

TELAAH KRITIS TERHADAP ARGUMEN MAYORITAS ULAMA TENTANG NASAB ANAK ZINA

Muhammad

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang,
Indonesia

E-mail: muhammadlc@syariah.uin-malang.ac.id

Abstract: The lineage of the children of adultery as agreed by religious scholars (*'ulamā'*) and Indonesian Ulama Council (MUI) is ascribed to the mother, not the father. This is due to the unclarity of the marital bond between the woman and the man who conduct adultery, and due to the uncertainty of sperms that fertilize the ovum (egg cell) of a woman. Consequently, the children of adultery become exiled and marginalized in society, bearing mistakes of their 'parents'. In fact, Islam has emphasized that every child born is essentially chaste. If the child born from adultery is ascribed to the mother, he/she does not have whatever rights from the father. Therefore, it is important to review the question regarding the lineage of the children of adultery, in order to determine the future of the children. Based on the literature research with critical analysis method, this article argues that the children of adultery remain to be biologically ascribed to the father together with their rights from the latter. The children born from adultery do not bear the mistakes of their 'parents.' In the contemporary era, to determine the children lineage can use such a tool as DNA test that is believed as accurate.

Keywords: Children of adultery; biological father; critical analysis.

Pendahuluan

Persoalan nasab menjadi salah satu tema penelitian yang selalu menarik antusiasme para pengkaji ajaran agama Islam, sebab ia memiliki hubungan yang erat dengan perwalian, nafkah, peng-

asuhan anak (*ḥaḍānah*), waris, dan *muḥarramāt al-nikāḥ*.¹ Selain itu, status nasab juga dapat menjadi penunjang terhadap kemuliaan seseorang.² Karena nasab merupakan hal yang urgen, al-Qurʾān memberikan penjelasan dan mengulangi lafal “*al-nasab*” sebanyak dua kali, yaitu dalam surat al-Furqān [25]: 54 dan al-Ṣāffāt [37]: 158.³ Lebih dari itu, nasab sendiri menjadi salah satu kaidah *kulliyah* dalam hukum Islam yang berupa *ḥifẓ al-nasab*, yang dengannya dapat memperkuat komponen sosial, terwujudnya kasih sayang, dan terbinanya hubungan antarsesama manusia.⁴

Mengenai status penetapan nasab, para ulama sepakat bahwa pernikahan yang sah menjadi salah satu sebab munculnya hubungan nasab. Dengan kata lain, seorang anak yang terlahir dari perkawinan secara sah otomatis memiliki hubungan nasab dengan bapak biologisnya.⁵ Bagi setiap orang tua, dilarang untuk tidak mengakui anak yang terlahir dengan ikatan yang sah sebagaimana dijelaskan dalam sabda Nabi riwayat Abū Hurayrah:

Siapa saja dari wanita yang masuk dalam kelompok orang lain, padahal ia bukan golongannya, maka Allah tidak akan memasukkan ke dalam surga-Nya; dan siapa saja dari lelaki yang mengingkari anaknya sedangkan ia tahu bahwa itu adalah anaknya, maka Allah akan menutupi aib anak itu dan membuka aib laki-laki itu pada hari kiamat kelak.⁶

Dewasa ini, banyak terjadi kasus lahirnya bayi yang dihasilkan dari hubungan intim antara laki-laki dan perempuan tanpa adanya ikatan pernikahan yang sah (anak zina), baik dari kacamata shariʿah

¹ Moh. Dliya’ul Chaq, “Nasab Anak dalam Hukum Islam; Membaca Peluang Sains dan Teknologi dalam Penetapan Nasab”, *Tafāqquh: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 6, No. 1 (2018), 61.

² La’li Khadījah, *al-Turq al-Syar’iyah li Ithbāt al-Nasb fi al-Fiqh al-Islāmī wa al-Tashrī’ al-Jazā’iri* (Tesis--Jāmi’ah Muḥammad Khayḍir, 2015), 59.

³ Selain dua ayat tersebut, terdapat satu ayat lain yang menggunakan akar kata *nasab*, yaitu dalam al-Mu’minūn [23]: 10. Namun, yang disebut terakhir ini berkaitan dengan kisah hari akhir, sehingga penulis tidak memasukkannya ke dalam pembahasan nasab.

⁴ Maḥmūd ‘Alī al-Sartawī, *Fiqh al-Aḥwāl al-Shakhsīyah (al-Zawāj wa al-Ṭalāq)* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), 210.

⁵ ‘Abd al-Wahhāb Aḥmad Muḥammad al-Sa’īdī, “Ithbāt al-Nasb wa Nafyuh fi al-Islām: Dirāsah fi al-Murtakiz al-Uṣūlī wa al-Munjiz al-Fiqhī”, *Jami’ah al-Naṣr*, Vol. 2, No. 4 (2014), 316.

⁶ Aḥmad b. Shu’ayb al-Nasā’ī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 5 (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001), 286.

maupun hukum positif negara. Kasus ini penting untuk dicermati ulang, khususnya dalam sudut pandang agama Islam, sebab ia berhubungan dengan masa depan, martabat sosial, dan nasib anak atau bayi yang bersangkutan. Jika pendapat para ulama fiqh yang ada selama ini, termasuk pula artikel-artikel yang bertebaran di jurnal-jurnal akademik Indonesia, fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) No, 11 Tahun 2012, Peraturan Kompilasi Hukum Islam Pasal 100 Bab XIV (KHI), dan Putusan Mahkamah Konstitusi (MK) No 46/PUU-VIII/2010 yang cenderung merugikan anak zina, serta-merta dibenarkan tanpa evaluasi lebih jauh, maka nasib anak zina di negeri ini akan sangat memprihatinkan.

Pada dasarnya, putusan fatwa MUI telah memberikan rekomendasi berupa perlindungan dan kemudahan bagi anak zina. Namun, hal tersebut tidaklah cukup, bahkan berpotensi untuk tidak berjalan secara efisien, mengingat yang memberikan respons (terhadap keberadaan anak zina) adalah masyarakat lokal tertentu yang belum tentu terjangkau oleh pemerintah. Kondisi tersebut pada gilirannya dapat mempengaruhi kondisi psikologis seorang anak zina, terutama ia yang mulai tumbuh dan berbaur dengan masyarakat, bahkan mempengaruhi pertaruhan untuk kesuksesannya di masa depan. Oleh karena itu, dalam rangka mengkaji ulang tentang nasab anak zina dalam perspektif hukum Islam, artikel ini mencoba membuka wawasan baru tentang upaya penetapan hubungan nasab anak zina.

Meskipun perkara nasab anak zina sejatinya telah menjadi kajian yang intens dalam dunia akademik, tetapi diakui atau tidak, beberapa penelitian yang ada masih sampai pada kesimpulan bahwa anak zina bernasab pada sang ibu, dan tidak bisa melanjutkan nasab kepada sang bapak biologis. Sebagai contoh, Fahmi Al Amruzi dalam penelitiannya membagi dua jenis anak yang lahir di luar nikah, yaitu (1) anak yang terlahir dengan cara *wat' shubhat* atau nikah shubhat, nasabnya kembali pada bapak; dan (2) anak yang lahir karena perzinahan, yang nasabnya adalah pada ibu, bukan pada bapaknya.⁷ Agus Mustaghfir juga memberikan kesimpulan bahwa anak zina tidak bisa dinasabkan kepada bapak

⁷ Fahmi Al Amruzi, "Hak dan Status Anak Syubhat dalam Pernikahan", *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 17, No. 1 (2017), 1.

biologisnya, bahkan tidak memiliki status hubungan apapun.⁸ Demikian pula hasil penelitian Moh. Dliya'ul Chaq, yang menjelaskan bahwa “dalam kondisi wanita zina yang tidak dalam ikatan perkawinan, ketentuan umum tentang anak zina berlaku. Artinya, bahwa anak tersebut hanya bernasab pada ibunya, baik ada laki-laki yang mengakui perzinannya atau tidak ada”.⁹ Selain beberapa hasil penelitian yang telah dipaparkan di atas, terdapat beberapa penelitian lainnya yang lebih awal, tetapi semuanya berakhir pada satu kesimpulan: anak zina bernasab kepada ibunya.

Penelitian-penelitian terdahulu tampak lebih banyak bersandar pada argumen ulama fiqh yang menyatakan bahwa anak zina bernasab kepada ibu, tanpa mengoreksi ulang argumen-argumen tersebut yang terbilang belum dapat dipertanggungjawabkan sepenuhnya. Selain itu, argumen ini terkesan diskriminatif terhadap anak zina, yang pada dasarnya tidak melakukan kesalahan apapun tetapi harus menanggung kesalahan yang diperbuat oleh orang tuanya. Oleh karena itu, kajian ulang tentang nasab anak zina perspektif hukum fiqh ini diharapkan dapat menjadi sumbangsih terhadap putusan MK, peraturan KHI, dan fatwa MUI. Selain itu, kajian ini sangat mempertimbangkan lima pernyataan dalam al-Qur'an yang menjelaskan bahwa kesalahan seseorang tidak dapat dilimpahkan pada orang lain, yaitu dalam al-Isrā' [17]: 15, al-An'ām [6]: 164, al-Zumar [39]: 7, al-Najm [53]: 38, dan Fāṭir [35]: 18.

