

NASAB ANAK DALAM HUKUM ISLAM; MEMBACA PELUANG SAINS DAN TEKNOLOGI DALAM PENETAPAN NASAB

Moh. Dliya'ul Chaq

Institut Agama Islam Bani Fattah Jombang, Indonesia

E-mail: yayakrafi@gmail.com

Abstract: The diversity of opinions about childbirth, especially children resulting from illegitimate relationships (*zina*), interfaith marriages, marriages that are not registered so that their children are not legally recognized in Indonesia seems to cause practitioners of Islamic law (*Indonesia*) to still not determine an agreement about the status of the child in the problem. In addition, there is still no courage to use science and technology as one of the mechanisms in determining language. Based on this, the focus of the study of this article is to try to read and explore the opportunities for using science and technology in determining how a child is born into a marriage bond. By using in-depth literature data analyzed content, it can be concluded that science and technology have the opportunity as a medium to determine the language of a child, especially for children born in marital and child ties resulting from marriage under hand.

Keywords: Determination of Nasab, Biological Children, Islamic Law, Science, Technology

Pendahuluan

Problematika nasab masih terus terjadi di masyarakat bahkan terbilang banyak kasus dan ragamnya. Ragam kasus yang ada di antaranya adalah wanita hamil karena zina (benar-benar telah positif hamil) lalu dinikahi oleh lelaki pezinanya. Ada juga kasus wanita hamil karena zina (benar-benar telah positif hamil) lalu dinikahi oleh lelaki yang bukan menzinahnya. Dalam kasus yang lain, wanita hamil karena nikah beda agama. Beragam kasus tentang nikah wanita hamil ini memunculkan problematika nasab. Artinya, dalam beragam kasus tersebut, status nasab anak yang dilahirkan mengikuti pada ayahnya (laki-laki yang menikahi wanita tersebut) ataukah hanya pada ibunya sebab latar belakang kehamilannya.

Status nasab ini sangat penting dalam Islam karena erat kaitannya dengan perwalian, nafkah, *ḥaḍānah*, waris, *muharramat al-nikāḥ*, dan lain sebagainya. Untuk menyelesaikan problematika status nasab ini, KUA (Kantor Urusan Agama) selaku ujung tombak dalam pelaksanaan pernikahan, masih belum memiliki satu kata sepakat. Sebagian masih menyatakan bahwa anak yang lahir dari kasus tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengan ayahnya karena telah jelas-jelas hamil sebelum pernikahan, sehingga pernikahan anak hasil hubungan tersebut harus menggunakan wali hakim. Sebagian yang lain menyatakan bahwa bahwa anak tersebut memiliki hubungan nasab dengan ayahnya karena lahir dalam ikatan perkawinan yang sah. Dan sebagian yang lain dalam menetapkan nasab harus menghitung masa minimal kehamilan. Artinya jika jarak pernikahan dengan kelahiran anak kurang dari enam bulan maka status anak tersebut tidak dinasabkan pada ayahnya, namun jika lebih dari enam bulan maka dinasabkan pada ayahnya tanpa harus melihat apakah sebelum menikah sudah hamil atau belum. Dan untuk mengetahui masa kehamilan, maka KUA mewajibkan pihak yang menikah untuk melampirkan akta nikah orang tua dan akta lahir calon pengantin untuk dapat dihitung masa kehamilannya.¹

Beragamnya pendapat tentang nasab anak, terutama anak yang dihasilkan dari hubungan yang tidak sah (zina), seperti menyebabkan para praktisi hukum Islam (Indonesia) masih belum menentukan satu kata sepakat tentang status anak zina yang lahir dalam ikatan perkawinan yang sah. Untuk anak zina yang lahir di luar pernikahan yang sah, sudah barang tentu sepakat atas ketiadaan nasab pada ayah biologisnya. Di samping itu, masih belum terlihat adanya keberanian untuk memanfaatkan teknologi kedokteran sebagai salah satu mekanisme dalam menentukan nasab seseorang. Oleh karena itu, dengan menggunakan data kepustakaan yang dianalisa isinya (*content analysis*) secara mendalam, tujuan artikel ini adalah mencoba untuk membaca dan mengeksplorasi peluang pemanfaatan sains dan teknologi dalam menetapkan nasab seorang anak yang lahir dalam ikatan perkawinan.

Penetapan Nasab Anak dari Perkawinan Sah

Perkawinan yang sah memang merupakan wasilah untuk mencapai tujuan berupa memperbanyak keturunan (*kathrat al-nasab*). Pada dasarnya

¹ Lutfi Bashori (Kepala KUA) Kecamatan Tembelang Kab. Jombang Jawa Timur, *Wawancara*, Rabu 15 Agustus 2018.

memang perkawinan yang sah menjadi dasar ketetapan nasab yang sah,² sebagaimana dalam hadits:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلَامٍ فَقَالَ سَعْدٌ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَهْدَ إِلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ انْظُرْ إِلَى شَبَهِهِ وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ هَذَا أَخِي يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ وَلِيدَتِهِ فَنَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى شَبَهِهِ فَرَأَى شَبَهَا بَيْنًا بَعْثَبَةً فَقَالَ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ وَاحْتَجِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ قَالَتْ فَلَمْ يَرِ سَوْدَةُ قَطُّ.³

artinya: Dari 'Aishah ra bahwasanya ia berkata: Sa'd ibn Abi Waqas dan 'Abd bin Zam'ah berebut terhadap seorang anak lantas Sa'd berkata: Wahai Rasulallah, anak ini adalah anak saudara saya 'Utbah bin Abi Waqas dia sampaikan kesaya bahwasanya ia adalah anaknya, lihatlah kemiripannya. 'Abd bin Zum'ah juga berkata: Anak ini saudaraku wahai Rasululllah, ia terlahir dari pemilik kasur (firâsh) ayahku dari ibunya. Lantas Rasululllah saw melihat rupa anak tersebut dan beliau melihat keserupaan yang jelas dengan 'Utbah, lalu Rasul bersabda: Anak ini saudaramu wahai 'Abd bin Zum'ah. Anak itu adalah bagi pemilik kasur/suami dari perempuan yang melahirkan (firâsh) dan bagi pezina adalah (dibukum) batu, dan berhijablah darinya wahai Sawdah Binti Zam'ah. 'Aishah berkata: ia tidak pernah melihat Sawdah sama sekali. (HR. Al-Bukhârî dan Muslim).

