legitimasi tradisional keluarga.

Dalam perspektif hukum positif Indonesia, kewenangan wali hakim berada pada pejabat yang ditunjuk negara sebagaimana diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 23. Dengan demikian, apabila wali hakim tidak ditetapkan melalui prosedur resmi, maka aspek legal-formalnya dapat dipersoalkan. Ambiguitas ini berpotensi menimbulkan sengketa di kemudian hari, seperti gugatan pembatalan nikah, penolakan pengakuan anak, atau konflik waris. Dalam konteks desa, sengketa semacam itu tidak hanya berdampak pada pasangan, tetapi juga memperluas konflik ke dalam jejaring sosial yang lebih luas karena kuatnya relasi kekerabatan.

Lebih jauh, praktik ini dapat menumbuhkan preseden sosial yang problematik. Apabila masyarakat melihat bahwa pernikahan dapat dilangsungkan tanpa keterlibatan wali nasab dan tanpa prosedur resmi, maka norma kolektif mengenai pentingnya perse-tujuan keluarga dan ketertiban administrasi menjadi melemah. Dalam jangka panjang, hal ini berpotensi menggeser budaya hukum masyarakat desa dari prinsip kehati-hatian menuju pola pragmatis yang mengutamakan penyelesaian instan.

Dengan demikian, dampak pernikahan sirri di Desa Bujur Tengah bukan hanya persoalan administratif, melainkan juga menyentuh dimensi teologis, sosial, dan kultural. Kekhawatiran akan legalisasi atas sesuatu yang tidak sah mencerminkan kebutuhan akan integrasi antara otoritas agama, keluarga, dan negara. Tanpa integrasi tersebut, praktik pernikahan sirri di bawah wali hakim kiai berisiko menimbulkan ketidakpastian hukum, konflik sosial, dan pergeseran norma dalam kehidupan masyarakat desa.

Sedangkan akibat bagi keluarga yang melaksanakan pernikahan wali tahkim menurut MS yang menikah pada bulan rajab tanggal 07 tahun 2005 menyatakan bahwa:

“Saya dan istri saya diasingkan oleh orang tua dan sebagian tetangga istri (*tak e sapah*: Madura) selama kurang lebih 1-4 bulan sekalipun saya sering silaturahmi ke rumahnya, begitu pula istri saya, dengan alasan saya telah menyakiti hati dan mengecewakan mereka, dan dianggap melakukan perbuatan yang jelek menurut mereka. Namun demikian, setelah empat bulan berlangsung, hubungan diantara kita kembali harmonis seperti sediakala. Namun masih banyak tetangga istriku yang sentimen, beranggapan jelek sehingga ketika ketemu muka-nya lain dari biasanya”.²¹⁸

Begitu pula hubungan antara keluarga mempelai laki-laki dan mempelai perempuan. Dampak yang paling jelek yang ditimbulkan oleh pernikahan wali hakim kiai dalam pernikahan bawah tangan, pada umumnya banyak berakhir dengan perceraian, bagi orang yang tidak mampu menyelesaikan konflik keluarganya (anak dengan orang tua, menantu dengan mertua, orang tua dengan orang tua). Pernikahan yang berakhir dengan

²¹⁸Kedua Mempelai, wawancara (Pamekasan, tanggal 25 Agustus 2005).

konflik, biasanya berupa wali tahkim karena walinya enggan menikahkan anak perem-puannya (*adlal*).

Adapun alasan yang dikemukakan oleh orang tuanya (mempelai laki-laki dalam kasus penulisan ini) adalah sebagai berikut:

Anakku (MS) telah mempermalukan keluarga dan kiainya, karena waktu menikah ia sedang mempunyai ikatan pertunangan dengan tetangga sebelah selatan, yang berjarak kurang lebih 300 M. hubungan keluarga kami dengan mantan mertuanya tidak begitu harmonis seperti sebelumnya. Selain itu, yang lebih memalukan, kiainya tidak sepakat dan setuju dengan model pernikahan semacam itu, dan saya tidak habis pikir, kenapa AM berani melakukan pernikahan yang tidak biasa dilakukan oleh para kiai yang ada di Desa ini. Bahkan pernikahan wali *tahkim* ini sebelumnya telah mengakibatkan konflik antar keluarga, anak dan orang tua yang berakhir dengan pengusiran terhadap anaknya sendiri sebelum ia menceraikan istri hasil pernikahan wali tahkim tersebut. Seperti kasus HL dan HT.²¹⁹

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa bagi kiai yang melaksanakan pernikahan *wali tahkim*, dapat mengurangi kepercayaan sebagian masyarakat Desa Bujur Tengah terhadap mereka, karena mereka beranggapan bahwa mereka telah menyalahi hukum Islam. Hal itu sejalan dengan pendapat K. Muhammad Syuhud yang menyatakan bahwa “pernikahan wali hakim yang dilakukan oleh orang yang tidak diangkat oleh penguasa atau pemertintah, hukum-nya tidak sah, karena dianggap tidak mencukupi persyaratan sebagai wali hakim.”