Ragam Nasab Anak pada Bapak tanpa Akad Nikah yang Sah

Terdapat dua kasus penetapan nasab anak pada bapak walau tanpa didasari oleh ikatan pernikahan yang sah, sebagaimana telah disepakati oleh ulama fiqh. Pemaparan dua model kasus ini amatlah penting, karena keduanya bisa menjadi preseden dalam penetapan nasab anak zina kepada bapak biologisnya. *Pertama, nikah fāsīd*, yaitu pernikahan yang terdapat kecacatan baik dari segi rukun atau syaratnya. *Nikah fāsīd* terbagi dua, yaitu (1) pernikahan yang disepakati kecacatannya dan berlaku untuk selamanya serta hukumnya tidak akan pernah berubah, seperti halnya menikah dengan orang yang diharamkan sebab nasab, sepersusuan, atau ikatan kekeluargaan sebab pernikahan (*muṣābarah*); (2) pernikahan

⁸ Agus Mustaghfir, “Kewarisan Anak Zina dalam Tinjauan Hukum Islam dan KUH Perdata” (Tesis--IAIN Ponorogo, 2018), 89.

⁹ Chaq, “Nasab Anak dalam Hukum Islam”, 69.

yang masih terjadi kontroversi terhadap kecacatannya, yakni kecacatan pernikahan tersebut hanya berjalan dalam sementara waktu. Ketika *'illab* atau pencegahnya hilang, maka nikahnya dapat dihukumi sah.

Ketika telah terjadi akad nikah dengan cara ini, maka pernikahannya tidak dapat disahkan dan tidak memiliki efek terhadap segala implikasi atau kewajiban pernikahan. Jika seseorang yang melakukan akad *nikah fāsīd* tersebut bersenggama dengan pasangannya, sedangkan ia tidak tahu bahwa nikahnya *fāsīd*, maka orang tersebut tetap memiliki ikatan sebagaimana pernikahan yang sah pada umumnya, seperti memiliki hubungan *muṣābarah*, ketetapan nasab dengan anak yang dilahirkan, dan kewajiban membayar mahar.¹⁰ Namun, bila ia mengetahui ke-*fāsīd*-an nikahnya, maka ia dikenai *ḥadd*.¹¹

Kedua, waṭi' shubḥah. Ulama mendefinisikan *waṭi' shubḥah* sebagai sebuah hubungan intim antara laki-laki dengan perempuan yang tetapi bukan zina walaupun tanpa adanya akad pernikahan yang sah. Misalnya, seorang laki-laki menyenggaminya seorang perempuan yang menginap di rumahnya, tanpa mengetahui bahwa perempuan tersebut bukanlah istrinya.¹² Ketika terjadi *waṭi' shubḥah*, kemudian sang perempuan hamil dan melahirkan, maka anak yang terlahir tersebut tetap bernasabkan pada laki-laki yang me-*waṭi'*-nya.¹³

Anak yang terlahir dari seorang perempuan yang hamil dalam konteks kedua model kasus di atas, tetap bernasabkan kepada laki-laki yang menyenggaminya, meski pada dasarnya dua model kasus tersebut terjadi tanpa adanya ikatan pernikahan yang disahkan menurut shari'ah Islam. Hal yang menarik adalah ketika para ulama menetapkan nasab sang anak pada laki-laki yang bersenggama tersebut dengan alasan anak tersebut terlahir jelas dari sperma laki-laki yang bersangkutan. Pada titik ini, bila yang menjadi penekanan

¹⁰ Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Shāṭibī, *Uṣūl al-Fiqh wa al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, Vol. 4 (Beirut: Dār Ibn 'Affān, 1997), 204.

¹¹ Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfi, *al-Furūq*, Vol. 4 (Mesir: Dār al-Salām, 2001), 1307.

¹² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), 88.

¹³ Zakariyyā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭalib fī Sharḥ Rawḍ al-Ṭalīb*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ilmiyah, 2000), 185; lihat juga Ibrāhīm b. 'Alī b. Yūsuf al-Shayrāzī, *al-Muḥadḍab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 145.

adalah persoalan jelas-tidaknya sperma laki-laki, maka hal ini tentu juga dapat dijadikan landasan bagi kasus perzinahan; ketika laki-laki dan perempuan berzina, dan perempuannya hamil, maka jelas yang terlahir adalah hasil sperma laki-laki yang bersangkutan, sehingga anak tersebut dapat dinasabkan padanya.

Penetapan Nasab dalam Metode Klasik dan Modern

Pada dasarnya, nasab seorang anak dinisbahkan pada ibunya, ketika tidak ada satupun laki-laki yang mengakui anak tersebut berasal dari spermanya, pun tidak terdapat hubungan persenggamaan. Hamil menjadi bukti kelahiran seorang anak dari rahim sang ibu, sebagaimana yang dijelaskan oleh para ulama seperti al-Sarakhsī,¹⁴ al-Jawzī,¹⁵ Ibn Rushd,¹⁶ dan lainnya. Namun, ketika ada satu laki-laki yang mengakui bahwa anak yang terlahir adalah anak biologisnya, maka nasab anak tersebut kembali kepada ayahnya atau laki-laki yang bersangkutan.¹⁷

Jika ditelusuri secara menyeluruh, maka dapat dipetakan metode-metode penentuan nasab, yang bisa dibedakan antara metode yang berlaku pada masa klasik dan pada masa modern. Di antara metode penetapan nasab masa klasik yaitu: *pertama, al-ḥaml*. Kehamilan dapat menjadi bukti hubungan nasab seorang anak kepada ayahnya dengan dua perkara, yaitu (1) seorang suami harus memiliki keperkasaan yang dapat ditandai dengan cara baligh atau pubertas, dan (2) seorang suami bukan tergolong orang yang impoten.¹⁸ Bila dua hal ini tidak dipenuhi, maka nasab anak yang lahir dinasabkan pada ibunya. *Kedua, al-iqrār bi al-nasab*, yaitu ikrarnya seseorang dengan penuh kesadaran dan tanpa paksaan bahwa dirinya memiliki ikatan persaudaraan dengan orang lain.¹⁹

¹⁴ Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ li al-Sarakhsī*, Vol. 8 (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1993), 87.

¹⁵ Muḥammad b. Abī Bakr al-Jawzī, *Jalāʾ al-Afḥām fī Faḍl al-Ṣalāḥ ʿalā Muḥammad Khayr al-Anām*, Vol. (Bairut: Dār al-Maʿrifah, 1987), 226.

¹⁶ Muḥammad b. Aḥmad b. Rushd, *al-Bayān wa al-Taḥṣīl wa al-Sharḥ wa al-Tanjiḥ wa al-Taʿlīl li Masaʾil al-Mustakbrajāh*, Vol. 14 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988), 279.

¹⁷ Al-Jawzī, *Jalāʾ al-Afḥām*, Vol. 1, 226.

¹⁸ ʿAbd al-Qādir Dawādī, *Aḥkām al-Uṣrah bayn al-Fiqh al-Islāmī wa Qānūn al-Uṣrah al-Jaʿāʾirī* (Beirut: Dār al-Baṣāʾir, 2010), 191.

¹⁹ Aḥmad Muṣṭafā Shalabī, *Aḥkām al-Uṣrah fī al-Islām: Dirāsah Muqāranah bayn al-Madhāhib al-Sunnīyah wa al-Madhāhib al-Jaʿfarīyah wa al-Qānūn* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabīyah li al-Nashr, 1977), 645.

Dengan adanya ikrar, maka seseorang yang menjadi objek ikrar secara otomatis memiliki hubungan nasab dengan segala konsekuensinya.²⁰ Ketiga, *al-firāsh* (perempuan yang dimiliki).²¹ Ketika seorang perempuan dimiliki oleh seorang laki-laki, baik perempuan tersebut merdeka ataupun budak, maka anak yang terlahir darinya bernasabkan pada laki-laki (pemilik *firāsh*) tersebut. Keempat, *al-qiṣāfah*, yaitu menetapkan nasab berdasarkan kemiripan antara anak dengan bapaknya.²² Konsep penetapan nasab dengan cara ini sering kali dilakukan oleh Nabi ketika terjadi sengketa antara dua orang yang saling mengakui anak atau bayi yang terlahir dari seorang perempuan. Hal ini sering kali disinggung dalam Ḥadīth, yang salah satunya diriwayatkan oleh ‘Ā’ishah:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي ابْنِ زَمْعَةَ، فَقَالَ سَعْدُ: أَوْصَانِي أَخِي عُثْبَةُ إِذَا قَدِمْتَ مَكَّةَ، فَأَنْظِرْ ابْنَ أُمِّةِ زَمْعَةَ، فَهُوَ ابْنِي، فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: هُوَ ابْنُ أُمِّةِ أَبِي يُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي، فَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبَهَا بَيْنًا بِعُثْبَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَاحتَجَّجِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ»

“Sa‘ad b. Abī Waqqāsh bersengketa dengan ‘Abd b. Zam‘ah mengenai seorang anak laki-laki. Sa‘ad berkata: “Utbah telah berpesan kepadaku bahwa ini memang anaknya, lihatlah kemiripannya (dengan saudaraku). ‘Abd b. Zam‘ah berkata: ‘Anak ini adalah saudaraku, karena dia dilahirkan di ranjang ayahku dari budak perempuan ayahku’. Kemudian Nabi memperhatikan kemiripannya, ternyata dia persis seperti

²⁰ Ahmad Farāj Husayn, *Aḥkām al-Uṣrah fī al-Islām, al-Ṭalāq wa Ḥuquq al-Awlad wa Nafaqāt al-Aqarib* (Beirut: Dār al-Jāmi‘ah li al-Nashr, 1998), 260.