Yang dimaksud dengan kata *Al-Firâsh* di sini adalah lelaki yang memiliki istri atau budak wanita yang sudah pernah digaulinya. Sebagaimana dalam redaksi lain yang diriwayatkan *Abû Hurayrah*, Nabi Muhammad pernah bersabda:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْوَلَدُ لِصَاحِبِ الْفِرَاشِ؛

Artinya: Telah menceritakan kepada kami (Musaddad) dari (Yahyâ) dari (Shu'bah) dari (Muḥamad bin Ziyâd) bahwasanya ia mendengar (Abû

² Wahbah Al-Zuhaylî, *Fiqh Islâmî Wa Adillatuh*, Vol. VII (Suri'ah: Dâr Al-Fikr, 1985), 367.

³ Muḥammad bin Ismâil Bin Ibrahim Bin Al-Mugîrah Al-Bukhârî Abû 'Abdullâh, *Al-Jamî' Al-Musnat Al-Ṣaḥîḥ Al-Mukhtaṣar Min Umûri Rasûlullah Wa Sunanuhu Wa Ayâmuhu* Vol. VIII, (T.Tp, Dâr Tawq Al-Najâh, 1422), 156.

⁴ Muḥammad Bin Ismâil Bin Ibrahim Bin Mughîrah Bukhârî, Abû 'Abdullâh, *Al-Jamî' Al-al-Ṣaḥîḥ Al-Mukhtaṣar Min Umûri Rasûlullah Saw Wa Sunanuhu Wa Ayamuhu*, Vol. VIII, (t.tp.: Maktabah al-Shamilah, t.th.), 154.

Hurayrah) dari Nabi Ṣallāllāhu ‘alayhi wasallam bersabda: Anak adalah bagi pemilik ranjang.

Namun demikian, dalam kondisi tertentu perkawinan yang sah sulit dijadikan alas hokum penetapan nasab, seperti kondisi jarak kelahiran dengan akad nikah terlampau dekat, sang suami terindikasi tidak mampu melakukan jima’ dan beberapa kondisi lain. Oleh karenanya, ulama’ memberikan batasan-batasan penetapan nasab anak dalam perkawinan yang sah:

Pertama, jarak antara kelahiran dengan akad nikah tidak kurang dari enam bulan. Jika anak tersebut dilahirkan kurang dari batas minimal masa kehamilan, yaitu enam bulan maka para ulama sepakat bahwa nasab anak tersebut tidak ditetapkan pada suami wanita yang melahirkan itu, kecuali jika sang suami mengakui anak tersebut sebagai darah dagingnya. Kemungkinan bisa jadi sang istri hamil diluar nikah, bisa juga karena ada akad lain, bisa juga karena akad *fāsid*, atau karena *waṭi’ shubhat*. Dan hal itu dilakukan karena kemaslahat anak dan menutup aib.⁵ Enam bulan dijadikan ulama’ sebagai masa minimal kehamilan yang dimungkinkan bayi dapat hidup walaupun premature. Usia minimal kehamilan tersebut dihasilkan dari hasil pemahaman terhadap ayat al-Qur’an al-Ahqaf ayat 15:

وَصَبَّأْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُثِيبُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Artinya: *Kami perintahkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya, ibunya mengandungnya dengan susah payah, dan melahirkannya dengan susah payah (pula). Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan, sehingga apabila dia telah dewasa dan umurnya sampai empat puluh tahun ia berdoa: “Ya Tuhanku, tunjukilah aku untuk mensyukuri nikmat Engkau yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada ibu bapakku dan supaya aku dapat berbuat amal yang saleh yang Engkau ridhai; berilah kebaikan kepadaku dengan (memberi kebaikan) kepada anak cucuku. Sesungguhnya aku bertaubat kepada Engkau dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri”.*

⁵ Wahbah Al-Zuhaylî, *Fiqh Islāmī Vol. VII*, 380.

Ayat tersebut menyatakan bahwa masa hamil sampai menyapihnya adalah 30 (tiga puluh) bulan. Sedangkan terdapat ayat lain dalam al-Baqarah ayat 233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Artinya: Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Sedangkan dalam ayat ini dinyatakan bahwa masa menyusui adalah 2 (dua) tahun penuh, atau setar dengan 24 bulan. Jika dalam ayat sebelumnya dinyatakan masa hamil dan menyusui adalah 30 bulan, maka masa kehamilan (minimal) adalah 6 (enam) bulan. Dua ayat inilah yang menjadi pedoman ulama' dalam menentukan enam bulan sebagai masa minimal kehamilan.

Kedua, nasab anak dapat ditetapkan dengan suami dari wanita yang melahirkan jika suami itu secara adat (realita) tergolong mampu menghamili. Adapun kriteria suami yang secara adat mampu menghamili adalah sudah baligh dan tidak memiliki cacat yang dapat menghalangi kemampuan menghamili.⁶ Jika suami dari wanita yang melahirkan belum baligh atau alat kelaminnya tidak berfungsi maka anak yang dilahirkan dari wanita itu tidak bias dinasabkan pada suami itu. Dan untuk emenentukan apakah kelaminnya berfungsi sehat atau tidak, maka diserahkan sepenuhnya kepada dokter.⁷

⁶ Wahbah Al-Zuhayli, *Fiqh Islāmī Vol. VII*, 379.

⁷ Wahbah Al-Zuhayli, *Fiqh Islāmī Vol. VII*, 379.