²¹⁹Orang tua mempelai laki-laki, *wawancara* (Pamekasan, tanggal 25 Agustus 2005).

Sementara dampak kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan kaitannya dengan UUP Nomor 1 tahun 1974 dan KHI, sebagaimana telah dikemukakan oleh Nawawi bahwa:

“Pernikahan wali hakim yang dilaksanakan selain orang yang ditunjuk dapat dinyatakan sebagai pernikahan yang tidak sah menurut hukum yang berlaku di Indonesia, karena pemerintah atau penguasa telah mengangkat seseorang yang telah dinyatakan cukup syarat untuk menjadi wali hakim, Sehingga berdampak buruk bagi si istri dan anak-anaknya. Dampak lain yang dimaksud adalah perkawinan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan ini berdampak sangat merugikan bagi istri dan perempuan umumnya, bila ditinjau dari segi hukum:

- 1) Perempuan yang dikawini tidak dianggap sebagai istri sah.
- 2) Perempuan yang dinikawini tidak berhak atas nafkah dan warisan dari suami jika ia meninggal dunia;
- 3) Perempuan yang dikawini tidak berhak atas harta gono-gini jika terjadi perceraian;

Adapun dampak buruk terhadap anak, tidak sahnya perkawinan bawah tangan menurut hukum negara memiliki dampak negatif bagi status anak yang dilahirkan di mata hukum, yakni:

- 1) Status anak yang dilahirkan dianggap sebagai “anak tidak sah”. Konsekuensinya, anak hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibu. Artinya, si anak tidak mempunyai hubungan hukum terhadap ayahnya (pasal 42 dan pasal 43 UU Perkawinan, pasal 100 KHI). Di dalam akte kelahirannyapun statusnya dianggap sebagai anak luar nikah, sehingga hanya dicantumkan nama ibu yang

melahirkannya. Keterangan berupa status sebagai anak luar nikah dan tidak tercantumnya nama si ayah akan berdampak sangat mendalam secara sosial dan psikologis bagi si anak dan ibunya.

- 2) Ketidakjelasan status anak di muka hukum, mengakibatkan hubungan antara ayah dan anak tidak kuat, sehingga bisa saja, suatu waktu ayahnya menyangkal bahwa anak tersebut adalah anak kandungnya, sehingga anak tersebut tidak berhak atas biaya kehidupan dan pendidikan, nafkah dan warisan dari ayahnya.²²⁰

Dari beberapa pemaparan di atas dapat secara jelas dinyatakan bahwa pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan lebih banyak mendatangkan *mudharat* dibanding ke *mashlah-atannya*, baik dilihat dari sisi hukum atau dilihat dari sisi sosial, sehingga tidak perlu dilakukan.

²²⁰Nawawi, *wawancara*, (Pamekasaan, tanggal 24 Agustus 2005).



BAB V

PENUTUP

Dasar hukum dan argumentasi kiai yang sepakat dengan pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan adalah kitab-kitab fiqih *salaf* yang mengacu pada al-Qur'an QS. Al-Baqorah: 230 dan 234 dan hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas yang berbunyi :

الأيّم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر في نفسها، وإذنها صماتها

Adapun argumentasi kiai yang melakukan pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan adalah pernikahan tersebut diperbolehkan menurut agama (kitab-kitab fiqih *salaf*), dilakukan dalam keadaan *darurari* (tidak ada jalan lain kecuali dinikahkan), keadaan mendesak dan terpaksa, semisal orang yang mengantarkan dan para saksinya minta supaya segera dinikahkan, sebab kalau tidak dikhawatirkan akan terjadi perzinahan.

Dasar hukum dan argumentasi kiai yang tidak sepakat dengan pernikahan wali hakim dalam pernikahan bawah tangan

adalah al-Quran QS. Al-Baqorah 232 dan hadits Nabi yang berbunyi:

فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له...

untuk menyeimbangkan antara teks-kontek ke-Indonesiaan. Dengan mempertimbangkan segala akibatnya, bak dampak hukum atau sosial kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan, sehingga mereka memandang tidak sah jenis pernikahan tersebut. Bahkan ada sekelompok kiai yang netral yaitu kiai yang tidak memihak pada salah satu pendapat yang berbeda.