²¹ Lafaz *al-firāsh* memiliki arti istri dari seorang lelaki. Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Razzāq al-Zubaydī, *Taj al-‘Arūs min Jawābir al-Qamūs*, Vol. 17 (Kuwait: Dār al-Hidāyah, 2004), 305; Ibn Fāris mengartikannya dengan perempuan, sebab perempuan adalah pihak yang disenggamai. Ahmad b. Fāris al-Qaswaynī, *Muḥjam Maqāyis al-Lughab*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1979), 486; sementara Abū Hanīfah mengartikan lafaz tersebut sebuah nama untuk pasangan suami-istri, dalam Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad al-Shawkānī, *Nayl al-Aṣṭār min Aḥādīth Sayyid al-Akḥbar*, Vol. 6 (Mesir: Idārah al-Ṭaba‘ah al-Muniriyyah, t.th.), 331.

²² Muḥy al-Dīn b. Sharf al-Nawawī, *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muḥadḍah*, Vol. 15 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 307.

‘Utbah. Lalu Nabi bersabda: ‘Ini adalah milikmu, wahai ‘Abd, yaitu untuk orang yang punya ranjang di mana anak tersebut dilahirkan. Karena itu, tetapkanlah kamu menutupkan tabirmu terhadapnya wahai Sawdah b. Zam‘ah’”.

Kelima, al-qur’ah, yaitu penetapan nasab melalui undian, dan metode ini adalah yang paling lemah.²³ Terkait penetapan nasab dengan metode ini, terjadi perbedaan di kalangan para ulama yang terbagi ke dalam dua kelompok: (1) kelompok yang menggunakan konsep undian seperti halnya al-Shāfi‘īyah,²⁴ al-Ḥanābilah,²⁵ al-Zāhirīyah, dan al-Mālikīyah, dan (2) kelompok yang mengingkari metode ini, al-Ḥanafīyah.²⁶

Sementara itu, pada masa modern telah ditemukan metode yang berfungsi untuk mendeteksi semua informasi biologis dari setiap makhluk hidup. Metode ini dikenal dengan sebutan tes DNA (*Deoxyribonucleid Acid*), sejenis biomolekul yang menyimpan dan menyandi instruksi-instruksi genetika setiap organisme dan banyak jenis virus. Menurut Rina Budi Satiyarti:

DNA adalah dasar kimiawi hereditas dan penyusun gen yang menjadi unit fundamental informasi genetik. Informasi genetik yang disimpan dalam nukleotida berfungsi untuk memenuhi dua tujuan, yaitu sumber informasi bagi sintesis semua molekul protein pada sel serta organisme, dan memberikan informasi yang diwariskan kepada anak atau generasi berikutnya.²⁷

Mayoritas ulama kontemporer berargumen bahwa DNA dapat menjadi alat pembuktian nasab.²⁸ Meskipun demikian, para ulama melegalkan DNA sebagai alat pendeteksi nasab dalam kondisi tertentu saja, yaitu (1) ketika terjadi sengketa penetapan nasab terhadap anak yang tidak diketahui nasabnya; (2) ketika terjadi percampuran anak saat di rumah sakit atau lokasi penitipan anak

²³ Al-Sa‘īdī, “Ithbāt al-Nasb wa Nafyuh”, 305.

²⁴ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, Vol. 16, 149.

²⁵ ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Qudāmah, *al-Mughnī li Ibn Qudamah*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1405), 45.

²⁶ Muḥammad al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī Alfaḥ al-Minhāj*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 488.

²⁷ Rina Budi Satiyarti et al., “Identifikasi Fragmen DNA Mitokondria pada Satu Garis Keturunan Ibu dari Sel Epitel Rongga Mulut dan Sel Folikel Akar Rambut”, *Biosfer*, Vol. 8, No. 1 (2017), 17.

²⁸ Awān ‘Abd Allāh al-Fayḍī, “Suit for DNA Correction Comparative Study in Judicial Evidence”, *Route Education and Social Science*, Vol. 5, No. 6 (2018), 147.

sehingga sulit untuk dideteksi mana anak yang bernasab pada orang tertentu; dan (3) di saat kehilangan anak baik disebabkan munculnya musibah, peperangan, dan lainnya yang mengakibatkan seseorang kesulitan mengenali keluarganya.²⁹

Nasab Anak Zina pada Bapak

Pada dasarnya, penetapan nasab anak zina masuk dalam ranah *ijtihādīyah*, karena tidak ada satupun landasan dari nas yang secara tekstual membincang masalah nasab anak zina. Ḥadīth Nabi yang diriwayatkan Abū Hurayrah yang menjadi salah satu landasan munculnya argumen anak zina bernasab kepada ibu masih menjadi kontroversi dalam penafsirannya. Bahkan, pendapat ulama yang menyatakan bahwa anak zina bernasab kepada bapaknya juga berlandaskan pada riwayat tersebut, sehingga tidak heran bila masih terjadi perbedaan pendapat antara ulama fiqh dalam masalah penetapan nasab anak zina. Walau demikian, yang membutuhkan perhatian lebih adalah men-*tarjih* kontroversi antarulama fiqh, sehingga menghasilkan produk fatwa yang lebih relevan dan lebih akurat, serta meninjau ulang nasib anak zina bila ia dianggap anak yang tidak memiliki bapak.

Bila dirunut kembali, terdapat tiga pendapat perihal status nasab anak hasil zina, yaitu (1) tidak memiliki hubungan nasab dan tidak dapat dinasabkan pada bapaknya, sebagaimana pendapat mayoritas ulama fiqh dari golongan Ḥanafīyah, Mālikīyah, Shāfi‘īyah, Ḥanābilah, dan Zāhirīyah;³⁰ (2) anak zina dapat memiliki nasab dan dapat dinasabkan pada bapaknya jika sang bapak mengakuinya,³¹ demikian pendapat dari Sulaymān b. Yasār, Ishāq b. Rāhawayh, dan ‘Urwah b. Zubayr; (3) nasab anak zina dapat ditetapkan pada bapak biologisnya dan harus dilaksanakan

²⁹ Samiyah Buḥādah, “Ishkālāt Ithbāt al-Nasb bi al-Tarq al-‘Ilmiyah al-Ḥadīthah (al-Baṣmah al-Warāthīyah)”, *al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Qanūniyah*, Vol. 1, No. 1 (2016), 221.

³⁰ Al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, Vol. 17, 279; lihat pula Zakariyyā al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib*, Vol. 2, 319; ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥazm, *al-Muḥallā*, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 302.

³¹ ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Qudāmah, *al-Mughnā fi Fiqh al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1405), 130; lihat juga Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm b. Taymīyah, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987), 187.

hukuman pada sang bapak (*ḥad*),³² demikian pendapat dari Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Sīrīn, dan Ibrāhīm al-Nakha'ī.

Dari tiga pendapat di atas, dapat diprediksi bahwa hasil fatwa MUI sebatas mengutip pendapat mayoritas ulama,³³ tanpa meneliti ulang pendapat yang berbeda. Padahal, bila dikaji secara seksama, pendapat kedua lebih kuat dan unggul dari pada pendapat pertama. Hal ini selaras dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh Doucoure Abdou Samad dan Muneer Ali Abdul Rab, yang menyatakan:

Secara prinsip, *maqāṣid al-shari'ah* tidak membenarkan adanya seorang anak dalam kehidupan sosial tanpa adanya bapak. Oleh karena itu, dalam kasus anak zina, dibutuhkan tindak lanjut untuk segera menemukan bapaknya (jika tidak ada yang mengaku sebagai bapak biologisnya). Metode yang dapat dijadikan sebagai alat bukti untuk menemukan bapaknya pada masa sekarang adalah DNA.³⁴

Mengenai akurasi tes DNA, Iftitah Utami menjelaskan, “tes DNA dalam konteks hukum Islam dapat dijadikan alat bukti yang sah, karena tes DNA juga tidak terlepas dari *maqāṣid al-shari'ah*”.³⁵

Sementara itu, terdapat beberapa landasan untuk memperkuat pandangan bahwa anak hasil zina bernasabkan pada bapak biologisnya, baik landasan yang berdasarkan Ḥadīth, *Aṭhar*, Qiyas, maupun logika, sebagaimana akan dirinci di bawah ini.

Pertama, Ḥadīth. Ḥadīth yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah,³⁶ al-Bayhaqī,³⁷ al-Baghawī,³⁸ Aḥmad b. Ḥanbal,³⁹ dan para *muḥaddith* lainnya, mencantumkan riwayat dari ‘Ā’ishah ini:

³² Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Vol. 7, 130. Lihat juga Ibn Taymīyah, *Majmū' al-Fatāwā*, Vol. 32 (Beirut: Dār al-Wifā', 2005), 137.

³³ Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya, 10.