Ketiga, kondisi yang memungkinkan adanya pertemuan antara wanita yang melahirkan anak itu dengan suaminya. Menurut *mālikī*, *shāfi'ī* dan *ḥambalī* yang dimaksud pertemuan adalah pertemuan yang secara nyata (*ḥissi*) dan adat memungkinkan terjadinya senggama atau *dukbūl* dalam pertemuan itu. Hal ini karena hukum itu dibangun dari suatu yang sangat jelas, tampak, dan sering terjadi, bukan dari suatu yang langka atau secara adat tidak mungkin. Sementara menurut ulama *ḥanafī* bahwa pertemuan yang dimaksud tidak harus terlihat (*hissi*), tetapi cukup bahwa keduanya memiliki kemungkinan bertemu, sudah dianggap cukup dan dapat menjadi alas hokum penetapan nasab, kecuali sang suami dari wanita itu melakukan li'an (mengingkari penetapan nasab anak yang dilahirkan istrinya).⁸ Dalam kitab *Al-Tamḥid* juga dijelaskan senada:

وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى ذَلِكَ تَقْلًا عَنْ نَبِيِّهَا، وَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ كُلَّ وَلَدٍ يُولَدُ عَلَى فِرَاشٍ لِرَجُلٍ لَاحِقًا بِهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَإِمْكَانٍ الْحَمْلِ، فَإِذَا كَانَ عَقْدُ النِّكَاحِ يُمَكِّنُ مَعَ الْوَطْءِ وَالْحَمْلُ فَالْوَلَدُ لِصَاحِبِ الْفِرَاشِ، لَا يَنْتَفِي عَنْهُ أَبَدًا بِدَعْوِكَ إِلَّا أَنْ يَنْفِيَهُ بِلَعَانٍ عَلَى حُكْمِ اللَّعَانِ. وَأَجْمَعَتِ الْجَمَاعَةُ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّ الْحُرَّةَ فِرَاشٌ بِالْعَقْدِ عَلَيْهَا مَعَ إِمْكَانِ الْوَطْءِ غَيْرِهِ، وَلَا يَوْجُهُ مِنَ الْوُجُوهِ إِلَّا بِاللَّعَانِ.

Artinya: Ulama sepakat atas hal itu berdasarkan hadits Nabi di mana Rasulullah telah menjadikan setiap anak yang lahir atas firāsh (istri bagi seorang laki-laki), maka dinasabkan pada suaminya dalam keadaan apapun dan kemungkinan besar hamil, Kecuali apabila suami yang sah tidak mengakui anak tersebut dengan cara li'an berdasar hukum li'an. Ulama juga sepakat bahwa Wanita merdeka menjadi istri yang sah dengan akad serta mungkin hubungan intim dan hamil. Apabila dimungkinkan dari suatu akad nikah itu terjadinya hubungan intim dan kehamilan, maka anak yang lahir adalah bagi Suami (Sāhib Al-Firāsh) Tidak bisa dinafikan darinya selamanya walaupun ada klaim dari pria lain juga tidak dengan cara apapun kecuali dengan li'an.⁹

Penetapan Nasab Anak dari Perkawinan yang Tidak Sah (*Fāsid*)

Penetapan nasab anak yang lahir dalam pernikahan *fāsid* sama seperti dalam pernikahan yang sah.¹⁰ Nikah fasid adalah nikah yang tidak sah, baik secara sengaja ataupun tidak. Dan untuk kefasidan yang tidak disengaja biasanya baru diketahui setelah terjadinya akad bahkan setelah terjadinya persetubuhan. Jika persetubuhan itu kemudian menyebabkan

⁸ Wahbah Al-Zuhaylī, *Fiqh Islāmī Vol. VII*, 379.

⁹ Ibn 'Abd Al-Bār, *Al-Tamḥid*, Vol. VIII, (t.tp.: Maktabah al-Shamilah, t.th.), 183.

¹⁰ Wahbah Al-Zuhaylī, *Fiqh Islāmī Vol. VII*, 382.

wanita hamil, maka nasab anak tersebut dapat ditetapkan pada suami dari wanita itu dengan syarat yang sama dengan nasab anak dari pernikahan yang sah.

Penetapan Nasab Anak *Wati' Shubhat*

Wati' shubhat adalah *jima'* (hubungan senggama) yang dalam kondisi tidak jelas. Hal ini bukan dikategorikan zina dan juga bukan dalam bingkai pernikahan yang sah ataupun *fâsid*. Namun memiliki konsekwensi hokum tersendiri. Contoh *wati'* shubhat adalah seorang suami yang menggauli perempuan (bukan istrinya) yang berada di atas tempat tidurnya karena mengira perempuan itu adalah istrinya karena kondisi gelap atau yang lainnya. Atau suami menggauli istri yang sudah diceraikan tiga dalam masa *'iddah* karena mengira hal itu boleh dilakukan.¹¹

Jika *wati'* shubhat tersebut menghasilkan anak maka nasab anak tersebut ditetapkan pada laki-laki yang melakukan *wati'* shubhat dengan catatan jarak antara kejadian *wati'* shubhat dengan kelahiran anak itu tidak kurang dari enam bulan. Dan jika kurang dari enam bulan maka anak itu tidak ditetapkan nasabnya pada laki-laki yang melakukan *wati'* shubhat. Artinya, ada ekemungkinan bahwa perempuan itu pernah berhubungan badan dengan laki-laki lain sebelum kejadian *wati'* shubhat. Namun jika lelaki tersebut mengakui bahwa anak tersebut adalah anaknya, maka nasab anak itu bisa ditetapkan padanya karena bisa jadi ia telah menggauli wanita tersebut sebelum kejadian itu.¹²

Penetapan Nasab Anak Zina

Keharamannya Zina sangatlah jelas dan *qat'î*. Walaupun demikian, zina sangat mungkin terjadi sebab hubungan badan adalah kebutuhan manusia, hanya saja sebagian ada yang melalui cara yang sah menurut agama, dan ada yang melalui cara-cara hina, yaitu zina. Akibat dari zina di antaranya adalah anak. Anak zina secara hokum dinasabkan kepada ibunya sebagaimana nasab anak *mulâ'anah*, bukan kepada bapaknya. Dalam sebuah hadits dinyatakan:

وَلَدٌ زَنَّا لِأَهْلِ أُمِّهِ مَنْ كَانُوا حُرَّةً أَوْ أَمَةً.