Adapun dampak kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan secara garis besar terbagi menjadi dua bagian:

- a. Dampak hukum kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan adalah, bahwa perkawinan tersebut dianggap tidak sah oleh mayoritas ulama, peraturan dan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia, sehingga perempuan dan anak-anaknya tidak berhak atas nafkah, harta gono-gini dan warisan ketika suaminya cerai atau meninggal.
- b. Dampak sosial kiai sebagai wali hakim dalam pernikahan bawah tangan dapat mengakibatkan adanya kontroversi antara lain:
 - 1) Kontroversi antar kiai yang dapat menyebabkan saling menyalahkan pendapat yang satu dengan lainnya.
 - 2) Kontroversi antar masyarakat dengan kiai yang menyebabkan masyarakat mencemooh kiai yang melaksanakan pernikahan wali tahkim, karena perbuatannya dianggap tidak sesuai dengan hukum Islam yang berjalan di masyarakat pada umumnya.

- 3) Kontroversi antar keluarga dengan keluarga, dan antara anak dengan keluarga. Bahkan diantara mereka, ada yang tidak saling menyapa hingga berakhir dengan pengusiran. Pernikahan yang berakhir dengan konflik, biasanya berupa wali tahkim yang disebabkan karena walinya Adhal (enggan) menikahkan anak perempuannya.
- 4) Adanya batasan pergaulan anantara kedua mempelai dengan para tetangga yang tidak sepakat dengan pernikahan wali tahkim.

DAFTAR PUSTAKA

- Ayyub, Syaikh Hasan. *Fiqhul 'Ussrah al-Muslimah*, diterjamah M. Abdul Ghofur, *Fikih Keluarga*. Cet. 3; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003.
- Anonim. *Undang-undang Perkawinan di Indonesia, dilengkapi KHI Di Indonesia*. Surabaya: Arkola, t.th.
- Abi Bakrin bin Muhammad Al-Husainy Al-Hishny al-Damasyqy As-Syafi'i, Taqiuddin. *Kifayatu Al-Akhyar*. Juz 2, Syirkah An-Nur Asia, tth.
- Abidin, Slamet, dan Aminuddin. *Fiqh Munkahat*. Juz 1, Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Aminah, Siti. Hukum Nikah di Bawah Tangan (Nikah Siri). Cendekia. Vol. 12 Nomor 1 Januari 2014.
- Arifin, Muhammad Syamsul. *Wawancara*. Pamekasan, tanggal 21 Agustus 2005.
- Ali, Abdul Mukti. *Wawancara*. Pamekasan, tanggal 11 Agustus 2005.
- Anas, Malik ibn. *Al-Muwatta'*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1985.
- Anwar, Zainah. Islamic Family Law Reform in Malaysia: Issues and Challenges, dalam *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, ed. Zainah Anwar. Kuala Lumpur: Musawah, 2009
- Abdurrahman. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Tentang Perkawinan*. Jakarta: Akademika Pressindo, 1986.
- Amaruddin. *Wawancara*. Pamekasan, tanggal 22 Agustus 2005.
- Ayyub, Syaikh Hasan. *Fiqh al-Ussrah al-Muslimah*, diterjamahkan M. Abdul Ghofur, *Fikih Keluarga*. Cet. 3; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003.

- al-Andalusy, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusydi al-Qurthubi. *Bidayah al-Mujtahid Wa Nihayah al-Muqtashid*. Juz 2, T.t: Syirkah Al-Nur Asia, t.th.
- al-Bikri, Sayyid Abi Bakar al-Masyhur bil sayyid. *I'Anatu al-Thalibin*. Juz 3, Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- Ahmadi, Abu. *Ilmu sosial Dasar*. Cet. 3; Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Asy'arie, Musa. *Islam Keseimbangan Rasionalitas, Moralitas dan Spiritualitas*. Yogyakarta: LESFI, 2005.
- al-Baijuri, Ibrahim. *Al-Bajury*. Juz 2, Semarang: al-Alawiyah, t.th.
- Al-Barudi, Imad Zaki. *Tafsir Al-Quran Al-Azhim Li An-Nisa*, diterjemahkan Samson Rahman, *Tafsir Wanita*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004.
- ad-Damasyqi, Muhammad bin Abdurrahman. *Rohmatul Ummah Fikhtilafil Aimmah*, diterjemahkan Abdullah Zaki Alkaf, *Fiqih Empat Madzhab*. Bandung: Al-Hasyimi Press, 2001.
- Dawud, Abu. *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-Nikāḥ, hadis no. 2085.
- Departemen Agama RI, *Bahan Penyuluhan Hukum, UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam*. Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2001.
- Endut, Noraida. Polygamy and Muslim Women in Malaysia," dalam *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism*, ed. Norani Othman. Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 2005.
- Esposito, John L. & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law*, 2nd ed. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.
- Forum Silaturrahni Alumni Santri (FORSIAS)
- Al-Faruqi, Isma'il Raji. *Tawhid: Its Implications for thought and life*, diterjemahkan Rahmani Astuti, *Tauhid*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1988.