³⁴ Doucoure Abdou Samad dan Muneer Ali Abdul Rab al-Quibaty, “Nasb Walad al-Zinā: Dirāsah Fiqhīyah fī Ḍaw' Maqṣud Ḥifz al-Nasl”, *al-'Ulum al-Islāmīyah al-Dawliyah*, Vol. 1, No. 2 (2017), 136.

³⁵ Iftitah Utami, “Eksistensi Tes Deoxyribo Nucleic Acid dalam Menentukan Nasab”, *Medīna-Te*, Vol. 14, No. 2 (2016), 158.

³⁶ Muḥammad b. Yazīd b. Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, 2009), 169.

³⁷ Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 142. Lihat juga al-Bayhaqī, *Ma'rifaḥ al-Sunan wa al-Aṭhar*, Vol. 8 (Mesir: Dār al-Wifā', 1991), 297.

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي ابْنِ زَمْعَةَ، فَقَالَ سَعْدُ: أَوْصَانِي أَحْيِ عُتْبَةَ إِذَا قَدِمْتَ مَكَّةَ، فَانْظُرْ ابْنَ أُمِّةِ زَمْعَةَ، فَهُوَ ابْنِي، فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: هُوَ ابْنُ أُمِّةِ أَبِي أُورْدٍ عَلَى فِرَاشِ أَبِي، فَرَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبَهَا بَيْنًا بِعُتْبَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَاحتَجَّجِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ»

“Sa’d b. Abī Waqqāṣ bersengketa dengan ‘Abd b. Zam’ah mengenai seorang anak laki-laki, Sa’ad berkata: ‘Wahai Rasulullah, ini adalah anak dari saudaraku, ‘Utbah b. Abī Waqqāṣ, dia telah berpesan kepadaku bahwa ini memang anaknya, lihatlah kemiripannya (dengan saudaraku)’. ‘Abd b. Zam’ah berkata: ‘Wahai Rasulullah, anak ini adalah saudaraku, karena dia dilahirkan di ranjang ayahku dari budak perempuan ayahku’. Kemudian Rasulullah memperhatikan kemiripannya, ternyata ia persis seperti ‘Utbah, lalu beliau bersabda: ‘Ini adalah milikmu, wahai ‘Abd, orang yang punya ranjang, di mana anak tersebut dilahirkan. Sedangkan laki-laki yang menzinai ibunya tidak memiliki hak apa-apa terhadapnya. Karena itu, tetaplah kamu menutupkan tabirmu terhadapnya wahai Sawdah b. Zam’ah”’.

Pada riwayat Ḥadīth di atas, yang dimaksud dengan *al-walad li al-firash* ialah ketetapan nasab anak terhadap orang yang menghamili seorang perempuan walau di luar ikatan nikah. Ketetapan nasab anak di luar nikah ini merupakan intisari dari adanya pertikaian antara dua sahabat Nabi, yaitu Sa’d b. Abī Waqqāṣ dan ‘Abd Allāh b. Zam’ah yang saling mengakui anak yang dilahirkan dari seorang perempuan. Secara logika, tidak mungkin terjadi pertikaian atau perebutan anak bila dilandasi dengan ikatan pernikahan. Namun, pada kenyataannya, perebutan yang terjadi di antara dua sahabat tersebut mengindikasikan bahwa anak yang dimaksud adalah hasil dari hubungan di luar nikah.

Ibn Taymīyah menafsirkan riwayat tersebut dengan menyatakan bahwa “Nabi Muḥammad menghukumi secara tersurat,

³⁸ Al-Ḥusayn b. Mas‘ūd al-Baghawī, *Sharḥ al-Sunnah*, Vol. 9 (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 275.

³⁹ Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Vol. 41 (Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001), 442.

sehingga menetapkan nasab anak tersebut pada ‘Abd Allāh b. Zam‘ah yang telah menggauli perempuan tersebut pada masa jahiliyah. Secara tersirat, perempuan yang hamil kemudian melahirkan seorang anak, maka anak tersebut bernasabkan pada lelaki yang menghamili ibunya”.⁴⁰ Lebih lanjut, ‘Īsā Am‘īzah menjelaskan, pada konteks riwayat di atas, Nabi membenarkan pengakuan ‘Abd Allāh b. Zam‘ah setelah melihat adanya kemiripan wajah antara Ibn Zam‘ah dan anak tersebut. Adanya kemiripan dapat menjadi bukti bahwa anak tersebut adalah anak biologisnya”.⁴¹ Selain itu, Asriyati dalam penelitiannya mengenai riwayat di atas menjelaskan bahwa *al-walad li al-firāsh* dapat menjadi solusi bagi wanita hamil yang dinikahi oleh laki-laki yang menghamilinya. Beberapa penafsiran ini menegaskan bahwa nasab anak di luar nikah tersebut tetap pada laki-laki yang menghamili ibunya.⁴²

Bersumber dari riwayat dan penafsiran di atas, maka dapat dikatakan bahwa *al-walad li al-firāsh* menjadi landasan kuat bagi penetapan nasab anak hasil zina kepada bapak biologisnya, bukan pada ibunya sebagaimana yang telah masyhur didengarkan. Lebih jauh, terdapat riwayat Ḥadīth lain yang memperkuat pandangan ini. Ḥadīth ini diriwayatkan oleh Muslim,⁴³ Bukhārī,⁴⁴ dan lainnya:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ مُحَمَّدٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، وَأَنَا أَرَى أَنَّ عِنْدَهُ مِنْهُ عِلْمًا، فَقَالَ: إِنَّ هِلَالَ بْنَ أُمَيَّةَ قَذَفَ امْرَأَتَهُ بِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، وَكَانَ أَخَا الْبَرَاءِ بْنِ مَالِكٍ لِأُمِّهِ، وَكَانَ أَوَّلَ رَجُلٍ لَاعَنَ فِي الْإِسْلَامِ، قَالَ: فَلَاغْنَاهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَبْصُرُوهَا، فَإِنْ

⁴⁰ Ibn Taymiyah, *Majmū‘ al-Fatāwā*, Vol. 7, 420.

⁴¹ ‘Īsā Am‘īzah, “The Legality of the Placement of the Son of Adultery in Islamic Jurisprudence and Algerian Legislation”, *al-Ijtihād li Dirāsāt al-Qānūniyah wa al-Iqtisādīyah*, Vol. 7, No. 6 (2018), 440.

⁴² Asriyati, “Hadits al-Walad li al-Firasy sebagai Penetapan Nasab Anak”, *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 8, No. 2 (2010), 140.

⁴³ Muslim b. al-Hajjāj al-Naysābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-‘Adl an al-‘Adl ilā Rasūl Allāh*, Vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 1134.

⁴⁴ Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rusūl Allāh wa Sunanih wa Ayyāmih*, Vol. 6 (Beirut: Ṭawq al-Najāh, t.th.), 100.

جَاءَتْ بِهِ أَبْيَضَ سَبْطًا قَضِيَّةَ الْعَيْنَيْنِ فَهُوَ لِإِلَالِ بْنِ أُمَيَّةَ، وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْخَلْ
 جَعْدًا حَمَشَ السَّاقَيْنِ فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ»، قَالَ: فَأَنْبِئْتُ أَنَّهَا جَاءَتْ بِهِ
 أَكْخَلْ جَعْدًا حَمَشَ السَّاقَيْنِ

“Sesungguhnya Hilāl b. Umayyah menuduh istrinya berbuat serong dengan Sharīk b. Saḥmā’, yaitu saudara seibu Barrā’ b. Mālik, dan laki-laki yang pertama kali melakukan *li‘ān* [sumpah/laknat seorang suami terhadap istri yang dituduh berzina] dalam Islam. Anas berkata: ‘Lantas Hilāl melakukan sumpah *li‘ān* di hadapan Rasulullah, kemudian beliau bersabda: ‘Coba perhatikan perempuan itu, jika nanti anaknya putih, berambut lurus, dan mata agak merah, tandanya bayi tersebut anaknya Hilāl b. Umayyah, tetapi jika matanya agak hitam, rambutnya keriting, dan betisnya ramping, maka bayi tersebut adalah milik Syarik b. Saḥmā’. Anas berkata: ‘Kemudian saya diberitahu orang bahwa anak tersebut bermata hitam, berambut keriting, dan berbetis ramping’”.

Kisah dalam riwayat ini tidak jauh beda dengan riwayat sebelumnya, yaitu tentang pertikaian kepastian kepemilikan anak. Pada intinya, Nabi Muḥammad menetapkan bapak dari anak tersebut dengan konsep adanya kemiripan anak dengan bapaknya. Hikmah yang dapat dipetik dari riwayat ini adalah bahwa anak hasil zina, atau hamil di luar nikah, nasabnya kembali pada bapaknya. Bila dipahami dengan menggunakan *maḥbūm muwāfaqah*, maka tidak mungkin Nabi Muḥammad bingung untuk mencari cara dalam menetapkan bapak dari anak tersebut bila akhirnya nasab sang anak kembali pada sang ibu. Oleh karena nasab anak tersebut kembali pada bapaknya, maka metode penetapan nasab yang digunakan nabi adalah adanya kemiripan.