Artinya: (Anak itu) untuk keluarga ibunya yang masih ada, baik dia wanita merdeka maupun budak.¹³

¹¹ Wahbah Al-Zuhayli, *Fiqh Islâmî Vol. VII*, 382.

¹² Wahbah Al-Zuhayli, *Fiqh Islâmî Vol. VII*, 382.

¹³ Abû Dâwd Sulaymân bin Al-Ash'ath Al-Sujastânî, *Sunan Abî Dâwd, Vol. II*, (Bayrut: Dâr Al-Kitâb Al-'Arabî, t.th.), 247.

Dalam refrensi lain juga terdapat keterangan yang mendukung hadits tersebut. Artinya, anak zina tetap tidak bisa bersambung nasabnya dengan ayah biologisnya:

أَمَّا إِنْ حَدَّثَ الْوُطءُ بِغَيْرِ شُبْهَةٍ وَإِنَّمَا بِالزَّيْنِ، فَلَا يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنَ الزَّانِي، لِلْحَدِيثِ الْمُتَقَدِّمِ، (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ) وَلِأَنَّ الزَّيْنَ مُحْظُورٌ شَرْعًا، فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِنِعْمَةِ النَّسَبِ.¹⁴

Artinya: Adapun jika hubungan badan yang dilakukan itu termasuk kategori zina, nasab anaknya tidak diikutkan pada pihak yang melakukan zina. Dalil hadits yang telah lewat (Nasab seorang anak dinisbatkan kepada kedua orang tuanya yang melakukan persetubuhan dalam pernikahan yang sah, sedangkan bagian bagi yang berzina itu rugi), karena zina itu perbuatan yang di larang oleh shari'at sehingga tidak berhak menjadi sebab untuk merasakan nikmatnya nasab.¹⁵

Namun demikian, fiqh tetaplah hasil ijtihad yang memungkinkan terjadinya ikhtilaf. Atau setidaknya terjadi perincian hukum yang berbeda. Sekalipun seluruh ulama' menyatakan bahwa nasab anak zina mengikuti ibunya, bukan bapaknya, namun sebagian ulama' masih memberikan perincian dan batasan-batasan dalam penetapan nasab anak zina. *Ibn Qudamah* dalam karyanya *Sharah al-Kabir* mengutip pendapat yang dalam riwayatnya bersumber dari Abu Hanifah:

وَرَوَى عَلِيُّ بْنُ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ: لَا أَرَى بَأْسًا إِذَا زَنَى الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ فَحُمِلَتْ مِنْهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا مَعَ حَمْلِهَا وَيَسْتُرَ عَلَيْهَا وَالْوَلَدُ وَلِدُ لَهٗ وَاجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ إِذَا وَلِدَ عَلَى فِرَاشٍ رَجُلٍ فَأَدْعَاهُ آخَرُ أَنَّهُ لَا يُلْحَقُهُ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْمَا إِذَا وَلِدَ عَلَى غَيْرِ فِرَاشٍ.¹⁶

Artinya: Di riwayatkan bahwa 'Ali bin 'Asim, dari Abû Hanîfah bahwa dia berkata: Saya tidak melihat ada yang salah (maksudnya boleh) jika laki-laki melakukan perzinahan dengan seorang wanita lalu hamil dan kemudian menikahinya dan menutupi (aib)-nya, maka anak yang lahir (nasabnya) adalah dari laki-laki itu. Dan ulama' sepakat bahwa jika anak lahir dalam perkawinan sah laki-laki, dan ada laki-laki lain yang mengakui anak itu, maka orang yang mengakui itu tidak bias diilbahqkan (dinasabkan) dengan anak itu. Dan yang menjadikan perbedaan hukum adalah dalam kasus jika wanita yang berzinah (hamil) itu tidak dalam ikatan perkawinan dengan laki-laki manapun.

¹⁴ Mustafa Al-Adawi, *Jami' Ahkam al-Nisa'*, Vol. 4 (t.tp.: Dâr Ibn Al- Qoyyim, 1997), 232.

¹⁵ Mustafa Al-Adawi, *Jami' Ahkam al-Nisa'*, Vol. 4, 232.

¹⁶ 'Abdullâh Bin Ahmad Bin Qudâmah , *Sharah Al-Kabir Ibn Qudâmah*, Vol. 7, (t.tp.: Maktabah al-Shâmilah, t.th), 36.

Pendapat Abu Hanifah ini memberikan tiga kesimpulan. Pertama bahwa menikahi wanita hamil itu boleh. Kedua bahwa anak yang dilahirkan dari hasil perzinahan yang kemudian kedua pezina tersebut menikah dan melahirkan anak, maka anak tersebut nasabnya bersambung dengan laki-laki yang menikahi wanita itu. Ketiga, penentuan nasab anak yang ibunya berzina tetapi masih dalam status suami orang, maka dalam menetapkan nasabnya tidak perlu melihat prosesnya melalui zina atau tidak, tetapi lebih pada anak itu terlahir dalam sebuah ikatan perkawinan atau tidak. Jika terlahir dalam sebuah perkawinan, maka anak yang lahir memiliki nasab dengan laki-laki yang menikahi ibunya, selama laki-laki itu tidak menolaknya. Jika menolak, maka anak hanya bernasab dengan ibunya, tidak bias dengan pezinanya. *Ibn Ḥazm* dalam kitab *Al-Muḥallā* juga berpendapat senada:

وَالْوَلَدُ يُحَقُّ فِي النِّكَاحِ الصَّحِيحِ , وَنَفَى النَّسَبُ عَلَى مَنْ وَاسَّطَ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ بِمُجْمَلٍ يَقُولُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (وَلِلْعَاهِرِ الْحُجْرُ) فَصَحَّ مَا قُلْنَا.