- Fahd, Mujamma' Al-Malik. Al-Qur'anul Karim Wa Tarjamatu Ma'anihi Ila Al-Lughah Al-Indonesiyah. diterjemah Yayasan Penyelenggara Penterjemahan/Pentafsir al-Qur'an, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Saudi Arabia: Thiba'at al-Mush-haf, Madinah al-Munawarah, 1418.
- Fanani, Z. Nikāh sirri and its impact: the perspective of maqashid ash-shari'ah of imam asy-syathiby. At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam Dan Muamalah, 12(2), 2024.
- Gazalba, Sidi. *Islam dan Perubahan Sosiobudaya: Kajian Tentang Perubahan Masyarakat*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983.
- Hanbal, Ahmad ibn. *Musnad Ahmad*. Jilid IV, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1995.
- HR, Ridwan. *Hukum Administrasi Negara*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016.
- Harahap, M. Yahya. *Kedudukan Kewenangan dan Acara Peradilan Agama*. Jakarta: Sinar Grafika, 2005.
- . *Hukum Perkawinan Nasional*. Jakarta: Zahir Trading, 1975.
- Hasil wawancara, dengan salah satu pasangan suami istri yang telah dinikahkannya pada tahun 2004, menurut mereka, kiai tersebut malarang mereka untuk siapa dan dimana dia, karena ia khawatir ada pihak salah satu keluarga yang tidak sepakat dengan jenis ini, sehingga mereka melaporkan perbuatannya kepada yang berwajib. Malang: Tanggal 03 Agustus 2005.
- Hiroko Horikosshi, A Traditional Leader In a Time of Change: The Kijaji and Ulama In West Java, diterjemahan Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa, *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: PT. Temprin, 1987.
- Hudiyani, Z., Hidayatullah, R. P., Jalili, A., Lutfi, A., & Angkat, M. A. Program pengabdian masyarakat dalam bentuk penyuluhan hukum perkawinan sirri online dan regulasi menag tentang pencegahan covid-19 di lingkungan kua pada masyarakat tanjungpinang. JPPM Kepri: Jurnal

- Pengabdian Dan Pemberdayaan Masyarakat Kepulauan Riau, 1(1), 2021.
- Jaiz, Hartono Ahmad, dan Abduh Zulfidar Akaha, *Bila Kiai Dipertuhankan: Membedah Siakap Beragama NU*. Jakarta: Pusataka Al-Kutsar, 2001.
- Isma'i, Ibnu Qoyim. *Kiai Penghulu Jawa, Peranannya Di Masa Kolonial*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Al-Ifta, al-'Ilmiyyah wa. (n.d.). Fatawa Al-Lajnah Al-Daimah (Al Majmu'ah Al-Ula). Mauqi' Al-Riasah Al 'Amah Li Al-Buhuts Al-'Ilmiyyah Wa Al-Ifta.
- Ibrahim, Ahmad. *Islamic Family Law in Malaysia*. Kuala Lumpur: Malayan Law Journal, 1984.
- Jalaluddin. *Wawancara*. Pamekasan, 15 Agustus 2005.
- John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.
- al-Jazirī, 'Abd al-Rahmān. *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*. Juz IV, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- al-Kahlani, Muhammad bin Isma'il, dan As-Shan'ani. *Subulussalam*. juz 3 Bandung: Dahlan Press, 1059.
- Kholoussy, Hanan. *For Better, For Worse: The Marriage Crisis that Made Modern Egypt*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Kompilasi Hukum Islam, Pasal 1 huruf b dan ketentuan tentang wali hakim dalam Buku I (Hukum Perkawinan), hlm. 19–20 (edisi Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991).
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*, diterjemahkan Ahmadie Thaha, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*. Cet. 5; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- al-Khathib, Syaikh Muhammad As-Syarbini. *Al-Aqna'*. Juz 1,, Semarang: Toha Putra, Tth.
- Kedua Mempelai. *wawancara*. Pamekasan, tanggal 25 Agustus 2005.