Selain itu, terdapat satu riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi Muḥammad bercerita pada para sahabat tentang salah seorang dari Banī Isrā’īl yang mengalami kasus perzinahan dengan seorang perempuan yang kemudian melahirkan seorang anak. Kisah ini

dijelaskan oleh para perawi Ḥadīth seperti Muslim,⁴⁵ Ibn Ḥibbān,⁴⁶ al-Bayhaqī,⁴⁷ Aḥmad b. Ḥanbal,⁴⁸ dan lainnya.

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَمْ يَتَكَلَّمْ فِي الْمَهْدِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، وَصَاحِبُ جُرَيْجٍ، وَكَانَ جُرَيْجٌ رَجُلًا عَابِدًا، فَاتَّخَذَ صَوْمَعَةً، فَكَانَ فِيهَا، فَأَتَتْهُ أُمُّهُ وَهُوَ يُصَلِّي، فَقَالَتْ: يَا جُرَيْجُ فَقَالَ: يَا رَبِّ أُمِّي وَصَلَاتِي، فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ، فَأَنْصَرَفَتْ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ أَتَتْهُ وَهُوَ يُصَلِّي، فَقَالَتْ: يَا جُرَيْجُ فَقَالَ: يَا رَبِّ أُمِّي وَصَلَاتِي، فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ، فَأَنْصَرَفَتْ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ أَتَتْهُ وَهُوَ يُصَلِّي، فَقَالَتْ: يَا جُرَيْجُ فَقَالَ: يَا جُرَيْجُ فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ أُمِّي وَصَلَاتِي، فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ لَا تُثَبِّتْهُ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى وُجُوهِ الْمُوسِمَاتِ، فَتَذَاكُرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ جُرَيْجًا وَعِبَادَتَهُ وَكَانَتْ امْرَأَةٌ بَغْيٌ يَتِمُّنَّ بِحُسْنِهَا، فَقَالَتْ: إِنْ شِئْتُمْ لَأَقْتِنَهُ لَكُمْ، قَالَ: فَتَعَرَّضْتُ لَهُ، فَلَمْ يَلْتَمِشْ إِلَيْهَا، فَأَنْتَ رَاعِيًا كَانَ يَأْوِي إِلَى صَوْمَعَتِهِ، فَأَمَكْنَتْهُ مِنْ نَفْسِهَا، فَوَقَعَ عَلَيْهَا فَحَمَلَتْ، فَلَمَّا وَلَدَتْ قَالَتْ: هُوَ مِنْ جُرَيْجٍ، فَأَتَوْهُ فَاسْتَرْزَلُوهُ وَهَكَمُوا صَوْمَعَتَهُ وَجَعَلُوا يَضْرِبُونَهُ فَقَالَ: مَا شَأْنُكُمْ؟ قَالُوا: زَيْنَتْ بِهَذِهِ الْبَغْيِ، فَوَلَدَتْ مِنْكَ، فَقَالَ: أَيْنَ الصَّبِيِّ؟ فَجَاءُوا بِهِ، فَقَالَ: دَعُونِي حَتَّى أَصَلِّيَ، فَصَلَّى، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَتَى الصَّبِيَّ فَطَعَنَ فِي بَطْنِهِ، وَقَالَ: يَا غُلَامُ مَنْ أَبُوكَ؟ قَالَ: فُلَانُ الرَّاعِي، قَالَ: فَأَقْبَلُوا عَلَى جُرَيْجٍ يُقْبَلُونَهُ.

“Dari Abū Hurayrah dari Nabi beliau telah bersabda: ‘Tidak ada bayi yang dapat berbicara ketika masih berada dalam buaian kecuali tiga bayi: bayi ‘Isā b. Maryam, dan bayi dalam perkara Jurayj’. Jurayj adalah seorang laki-laki ahli ibadah. Ia membangun tempat peribadatan dan senantiasa beribadah di tempat itu. Ketika sedang melaksanakan salat sunnah, tiba-tiba ibunya datang memanggilnya: ‘Hai Jurayj!’ Jurayj bertanya [dalam hati]; ‘Ya Allah, [manakah yang lebih aku utamakan,

⁴⁵ Al-Naysābūrī, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 4, 1976.

⁴⁶ Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Vol. 41 (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1993), 441.

⁴⁷ Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Āḍab li al-Bayhaqī*, Vol. 1 (Beirut: Muassasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1988), 309.

⁴⁸ Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad*, Vol. 1, 434.

melanjutkan] salatku atukah [memenuhi panggilan] ibuku?’ Akhirnya ia meneruskan salatnya dan ibunya pergi. Keesokan harinya, ibunya datang lagi sedangkan Jurayj sedang melakukan salat sunnah. Ibunya memanggil: ‘Hai Jurayj!’ Jurayj berkata: ‘Ya Allah, ibuku atukah salatku?’ Jurayj meneruskan salatnya dan ibunya pergi. Hari berikutnya, ibunya datang lagi ketika Jurayj sedang melaksanakan salat sunnah. Ibunya memanggil: ‘Hai Jurayj!’ Jurayj berkata: ‘Ya Allah, salatku atukah ibuku?’ Jurayj meneruskan salatnya. Kemudian ibunya pun berdoa: ‘Ya Allah, janganlah Engkau matikan ia sebelum ia mendapat fitnah dari perempuan pelacur!’ Banī Isrā’īl selalu memperbincangkan Jurayj dan ibadahnya, hingga ada seorang wanita pelacur yang cantik berkata: ‘Jika kalian mau, aku dapat memfitnahnya demi kalian’. Rasulullah melanjutkan: ‘Pelacur itu menggoda Jurayj, tetapi Jurayj tidak tergoda olehnya. Kemudian pelacur itu pergi dan mendatangi seorang penggembala yang berteduh di tempat peribadatan Jurayj. Pelacur tersebut berhasil memperdayai laki-laki penggembala itu, lalu berzina dan hamil. Setelah melahirkan, pelacur itu berkata: ‘Ini bayi Jurayj’. Masyarakat pun mendatangi rumah peribadatan Jurayj, menghancurkannya dan menghakimi Jurayj. Jurayj bertanya: ‘Apa mau kalian?’ Mereka menjawab; ‘kamu telah berbuat zina dengan pelacur ini hingga ia melahirkan bayi hasil perbuatanmu’. Jurayj berseru: ‘Di manakah bayi itu? Bawa padaku’. Mereka menghadirkan bayi itu, lalu Jurayj menyentuh perutnya dengan jari tangannya seraya bertanya: ‘Hai bayi, siapakah ayahmu?’ Sang bayi menjawab: ‘Si fulan, seorang penggembala’. Rasulullah bersabda: ‘Mereka pun menaruh hormat kepada Jurayj dan menciuminya’”.

Pada riwayat di atas, Nabi menceritakan kasus yang terjadi pada Banī Isrā’īl, di mana anak zina tetap dinasabkan kepada bapak biologisnya. Hal tersebut dibenarkan oleh Nabi, dengan tidak menyalahkan keputusan Jurayj yang menasabkan anak zina pada bapak biologisnya. Sikap Nabi yang tidak menyalahkan penasaban dalam kasus ini menandakan benarnya keputusan yang ada. Dalam terminologi ilmu ḥadīth, sikap Nabi yang tidak menyalahkan dalam sebuah kejadian disebut dengan *taqrīr al-Rasūl*.

Kedua, Athar. Kasus anak zina yang nasabnya ditetapkan kepada bapaknya, bukan kepada ibunya, pernah terjadi pada masa ‘Umar

b. al-Khaṭṭāb. Al-Khaṭṭāb menetapkan sebuah hukum bahwa anak yang dilahirkan dari hasil perzinaan maka nasabnya ditetapkan kepada bapaknya. Penetapan nasab sebagaimana yang diputuskan al-Khaṭṭāb ini telah diriwayatkan oleh sekian banyak ulama fiqh, ḥadīth, dan tafsir. Riwayat tersebut adalah berikut:

أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ الْمُهَرِّجَانِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، فَذَكَرَهُ بِإِسْنَادِهِ وَمَعْنَاهُ، وَزَادَ فِي أَوَّلِهِ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَانَ يُلِيطُ أَوْلَادَ الْجَاهِلِيَّةِ بِمَنِ ادَّعَاهُمْ فِي الْإِسْلَامِ.⁴⁹

“Umar b. al-Khaṭṭāb dahulu menasabkan anak-anak jahiliyah kepada yang mengakuinya (sebagai anak) dalam Islam”.

Al-Khaṭṭāb merupakan salah seorang sahabat Nabi yang sangat berhati-hati dalam memutuskan sebuah persoalan yang terjadi. Dalam kasus lahirnya anak hasil zina, al-Khaṭṭāb memutuskan bahwa anak tersebut tetap bernasabkan kepada bapak biologisnya. Jika keputusan al-Khaṭṭāb mengenai kasus ini salah, pasti para sahabat menyalahkan keputusannya tersebut. Namun, pada kenyataannya, tidak ada satupun sahabat yang menyalahkan putusan al-Khaṭṭāb. Dengan demikian, maka nasab anak yang lahir dari perzinaan bernasabkan kepada bapak biologisnya.