Artinya: Anak hanya dapat diilhamkan hanya pada nikah yang sah, dan Nabi telah menafika atau meniadakan hak penisbatan anak-anak hasil zina (kepada lelaki yang berzina dengan ibunya) secara mutlak pada sabda beliau (dan untuk lelaki yang berzina adalah kerugian: tidak memiliki hak apapun).¹⁷

‘Abd Al-Rahman Bin Nasir Al-Barak dalam kitab *Fath Al-Bārī Bi sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* mengutip pendapat Imam al-Shafi’i:

نُقِلَ عَنِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ قَالَ: لِقَوْلِهِ (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ) مَعْنَيَانِ: أَحَدُهُمَا هُوَ لَمْ يَنْفِهِ، فَإِذَا نَفَاهُ بِمَا شَرَعَ لَهُ كَاللِّعَانِ انْتَفَى عَنْهُ، وَالثَّانِي: إِذَا تَنَارَعَ رَبُّ الْفِرَاشِ وَالْعَاهِرُ فَأُلُوْلَهُ لِرَبِّ الْفِرَاشِ.

Artinya: Di riwayatkan dari Imam Shāfi’i dua pengertian tentang makna dari *hadith* (Anak itu menjadi hak pemilik kasur/suami). Pertama: Anak nasabnya pada suami (pemilik ikatan perkawinan sah) selama ia tidak menafikannya. Apabila ia menafikannya dengan prosedur yang diakui dalam syaria, seperti *li’ān*, maka anak tersebut dinyatakan bukan sebagai anaknya. Kedua: Apabila bersengketa (terkait kenasaban anak) antara suami dengan laki-laki yang mengzinai istri/budak wanitanya, maka anak tersebut nasabnya pada suami.¹⁸

¹⁷ Abū Muḥammad Ali Bin Aḥmad Bin Sa’id Bin Ḥazm Andalusian Qurtūbī, *Al-Muḥallā Fi Sharḥ Al-Muḥallā Bi Al-Hujaj Wa Al-Aḥbar*, (Bayrut: Al-Afkar Ad-Dauliyyah, 2003), 1856.

¹⁸ Aḥmad bin ‘Alī Bin Ḥajar Abū Al-fadli Al-‘Asqalānī Al-Shāfi’ī, *Fath Al-Bārī Bisharḥi Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Vol. 12, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1379), 470.

Dalam kitab *Mausû'ah al-shâmilah* dalam bab *Hukmu Nisbat Al-Mawlûd* terdapat keterangan yang senada:

أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الرَّائِيَةَ إِذَا كَانَتْ فِرَاشًا لِرَوْحٍ أَوْ سَيِّدٍ، وَجَاءَتْ بِوَلَدٍ، وَلَمْ يَنْفِهِ صَاحِبُ الْفِرَاشِ، فَإِنَّهُ لَا يُلْحَقُ بِالرَّائِي وَلَوْ اسْتُلْحِقَهُ، وَلَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ، إِنَّمَا يُنْسَبُ لِصَاحِبِ الْفِرَاشِ.¹⁹

Artinya: Ulama sepakat bahwa wanita pezina itu jika memiliki suami atau sayid, kemudian melahirkan anak, dan suami atau sayid itu tidak menafikan atau menolak anak tersebut maka anak itu tidak boleh diilhamkan pada orang yang zina dan tidak boleh dinasabkan padanya, karena nasab milik orang yang memiliki ikatan yang sah (suami atau sayidnya).

Dalam kondisi yang demikian menurut peneliti memang masih tetap harus diberlakukan batasan-batasan penetapan nasab anak sebagaimana dalam perkawinan yang sah, seperti kemungkinan jima' dan masa minimal kehamilan. Oleh karenanya, terkadang karena batasan kemungkinan jima' inilah seorang suami yang mendapati istrinya hamil boleh menolak anak yang dikandung istrinya jika laki-laki itu menilai bahwa tidak mungkin terjadi jima' antara dirinya dengan istrinya. Penolakan semacam ini dalam hukum islam diistilahkan dengan *li'an*. Jika benar terjadi *li'an*, maka anak yang dikandung istrinya tidak dinasabkan pada laki-laki itu (suami dari wanita hamil itu).

Adapun tentang “masa minimal kehamilan” dalam kondisi demikian ini sangat sulit terdeteksi dan tersadari oleh suami jika antara suami istri sering melakukan hubungan badan (jima'). Artinya jika ada wanita hamil yang diduga karena zina, namun dia adalah istri dari laki-laki yang sah dan sering melakukan hubungan dengan suami sahnyanya, maka akan sulit terdeteksi apakah kehamilannya tersebut adalah hasil dari perzinahannya atautkah hasil persetubuhannya dengan suami sahnyanya. Dan otomatis akan sulit juga mendeteksi masa kehamilannya. Oleh karena itu, ulama' menyatakan bahwa anak yang lahir adalah anak dari suami yang sah, bukan dari laki-laki teman zinanya, kecuali jika suami tersebut mengingkari kehamilan/keberadaan anak itu melalui media *li'an*. Jika benar terjadi *li'an*, maka anak yang dikandung istrinya tidak dinasabkan pada laki-laki itu (suami dari wanita hamil itu).

Adapun dalam kondisi wanita zina yang tidak dalam ikatan perkawinan (gadis/janda), ketentuan umum tentang anak zina berlaku. Artinya, bahwa anak tersebut hanya bernasab pada ibunya, baik ada laki-laki yang mengakui perzinahannya ataupun tidak ada. Ini merupakan

¹⁹ Ahmad Akbar, *Al-Mausû'ah Al-Shâmilah, Hukmu Nisbat Al-Mawlûd*, (t.tp: Maktabah Shâmilah, t.th.), 12.

pendapat madhab *Al-A'imah Al-Arba'ah* (Imâm madhab yang empat yaitu Imâm Abû Ḥanîfah, Imâm Mâlikî, Imâm Shâfi'î dan Imâm Aḥmad raḥîmahumullâh), dan pendapat Ibn Ḥazm R.'A.²⁰ Pendapat ini dirajihkan oleh Ibn Qudâmah dalam *Al-Mughnî*. Dasar pendapat ini adalah sabda Nabi Muhammad SAW:

أَيُّمَا رَجُلٍ غَاہَرَ بِحُرَّةٍ أَوْ أَمَةٍ فَالْوَلَدُ وَلَدُ زِنَا، لَا يَرِثُ وَلَا يُورِثُ.²¹

Artinya: Siapa saja yang menzinahi wanita merdeka atau budak sahaya maka anaknya adalah anak zina, tidak mewarisi dan mewariskan.