- Lauer, Robert H. *Perspectives on Social Change*. diterjemahkan Alimandan S.U., *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Lukito, Ratno. *Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001.
- Mudzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998
- Mark Cammack, Lawrence A. Young, dan Tim Heaton. Legislating Social Change in an Islamic Society: Indonesia's Marriage Law, *American Journal of Comparative Law* 44, no. 1 1996.
- Mohamad, Maznah. *Muslim Women and Access to Justice in Malaysia*. Petaling Jaya: Strategic Information and Research Development Centre, 2011.
- Muksalmina, M. *Pernikahan sirri dalam perspektif hukum islam dan hukum positif*. 2020.
- Muthmainnah. *Jembatan SURAMADU: Respon Ulama Terhadap Industrialisasi*. Yogyakarta: LKPSM, 1998.
- Muhdlor, Atabik Ali Ahmad Zuhdi. *Al-Ashri, Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1996.
- Maghniyah, Muhammad Jawad. *Al-Fiqhu Ala Madzahib al-Khamsa*, diterjemahkan Masykur A.B., Afif Muhammad, Idrus Al-Kaf, *Fiqh Lima Madzhab*. Cet. 6; Jakarta: Lentera Basritama, 2001.
- Manan, Abdul. *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- Mulazim. *Wawancara*. Pamekasan, tanggal 23 Agustus 2005.
- Al Munawar, Faishal Agil. Telaah Fatwa tentang Nikah Siri, Istidlal: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam Volume 4, Nomor 1, April 2020.
- Nur, Djamaan. *Fiqh Munakahat*. Semarang: Dina Utama, 1993.
- Nawawi. *wawancara*. Pamekasaan, tanggal 24 Agustus 2005.
- Nurhakim, Moh. dkk. *Al-Islam 2: Seri Studi Islam*. Cet 2. Yogyakarta: Aditya Media, 1992.

- Orang tua mempelai laki-laki. *wawancara*. Pamekasan, tanggal 25 Agustus 2005.
- Para santri yang sudah diseleksi dan dinyatakan lulus, mereka maju dua-dua secara bergantian hingga selesai.
- Qudāmah, Ibn. *al-Mughnī*. Jilid 7, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Ramulyo, Mohd. Idris. *Hukum Perkawinan Islam: Satu Analisis dari Undang-undang Nomer 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Bina Aksara, 1996.
- *Hukum Perkawinan, Hukum Kewarisan, Hukum Acara peradilan Agama dan Zakat Menurut Hukum Islam*. Cet. 3; Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Rasjid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Cet. 37; Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2004.
- Rasyid, S., Sumiyati, B., & Darmawati, D. Upaya Legalitas Pernikahan Dibawah Tangan di Buntulia, Kabupaten Pohuwato. *Al-Mujtahid*, 2023.
- Al-Rabisy, A. A. bin M. al-Nikah al Sirri Fi al-Fiqh al-Islami. *Majalah Al Malik Su’ud* Volume 17, 2004.
- Rahardjo, Satjipto. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.
- Repro, artikel Analiansyah, Pusat Studi Hukum Islam dan Masyarakat, Fakultas Syari’ah IAIN Ar-Raniry, terbit 09 September 2009.
- Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Ramulyo, Mohd. Idris. *Tinjauan Beberapa Pasal Undang-undangmen 1 Tahun 1974, dari Segi Hukum Perkawinan Islam*. Jakarta: Ind-Hillco, 1985.
- Sabiq, Al-Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah*, Juzu 2. Kaherah: Alfathu li al-‘lami al-Arabi, tth.
- Subekti, R. dan R. Tjitrodibio. *Kitab Undang-undang Hukum Perdata: Burgerlijk Wetboek dengan Tambahan Undang-*