Ketiga, logika. Bila ditinjau dari sudut pandang logika, seorang wanita tidak akan bisa hamil atau melahirkan tanpa adanya sperma laki-laki (kecuali kasus Nabi Adam dan Nabi ‘Īsā). Dengan masuknya sperma dan membuahi sel telur dalam rahim perempuan, tidak ada perbedaan antara orang yang menikah secara sah dengan orang yang melakukan seks di luar nikah. Dengan demikian, maka sangat tidak konsisten ketika menghukumi nasab bayi yang terlahir dengan ikatan pernikahan dan yang lahir di luar itu dengan hukum yang berbeda, sebab bayi tidak akan terlahir tanpa adanya sperma laki-laki. Oleh karena itu, tidak salah bila Muḥammad b. Ṣāliḥ al-‘Uthaymin menjelaskan “ketika seorang perempuan hamil disebabkan zina, maka tidak ada keraguan anak

⁴⁹ Al-Bayhaqī, *Ma‘rifah al-Sunan wa al-Āthār*, Vol. 14, 373; lihat juga Anas b. Mālik al-Madanī, *al-Muwatta’*, Vol. 4 (Emirat: Muasasat Zayd b. Sulṭān Al-Nahyān, 2004), 1072; Al-Mubārak b. Muḥammad Ibn al-Athīr al-Jazarī, *Jāmi’ al-Uṣūl fi Aḥādīth al-Rasūl*, Vol. 10 (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), 737; Ibn ‘Abd al-Bar Yūsuf b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *al-Istidhkār*, Vol. 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000), 171.

itu tercipta dari sperma laki-laki yang menzinainya. Nasab dari anak itu tetap pada laki-laki yang menzinainya, meskipun zina bukanlah cara yang tepat untuk melanjutkan persambungan nasab”.⁵⁰ Dari pernyataan al-‘Uthaymin ini tampak bahwa anak zina tetap bernasabkan pada ayahnya, walau pada dasarnya tidaklah tepat mendapatkan seorang anak dengan jalan perzinahan, karena hal tersebut dilarang dalam Islam.

Jika direnungkan kembali, tidak ada satupun manusia yang ingin terlahir dengan cara perzinahan. Kenyataan bahwa seseorang yang terlahir dengan cara yang tidak dibenarkan oleh shari‘ah tentu bukanlah kehendaknya sendiri dan bukan pula ia yang melakukan kesalahan tersebut. Dengan demikian, sangat tidak relevan bila kesalahan dua orang yang berzina “dilimpahkan” kepada bayi yang tidak tahu-menahu tentang perzinahan tersebut. Al-Qur‘ān sendiri telah menyinggung bahwa tidak ada satupun orang yang dapat menanggung kesalahan orang lain, kecuali orang yang melakukan itu sendiri.

Di antara ayat al-Qur‘ān yang menjelaskan tentang persoalan ini adalah Fāṭir [35]: 18, yang bunyi ayatnya adalah sebagai berikut:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جَمْلِهَا لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَنْ تَرَكَّىٰ فَاِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

“Dan orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Dan jika seseorang yang berat dosanya memanggil (orang lain) untuk memikul dosanya itu tiadalah akan dipikulkan untuknya sedikitpun meskipun (yang dipanggilnya itu) kaum kerabatnya. Sesungguhnya yang dapat kamu beri peringatan hanya orang-orang yang takut kepada azab Tuhannya (sekalipun) mereka tidak melihat-Nya dan mereka mendirikan sembahyang. Dan barangsiapa yang menyucikan dirinya, sesungguhnya ia menyucikan diri untuk kebaikan dirinya sendiri. Dan kepada Allahlah kembali-(mu)”.⁵¹

⁵⁰ Muḥammad b. Ṣāliḥ al-‘Uthaymin, *Sharḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥin*, Vol. 2 (Riyadh: Dār al-Waṭn li al-Naṣr, 1426), 44.

⁵¹ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur‘an dan Terjemahnya* (Bandung: CV Diponegoro, 2008), 436.

Mengenai ayat ini, Muḥammad Maḥmūd al-Ḥijāzī menafsirkan “tidak mungkin seseorang menanggung beban dosa orang lain, sehingga dosa orang lain hilang dari pemilik dosanya. Ayat ini diturunkan untuk memberikan jawaban terhadap orang-orang yang berkata, ‘kami tidak akan disiksa. Jika memang ada siksaan, maka yang akan disiksa adalah nenek moyang kami, sebab kami mengikuti mereka’”.⁵² Demikian juga dengan penafsiran Ibn Kathīr, “ayat ini menjelaskan bahwa kesalahan seseorang tidak akan dapat dibebankan pada orang lain. Hal ini sebagai bukti sifat adilnya Allah”.⁵³

Ayat di atas berikut penafsiran ulama terhadapnya menjadi landasan kuat bahwa bayi yang terlahir sebagai hasil zina tidak dapat menjadi pelampiasan dosa atau kesalahan kedua orang tuanya yang berzina. Kesalahan dan dosa hanya berlaku pada dua orang yang berzina saja. Jika demikian, maka sangat tidak etis efek kesalahan orang berzina mengakibatkan putus hubungan nasab anak hasil zina pada bapak biologisnya. Oleh karena itu, tidak salah bila Samad dan Rab memberikan kesimpulan bahwa seorang anak tidak ikut campur masalah dosa yang dilakukan kedua orang tuanya. Meniadakan nasab seorang anak pada bapaknya lebih memberikan mudarat pada anak yang bersangkutan dari pada menetapkan nasab pada bapaknya.⁵⁴

Salah satu tokoh *maqāṣid al-sharī‘ah* juga menjelaskan mengenai nasab anak hasil zina:

Adanya anak tanpa adanya bapak dalam kehidupan sosial bukanlah tujuan dari *sharī‘ah*, sebab hal ini dapat berefek samping rusaknya kejiwaan dan pikiran. Lebih parah dari itu, adanya anak tanpa bapak dapat merusak pada tatanan kehidupan sosial. Jalan satu-satunya untuk mencegah kerusakan sosial ini adalah pengakuan nasab anak hasil zina pada bapaknya, bukan pada ibunya. Hal ini demi mendapatkan kemaslahatan, sehingga tidak akan ditemukan anak terlahir tanpa adanya nasab.⁵⁵

⁵² Muḥammad Maḥmūd al-Ḥijāzī, *al-Tafsīr al-Waḍīḥ*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Jayl al-Jadīdah, 1413), 360.

⁵³ Ismā‘īl b. ‘Umar b. Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419), 345.

⁵⁴ Samad dan al-Quibaty, *Nasb Wald al-Zinā*, 131.

⁵⁵ Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyah al-Taqrīb wa al-Taghlīb wa Taḥbīqātuh fī al-‘Ulūm al-Islāmiyah* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2010), 356.

Dari penjelasan di atas, terlihat jelas bahwa anak zina tidak seharusnya mendapatkan beban kesalahan yang telah dilakukan pelaku zina, karena kesalahan itu murni dari kedua orang (tua) yang berzina; dan kesalahan seseorang tidak dapat dibebankan pada orang lain. Dengan demikian, tidak seharusnya anak zina tidak dinasabkan pada bapaknya. Selain itu, adanya keputusan tersebut dapat berdampak buruk pada anak yang bersangkutan, baik dalam kehidupan sosial atau lainnya. Oleh karena itu, menetapkan hubungan nasab anak zina pada bapaknya lebih utama dari pada meniadakannya.

Refleksi terhadap Argumen Nasab Anak Zina pada Ibu

Setelah melakukan pengkajian terhadap argumen ulama yang menyatakan bahwa anak hasil zina bernasabkan pada ibu (bukan pada bapak biologisnya), penulis tidak menemukan landasan argumen yang bersumber langsung dari ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadith Nabi. Satu-satunya Hadith yang dapat dijadikan sandaran adalah *al-walad li al-firāsh*. Wahbah al-Zuhayli berpendapat bahwa anak zina bernasabkan pada ibu dengan landasan hadith tersebut. Kemudian ia menegaskan bahwa “harus diberi sanksi *ḥad* bagi pelaku zina dan tidak boleh anak hasil zina dinasabkan kepadanya, sebab ketika anak zina dinasabkan kepadanya sama halnya memberika jalan lebar untuk seseorang melakukan perzinaan. Saya lebih memilih untuk mencegah kerusakan dan menjaga kehormatan nasab sehingga tidak tercampur dengan sesuatu yang mungkar”.⁵⁶ Senada dengan itu, Maria Ulfah menegaskan, “berkenaan dengan hal ini [penetapan nasab anak zina pada bapaknya], kita pun tidak boleh terpaku pada legalitas hukum sebagian ulama. Upaya penangkalan harus dipikirkan supaya tidak terjadi perbuatan zina”.⁵⁷

Samad dan Rab, setelah melakukan kajian terhadap alasan ulama perihal anak hasil zina yang tidak dinasabkan pada bapaknya, menyatakan bahwa hal itu disebabkan ketidaktahuan dalam menentukan apakah anak tersebut hasil dari sperma orang yang mengakuinya atau tidak.⁵⁸ Semua ini disebabkan oleh kenyataan

⁵⁶ Wahbah Muṣṭafā al-Zuhaylī, “Aḥkām al-Awḥād al-Nātijīn ‘an al-Zinā”, *Dawrah al-‘Ishrūn li al-Majma’ al-Fiqhī al-Islāmī*, Mekah (Desember, 2010), 14.