Namun demikian, dalam kasus wanita hamil (zina) yang tidak bersuami, ketika merujuk pada redaksi Ibn Qudâmah dalam karyanya *Sharah al-Kabîr* yang mengutip pendapat yang bersumber dari Abu Hanifah, maka masih berpeluang untuk menetapkan nasab hasil zina pada ayah biologisnya selama ayah tersebut bertanggung jawab dalam bentuk menikahi wanita yang berzina itu. Berikut redaksinya:

وَرَوَى عَلِيُّ بْنُ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ: لَا أَرَى بَأْسًا إِذَا زَنَى الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ فَحُمِلَتْ مِنْهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا مَعَ حَمْلِهَا وَيُسْتُرَ عَلَيْهَا وَالْوَلَدُ وَلَدُ لَهٗ وَاجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ إِذَا وَلِدَ عَلَى فِرَاشِ رَجُلٍ فَأَدْعَاهُ آخَرُ أَنَّهُ لَا يُلْحَقُهُ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيمَا إِذَا وَلِدَ عَلَى غَيْرِ فِرَاشٍ.²²

Artinya: Di riwayatkan bahwa 'Ali bin 'Aṣim, dari Abû Ḥanîfah bahwa dia berkata: Saya tidak melihat ada yang salah (maksudnya boleh) jika laki-laki melakukan perzinahan dengan seorang wanita lalu hamil dan kemudian menikahinya dan menutupi (aib)-nya, maka anak yang lahir (nasabnya) adalah dari laki-laki itu. Dan ulama' sepakat bahwa jika anak lahir dalam perkawinan sah laki-laki, dan ada laki-laki lain yang mengakui anak itu, maka orang yang mengakui itu tidak bias diilhaqqan (dinasabkan) dengan anak itu. Dan yang menjadikan perbedaan bokum adalah dalam kasus jika wanita yang berzinah (hamil) itu tidak dalam ikatan perkawinan dengan laki-laki manapun.

Dalam menetapkan nasab anak di luar nikah seperti ini, Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia, tepatnya pada pasal 99 menyatakan bahwa Anak yang sah adalah: a. anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah; b. hasil pembuahan suami isteri yang sah di luar

²⁰ Imâm Abû Muḥammad 'Ali Bin Aḥmad Bin Sa'id Bin Ḥazm Al-Andalusi, *Al-Muḥallâ*, Vol. X, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2000), 323.

²¹ Muḥammad Bin Isa Abû Isa Al-Thirmidzî Al-Salimi, *Al-Jamî' Al-Ṣaḥîḥ Sunan Al-Thirmidzî, Kitâb Al-Farâ' Idh*, Vol. 5, (Bayrut: Dar Ihyâ' Al-Tarasha Al-Arabî, t.th.), 428.

²² 'Abdullâh Bin Aḥmad Bin Qudâmah, *Sharah Al-Kabîr Ibn Qudâmah*, Vol. VII, (t.tp.: Maktabah al-Shâmilah, t.th.), 36.

rahim dan dilahirkan oleh isteri tersebut.²³ Pasal ini menjadi titik kontroversi ulama' pesantren karena dinilai tidak sesuai dengan pendapat mayoritas. Selain itu, memang terkesan mempermudah urusan hokum (*gegampang: red jawa*) karena hanya dengan pernikahan sehari sudah dapat menjadi alas hokum untuk mengesahkan nasab anak yang telah ada berbulan-bulan dalam kandungan sejak sebelum pernikahan.

Oleh karena beragamnya pendapat tentang nasab anak, terutama anak yang dihasilkan dari hubungan yang tidak sah (zina), akhirnya para praktisi hokum Islam masih belum menentukan satu kata sepakat tentang status anak zina yang lahir dalam ikatan perkawinan yang sah. Untuk anak zina yang lahir di luar pernikahan yang sah, sudah barang tentu sepakat atas ketiadaan nasab pada ayah biologisnya.

Teknik Qiyâfah dalam Penetapan Nasab

Teknik *qiyâfah* merupakan salah satu teknik penentuan nasab dalam Islam. Teknik ini merupakan teknik keahlian yang dimiliki seseorang untuk menilai identic antara dua orang berdasarkan factor-faktor fisik dan psikis.²⁴ Salah satu ahli qiyafah adalah Saraqah bin Malik bin Ja'syam yang bersal dari kaum Bani Madlaj.²⁵ Teknik ini telah digunakan pada masa Rasulullah saw. dan sahabat. Di antaranya adalah tentang penetapan nasab Usamah bin Zaid bin al-Hârith yang terdapat dalam riwayat al-Bukharî. Riwayat ini disampaikan oleh narasumber utama Sayidah Aishah:

عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى مَسْرُورًا تَبْرُقُ أَسَارِيرُ وَجْهِهِ فَقَالَ أَلَمْ تَرَى أَنَّ مُجْزِرًا نَظَرَ آيِنًا إِلَى زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ وَأَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ فَقَالَ إِنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْأَقْدَامِ لَمِنْ بَعْضٍ

Artinya: Dari 'Aisyah dia berkata: "Sesungguhnya Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menemuiku dalam keadaan riang seakan-akan wajahnya bersinar sambil bersabda: Tidakkah kamu tadi melihat Mujazziz Al Mudallij (ahli identifikasi) melihat Zaid bin Haritsah dan Usamah bin Zaid, lalu dia berkata: Sesungguhnya pemilik kaki ini serupa satu sama yang lain."

²³ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), 137.

²⁴ Muh. Tamimi, Tes DNA dalam Menetapkan Hubungan Nasab, dalam jurnal *Istinbath*, Vol. 13, No. 1, Juni 2014, 92-93.

²⁵ Abdullah bin Qodamah Abu Muhammad al-Maqdisî, *al-Kâfî fî Fiqh Ibn Hanbal Vol. II* (Beirut: al-Maktab al-Islamî, t.th.) 370.