- undang Pokok Agraria dan Undang-undang Perkawinan*. Cet. 30; Jakarta: Pradnya Paramita, 2001.
- Said, Imam Ghazali dan Ahmad. *Ahkamul Fuqaha: Solusi problematika aktual hukum islam, keputusan mu'tamar, munas dan kompbes nahdlatul ulama*. Cet. 2; Surabaya: Diantama, 2005.
- Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006.
- al-Shatibi, Abu Ishaq. *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*. Jilid II, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.
- Sujib, Muhammad. *Wawancara*. Pamekasan, tanggal 18 Agustus 2005.
- Syuhud, Muhammad. *Wawancara*. Pamekasan, tanggal 23 Agustus 2005.
- as-Syafi'i, Abi Abdullah bin Idris. *Al-Um*. Juz 5, Cet. 3; Bairut: Darul Fikr, 1983.
- Sahkr, Software. *Program al-Hadits al-Syarif, Kutubu At-Tis'ah, Sunan al-Turmudzi*, No. 2606, *Kitab al-Ilmi, Bab maa jaa'a fii fadli al-fiqqhi 'ala al-'ibadah*. Cet. 2; Heliopolis Barat, Mesir: Al-Alamiah, 1997.
- Soegianto. *Kepercayaan, Magi, dan Tradisi dalam Masyarakat Madura*. Jember: Tapal Kuda, 2003.
- Sonbol, Amira (ed.). *Women of Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. New York: Columbia University Press, 2013.
- al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris. *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Press, 2006.
- Soekanto, Soerjono. *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008.
- Shihab, Quraish M. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan 1997.

- Suharianto, Andang, dkk. *Tantangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur, Menjunjung Leluhur*. Malang: Bayumedia Publishing, 2004.
- al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, Kitāb al-Nikāh, no. hadis 1102.
- Tojjib, Muhammad dalam Andang Subaharianto, dkk. *Tentangan Industrialisasi Madura: Membentur Kultur Menjunjung Leluhur*. Malang: Banyumedia Publishing, 2004.
- Tibi, Bassam. *Islam and the cultural accommodation of social change*. diterjemahkan Misbah Zulfa ellizabet, Zainul Abas, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*. Yogya: PT. Tiara Wacana, 1999.
- Tucker, Judith E.. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 ayat (2).
- Welchman, Lynn. *Women and Muslim Family Laws in Arab States*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Vol. 1, Berkeley: University of California Press, 1978.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Hida Karya Agung, 1989.
- az-Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Jilid VII, Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.
- Zein, Satria Effendi M. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Zulficar, Mona. The Islamic Marriage Contract in Egypt, dalam *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*, ed. Nik Noriani Nik Badli Shah (Kuala Lumpur: Sisters in Islam, 2003).
- Zenrif, M. Fauzan. dalam Jurnal Ilmiah Fakultas Syariah UIN
- Zein, Satria Efendi M. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Asnalysis Yurisprudensi dengan pendekatan ushuliyah*. Jakarta: Prenada Media, 2004.

Profil Penulis



Nama : Samheri, S.H.I., M.Sh.

Ttl. : Pamekasan, 22 Februari 1978

Alamat : Dsn Pacangan I, desa Tobungan,
kecamatan Galis, kabupaten Pamekasan, kode
Pos 69382. HP: +6281 93 900 30 66, Email:
samheri.msh@gmail.com

Jenjang Pendidikan Formal

1. Sekolah Dasar Negeri (SDN) Bujur Tengah, lulus tahun 1991
2. Madrasah Ibtidaiyah al-Islamiyah, Darul Ulum II Bujur Tengah, Batumarmar, Pamekasan, lulus tahun 1991
3. Madrasah Tsanawiyah (MTs) Darul Ulum II Bujur Tengah, Batumarmar, Pamekasan, lulus tahun 1994
4. Madrasah Aliyah (MA) Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar, Palengaan, Pamekasan lulus tahun 1999
5. Universitas Islam Negeri (UIN) Malang, Fakultas Syariah, Jurusan Al-Ahwal Al-Syahsiyah lulus tahun 2005
6. Master of Syariah and Law, Academy of Islamic Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia 2012.
7. Program Doktor S3 Tahun 2023, UIN Walisongo, Semarang. Bidang keahlian, Hukum Islam.

Jenjang Pendidikan Informal

1. Kursus Bahasa Arab di PP. Darul Lughah wa al-Dakwah, Pamekasan (tahun 2000)

2. Kursus Bahasa Inggris di Mahesa Institut (tahun 2002 dan 2007)
3. Kursus Metode baca kitab kuning “metode Amtsilati” di UIN Malang tahun (2004)
4. Sekolah Gender yang diadakan oleh Pusat Study Gender UIN Malang tahun 2003
5. Sekolah Kristologi yang diadakan ARIMATEA Malang tahun 2003-2004
6. Pembekalan guru tugas Pondok Pesantren Banyuwangi tahun 1999
7. Kursus Metode baca Qur’an “metode Qiroati” yang diadakan di PP. Darul Ulum II Batumarmar, (tahun 1993).
8. Kursus Metode baca Kitab Kuning “Metode Amtsilati” yang diadakan oleh FOSSIK UIN Malang tahun 2002
9. Program Khusus Bahasa Arab di Kampus UIN Malang 2001-2002