⁵⁷ Maria Ulfah, “Wanita Hamil di Luar Nikah (Status Anak)”, *Jurnal Pembaharuan Hukum*, Vol. 2, No. 3 (2015), 333.

⁵⁸ Samad dan al-Quibaty, *Nasb Walad al-Zinā*, 132.

bahwa pada masa dahulu belum ditemukan alat DNA atau sejenisnya. Oleh karena kekhawatiran anak hasil zina tersebut bukan dari sperma laki-laki yang mangakuinya, maka ulama mengambil kesimpulan anak hasil zina tidak memiliki nasab pada bapaknya. Hal ini berkesesuaian dengan ajaran agama Islam yang sangat menjunjung tinggi pelestarian dan pemuliaan garis keturunan.

Jika alasan anak hasil zina tidak dinasabkan pada bapaknya hanya karena ketidakjelasan dari laki-laki mana sebuah sperma berasal, maka hasil ijtihad ulama tersebut sejatinya dapat diubah dengan adanya teknologi yang mumpuni pada masa sekarang, baik melalui tes DNA atau tes medis lainnya yang dapat membuktikan hubungan darah. Untuk sekadar memastikan hubungan darah, beberapa penelitian menjelaskan bahwa akurasi tes DNA sangat tinggi, bahkan dapat mencapai 100 % jika dilakukan dengan benar.⁵⁹ Terkait ini, Taufik Suryadi berkesimpulan bahwa “analisis DNA untuk mengidentifikasi golongan darah sangat penting dilakukan mengingat ketepatan metode ini mendekati 100 %.”⁶⁰ Mengacu terhadap kenyataan tersebut, maka tindakan tes DNA untuk menentukan hubungan darah atau nasab anak hasil zina dapat menjadi langkah perubahan ijtihad para ulama klasik. Hal ini selaras dengan rumusan bahwa hukum bisa saja berubah mengikuti perubahan *‘illab*-nya,⁶¹ dan bahwa ijtihad dapat berubah mengikuti perubahan ruang dan waktu yang ada.⁶² Dengan demikian, maka hasil ijtihad tentang nasab anak zina dapat berubah hukumnya.

Argumen tentang menjaga kemurnian dan kehormatan nasab pun dapat terbantahkan. Yang menjadi hilangnya kemurnian dan kehormatan nasab adalah ketidakjelasan sperma laki-laki yang membuat anak zina terlahir. Ketidakjelasan tersebut bisa diakibatkan oleh kenyataan seorang perempuan yang melakukan hubungan seks dengan banyak laki-laki atau terdapat pengakuan dari dua laki-

⁵⁹ Hapry Lopian, “DNA: Akurat Memastikan Identitas Seseorang”, 26 Juni 2015, <https://www.kompasiana.com/haprylopian/550ba4438133115922b1e156/dna-akurat-memastikan-identitas-seseorang>.

⁶⁰ Taufik Suryadi, “Teknik Analisis DNA dalam Mengidentifikasi Genotip Golongan Darah pada Jenazah Kasus Forensik”, *Jurnal Kedokteran Syiah Kuala*, Vol. 15, No. 3 (2015), 161.

⁶¹ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.

⁶² Al-Fāsi, Muḥammad b. al-Ḥasan b. al-‘Arabī. *Al-Fikr al-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995), 574.

laki atau lebih, dan terutama hal inilah yang mengakibatkan ketidakjelasan nasab pada masa terdahulu. Namun, problem tersebut kini dapat diurai dengan kecanggihan teknologi yang ada pada masa sekarang. Dengan demikian, ditemukannya bapak biologis anak zina tentu dapat melindungi kemurnian atau kehormatan nasab sebagaimana hal tersebut dijunjung tinggi oleh ajaran agama Islam.

Sementara itu, jika yang menjadi alasan adalah semakin terbukanya pintu seks bebas dan maraknya anak terlahir tanpa status ikatan pernikahan yang sah, maka peneliti dapat mengatakan bahwa yang demikian ini bukan alasan yang tetap, sebab hukum pelaku zina sudah ditetapkan secara jelas baik dalam al-Qur'an atau Ḥadīth Nabi Muḥammad. Sebagaimana dijelaskan dalam al-Nūr [24]: 2 sebagai berikut:

الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاحْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman”.⁶³

Dalam sebuah ḥadīth juga dijelaskan larangan berzina sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bayhaqī⁶⁴ dan lainnya:

وَأَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ جَنَاحُ بْنُ نَازِ بْنِ جَنَاحٍ الْقَاضِي، أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ بْنَ دُحَيْمٍ، ثنا
أَحْمَدُ بْنُ حَازِمٍ، عَنْ أَبِي عَزْرَةَ، ثنا عُثْمَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي شَيْبَةَ، ثنا جَرِيرٌ، عَنْ
الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شَرْحِبِيلٍ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: قَالَ رَجُلٌ: يَا
رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قَالَ: "أَنْ تَدْعُوَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلْقُكَ". قَالَ:
ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: "تَقْتُلُ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ". قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: "أَنْ تُزَانِيَ
حَلِيلَةَ جَارِكَ".

⁶³ Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 350.

⁶⁴ Al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 8, 27.

“Aku telah bertanya kepada Nabi: ‘Dosa apakah yang paling besar?’ Ia menjawab: ‘Engkau menjadikan tandingan atau sekutu bagi Allah, padahal Allah telah menciptakanmu’. Aku bertanya lagi: ‘Kemudian apa?’ Ia menjawab: ‘Membunuh anakmu karena takut dia akan makan bersamamu’. Aku bertanya lagi: ‘Kemudian apa?’ Ia menjawab lagi: ‘Kamu berzina dengan istri tetanggamu’”.

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الصَّامِتِ: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "خُذُوا خُذُوا قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ سَبِيلًا: الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جُلْدٌ مِائَةً وَتَعْيِي سَنَةٍ، وَالتَّيِّبُ بِالتَّيِّبِ جُلْدٌ مِائَةً وَالرَّجْمُ بِالْحِجَارَةِ".⁶⁵

“Ambillah dariku! Ambillah dariku! Sungguh Allah telah menjadikan bagi mereka jalan, yang belum menikah (berzina) dengan orang yang belum menikah, dikenakan seratus dera dan diasingkan setahun”; yang sudah menikah (berzina) dengan yang sudah menikah dikenakan seratus dera dan rajam pakai batu”.

Baik redaksi ayat al-Qur’ān maupun Ḥadīth Nabi Muḥammad tersebut telah menjelaskan sanksi bagi pelaku zina baik berupa *jild* atau *rajm*. Dengan adanya peraturan ini, maka sanksi bagi pelaku zina sudah sangat jelas, dan tidak seharusnya konsekuensi yang ditimbulkan perbuatan zina tersebut masih berimbas pada tiadanya nasab seorang anak yang dihasilkan dari perzinahan.

Penutup

Nasab merupakan hal yang sangat urgen dan mendapatkan perhatian penuh dalam agama Islam. Perihal anak hasil zina, ijtihad mayoritas ulama menasabkannya pada ibunya, bukan pada bapak biologisnya, dengan alasan sulitnya menentukan hubungan darah dengan bapak biologisnya, lebih-lebih jika sang ibu berhubungan dengan tidak hanya satu laki-laki dan atau adanya pengakuan yang tidak hanya datang dari satu laki-laki saja. Berdasarkan beberapa pembahasan dalam artikel ini, argumen-argumen mayoritas ulama tersebut sudah saatnya ditinjau ulang; selain tidak ada satupun landasan dari al-Qur’ān dan Ḥadīth yang menjelaskan bahwa anak tersebut bernasabkan pada ibu, ruang dan waktu juga terus bergeser dan mulai menunjukkan kemajuan signifikan di bidang

⁶⁵ Ibid., 366.

teknologi. Akhirnya, artikel ini secara jelas menyatakan bahwa anak hasil zina tetap bernasab pada bapak biologisnya, sebab seorang anak tidak akan bisa terlahir tanpa adanya sperma laki-laki. Seorang anak yang baru lahir seharusnya tidak tidak ikut ‘menanggung’ kesalahan yang dilakukan oleh kedua orang tuanya yang melakukan hubungan tanpa ikatan pernikahan. Selain itu, sanksi pelaku zina juga sudah dijelaskan dalam al-Qur’ān dan Ḥadīth.