Teknik *qiyāfah* juga diberlakukan pada masa Umar bin al-Khaṭṭāb sebagaimana riwayat Imam Malik dari Sulaiman bin Yasar:

عن سليمان بن يسار ؛أن عمر بن الخطاب كان يليط أولاد الجاهلية بمن ادعاهم في الإسلام، فأقى رجلان، كلاهما يدعى ولد امرأة، فدعا عمر بن الخطاب قاتفا، فنظر إليهما، فقال القاتف: لقد اشتركا فيه، فضربه عمر بن الخطاب بالدرّة، ثم دعا المرأة فقال: أخبريني خبرك فقالت: كان هذا - لأحد الرجلين - يأتيني، وهى فى إبل لأهلها. فلا يفارقها حتى يظن وتظن أنه قد استمر بها حبل . ثم انصرف عنها، فأهرقت عليه دماء، ثم خلف عليها هذا ، تعنى الآخر، فلا أدري من أيهما هو؟ قال فكبر القاتف، فقال عمر للغلام: وال أيهما شئت .

Teknik ini diakui dalam hukum Islam sebagai teknik penentuan nasab. Abdul Malik al-Juwaini yang masyhur dengan Imam Haramain menyatakan:

فَأَقْصَى الْإِمْكَانِ فِي ذَلِكَ أَنَّ الرُّسُولَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مُعْتَقِدًا قَبُولَ قَوْلِ الْقَائِفِ لَعَدَّهُ مِنَ الزَّجْرِ وَالْقَالِ وَالْحُدُوسِ وَالتَّخْمِينِ، وَلَمَّا أَبْعَدَ أَنْ يُخْطِئَ فِي مَوَاضِعَ وَإِنْ أَصَابَ فِي مَوَاضِعَ، فَإِذَا تَرَكَهُ وَلَمْ يَرِدَّهُ كَانَ الْكَلَامُ عَلَى الْأَنْسَابِ بِطَرِيقِ الْقِيَافَةِ، فَهَذَا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ قَدْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مُسْتَنَدٌ الْأَنْسَابِ، فَهَذَا هُوَ الْمُمَكِّنُ فِي ذَلِكَ²⁶

Artinya: Kemungkinan paling maksimal dalam hal tersebut adalah bahwa andaikan Rasulullah Saw. tidak meyakini informasi ahli nasab, tentu beliau menganggapnya sebagai larangan, asumsi, perkiraan, dan taksiiran, dan tentu akan sering dalam tidak tepat dalam beberapa kesempatan, meski bisa tepat dalam kesempatan lain. Maka ketika beliau Saw. membiarkan dan tidak menolaknya, maka pembahasan tentang nasab itu berdasarkan teori *qiyāfah*. Maka penerimaan ahli nasab dari kajian tersebut bisa menunjukkan, bahwa *qiyāfah* adalah dasar penentuan nasab dan demikian yang mungkin dalam masalah tersebut.

Oleh krena *qiyāfah* adalah sebuah keahlian, maka ulama' memberikan syarat-syarat yang dapat menunjukkan keahliannya sebagai qāif, yaitu laki-laki, merdeka, adil, dan keahliannya telah teruji. Bahkan menurut sebagian ulama untuk menguji kebenaran nilai yang dihasilkan dalam suatu kasus mereka mensyaratkan dua qāif. Namun pendapat yang paling masyhur ialah mencukupkan dengan satu qāif.²⁷

²⁶ Abdul Malik al-Juwaini Imam al-Haramayn, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997), 188.

²⁷ Abdullah bin Qudāmah, *al-Kāfi fī Fiqh Ibn Hanbal Vol. V* (Beirut: al-Maktab al-Islami, t.th.), 370.

Ibn al-Qayyim juga menyatakan bahwa pengakuan terhadap hasil ahli qiyâfah ini layak percaya hasil orang yang melihat hilâl. Dalam karyanya yang berjudul *al-Turuq al-Hukmîyah fî al-Siyâsah al-Sharî'ah*:

وَالْمَقْصُودُ أَنَّ أَهْلَ الْقِيَافَةِ كَأَهْلِ الْخَبَرَةِ وَأَهْلَ الْخُرُصِ وَالْقَاسِيَيْنِ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ اعْتَمَادُهُمْ عَلَى الْأُمُورِ الْمَشَاهِدَةِ الْمَرِيَّةِ لَهُمْ وَلَهُمْ فِيهَا عَلَامَاتٌ يَخْتَصُّونَ بِمَعْرِفَتِهَا مِنَ التَّمَاثِلِ وَالْاِخْتِلَافِ وَالْقَدْرِ وَالْمَسَاحَةِ وَأَبْلَغُ مِنْ ذَلِكَ النَّاسُ يَجْتَمِعُونَ لِرُؤْيَةِ الْهِلَالِ فَيَرَاهُ مِنْ بَيْنِهِمُ الْوَاحِدُ وَالْإِثْنَانِ فَيُحْكَمُ بِقَوْلِهِ أَوْ قَوْلِهِمَا دُونَ بَقِيَّةِ الْجَمْعِ²⁸

Artinya: Yang dimaksud adalah sungguh ahli qiyâfah itu seperti pakar bidang tertentu, juru taksir, juru pembagi, dan semisalnya dari orang-orang yang berpedoman pada perkara yang bersifat kasat mata dan bisa dilihat mereka. Dalam hal tersebut mereka memiliki tanda-tanda yang secara khusus diketahui mereka, yaitu kemiripan, perbedaan, taksiran, dan ukuran luas. Yang lebih mendalam dari hal itu adalah orang-orang yang berkumpul untuk melihat hilal, ketika satu atau dua orang di antara mereka melihatnya, maka diputuskan dengan informasi satu atau dua orang tadi, tanpa informasi dari selainnya.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, terlihat jelas bahwa dalam menentukan nasab sepertinya ulama' berupaya untuk memanfaatkan sains dan teknologi di masanya. Adanya masa kehamilan sebagai salah satu factor penentu nasab merupakan bukti keinginan ulama' pada masa itu untuk memanfaatkan sains dan teknologi. Selain itu, adanya syarat kemampuan bersetubuh dan kemungkinan hamil serta teknik qiyâfah juga secara jelas menunjukkan bahwa sains dan teknologi ingin sekali dimasukkan oleh ulama' dalam teknis penentuan nasab.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sains dan teknologi memiliki peluang untuk membuktikan tentang pertalian darah anak hasil perzinahan dengan ayah biologisnya, namun penentuan nasab dalam Islam tidak semata-mata hanya pada hubungan biologis, lebih dari itu, bahwa penentuan nasab harus dilandaskan pada kesucian hubungan yang dibuktikan dengan pernikahan yang sah. Artinya, tidak semua kasus penentuan nasab dapat memanfaatkan sains dan teknologi. Hanya pada penentuan nasab dalam pernikahan yang sah saja yang dapat memanfaatkan sains dan teknologi.

²⁸ Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *al-Turuq al-Hukmîyah fî al-Siyâsah al-Sharî'ah*, (Kairo: Dâr al-Hadîth, 2000), 139.

Penentuan nasab dengan memanfaatkan sains dan teknologi juga dapat digunakan pada kasus pernikahan di bawah tangan (tidak dicatatkan). Anak yang terlahir dari pernikahan di bawah tangan memiliki kemungkinan tidak mendapatkan hak nafkah dan hak-hak sebagai anak secara sempurna karena terkendala peraturan hukum yang ada. Namun dalam kondisi tertentu, anak tersebut dapat diajukan sebagai anak layaknya anak hasil pernikahan yang dicatatkan, dengan memanfaatkan sains dan teknologi dalam penentuan nasabnya.

Sedangkan dalam kehamilan dan kelahiran anak di luar pernikahan, sains dan teknologi dapat dijadikan dasar untuk menentukan hubungan biologis (hubungan darah) yang berimplikasi pada hubungan keperdataan yang berlaku di Indonesia, seperti nafkah dan hadlanah (pengasuhan). Artinya, lelaki pezina yang terbukti sebagai ayah biologis masih terikat tanggung jawab keperdataan terhadap anak hasil perzinahannya. Menghubungkan kewajiban lelaki pezina dengan anak hasil perzinahannya tidak dapat difahami sebagai bentuk legalisasi terhadap perbuatan zina. Bahkan sebaliknya, menjatuhkan kewajiban-kewajiban layaknya tanggung jawab seorang ayah seperti memberi nafkah berupa tempat tinggal dan biaya hidup dan lain sebagainya, adalah usaha untuk memberatkan beban laki-laki yang telah berzina. Sehingga laki-laki tidak bisa bebas begitu saja untuk menghamili wanita yang bukan istrinya dan bebas menelantarkan anak hasil perzinahannya. Di mana dalam kasus ini, anak sama sekali tidak bersalah dan tidak layak mendapatkan hukuman dari kesalahan/dosa yang diperbuat orang tuanya dengan menanggung beban ekonomi dan status tanpa ayah atau anak zina.

Daftar Pustaka

- ‘Asqalânî (al), Aḥmad bin ‘Alî Bin Ḥajar Abû Al-fadli. *Fath̃ Al-Barî Bisharḥi Şaḥîḥ Al-Bukhârî*. Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1379. Vol. 12.
- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Adawi (al), Muṣṭafa. *Jamî’ Aḥkam al-Nisa’*. t.tp.: Dâr Ibn Al- Qoyyim, 1997. Vol. 4.
- Akbar, Aḥmad. *Al-Mawsû’ah Al-Shâmilah, Ḥukmu Nisbat Al-Mawlûd*. t.tp: Maktabah Shâmilah, t.th.
- Bâr (al), Ibnu ‘Abd. *Al-Tamḥid*. t.tp.: Maktabah al-Shamilah, t.th. Vol. VIII.
- Bashori, Lutfi. (Kepala KUA) Kecamatan Tembelang Kab. Jombang Jawa Timur, *Wawancara*, Rabu 15 Agustus 2018.

- Bukhârî, Abû ‘Abdullâh Muḥammad Bin Ismâ’îl Bin Ibrâhîm Bin Mughîrah. *Al-Jamî’ Al-al-Ṣaḥîḥ Al-Mukhtaṣar Min Umûri Rasûlullah Saw Wa Sunanuhû Wa Ayamuhû*. t.tp.: Maktabah al-Shamilah, t.th. Vol. VIII.
- Ibnu Ḥazm, Abû Muḥammad Ali Bin Aḥmad Bin Sa’id. *Al-Muḥallâ Fi Sharḥ Al-Mujallâ Bi Al-Hujaj Wa Al-Athar*. Bayrut: Al-Afkar Ad-Dauliyyah, 2003.
- Ibnu Qudâmah, Abdullâh Bin Aḥmad. *al-Kâfî fî Fiqh Ibn Hanbal*. Beirut: al-Maktab al-Islamî, t.th. Vol. V.
- _____. *Sharah Al-Kabîr Ibn Qudâmah*. t.tp.: Maktabah al-Shâmilah, t.th. Vol. VII.
- Jawzîyah (al), Ibn al-Qayyim. *al-Turuq al-Ḥukmîyah fî al-Siyâsah al-Sharî’ah*. Kairo: Dâr al-Hadîth, 2000.
- Juwaynî (al), Abdul Malik. *al-Burhân fî Uṣûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- Muh. Tamimi. Tes DNA dalam Menetapkan Hubungan Nasab, dalam *Jurnal Istimbath*. Vol. 13, No. 1, Juni 2014
- Sujastânî (al), Abû Dâwd Sulaymân bin Al-Ash’ath. *Sunan Abî Dâwd*. Bayrut: Dâr Al-Kitâb Al-‘Arabî, t.th. Vol. II.
- Thirmidzî (al), Muḥammad Bin Isa Abû Isa. *Al-Jamî’ Al-Ṣaḥîḥ Sunan Al-Thirmidzî, Kitâb Al-Farâ’Idh*. Bayrut: Dar Ihya’ Al-Tarasha Al-Arabî, t.th. Vol. 5.
- Zuhaylî (al), Wahbah. *Fiqh Islâmî Wa Adillatuh*. Suri’ah: Dâr Al-Fikr, 1985. Vol. VII.