Pengalaman Organisasi

1. Ketua OSIS MTs Darul Ulum II Bujur Tengah Batumarmar Pamekasan tahun 1993-1994
2. Pengurus OSIS Madrasah Aliyah Darul Ulum Banyuwangi tahun 1997-1998
3. Pendiri Forum Kajian Keislaman Kontemporer (FK3) UIN Malang, tahun 2001.
4. Koordinator Kajian dan penalaran, Unit Aktivitas Perss Mahasiswa (UAPM) UIN Malang, tahun 2002-2003.
5. Koordinator Human Resource and Development (HRD), Forum Silaturahmi Studi Islam Kampus (FOSSIK) UIN Malang, 2003-2004.
6. Majelis Perwakilan Mahasiswa (MPM) UIN Malang, tahun 2004-2005.

7. Pengurus Forum Komunikasi Mahasiswa Santri Banyuanyar (FKMSB) Wilayah Istimewa Malang Raya.
8. HMI Cabang Malang, Kabid. PTKP Komisariat Syariah UIN Malang 2002-2003
9. HMI Cabang Malang, Kabid.Perkaderan, LPL Cabang Malang 2004-2005.
10. Kabid. Penulisan dan Keintelektualan, Persatuan Pelajar Indonesia, University of Malaya (PPI-UM) 2008-2009;
11. Sekjend PPIM (Persatuan Pelajar Indonseas Se-Malaysia) 2009-2010
12. Presiden ISTAWA (Indonesian Student And Worker Association) Malaysia. 2009-2011
13. Ketua LAKPESDAM - NU Cabang Istimewa Malaysia. 2010- 2012.
14. Sekjen KNPI Malaysia 2010 – 2012.
15. Dewan Pakar Majelis Tarjih PDM Kabupaten Pamekasan, 2016 hingga sekarang.
16. Sekretaris Dewan Pakar PERADABAN (Persatuan Alumni Darul Ulum Banyuanyar) 2012-2018.
17. Majelis Dewan Pakar Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah Kabupaten Pamekasan, 2017- sekarang
18. Pengurus MUI Kabupaten Pamekasan, Komisi Fatwa 2016-hingga sekarang.
19. Ketua DPD (Dewan Pengurus Daerah) SAHI Kab.Pamekasan 2020-2025
20. Ketua LPPM-PDM Kabupaten Pamekasan 2022- Hingga sekarang
21. Wakil Ketua PERADABAN (Persatuan Alumni Santri Banyuanyar) 2022-Sekarang

Pengalaman Kerja

1. Sebagai Guru Taman Kanak-kanak di Raudhatul Athfal, Yayasan Darul Ulum II Bujur tengah 1992-1993
2. Sebagai Guru Tugas di Bustanul Ulum, Waru, Pamekasan 1999-2000.
3. Sebagai Guru Agama di MTs Darul Ulum II Batumarmar 2000-2001.
4. Sebagai guru Agama di MA Darul ulum II Batumarmar Pamekasa 2005- 2007
5. Sebagai Panitia Pengawas Pemilu (PANWASLU) Republik Indonesia, di Kota Batu-Malang, JATIM Tahun 2004
6. Panitia Pengawas Pemilu 2009 di Kuala Lumpur.
7. Sebagai Totor di Institut Darul Ta'lim, Taman Tun Doktor Ismail, Malaysia tahun 2009-2011.
8. Wakil Ketua II STAI Al Mujtama Pamekasan 2022-2027
9. Panitia Pemilu di KPPS Desa Tobungan, Galis Pamekasan.
10. Wakil Ketua III STIU Al-Mujtama' Pamekasan 2013- 2021
- 11.

Pengalaman Penulisan dan Karya Tulis Ilmiah

1. Makna Keluarga Sakinah, Mawaddah, Wa Rahmah Dalam Al-Qur'an (Analisis Surah al-Rum Ayat 21). SAMHERI, An-Nawazil: Jurnal Hukum dan Syariah Kontemporer 2 (01), 17-36 STISA Pakong
2. Wakaf Produktif Sebagai Pengentasan Kemiskinan: ICOIS: International Conference on Islamic Studies 2 (1), 144-160
3. Reinterpretasi Mustahiq al-Zakah Sebagai Solusi Pengentasan Kemiskinan Samheri, SHIM Sh, El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman 4 (02), 149-164.