Daftar Rujukan

- Al Amruzi, Fahmi. “Hak dan Status Anak Syubhat dalam Pernikahan”, *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran*, Vol. 17, No. 1, 2017.
- Amīzah, ‘Īsā. “The Legality of the Placement of the Son of Adultery in Islamic Jurisprudence and Algerian Legislation”, *al-Ijtihād li Dirāsāt al-Qānūniyah wa al-Iqtisādīyah*, Vol. 7, No. 6, 2018.
- Anṣārī (al), Zakariyyā. *Asnā al-Maṭālib fī Sharḥ Rawḍ al-Ṭālib*, Vol. 3. Beirut: Dār al-‘Ilmīyah, 2000.
- Asriyati. “Hadits al-Walad li al-Firasy sebagai Penetapan Nasab Anak”, *Diktum: Jurnal Syariah dan Hukum*, Vol. 8, No. 2, 2010.
- Baghawī (al), al-Ḥusayn b. Mas‘ūd. *Sharḥ al-Sunnah*, Vol. 9. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Bayhaqī (al), Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Al-Ādāb li al-Bayhaqī*, Vol. 1. Beirut: Muasasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1988.
- . *Al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003).
- . *Ma‘rifah al-Sunan wa al-Āthār*, Vol. 8. Mesir: Dār al-Wifā’, 1991.
- Buḥādah, Samiyah. “Ishkālāt Ithbāt al-Nasb bi al-Ṭarq al-‘Ilmīyah al-Ḥadīthah (al-Baṣmah al-Warāthīyah)”, *al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Qānūniyah*, Vol. 1, No. 1, 2016.
- Bukhārī (al), Muḥammad b. Ismā‘īl. *Al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rusūl Allāh wa Sunanib wa Ayyāmih*, Vol. 6. Beirut: Ṭawq al-Najāh, t.th.
- Chaq, Moh. Dliya’ul. “Nasab Anak dalam Hukum Islam; Membaca Peluang Sains dan Teknologi dalam Penetapan Nasab”, *Tafāqqub: Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, Vol. 6, No. 1, 2018.

- Dawādī, ‘Abd al-Qādir. *Aḥām al-Uṣrah bayn al-Fiqh al-Islāmī wa Qanūn al-Uṣrah al-Jazā’iri*. Beirut: Dār al-Baṣā’ir, 2010.
- Departemen Agama Republik Indonesia. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Bandung: CV Diponegoro, 2008.
- Fāsī (al), Muḥammad b. al-Ḥasan b. al-‘Arabī. *Al-Fikr al-Sāmī fī Tāriḫ al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995.
- Faydī (al), Awān ‘Abd Allāh. “Suit for DNA Correction Comparative Study in Judicial Evidence”, *Route Education and Social Science*, Vol. 5, No. 6, 2018.
- Ḥijāzī (al), Muḥammad Maḥmūd. *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Jayl al-Jadīdah, 1413.
- Ḥusayn, Aḥmad Farāj. *Aḥkām al-Uṣrah fī al-Islām, al-Talāq wa Ḥuqūq al-Anlād wa Nafaqāt al-Aqārib*. Beirut: Dār al-Jāmi‘ah li al-Nashr, 1998.
- Ib Ḥazm, ‘Alī b. Muḥammad. *Al-Muḥallā*, Vol. 9. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad. *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Vol. 41. Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001.
- Ibn Ḥibbān. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Vol. 41. Beirut: Muassasat al-Risālah, 1993.
- Ibn Kathīr, Ismā‘il b. ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1419.
- Ibn Mājah, Muḥammad b. Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 2009.
- Ibn Muḥammad, Ibn ‘Abd al-Bar Yūsuf b. ‘Abd Allāh. *Al-Istidḥkār*, Vol. 7. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000.
- Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh b. Aḥmad. *Al-Mughnā fī Fiqh al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, Vol. 7. Beirut: Dār al-Fikr, 1405.
- , *Al-Mughnī li Ibn Qudāmah*, Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, 1405.
- Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad. *Al-Bayān wa al-Taḥṣīl wa al-Sharḥ wa al-Tanjiḥ wa al-Ta’līl li Masā’il al-Mustakbrajah*, Vol. 14. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Fatāwā al-Kubrā*, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987.
- , *Majmū‘ al-Fatāwā*, Vol. 32. Beirut: Dār al-Wifā’, 2005.

- Jawzī (al), Muḥammad b. Abī Bakr. *Jalā' al-Afḥām fī Faḍl al-Ṣalāḥ 'alā Muḥammad Khayr al-Anām*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1987.
- Jazarī (al), al-Mubārak b. Muḥammad Ibn al-Athīr. *Jāmi' al-Uṣūl fī Ahādīth al-Rasūl*, Vol. 10. Beirut: Dār al-Fikr, 1972.
- Khadījah, La'ī. *Al-Turq al-Shar'iyah li Ithbāt al-Nasb fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Tashrī' al-Jazā'iri*. Tesis--Jāmi'ah Muḥammad Khayḍir, 2015.
- Lapian, Hapry. "DNA: Akurat Memastikan Identitas Seseorang", 26 Juni 2015, <https://www.kompasiana.com/haprylapian/550ba4438133115922b1e156/dna-akurat-memastikan-identitas-seseorang>.
- Madanī (al), Anas b. Mālik. *Al-Mumattā'*, Vol. 4. Emirat: Muasasat Zayd b. Sulṭān al-Nahyān, 2004.
- Majelis Ulama Indonesia. Fatwa No. 11 Tahun 2012 tentang Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan Terhadapnya.
- Mustaghfir, Agus. "Kewarisan Anak Zina dalam Tinjauan Hukum Islam dan KUH Perdata". Tesis--IAIN Ponorogo, 2018.
- Nasā'ī (al), Aḥmad b. Shu'ayb. *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 5. Beirut: Muassasat al-Risālah, 2001.
- Nawawī (al), Muḥy al-Dīn b. Sharf. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, Vol. 15. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Naysābūrī (al), Muslim b. al-Ḥajjāj. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-'Adl an al-'Adl ilā Rasūl Allāh*, Vol. 2. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Qarāfī (al), Aḥmad b. Idrīs. *Al-Furuq*, Vol. 4. Mesir: Dār al-Salām, 2001.
- Qaswaynī (al), Aḥmad b. Fāris. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughab*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1979.
- Raysūnī (al), Aḥmad. *Naẓariyah al-Taqrīb wa al-Taghlīb wa Taṭbīqātuh fī al-'Ulūm al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Kalimah, 2010.
- Sa'īdī (al), 'Abd al-Wahhāb Aḥmad Muḥammad. "Ithbāt al-Nasb wa Nafyuh fī al-Islām: Dirāsah fī al-Murtakiz al-Uṣūlī wa al-Munjiz al-Fiqhī", *Jami'ah al-Naṣr*, Vol. 2, No. 4, 2014.
- Samad, Doucoure Abdou dan Muneer Ali Abdul Rab al-Quibaty. "Nasb Walad al-Zinā: Dirāsah Fiqhīyah fī Ḍaw' Maqṣud Ḥifẓ al-Nasl", *al-'Ulūm al-Islāmīyah al-Dawliyah*, Vol. 1, No. 2, 2017.

- Sarakhsī (al), Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Sahl. *Al-Mabsūṭ li al-Sarakhsī*, Vol. 8. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1993.
- , *Uṣūl al-Sarḥasī*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.
- Sarṭawī (al), Maḥmūd. ‘Alī. *Fiqh al-Aḥwāl al-Shakḥsīyah (al-Zawāj wa al-Ṭalāq)*. Beirut: Dār al-Fikr, 2008.
- Satiyarti, Rina Budi et al. “Identifikasi Fragmen DNA Mitokondria pada Satu Garis Keturunan Ibu dari Sel Epitel Rongga Mulut dan Sel Folikel Akar Rambut”, *Biosfer*, Vol. 8, No. 1, 2017.
- Shalabī, Aḥmad Muṣṭafā. *Aḥkām al-Uṣrah fī al-Islām: Dirāsah Muqāranaḥ bayn al-Madhāhib al-Sunnīyah wa al-Madhāhib al-Ja‘farīyah wa al-Qānūn*. Beirut: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabīyah li al-Nashr, 1977.
- Sharbīnī (al), Muḥammad al-Khaṭīb. *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘anī Alfāẓ al-Minhāj*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Shāṭibī (al), Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh wa al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*, Vol. 4. Beirut: Dār Ibn ‘Affān, 1997.
- Shawkānī (al), Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad. *Nayl al-Awṭār min Aḥādīth Sayyid al-Akḥbār*, Vol. 6. Mesir: Idārah al-Ṭaba‘ah al-Munīriyah, t.th.
- Shayrāzī (al), Ibrāhīm b. ‘Alī b. Yūsuf. *Al-Muḥadḥab fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Suryadi, Taufik. “Teknik Analisis DNA dalam Mengidentifikasi Genotip Golongan Darah pada Jenazah Kasus Forensik”, *Jurnal Kedokteran Syiah Kuala*, Vol. 15, No. 3, 2015.
- Ulfah, Maria. “Wanita Hamil di Luar Nikah (Status Anak)”, *Jurnal Pembaharuan Hukum*, Vol. 2, No. 3, 2015.
- Utami, Ifititah. “Eksistensi Tes Deoxyribo Nucleic Acid dalam Menentukan Nasab”, *Medina-Te*, Vol. 14, No. 2, 2016.
- Uthaymin (al), Muḥammad b. Ṣāliḥ. *Sharḥ Riṣāḍ al-Ṣāliḥīn*, Vol. 2. Riyadh: Dār al-Waṭn li al-Nashr, 1426.
- Zubaydī (al), Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Razzāq. *Tāj al-‘Arūs min Jawābir al-Qāmūs*, Vol. 17. Kuwait: Dār al-Hidāyah, 2004.
- Zuḥaylī (al), Wahbah Muṣṭafā. “Aḥkām al-Awḷād al-Nātiġīn ‘an al-Zinā”, Dawrah al-‘Ishrūn li al-Majma‘ al-Fiqhī al-Islāmī, Mekah, Desember 2010.
- , *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. 7. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.