4. Zakat Produktif Sebagai Titik Tolak Kebangkitan Peradaban Islam, S Samheri. *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman* 1 (01)
5. Resolusi Kontroversi Hukum Bunga Bank Dalam Pandangan Mui, Nu, Dan Muhammadiyah, Samheri, Kamaliyah, M Mahmudi, K Jannah, Teraju: *Jurnal Syariah dan Hukum* 6 (02), 129-142,
6. Penanaman Nilai Akhlak Melalui Pendampingan Pembiasaan Shalat Dhuha Di Pondok Pesantren Midad Al-Qodiri Desa Panagguan Kecamatan Proppo Kabupaten Pamekasan, S Samheri, N Holipah, *Jurnal PKM, Ngabuleh* 1 (02), 68-83.
7. Ketersediaan Sumber Bahan Bacaan Fikih Pada Perpustakaan Dan Pengaruhnya Terhadap Penyelesaian Tugas Akhir Mahasiswa Prodi Hki Di Iain Madura, S Samheri, R Raharjo, A Rasyid, L Ludfi, Al-Mashlahah *Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* 12 (01).
8. The Review of Islamic Law in Showing off the Bride and Groom in Front of an Invitation: Perspective of KH. Abdul Hamid bin Itsbat Banyuanyar in the Book of Tarjuman, S Samheri, L Ludfi, *Syura: Journal of Law* 1 (2), 124-136.
9. Penyiapan Santri Dalam Menghadapi Persaingan Global Melalui Penguatan Bahasa Inggris Di Pondok Pesantren Miftahul Ulum Putri Pagendingan Galis Pamekasan, S Samheri, S Hajad, *Ngabuleh* 1 (01), 19-32.
10. Islamic Law Review Of The Controversy And Impact Of Lgbt For Family Development In Indonesia, SE Angraini, *Al Hakam: The Indonesian Journal of Islamic Family Law and Gender Issues* 3.
11. Menakar Makna Adil Dalam Keluarga Berpoligini: Perbandingan Pandangan Antara Prof. Dr, Tm. Hasbi Ash-

- Shiddiqy Dan Prof. Dr. Hamka, S Samheri, M Mawaddah, ICoIS: International Conference on Islamic Studies 3 (2), 407-418
12. Konsep Mensyukuri Nikmat dalam al-Qur'an Perspektif M. Quraish Shihab, Abdul Syukkur, Samheri. International Mukhtar For Arabic Language and Islamic Studies.
 13. Konsep Sedekah Perspektif Syaikh Abdul Hamid Pondok Pesantren Banyuwangi Pamekasan Dalam Kitab Tarjuman, S Samheri. An-Nawazil: Jurnal Hukum dan Syariah Kontemporer 3 (Vol. 3 No. 01 (2021):
 14. Makna Keluarga Sakinah, Mawaddah, Wa Rahmah Dalam Al-Qur'an (Analisis Surah al-Rum Ayat 21), MS Samheri, s.hi. Jurnal an-nawazil 2 (Vol 2 No 01 (2020): An-Nawazil), 17-35.
 15. Hukum Memakan Harta Anak Yatim dan Ancamannya Perspektif Al-Qur'an, Samheri, S.HI. The 1st International Conference on Islamic Studies (ICIS) "University As One.
 16. Hukum Memakan Harta Anak Yatim Dan Ancamannya Perspektif Al-Quran, Samheri, ICoIS: International Conference on Islamic Studies 1 (1), 54-67.
 17. Menakar Pro-Kontra Hukum Ujrah Pengajar Ilmu Agama Dan Urgensinya Dalam Konteks Era Modern, Samheri, S.HI., M.Sh. El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman 5 (02), 196-216.
 18. Buku: Studi al-Qur'an, Samheri, Fathurrosyid, Lalu Muhammad Iqbal, Abdul Basid, Buku Bahan Ajar Perkuliahan.
 19. Urgensi Amendemen Undang-undang Perkawinan No.1 Tahun 1974, Samheri, S.HI., <https://isfimalaysia.wordpress.com/2012/03/04/urgensi-amendemen-undang ...>

20. Pengurusan dan pengembangan wakaf produktif kontemporari di bawah Majlis Ugama Islam Singapura, Samheri, Jurusan, Syariah dan Undang-Undang, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
21. Kompetensi Kiai sebagai Wali Hakim dalam Pernikahan Bawah Tangan: Studi kasus di Desa Bujur Tengah Kecamatan Batumarmar Kabupaten Pamekasan, S Samheri, Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang.