

IZIN WANITA DEWASA DALAM PERKAWINAN
(Studi Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah
Kota Malang)

Tesis

OLEH

MAHBUB AINUR ROFIQ

NIM. 11780005



PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2016

IZIN WANITA DEWASA DALAM PERKAWINAN
(Studi Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah
Kota Malang)

Tesis

Diajukan

Kepada Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik
Ibrahim Malang Untuk Memperoleh Gelar Magister Hukum (M. H.)
Pada Program Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah

OLEH

MAHBUB AINUR ROFIQ

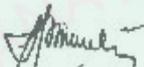
NIM. 11780005

PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2016

LEMBAR PERSETUJUAN TESIS

Tesis dengan judul "Izin Wanita Dewasa dalam Perkawinan (Studi Konstruksi Sosial Pandangan Pakar Hukum Islam Kota Malang)" ini telah diperiksa dan disetujui untuk diuji,

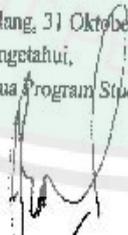
Malang, 31 Oktober 2016
Pembimbing I


Dr. H. Mufidah Ch. M. Ag
NIP. 19600910 19890320 01

Malang, 31 Oktober 2016
Pembimbing II


Dr. Saifulah, S. H., M. Hum
NIP. 19651205 20000310 01

Malang, 31 Oktober 2016
Mengetahui,
Ketua Program Studi Magister Al- Ahwal Al-Syakhshiyah

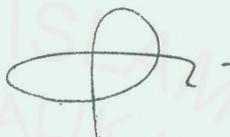

Dr. H. Fadil Si. M. Ag
NIP. 19651231 19920310 46

LEMBAR PERSETUJUAN DAN PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul “Izin Wanita Dewasa dalam Perkawinan (Studi Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang)” ini telah diuji dan dipertahankan di depan sidang dewan penguji pada tanggal Nopember 2016

Dewan penguji,

Ketua



Dr. H. Zaenul Mahmudi, M. A
NIP. 19730603 19990310 01

Penguji Utama



Dr. KH. Dahlan Tamrin, M. Ag
NIP. 19500324 19830310 02

Pembimbing I



Dr. Hj. Mufidah Ch, M. Ag
NIP. 19600910 19890320 01

Pembimbing II



Dr. Saifullah, SH., M. Hum
NIP. 19651205 20000310 01

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H. Baharuddin, M. Pd. I
NIP. 19561231 19830310 32

SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mahbub Ainur Rofiq
NTM : 11780005
Program Studi : Al-Ahwal Al-Syakhshiyah
Judul Penelitian : Izin Wanita Dewasa dalam Perkawinan (Studi Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang)

Menyatakan dengan sebenar- benarnya bahwa dalam hasil penelitian saya ini tidak terdapat unsur-unsur penjiplakan karya penelitian atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka.

Apabila di kemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur-unsur penjiplakan dan ada klaim dari pihak lain, maka saya bersedia untuk diproses sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya dan tanpa paksaan dari siapapun.

Batu, 31 Oktober 2016

Hormat saya,



Mahbub Ainur Rofiq

PERSEMBAHAN

Tesis ini secara khusus penulis persembahkan untuk:

1. Kedua orang tua tercinta yang telah mencurahkan daya dan upayanya demi kesuksesan pendidikan penulis
2. Para guru yang telah sangat berjasa memberikan ilmunya beserta bimbingannya terhadap penulis
3. Istri terkasih yang telah sabar menemani penulis dalam berproses merampungkan karya ilmiah ini
4. Anak-anak tersayang yang telah menjadi penyemangat bagi penulis dalam menyelesaikan tesis ini
5. Dan semua orang yang sangat berjasa di dalam kehidupan penulis hingga mampu merampungkan perkuliahan Magister.



KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah, penulis ucapkan atas limpahan rahmat dan bimbingan Allah SWT. tesis yang berjudul "Izin Wanita Dewasa dalam Perkawinan (Studi Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang)" dapat terselesaikan dengan baik semoga ada guna dan manfaatnya. Sholawat serta salam semoga tetap terlimpahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW yang telah membimbing manusia ke arah jalan kebenaran dan kebaikan.

Mengingat banyak pihak yang membantu dalam menyelesaikan tesis ini. Untuk itu, penulis sampaikan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya dengan ucapan *jazaakumullah ahsanal jazaa'* khususnya kepada:

1. Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Bapak Prof. Dr. H. Mudjia Raharjo, M. Si dan para Wakil Rektor, Direktur Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Bapak Prof. Dr. H. Beharuddin, M.Pd atas segala layanan dan fasilitas yang telah diberikan selama penulis menempuh studi.
2. Ketua Program Studi al-Ahwal al-Syakhshiyah, Bapak Dr. H. Fadlil SJ, M. Ag atas motivasi, koreksi dan kemudahan pelayanan selama penulis menempuh studi.
3. Dosen Pembimbing I, Dr. Hj. Mufidah Ch, M. Ag atas bimbingan, saran, kritik, dan koreksinya dalam penulisan tesis.
4. Dosen Pembimbing II, Dr. Saifullah, S. H., M. Hum atas bimbingan, saran, kritik, dan koreksinya dalam penulisan tesis ini.
5. Semua staf pengajar atau dosen dan semua staf TU Pascasarjana UIN Batu yang tidak mungkin disebutkan satu persatu yang telah banyak memberikan wawasan keilmuan dan kemudahan-kemudahan selama menyelesaikan studi.
6. Semua informan yang telah meluangkan waktunya untuk memberikan informasi dalam penelitian.

7. Kedua orang tua, ayahanda H. M. Muir Syamsuddin dan ibunda Hj. Siti Holifah yang tiada henti-hentinya memberikan motivasi, bantuan materiil, dan do'a sehingga menjadi dorongan dalam menyelesaikan studi, semoga menjadi amal yang diterima di sisi Allah SWT. Amin.
8. Istri tercinta, Kamilatus Sa'adah yang selalu memberikan bantuan moril, perhatian dan pengertian selama studi.
9. Anak-anakku tercinta, Najma Zahirah Nurina dan Nusrah Da'at Sabrina yang selalu menjadi penyemangat dan penghibur bagi penulis di dalam menyelesaikan tesis ini.
10. Semua keluarga besar yang selalu menjadi inspirasi dalam menjalani hidup khususnya selama studi.

Batu, 31 Oktober 2016

Penulis,



Mahhub Ainur Rofiq

MOTTO

لا خير في خير لا يدوم بل شر لا يدوم خير من خير لا يدوم
(قاله الغزالي رحمه الله تعالى في الإحياء)

Artinya: *Tidak ada kebaikan di dalam kebaikan yang tidak terus-menerus, tetapi keburukan yang tidak terus-menerus itu lebih baik dari pada kebaikan yang tidak terus-menerus.*



DAFTAR ISI

Halaman Sampul	i
Halaman Judul	ii
Lembar Persetujuan	iii
Lembar Pengesahan	iv
Lembar Pernyataan	v
Kata Pengantar	vi
Daftar Isi	vii
Daftar Lampiran	viii
Motto	xi
Abstrak	xii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Konteks Penelitian.....	1
B. Fokus Penelitian.....	8
C. Signifikasi Penelitian.....	9
D. Kontribusi Penelitian.....	9
E. Definisi Oprasional.....	10
F. Originalitas Penelitian.....	11
G. Sistematika Pembahasan.....	13
BAB II KAJIAN PUSTAKA	
A. Wanita dalam Lembaran Kitab Kuning	
1. Sketsa Wanita dalam Kitab Fikih.....	18
B. Sekilas Tentang Konsep Perkawinan dalam Islam	
1. Konstruksi Hak Ijbar Perspektif AL-Qur'an.....	24
2. Konstruksi Hak Ijbar Perspektif Hadis dan Ulama Fikih.....	25
C. Batas Usia Kedewasaan dan Usia Kawin	
1. Batas Usia Kedewasaan.....	29
2. Batas Usia Kawin.....	40
D. Teori Konstruksi Sosial	
1. Landasan Teori.....	53
2. Konsep Dasar Pemikiran Berger.....	56
3. Gagasan Penting Teori Konstruksi Sosial.....	60
BAB III METODE PENELITIAN	
A. Lokus Penelitian.....	63
B. Paradigma dan Teori Penelitian.....	64
C. Pendekatan dan Jenis Penelitian.....	65
D. Data dan Sumber Data.....	67
E. Metode Pengumpulan Data.....	68
F. Pengecekan Keabsahan Data.....	72
G. Pengolahan Data dan Analisis Data.....	73

BAB IV SISTEM PENGETAHUAN DAN KONSTRUKSI SOSIAL KIAI NU DAN MUHAMMADIYYAH KOTA MALANG TENTANG EKSTISTENSI IZIN WANITA DEWASA DALAM PERKAWINAN		
A. Sistem Pengetahuan Kiai NU dan Muhammadiyah.....		75
B. Kategorisasi Alasan Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang Terhadap Pemikiran Ulama Klasik Tentang Izin Wanita Dewasa dalam Perkawinan		
1. Kategori Alasan Teologis.....		86
2. Kategori Alasan Sosiologis.....		89
C. Kategorisasi Alasan Sosiologis Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang Terhadap Standarisasi Usia Dewasa dalam Perkawinan		91
D. Kategorisasi Alasan Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang bersifat <i>Ijtihadiyah</i> Terhadap Izin Wanita Dewasa Dalam Perkawinan		
1. Kategori Alasan Teologis.....		93
2. Kategori Alasan Sosiologis.....		96
BAB V MEMAHAMI KONSTRUKSI SOSIAL KIAI NU DAN MUHAMMADIYYAH KOTA MALANG DALAM MEMAHAMI ESENSI IZIN WANITA DEWASA DALAM PERKAWINAN		
A. Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang Terhadap esensi Izin Wanita Dewasa Dalam Perkawinan: <i>Eksternalisasi, Objektivikasi, dan Internalisasi</i>		98
B. Varian Pola Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Terhadap Terhadap Pemikiran Ulama Klasik Tentang Izin Wanita Dewasa Untuk Perkawinan.		
1. Konstruksi Teologis.....		103
2. Konstruksi Sosiologis.....		110
C. Kategorisasi Konstruksi Sosial Alasan Sosiologis Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang Terhadap Standarisasi Usia Dewasa dalam Perkawinan.....		115
D. Kategorisasi Alasan Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang bersifat <i>Ijtihadiyah</i> Terhadap Izin Wanita Dewasa Dalam Perkawinan		
1. Konstruksi Teologis.....		121
2. Konstruksi Sosiologis.....		131

BAB VI PENUTUP	
A. Simpulan.....	135
B. Implikasi Teoritik.....	138
C. Keterbatasan Penelitian.....	139
D. Rekomendasi Penelitian.....	139
DAFTAR RUJUKAN.....	141



ABSTRAK

Rofiq, Mahbub Ainur, Izin Wanita Dewasa dalam Perkawinan (Studi Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang), Tesis, Program Studi: Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang, Pembimbing: (I) Dr. Hj. Mufidah Ch, M. Ag., (II) Dr. Saifullah, S. H., M. Hum.

Kata Kunci: Izin Wanita Dewasa, Kiai NU dan Muhammadiyah, Konstruksi Sosial.

Sistem kekerabatan di Indonesia, menganut sistem kekerabatan masyarakat di kawasan Timur Tengah yaitu *patrilineal*. Otoritas ayah atau suami menempati posisi yang dominan dan memiliki peran sangat penting dalam keluarga. Sedangkan Ibu atau istri hanya ikut terlibat sebagai anggota keluarga dalam suatu rumah tangga. Untuk itu, dalam hal perkawinan, seorang ayah berhak menentukan calon suami untuk putrinya. Mengingat dalam budaya Arab, martabat sosial mereka diukur dari garis keturunan ayahnya. Sebaliknya laki-laki bangsawan bebas menikahi semua jenis perempuan lebih dari satu. Berangkat dari realita tersebut, penulis ingin mencoba mengungkap eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan dari para Kiai NU dan Muhammadiyah yang ada di kota Malang, berikut dengan konstruksi sosial mereka tentang hal itu.

Adapun jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini ialah penelitian lapangan (*field research*) yang didukung dengan data-data yang diperoleh dari literatur-literatur kepustakaan. Sementara metode pengumpulan data yang digunakan dengan cara wawancara, observasi, dan juga dokumentasi. Dan analisis data yang dipakai oleh peneliti adalah deskriptif kualitatif. Berikutnya paradigma dalam penelitian ini adalah *naturalistic paradigm*, dengan menggunakan teori konstruksi sosial Peter Berger sebagai perspektif dalam penelitian ini.

Kemudian hasil dan temuan penelitian tesis ini adalah sebagaimana berikut: *Pertama*, Seluruh para Kiai NU dan Muhammadiyah menyikapi yurisprudensi para ulama klasik tentang eksistensi izin wanita dewasa sangatlah beragam. Sebagian mereka melandaskan argumen mereka pada dasar teologis, sementara sebagian yang lain melandaskan pendapat mereka kepada alasan sosiologis. *Kedua*, Mengenai batas dewasa dalam perkawinan, semua Kiai NU dan Muhammadiyah berpendapat berdasarkan alasan-alasan sosiologis. *Ketiga*, Adapun mengenai konstruksi sosial para Kiai NU dan Muhammadiyah kota Malang mengenai eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan, mereka memiliki argumentasi yang bervariasi. (a), konstruksi teologis para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang kental dengan tradisi ke-NU-an cenderung dogmatis. Mereka lebih memosisikan izin wanita dewasa secara tekstual-normatif. (b), Sementara para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang berlatarbelakang organisasi Muhammadiyah dan salah seorang Kiai NU dan Muhammadiyah dari kalangan NU melandaskan argumentasinya pada alasan sosiologis masyarakat muslim Indonesia.

ABSTRACT

Rofiq, Mahbub Ainur, Licensed Adult Women in Marriage (Study of Social Construction of Islamic Law Expert Malang), Thesis, Study Program: Master Al-Ahwal Al-Shakhsiyyah, State Islamic University Graduate (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang, Adviser: (I) Dr. Hj. Mufidah Ch, M. Ag., (II) Dr. Saifullah, S. H., M. Hum.

Keywords: Licensed Adult Women, Islamic Law Expert, Social Construction

The kinship system in Indonesia embracing system of kinship communities in the Middle East region is patrilineal. Authorities father or husband occupies a dominant position and has a very important role in the family. While the mother or wife is only involved as a family member of a household. Therefore, in the case of marriage, a father is entitled to determine a husband for his daughter. Given the Arab culture, social dignity they are measured from the lineage of his father. Instead royalty-free male marries all types of women more than one. Departing from this reality, the author would like to try to uncover the existence of adult women in the marriage license from the experts of Islamic law in the city of Malang, following the social construct them about it.

The type of research used in this research is a field research which is supported by the data obtained from the literature library. While the data collection methods used by interview, observation, and documentation. And data analysis used by researchers is descriptive qualitative. The next paradigm in this study is naturalistic paradigm, using the theory of social construction as Peter Berger perspective in this study.

Then the results and findings of this thesis are as follows: *First*, The entire Islamic legal experts addressing the jurisprudence of classical scholars about the existence of consent adult woman with very diverse. Most they base their arguments on theological grounds, while others base their opinion of them to sociological reasons. *Second*, Regarding adult boundaries in marriage, all Islamic legal experts argue based sociological reasons. *Third*, as for the social construction of Islamic legal experts on the existence of Malang city permit adult women in marriage, they have argued that varies. (a), construction of theological experts of Islamic law Malang with a strong tradition of NU's all tend to be dogmatic. They are more mature women positioned permission textually-normative. (b), While legal experts Malang Islamic backgrounds Muhammadiyah organization and an expert in Islamic law from the NU bases its arguments on the Indonesian Muslim community sociological reasons.

الملخص

الرفيق، محبوب عين، إذن الإمراة الجارية البالغة في النكاح (دراسة البناء الإجتماعي لأراء الفقهاء بمدينة مالانج)، أطروحية، برنامج الماجستير لدراسة الأحوال الشخصية جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج، المشرف: (1) الدكتور مفيدة خليل الحاجة الماجستير، (2) الدكتور سيف الله الماجستير.

الكلمات الرئيسية: إذن الجارية البالغة، الفقهاء، نظرية البناء الإجتماعي

نظام القرابة الإسلامية في إندونيسيا تابع إلى نظام مجتمع العرب حيث كان الأب أو الزوج له دور مهم جدًا في أثناء أسرته. والأم أو الزوجة لا تشارك فيها إلا كأحد الأفراد للأسرة فحسب. لذا، الأب أو الزوج يستطيع أن يجبر امرأته البكر ابنتا كانت أو بالغة. نظرا إلى أن الحسب الإجتماعي في الثقافة العربية يتوقف على أصل الأب لا على أصل الأم، خلافا بالرجل وهو مستقل في أن يفضل من النساء ويتزوج بأكثر منهنّ حيث شاء. وانطلاقا من هذه الظواهر، أراد الباحث أن يكشف اعتبار إذن الجارية البالغة في النكاح من العلماء الفقهاء بمدينة مالانج وبناء آرائهم الإجتماعية لهذا الأمر.

وأما نوع البحث المستخدمة في هذه الرسالة الموجزة فهو بحث ميداني (*field research*) معتمدا على البيانات التي يحصل عليها من الكتب المتنوعة المعتبرة والمجلات العلمية. وطريقة جمع بياناتها من هذا البحث بالمقابلة والملاحظة والوثائق. وتحليل بياناتها وصف نوعي (*deskriptif kualitatif*). ثم نموذج البحث في هذه الرسالة طبعي (*naturalistic paradigm*) باستخدام البناء الإجتماعي (*konstruksi sosial*) أساسا على نظريات فيتربركر.

والحاصل من هذا البحث الذي قد جرى به الباحث كما يلي: الأول، أن آراء كل فقيه بمالانج عن الأحكام التي يستنبطها أئمة المذاهب الأربعة من أدلتها التفصيلية في اعتبار إذن الجارية البالغة في النكاح مختلفة. وكان بعضهم يؤسس آراءهم على أصل من أصول الدين ويحتج البعض على الحجج الإجتماعية. والثاني، أن كل فقيه في مالانج يرى عن حد البلوغ للذكر والأنثى في النكاح بأراءهم التي أسست على أساس الإجتماعية. والثالث، وأما البناء الإجتماعي الفكري لجميع الفقهاء بمدينة مالانج في اعتبار إذن الجارية البالغة فمتنوع جدًا. والذي يشترك بجمعية نهضة العلماء يعرض نظرياتهم معتمدا على أصل من أصول الدين. والذي يشترك بمجلس محمدية مالانج يقول عن هذا الأمر أساسا على حجج إجتماعية.



BAB I
PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Islam menjadikan institusi perkawinan bukan sekedar penyatuan antara laki-laki dan perempuan semata, melainkan sebagai sebuah cita-cita yang sangat ideal yang memiliki kontrak sosial sarat dengan aneka ragam tugas dan tanggung jawab yang meliputinya.¹ Al-Qur'an dengan sangat jelas menyebutkan bahwa diantara tujuan agung perkawinan adalah membangun kehidupan keluarga yang aman, tenang dan penuh kedamaian dalam bingkai cinta dan kasih sayang.² Lebih lanjut, Nabi SAW pun menyatakan tujuan perkawinan tidak lain untuk melindungi keturunan, dan membedakan manusia dengan makhluk ciptaan Allah

¹Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, alih bahasa Agung Prihantoro, cet. 3, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003). Hal. 239.

² QS. Al-Ruum (30):21

SWT lainnya. Selain itu juga untuk memakmurkan bumi ciptaanNya dengan berketurunan.³

Sebagaimana dalam sebuah hadits yang cukup populer, yaitu:

تَنَاقَحُوا تَنَاسَلُوا تَكْتَثِرُوا فَإِنِّي مُبَاهِ بِكُمْ الْأُمَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“Menikahlah kalian semua! Maka kalian akan berketurunan. Sungguh aku bermegah-megah dengan kalian kepada umat-umat yang lain pada hari kiamat nanti”.⁴

Agar semua tujuan agung di atas -yang menjadi ruh perkawinan- akan dapat terwujud, maka sebuah keniscayaan perkawinan itu dilakukan atas dasar cinta dan saling ridla antara kedua belah pihak, baik dari calon mempelai perempuan atau pun calon mempelai laki-laki.⁵ Hal ini selaras dengan apa yang tertuang di dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 16 yang berbunyi: *“Perkawinan didasarkan atas persetujuan calon mempelai”*.⁶

Salah satu yang menjadi perbincangan dan sering menjadi persoalan di kalangan masyarakat adalah adanya perjodohan pra-perkawinan. Hal itu merupakan salah satu fenomena sosial yang timbul akibat tidak adanya kerelaan diantara pasangan untuk melangsungkan perkawinan. Tradisi ini muncul tentunya

³Senada dengan tujuan-tujuan di atas, Husen Muhammad berpendapat: Tujuan perkawinan memiliki dua sisi, yaitu *primer* dan *sekunder*. Tujuan *primer* (utama) dari sebuah perkawinan adalah hubungan seksual dan kemandirian. Sedangkan tujuan *sekunder* adalah hubungan kekerabatan atau kekeluargaan. Tujuan primer adalah menjadi hak perempuan sendiri sedangkan sekunder melibatkan hubungan antara perempuan itu dengan keluarganya. Lihat Hussein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: Lkis, Cet ke-I, 2001), hal. 84.

⁴Ali Ahmad Al-Jurjawi, *Hikmah Al-Tasyri' wa Falsafatuhu* (Baerut: Dar Al-Fikr, 1997). Hal.

6

⁵*Ibid.*, Ali Ahmad Al-Jurjawi, Hal. 5-6.

⁶ Lihat *Kompilasi Hukum Islam, Pasal 16*.

dengan latar belakang motif yang beragam, diantaranya adanya perjanjian antar orang tua yang sepakat untuk menjodohkan kedua anaknya, atau karena faktor keluarga, dan juga masalah *kafa'ah*.

Sistem perjodohan yang demikian itu berawal dari adanya istilah wali *mujbir* di dalam fiqh munakahat. Sebagaimana yang telah maklum di dalam kajian fiqh Syafi'i, wali *mujbir* adalah ayah dan kakek dari seorang gadis. Wali *mujbir* memiliki hak memaksa sebuah perkawinan kepada anak gadisnya, sehingga ia berhak untuk menikahkan anak gadisnya tanpa kerelaan atau tanpa izin darinya. Hak ijbar yang dimiliki ayah atau kakek inilah yang sering mendapatkan kritikan di dalam kajian hukum Islam. Hak itu ada, manakala perempuan itu berstatus gadis atau belum pernah menikah, sehingga tidak diharuskan adanya persetujuan pihak perempuan yang dinikahkan tersebut.⁷ Termasuk Ulama Syafi'iyah yang berpendapat demikian adalah al-Imam al-Syirazi dalam kitabnya *al-Muhazzab*, ia mengungkapkan: “*Seorang ayah atau kakek boleh menikahkan gadisnya tanpa ridhanya baik gadis itu masih kecil atau dewasa*”.⁸

Senada dengan pendapat al-Syirazi, al-Mawardi juga mengatakan: “*Gadis itu boleh dipaksa menikah oleh sebagian walinya (ayah / kakek) baik itu masih kecil, dewasa, berakal atau gila*”.⁹ Sedangkan al-Imam al-Ramli menyatakan: “*boleh bagi ayah menikahkan gadis yang masih kecil dan dewasa*

⁷Zainuddin Bin Abdul Aziz al-Malibari, *Fathu al-Mu'in bi Syarhi Qurrati al-'Ain*, (Surabaya: Nurul Huda, t.t), hal. 103.

⁸Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf Al-Syirazi, *al-Muhazzab*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah: Juz II), hal. 429

⁹Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Mawardi, *Al-Hāwī Al-Kabīr*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah: Juz IX), hal. 69.

(baik berakal atau gila) tanpa izinnya dengan mahar mitsil tunai (berlaku umum) di negaranya”.¹⁰ Dalam kitabnya *Mughni al-Muhtāj*, al-Syarbini juga mengatakan hal serupa bahwa: “Seorang ayah boleh menikahkan anak gadisnya baik kecil maupun dewasa tanpa izinnya”.¹¹

Berbeda halnya dengan pendapat Ulama Malikiyah bahwa paksaan dapat diberlakukan pada gadis dewasa dan janda kecil (belum dewasa).¹² Sedangkan menurut Ulama Hanafiyah, seorang ayah yang bertindak sebagai wali tidak diperkenankan menikahkan anak gadisnya yang sudah dewasa tanpa sepengetahuan atau izinnya. Dan juga tidak boleh memaksanya, karena pemaksaan hanya berlaku bagi anak kecil, orang gila laki-laki atau perempuan walaupun telah dewasa.¹³ Hal senada juga disampaikan oleh Abu Zahrah yang menyatakan bahwa ia lebih condong kepada pendapat Ulama Hanafiyah yang mencegah *wilāyatul ijbāriyah* setelah gadis itu baligh.¹⁴

Jika melihat sistem kekerabatan di Indonesia, masyarakat kita menganut sistem kekerabatan masyarakat di kawasan Timur Tengah yaitu *patrilineal*. Otoritas ayah (suami) menempati posisi yang dominan dan peran penting dalam keluarga. Ayah atau suamilah yang bertanggung jawab terhadap seluruh keutuhan, keselamatan, dan kelangsungan keluarga. Ibu atau istri hanya ikut terlibat sebagai

¹⁰Syamsuddin al-Ramli, *Nihāyah al-Muhtāj ilā al-Syarhi al-Minhāj*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah, 1996), hal. 228-229.

¹¹Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khatib al-Syarbini, *Mughni al-Muhtāj*, (Al-Qahirah: Darul Hadis, 2006), hal. 250.

¹²Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad Ibnu Rusyd, Alih Bahasa Imam Ghazali Said, *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyatul Muqtashid*, (Jakarta: Pustaka Amani, Cet ke-II), hal. 404.

¹³Imam Kamaludin Muhammad bin Abdul Wahid Ibnu al-Hammam al-Hanafi, *Fathul Qadīr*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah: Juz III), hal. 251.

¹⁴Muhammad Abu Zahrah, *Aqdu al-Zawāj Wa 'Atsāruhu*, (Baerut: Darul Fikr, t.t.), hal. 157.

anggota keluarga dalam suatu rumah tangga. Untuk itu, Ayah dan kaum laki-laki pada umumnya mendapatkan beberapa hak istimewa sebagai konsekuensi dari tanggung jawab mereka yang sedemikian besar dibanding pihak istri atau perempuan secara umum.¹⁵

Termasuk hak istimewa tersebut adalah dalam hal perkawinan, maka ayah berhak menentukan calon suami putrinya. Karena menurut budaya bangsa Arab, martabat sosial diukur dari garis keturunan ayahnya. Jika putri seorang tokoh menikah dengan laki-laki biasa yang sangat jarang terjadi di timur tengah, maka status sosial anak-anaknya mengikuti ayahnya. Untuk melestarikan status sosial itu, berlaku konsep kesetaraan (*kafa'ah*). Seorang laki-laki dari golongan budak tidak boleh menikah dengan seorang perempuan bangsawan, karena akan menurunkan derajat keturunan. Sebaliknya laki-laki bangsawan bebas menikahi semua jenis perempuan lebih dari satu.¹⁶

Namun demikian, muncul persoalan di dalam realita kehidupan perempuan, bagaimana jika seorang perempuan yang telah dewasa menolak untuk dinikahkan oleh walinya karena alasan ingin meniti karir di dunia kerja atau ingin mengejar cita-cita dengan melanjutkan pendidikannya ke jenjang yang lebih tinggi? Atau mungkin ia ingin menikah, namun bukan dengan laki-laki pilihan walinya. Apakah dalam hal ini seorang perempuan boleh menentukan pilihan calon suaminya sendiri?

Pertanyaan-pertanyaan di atas menjadi sangat penting, bila dihubungkan dengan realitas sosial modern saat ini, di mana setiap orang –di dalam budaya

¹⁵Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, Cet. Ke-I, 1999), hal. 128.

¹⁶*Ibid*, Nasarudin Umar, Hal. 134.

egaliter dan demokratis- berhak atas penghargaan karena kreatifitas, kemampuan dan jasa-jasanya yang telah dilakukan, tanpa membedakan jenis kelaminnya.¹⁷ Di samping itu, setiap orang –laki-laki atau perempuan- mungkin memiliki prinsip hidup dan pilihan yang berbeda dengan orang tuanya, termasuk di dalam memilih pasangannya.¹⁸

Sementara itu, perempuan –dalam predikatnya sebagai seorang anak- berada dalam kondisi yang dilematis, di satu sisi ia berkewajiban untuk berbakti kepada kedua orang tuanya dan mengikuti semua kemauannya, dan pada sisi yang lain ketika ia dinikahkan dengan seseorang yang menjadi pilihan orang tuanya, tidak ada jaminan bahwa ia akan mendapatkan kebahagiaan.

Secara teologis, hal tersebut merujuk kepada QS. Al-Isra' (17): 23,

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ

أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

*“Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik kepada kedua orang tuamu dengan sebaik-baiknya Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya berumur lanjut dalam pemeliharamu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya “ah” dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia”.*¹⁹

¹⁷Baca Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, (Malang: UIN-MALANG PRESS, Cet. I, 2008), hal. 14.

¹⁸Siti Muzdah Mulia, dkk, *Keadilan dan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, (Jakarta: Tim Pemberdayaan Wanita Bidang Agama Departemen Agama RI, Cet. I, 2001), hal. 92.

¹⁹Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Semarang: CV. As-Syifa', 1992), Hal. 427. Maksud dari ayat tersebut menurut Para Mufassir ialah Allah menyandingkan antara perintah untuk menyembah hanya kepadaNya dan juga kewajiban berbakti kepada kedua orang tua menunjukkan betapa besar dan agungnya hak keduanya atas seorang anak, karena keduanya adalah sebab yang jelas bagi hadirnya seorang anak di muka

Lebih lanjut bagi orang tua, anak merupakan harapan terbesar untuk melanjutkan sejarah orang tuanya. Atas dasar regenerasi tersebut, para orang tua pasti menginginkan seluruh keturunannya menjadi putra-putri yang shalih dan shalihah, serta memperoleh kebahagiaan di dunia maupun kelak di akhirat. Bahkan lebih dari itu, setiap manusia menghendaki seluruh keturunannya menjadi perhiasan, penyejuk hati bagi mereka. Allah berfirman di dalam QS. Al-Furqan (25): 74,

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

"Dan orang-orang yang berkata: "Ya Tuhan, anugerahkanlah kepada kami istri-istri kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami) dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa".²⁰

Berangkat dari adanya perbedaan di kalangan ulama tentang eksistensi kerelaan atau izin wanita dewasa, dan adanya realita di dalam tradisi masyarakat Indonesia yang masih mengenal sistem perjodohan pra perkawinan. Maka penulis ingin mengangkat judul "Izin Wanita Dewasa dalam Perkawinan (Studi Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Malang)" sebagai penelitian tesis di Program Studi Magister al-Ahwal al-Syakhshiyah Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang.

bumi ini. Sehingga wajib bagi seorang anak untuk berbuat baik atau berbakti kepada keduanya. Muhammad Ali al-Shabuni, *Shofwah al-Tafaasir Tafsir li al-Qur'an al-Karim*, (Baerut: Dar al-Fikr, 2001), hal. 145.

²⁰Op.Cit, Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama RI, Hal. 569.

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan tentang pola konstruksi sosial pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah atas kerelaan wanita dewasa -pada era sekarang ini-, apakah merupakan syarat sah sebuah perkawinan? Atau hanya sebuah keniscayaan atau tata nilai bagi seorang wali untuk meminta persetujuannya? Selain itu pebulis ingin mengungkap konstruksi sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang dalam memberikan pandangan mereka terhadap izin wanita dewasa dalam perkawinan.

Berkaitan dengan “Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang” sebagai salah satu sumber penelitian ini, hal ini didasarkan pada beberapa alasan. Pertama, karena Kota Malang merupakan kota pendidikan yang cukup diperhitungkan di Jawa Timur, tak terkecuali pendidikan Islamnya. Di samping itu, lembaga-lembaga pendidikan Islam di kota ini pun juga relatif beragam, baik lembaga formal maupun non-formal. Kedua, banyak sekali dijumpai Kiai NU dan Muhammadiyah yang lahir dari kota ini, baik dari tataran akademisi, praktisi atau organisasi kemasyarakatan, seperti Majelis Ulama Indonesia, Nahdlatul Ulama, dan Muhammadiyah. Sehingga atas dasar ini, kemudian Peneliti menentukan Malang sebagai lokus dalam penelitian ini.

B. Fokus Penelitian

Fokus penelitian dalam penelitian tesis ini mencakup hal-hal inti dari permasalahan penelitian:

1. Bagaimana pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang terhadap izin wanita dewasa untuk menikah terhadap konsep ulama klasik?

2. Bagaimana pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang terhadap standarisasi wanita dewasa menurut ulama klasik?
3. Bagaimana pola konstruksi sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang terhadap realitas sosial tentang izin wanita dewasa untuk menikah?

C. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini mengkaji tentang konstruksi sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang tentang eksistensi izin wanita dewasa dalam sebuah perkawinan, dengan demikian tujuan penelitian ini sebagai berikut:

1. Untuk mendeskripsikan konstruksi sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang terhadap pandangan ulama klasik tentang eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan.
2. Untuk mendeskripsikan pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang standarisasi usia dewasa menurut ulama klasik dan hukum positif.
3. Untuk mendeskripsikan pola konstruksi sosial Kiai NU dan Muhammadiyah terhadap realitas sosial eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan.

D. Kontribusi Penelitian

Diharapkan dengan adanya penelitian ini, dapat memberikan kontribusi yang bermanfaat secara teoritis maupun praktis. Adapun manfaat tersebut adalah sebagai berikut:

1. Secara Teoritis

- a. Merespon berbagai fenomena perjodohan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat yang selama ini menjadi problem kesenjangan antara orang tua dan anak gadisnya yang telah dewasa. Hal itu disebabkan tidak adanya kesamaan keinginan anak gadis yang telah dewasa dengan orang tua yang merupakan walinya, dalam proses menuju institusi perkawinan. Di mana pada satu sisi, si anak enggan untuk menikah karena alasan ingin melanjutkan studinya, atau tidak suka dengan jodoh yang ditentukan oleh orang tuanya. Dan di sisi yang lain, orang tua ingin menjodohkan anaknya tersebut dengan laki-laki pilihannya. Selain itu, manfaat lain dari penelitian ini adalah memperkaya dan mengembangkan khazanah keilmuan Islam, khususnya terkait dengan pembahasan perkawinan dan perceraian di dalam hukum keluarga Islam di Indonesia.
- b. Dapat menjadi sumber acuan dan sekaligus *spirit of knowledge* bagi para peneliti dan pengkaji hukum Islam lainnya di dalam membincang tema kajian yang sama dengan penelitian yang dilakukan oleh peneliti.

2. Secara Praktis

Penelitian ini dilakukan sebagai pertimbangan dan masukan yang bernilai maslahat bagi para orang tua selaku wali bagi anak gadisnya dan juga bagi wanita yang telah dewasa di dalam proses menuju pintu perkawinan yang merupakan ikatan yang agung, di samping sebagai syarat untuk meraih gelar Magister Hukum

Islam (M. H) di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang.

E. Definisi Oprasional

Supaya tidak terjadi kesalahan di dalam memahami setiap variabel yang ada di dalam penelitian ini, maka sangat perlu didefinisikan maksud dari setiap istilah yang dimaksud oleh peneliti, sehingga dapat dihasilkan pemahaman yang utuh. Adapun definisi operasional yang berkaitan dengan penelitian ini antara lain:

1. Wanita Dewasa, yang dimaksud dalam penelitian ini adalah wanita dewasa perspektif fikih. Sebagaimana di dalam kajian fikih, diterangkan bahwa wanita dewasa itu adalah setiap wanita yang sudah mencapai usia baligh dan memiliki kematangan secara akal, baik ia yang sudah menikah (*tsayyib*) atau yang masih gadis (*bikr*).
2. Perkawinan, yang dimaksud di sini adalah semua kajian hukum perkawinan menurut syari'at islam berdasarkan al-Qur'an dan hadits dalam perspektif ulama klasik dan juga berdasarkan hukum positif.
3. Kiai NU dan Muhammadiyah, yang dimaksud di dalam penelitian ini adalah para ilmuan yang berkonsentrasi di dalam mengkaji hukum keluarga Islam baik secara akademis telah menempuh jenjang S2 atau S3 yang berdomisili di kota Malang atau para ahli hukum Islam non-akademik yang memiliki kredibilitas keilmuan tentang hukum Islam secara komprehensif yang diakui dari berbagai ormas Islam, meskipun tidak mengenyam pendidikan akademik hingga jenjang S2 dan S3 .

F. Originalitas Penelitian

Untuk mengetahui secara rinci letak perbedaan penelitian yang akan dilakukan oleh peneliti dengan hasil para peneliti terdahulu berkaitan dengan tema Studi Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang Terhadap Izin Wanita Dewasa untuk Menikah, maka –sangat penting- untuk memaparkan hasil penelitian-penelitian terdahulu, diantaranya adalah:

Uswatun Khasanah, dengan judul *Hak Kewalian Seorang Janda Atas Dirinya: Studi Fenomenologi Pembatalan Perkawinan Oleh P.A Mojokerto Atas Seorang Janda Yang Berumah Tangga Lebih Dari Satu Tahun*.²¹ Penelitian ini adalah penelitian fenomenologi yang menfokuskan kajiannya tentang hak kewalian seorang janda atas dirinya. Dan faktor-faktor yang menjadikan sebuah perkawinan tersebut dikategorikan cacat hukum sehingga hanya bertahan satu tahun lamanya dan dibatalkan oleh Pengadilan Agama Mojokerto.

Arini Robbi Izzati, dengan judul *Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan*. Sebuah kajian yang menitikberatkan fokus kajiannya pada hak ijbar yang menampilkan dialektika diantara para ulama fiqih klasik, yang kemudian dikaji berdasarkan perspektif HAM (Hak Asasi Manusia).²²

Etty Murtiningdyah, dengan judul *Peranan Wali Nikah dalam Perkawinan dan Pengaruh Psikologis Adanya Wali Nikah dalam Perkawinan*

²¹**Uswatun Khasanah**, “*Hak Kewalian Seorang Janda Atas Dirinya: Studi Fenomenologi Pembatalan Perkawinan Oleh P.A Mojokerto Atas Seorang Janda Yang Berumah Tangga Lebih Dari Satu Tahun*” Skripsi Fakultas Syari’ah (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2006), *Abstrak*.

²²**Arini Robbi Izzati**, “*Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan*” *Jurnal Al-Mawarid*, Vol. XI, No. 2 (September-Januari, 2006), 241-254.

Menurut *Kompilasi Hukum Islam*.²³ Tesis ini lebih fokus kepada paparan secara deskriptif berkaitan peranan wali dalam perkawinan menurut KHI sebagai manifestasi hukum Islam, yang kemudian dengan ketentuan-ketentuan yang telah tertera di dalam KHI tersebut, dikaji menurut perspektif psikologi, guna mengetahui sejauh mana pengaruh psikologi peranan seorang wali dalam perkawinan.

Muhammad Aenur Rosyid, dengan judul *Hak Ijbar Wali Dalam Pandangan Imam Syafi'i Perspektif Gender*.²⁴ Penelitian ini mengkaji tentang pandangan Imam Syafi'i yang termanifestasi di dalam kitabnya *Al-Umm* mengenai Hak Ijbar, yang kemudian dengan mengetahui pandangan beliau, peneliti tersebut mendekatinya dengan menggunakan perspektif keadilan menurut Gender.

G. Sistematika Pembahasan

Agar penulis dan pembaca dapat memperoleh gambaran yang jelas, sistematis dan komprehensif dalam penelitian tesis ini, maka dapat dilihat dari sistematika penulisan yang terdiri dari enam bab yang masing-masing bab mencakup beberapa pokok bahasan berikut dengan sub pokok bahasannya. Adapun sistematika pembahasan dalam penelitian ini sebagaimana berikut:

BAB I: Merupakan pendahuluan, di dalamnya kami sajikan konteks penelitian yang berguna mendeskripsikan latar belakang

²³ **Etty Murtiningdyah**, "Peranan Wali Nikah dalam Perkawinan dan Pengaruh Psikologis Adanya Wali Nikah dalam Perkawinan Menurut Kompilasi Hukum Islam", Tesis Magister Kenotariatan (Semarang: Universitas Diponegoro, 2005), Abstrak.

²⁴ **Muhammad Aenur Rosyid**, "Hak Ijbar Wali Dalam Pandangan Imam Syafi'i Perspektif Gender" Skripsi Fakultas Syari'ah (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2011), Abstrak.

ilmiah peneliti memilih tema penelitian tesis ini. Berikutnya adalah fokus penelitian, yang membatasi alur kajian penelitian ini agar lebih terarah, yang kemudian dijawab dengan adanya tujuan penelitian ini. Manfaat penelitian menduduki posisi selanjutnya, dan yang terakhir ialah definisi oprasional yang berguna untuk mengetahui maksud peneliti dari setiap istilah dalam judul penelitian tesis ini. Dan dipungkasi dengan sistematika pembahasan.

BAB II: Selanjutnya bab ini berisi kajian pustaka yang meliputi beberapa pembahasan, yaitu: Penelitian terdahulu mengawali kajian pustaka pada bab II ini, dipaparkan beberapa penelitian terdahulu, yang dijadikan sebagai *the art of theory*, yaitu sebagai pijakan pertama dalam tesis ini. Di samping juga berguna sebagai barometer bahwa penelitian-penelitian terdahulu yang telah dilakukan berbeda dengan penelitian tesis ini. Bahasan berikutnya adalah perdebatan teori tentang konsep eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan dalam fikih klasik. Selain itu juga, peneliti menjelaskan standarisasi usia kawin dan usia dewasa menurut hukum Islam dan dan hukum positif. Kemudian teori konstruksi sosial sebagai epistemologi dalam penelitian ini, berikut dengan penelitian terdahulu. Dengan kajian pustaka ini, diharapkan sedikit memberi

gambaran atau merumuskan suatu permasalahan yang ditemukan dalam subyek penelitian, sehingga pada akhirnya dapat dijadikan sebagai alat analisis guna menjelaskan dan sekaligus memberikan interpretasi bagian data yang telah dikumpulkan.

BAB III: Bab ini khusus memuat metode penelitian yang merupakan langkah umum penelitian yang harus diperhatikan oleh peneliti. Dalam penelitian ini diawali dengan menentukan lokus penelitian yang terletak di Kota Malang. Adapun komposisi dalam metode penelitian ini terdiri dari: Jenis penelitian yang disesuaikan dengan tujuan penelitian, paradigma penelitian; sebagai alat untuk memandu pendekatan dan menganalisis data teoritik, kemudian pendekatan penelitian; alat untuk memandu metode pengumpulan data dan sekaligus alat analisis materi data. Hal ini bertujuan supaya dapat dijadikan pedoman dalam proses penelitian, karena peran metode penelitian ini sangat penting untuk menghasilkan penelitian yang akurat serta memaparkan data yang rinci dan jelas guna mengantarkan peneliti pada langkah berikutnya. Berikutnya bab ini berisi sumber data primer dan sekunder, teknik pengumpulan data, teknik pengecekan keabsahan data, kemudian teknik pengolahan dan analisis data.

BAB IV: Merupakan paparan temuan penelitian. Di dalam bab ini dijelaskan latar belakang kehidupan para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang menjadi subjek penelitian. Hal ini mencakup latar belakang keluarga, pendidikan formal dan non-formal, kemudian aktivitas organisasi, serta pengalaman keagamaan yang menjadikan karakteristik setiap pribadi mereka. Dan bagian yang terpenting dalam kajian ini adalah *stock of knowledge*, yaitu wawasan dan pengalaman mereka mengenai izin wanita dewasa dalam perkawinan.

BAB V: Pada bab ini, Mengurai tentang interpretasi dan anailis data tentang konstruksi sosial para Kiai NU dan Muhammadiyah yang ada di kota Malang dalam merespon eksistensi izin wanita dewasa dalam sebuah perkawinan, yang terdiri dari eksternalisasi, obyektifikasi dan internalisasi, yang selanjutnya dikritisi dari sisi tekstual-teologis, sosio-kultural sebagaimana temuan pada bab sebelumnya. Sehingga akan terlihat jelas *behind* motive pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah terhadap eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan. Dari sini pula, dapat ditemukan pola diferensiasi konstruksi sosial pakar hukum IIsam dalam menjawab fenomena izin wanita dewasa untuk menikah

BAB VI: Adalah bab terakhir dari penyajian penelitian ini yang memuat simpulan hasil penelitian ini secara komprehensif, di mana simpulan ini menjawab setiap pembahasan yang tersaji di dalam fokus penelitian. Berikutnya adalah implikasi teoritik yang memberikan informasi mengenai posisi temuan penelitian ini, apakah memperkuat atau bahkan dapat melemahkan teori ini? Dan yang terakhir ialah tentang keterbatasan penelitian ini dari aspek akademis dan non akademis, sehingga memiliki peluang untuk dilakukan penelitian-penelitian lanjutan lainnya.



BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Wanita Dalam Lembaran Kitab Kuning

1. Sketsa Wanita dalam Kitab Fikih

Secara umum, pandangan semua kitab fikih menunjukkan bahwa kedudukan wanita berada di bawah laki-laki. Fikih menyebutkan bahwa laki-laki lebih unggul daripada wanita. Bahkan tidak berhenti di situ saja, Quraish Shihab mengatakan bahwa di dalam lintasan sejarah, kaum laki-laki tidak segan menyatakan bahwa dirinya lebih unggul daripada wanita.²⁵

Pandangan yang demikian ini tidak hanya dianut oleh fikih Syafi'i saja, melainkan juga diamini oleh semua mazhab fikih Islam. Baik diantara fikih empat mazhab, maupun di luar mazhab yang empat, baik dalam sekte Ahlussunnah wal

²⁵Quraish Shihab, *Perempuan; dari Cinta Sampai Seks; dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah; dari Bias Lama Sampai Bias Baru*, (Cet. IX, Tangerang: Lentera Hati, 2014), hal. 427.

Jama'ah atau juga Syi'ah.²⁶ Hal ini barangkali didasarkan pada ayat al-Qur'an surah An-Nisa' ayat 34, yaitu:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
 أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ^ع

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.”

Berdasarkan teks di atas, muncullah konstruksi pemikiran hukum yang sangat bias gender. Hampir semua kitab fikih menformulasi ketentuan yang memposisikan peran wanita dan laki-laki berbeda atau dibedakan. Lahirnya rumusan hukum yang demikian itu tidak terlepas dari peran penafsiran keagamaan yang seolah-olah menempatkan kedudukan laki-laki di atas kaum wanita. Maka Ali Engineer mengusulkan dalam memahami ayat di atas, hendaknya dipahami sebagai diskripsi keadaan struktur dan norma sosial masyarakat pada saat itu, bukan suatu norma ajaran yang bersifat universal.²⁷

Bagi para pengkaji kitab kuning, pasti tidak asing dengan kitab *Al-Asybah wa Al-Nazhair*.²⁸ Kitab ini menghimpun secara khusus sejumlah

²⁶Husen Muhammad, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas*, (Cet. Pertama, Yogyakarta: QALAM NUSANTARA, 2016), hal. 43.

²⁷Mansour Fakhri, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, (Cet. Kelima Belas, Yogyakarta: PUSTAKA PELAJAR, 2013), hal. 132.

²⁸Perlu diketahui bahwa kitab ini merupakan kitab yang mengupas secara lengkap tentang *Qawa'id al-Fiqih* (kaedah-kaedah fikih atau hukum). Disusun oleh Imam Jalaluddin al-Suyuti (1445-1505 M), seorang mujtahid besar pada masanya. Lebih lengkap lihat: Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Asybah wa Al-Nazhair*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah), hal.3.

perbedaan berdasarkan gender tersebut. Di dalam kitab ini, terdapat kompilasi mengenai hak dan kewajiban hukum antara laki-laki dan wanita dalam pandangan fikih yang tertera dalam berbagai sumber Islam, khususnya mazhab Syafi'i. Penulis kitab ini -Imam Suyuti- memberi tema khusus mengenai hal tersebut, yaitu *al-Untsa Tuhkalif al-Rajul fi Ahkam* (Wanita dibedakan dari laki-laki dalam beberapa hukum).²⁹

Beberapa diantara pembahasannya, yaitu: *Pertama*, seputar air kencing bayi wanita yang hanya minum air susu ibu (ASI). Bagi bayi wanita yang hanya mengkonsumsi ASI maka air kencingnya harus disiram dengan air, sementara air kencing laki-laki cukup dipercikan air pada tempat yang terkena najis saja.³⁰ *Kedua*, dalam masalah yang berkaitan dengan shalat, dalam berjama'ah posisi *shaf* (barisan) wanita berada di belakang laki-laki, dan wanita juga tidak boleh menjadi imam bagi makmum laki-laki yang ada di belakangnya.³¹ Jika imam laki-laki keliru, maka makmum perempuan menegurnya dengan menepukkan tangannya bagian luar, tidak bersuara seperti halnya dilakukan oleh makmum laki-laki.³² Kemudian wanita juga tidak wajib melaksanakan shalat jum'at.³³ Di samping itu pula, wanita sama sekali tidak diperkenankan menjadi *muazzin* (orang yang menyerukan untuk shalat). *Ketiga*, dalam ajaran Islam dianjurkan bagi orang

²⁹Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Asybah wa Al-Nazhair*, hal. 151-153.

³⁰Zakariyya Muhammad Al-Anshari, *Tuhfah al-Thullab Bi Syarh Matni Tahrir Tanqih al-Lubab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, (Cet. I, Baerut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), Hal. 30.

³¹Musthofa al-Bagha, Musthofa al-Khin dan Ali al-Syarbaji, *al-Fiqh al-Manhaji ala Mazhab al-Imam Syafi'i*, Juz. I (Cet. 4, Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), hal. 180.

³²Musthofa al-Bagha, Musthofa al-Khin dan Ali al-Syarbaji, *al-Fiqh al-Manhaji ala Mazhab al-Imam Syafi'i*, hal.165.

³³Taqiyuddin Abu Bakar Muhammad al-Husainy, *Kifayah al-Akhyar fi Hilli Ghayah al-Ikhtishar*, Juz. I (Bandung: Syirkah al-Ma'arif li al-Thab'i wa al-Nasyr, 1990), hal. 146.

tua meng-*aqiqah*-kan anaknya yang baru lahir, yakni menyembelih dua ekor domba bagi bayi laki-laki, dan satu ekor domba untuk bayi wanita.³⁴

Dikemukakan juga bahwa kehadiran –para wanita- di tempat umum selalu dikhawatirkan menyebabkan berbaurnya (*ikhtilath*) antara laki-laki dan wanita. Sikap yang demikian ini, cukup sering kita jumpai dalam setiap pemikiran Islam, bahkan terkadang keberadaan wanita dianggap sebagai faktor pemicu fitnah. Sebuah pepatah arab pernah menyebutkan: Apabila seorang wanita dan laki-laki bertemu berdua, maka yang ketiga adalah setan.³⁵ Itulah wacana mengandung paradigma warisan budaya patriarkhi.

Selain di dalam karya Imam Suyuti di atas, ada juga kitab yang dikaji di hampir semua pesantren di Indonesia, yaitu *Syarh Uqud al-Lujain fi Bayan Huquq al-Zaujain*.³⁶ Kitab ini mengulas tentang kewajiban, hak suami istri dan juga seputar perilaku kaum wanita. Namun, siapa pun yang membaca kitab ini tanpa adanya sebuah analisis yang luas, maka pasti menyimpulkan bahwa kitab ini memuat wacana keagamaan yang sangat bias gender. Dan mungkin sebagian orang akan memandang kitab ini sarat dengan ulasan yang diskriminatif terhadap wanita, bahkan mungkin misoginis (membenci perempuan). Kitab lain yang juga senada dengan kitab Syaikh Nawawi di atas –meski tidak terlalu populer- ialah *Qurrah al-Uyun fi al-Nikah al-Syar'i* tulisan Idris al-Hasani. Kitab ini

³⁴Abi Zakariyya Yahya Bin Syaraf Al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhazhab*, Juz. II (Jordan: Bait al-Afkar al-Dauliyah, 2005), hal.1910.

³⁵Lebih lanjut baca: Nawal El-Saadawi, *The Hidden Face of Eve*, terj. Zuhlimiyasri, *Perempuan Dalam Budaya Patriarkhi*, (Cet. II, Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR, 2011), hal. 274.

³⁶Kitab ini ditulis oleh ulama tanah Jawa bernama Syaikh Nawawi bin Umar al Bantani. Beliau satu dari sekian banyak ulama Indonesia yang mendunia dengan ribuan karyanya, di mana kitab-kitab beliau tidak hanya dikaji di Indonesia melainkan juga di beberapa negara Islam di jazirah Arab hingga saat ini. Baca: Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara...*, hal. 47.

mengkhususkan pembahasannya seputar hubungan seksualitas suami istri berikut dengan etikanya. Kemudian terdapat juga kitab *Adab al-Mu'asyarah bain al-Zaujain li Tahshil al-Sa'adah al-Zaujiyyah al-Haqiqiyyah* (etika pergaulan suami-istri guna memperoleh kebahagiaan perkawinan yang sejati) karya Ahmad bin Asymuni, seorang kiai salah satu pesantren di Kediri-Jawa Timur.

Selanjutnya mengenai bab nikah, dalam kitab *al-Fiqh 'ala Mazhahib al-Arba'ah* (fikih empat mazhab) terdapat sebuah keterangan yang menarik mengenai istilah nikah. Penulis kitab mendefinisikan nikah sebagai berikut:

إِنَّ عَقْدَ النِّكَاحِ وَضَعَهُ الشَّارِعُ لِيَرْتَبَ عَلَيْهِ انْتِفَاعَ الزَّوْجِ بِبِضْعِ الزَّوْجَةِ
وَسَائِرِ بَدَنِهَا مِنْ حَيْثُ التَّلَذُّذُ

“Sesungguhnya akad nikah yang diatur oleh agama ialah member hak bagi suami untuk memanfaatkan alat kelamin istri dan seluruh anggota badannya untuk tujuan kenikmatan (bersenang-senang)”.³⁷

Lebih lanjut dikatakan –berdasarkan mazhab Syafi'i- bahwa hak untuk menikmati hubungan seksual tersebut ialah milik laki-laki dan tidak berlaku sebaliknya. Sehingga dari sini, dapat disimpulkan nikah merupakan akad kepemilikan suami atas seluruh tubuh istrinya. Dan hal ini juga diamini oleh mazhab Hanafi yang juga berpandangan bahwa nikah itu menimbulkan hak bagi suami untuk mendapatkan kesenangan baginya yang tidak berlaku sebaliknya.³⁸

Hal lain yang tidak kalah menarik ialah mengenai ijbar wali. Secara garis besar, kita pasti banyak menjumpai di dalam kitab-kitab fikih, khususnya mazhab

³⁷Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala Mazhahib al-Arba'ah*, Juz. IV (Baerut: Dar al-Fikr, 2008), hal 4.

³⁸Lebih lanjut silahkan baca: Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh 'ala Mazhahib al-Arba'ah*, hal. 4-5.

Syafi'i tentang wali mujbir. Dalam pemahaman masyarakat muslim, wali mujbir ialah suatu hak bagi ayah atau kakek dalam perkawinannya anak wanitanya dengan laki-laki pilihannya, walaupun tanpa adanya persetujuan dari wanita tersebut. Quraish Shihab juga menyebutkan keharusan persetujuan wali bagi calon pengantin wanita untuk sahnya perkawinan, tidak berlaku bagi calon pengantin laki-laki. Hal ini yang kemudian mengantarkan para kaum feminis memberikan kritik dan menjadikan fenomena hukum ini sebagai bentuk pelecehan terhadap kaum wanita.³⁹ Inilah pemahaman mereka terhadap pandangan mazhab Syafi'i yang merupakan aliran fikih terbesar yang dianut oleh mayoritas masyarakat muslim di Indonesia.

B. Sekilas tentang Konsep Perkawinan

Dalam konteks kehidupan sosial, seringkali institusi perkawinan diartikan sebagai keniscayaan sosial daripada sebuah keinginan bebas tiap individu. Secara umum konsep perkawinan dapat dipetakan menjadi dua tipologi, diantaranya: *Pertama*, bahwa perkawinan –dalam relasi hubungan tradisional- sering dipersepsikan sebagai sebuah keharusan dan merupakan warisan tradisi sosial. *Kedua*, perkawinan –dalam perspektif masyarakat rasional modern- acap kali dimaknai sebagai sebuah pilihan. Dengan demikian, praktik perjodohan yang merupakan hasil pemahaman dari konsep ijab wali masih berlangsung hingga saat ini akibat kontribusi dari cara pandang sebagian orang terhadap bangunan perkawinan sebagai kewajiban sosial.⁴⁰

³⁹Quraish Shihab, *Perempuan...*, hal. 300-301.

⁴⁰Abu Bakar, "Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh)," *al-Ihkam*, Vol. V, No. I (Juni, 2010), hal. 84.

1. Konstruksi Hak Ijbar Perspektif Al-Qur'an

Secara umum al-Qur'an tidak pernah menjelelaskan secara gamblang seputar persoalan praktik perijodohan (ijbar), namun al-Qur'an hanya menjelaskan *setting-historis* praktik perkawinan yang terjadi pada masa Nabi SAW yang barangkali menjadi pemecahan masalah (*problem solving*) bagi permasalahan keluarga. Dan itu sesuai dengan prinsip al-Qur'an yang lebih menawarkan prinsip-prinsip secara umum. Secara eksplisit al-Qur'an menjelaskan bahwa wali (ayah, kakek, dan seterusnya) tidak boleh memaksa anak wanitanya dalam perkawinan jika ia tidak menyetujuinya atau mungkin wanita tersebut ingin menikahi laki-laki pilihannya, sementara di sisi lain wali enggan menikahkannya. Hal ini tercover di dalam surat al-Baqarah: 232 yang berbunyi:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا
بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ

“Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang *ma'ruf*.”

Ayat ini turun sebagai respon terhadap Ma'qil bin Yasar yang enggan dalam perkawinannya saudara wanitanya dengan mantan suaminya. Karena ia merasa jengkel atas apa yang telah laki-laki itu perbuat terhadap adiknya tersebut. Sementara pada saat yang sama, wanita itu –saudara Ma'qil- juga setuju dan

menerima lamaran dari mantan suaminya tersebut, maka turunlah ayat tersebut.⁴¹ Tafsir dari ayat di atas, sebagaimana dijelaskan oleh al-Qurthubi dalam kitab bahwa *khitab* ayat tersebut diperuntukkan kepada wali (ayah, kakek, saudara laki-laki) agar menikahkan wanita yang berada di bawah perwaliannya. Di samping itu, ayat ini melegitimasi eksistensi wali sebagai salah satu rukun dalam perkawinan.⁴² Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa bagi wali tidak diperkenankan bersikap semena-mena, di mana enggan dalam perkawinannya dan sebaliknya memaksa menikahkan seorang wanita -yang berada di bawah perwaliannya- dengan seorang laki-laki tanpa persetujuannya sama-sama tidak dibenarkan. Dan secara implisit pula membolehkan wanita dalam perkawinan dengan pilihannya dan tidak seorang pun boleh untuk menolaknya asal ada kebaikan dan kemaslahatan bagi masa depannya.

2. Konstruksi Hak Ijbar Perspektif Hadits dan Ulama Fiqih

Terdapat banyak hadits yang secara langsung atau tidak langsung mengulas tentang hak ijbar dan hak menentukan jodoh. Tetapi di sini akan dirujuk beberapa hadits yang secara khusus sering dijadikan dalil sebagai legitimasi dua hal tersebut, diantaranya:

حدثنا ابن أبي عمر حدثنا سفيان بن عيينة عن ابن الجريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة أن رسول الله ص. م. قال: أيما امرأة

⁴¹Abi al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi al-Nisaburi, *Asbab al-Nuzul*, (Cet. I, Baerut: Dar al-Kutub al-Islami, 2010), hal. 50-51.

⁴²Lebih lanjut baca: Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jaami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubayyin li Maa Tadammanahu min al-Sunnah wa Ayi al-Furqan*, Juz. IV (Cet. I, Baerut: Muassasah al-Risalah, 2006), hal. 232-233.

نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل
 بها فلها المهر بما استحلّ من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له

“Wanita mana pun yang menikah tanpa adanya izin walinya maka perkawinannya batal, apabila ia telah melakukan hubungan suami istri maka ia berhak atas mas kawin yang sepadan, karena mencari kehalalan atas hubungan itu. Jika mereka bermusuhan, maka hakim menjadi wali bagi wanita yang tidak ada walinya.”

Berkaitan dengan hadits di atas, Imam Hanafi menolak otentitas hadits ini. Karena al-Zuhri ketika ditanya tentang hadits ini, ia tidak mengatakan tidak mengetahuinya, bahkan menurut riwayat lain bahwa al-Zuhri mengingkarinya. Kemudian, Aisyah –salah satu perawinya- melakukan sesuatu yang bertentangan dengan hadits yang ia riwayatkan, di mana Aisyah menikahkan anak gadis Mundzir bin al-Zubair (saudara laki-lakinya).⁴³ Di samping hadits al-Zuhri di atas, terdapat juga hadits lain yang senada kandungan matannya, yaitu:

عن ابن عباس عن النبي ص. م.: "لا نكاح إلا بولي"

“Tidak ada perkawinan kecuali dengan adanya seorang wali”

Lebih lanjut Imam Hanafi mengatakan bahwa hadits ini berlaku untuk perwalian seorang budak wanita, wanita yang belum baligh atau seseorang yang gila. Ia menyebutkan juga bahwa maksud wali dari kandungan hadits ini adalah mereka yang memiliki hak perwalian atas anak di bawah umur, tuan seorang budak, dan atau wanita dewasa yang merdeka atas dirinya sendiri. Sehingga

⁴³Kamaluddin Muhammad bin Abdu al-Wahid al-Samarkandi, *Syarah Fathi al-Qadir*, Juz. III (Baerut: Dar al-Kutub al-Islamy, 2003), hal. 248.

seorang wanita merdeka yang dewasa, maka tidak diperkenankan siapapun dalam perkawinannya kecuali dirinya sendiri.⁴⁴ Terdapat juga hadits lain mengenai isu ijbar wali yang tidak terlepas dari ranah perdebatan di kalangan ulama lintas mazhab, yang berbunyi:

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد قال حدثنا مالك ح و حدثنا يحيى بن يحيى واللفظ له قال قلت لمالك حدثك عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس أن النبي ص. م. قال: " الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها قال نعم

*"Janda lebih berhak atas dirinya dibandingkan walinya, dan anak gadis dimintai izinnya untuk dirinya dan izinnya terlihat dari sikap diamnya."*⁴⁵

Menurut Imam Syafi'i, hadits ini menunjukkan bahwa terdapat perbedaan antara wanita yang masih gadis dan janda. Ia mengatakan bahwa seorang janda – berkaitan dengan keberhakannya- memiliki hak yang lebih besar dibandingkan hak walinya dalam urusan perkawinan. Namun hak tersebut tidak melegitimasi keabsahan seorang janda dalam perkawinannya sendiri, melainkan mengharuskan keberadaan seorang wali. Sementara dengan wanita yang masih gadis, maka meminta izin kepadanya bukan sebuah kewajiban, melainkan sebuah pilihan bagi wali untuk melakukannya.⁴⁶

⁴⁴Abdullah bin Ahmad bin Mahmud al-Nasafi, *al-Bahru al-Raiiq Syarh Kanzu al-Daqaaiq*, Juz. III (Baerut: dar al-Kutub al-Islamy, 1997), hal. 193.

⁴⁵Ibnu Hujjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Juz. IV (Isa al-Bab al-Halaby wa Syirkah), hal. 2545.

⁴⁶Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, Juz. VI (Riyadl: dar al-Nadwah al-Alamiyyah, 2004), hal. 47

Berbeda halnya dengan Hanafi yang menyatakan –berkaitan dengan hadits di atas- bahwa ketetapan hak seorang janda itu bersifat mutlak. Logika bahasa yang paling sederhana bahwa seorang janda memiliki hak demikian sebagaimana hak yang dimiliki walinya, namun hak janda lebih besar dibandingkan hak walinya. Hal ini yang kemudian dijadikan dalil atas kebolehan janda dalam perkawinannya sendiri.⁴⁷ Hal ini juga berdasarkan metode qiyas atas kebolehan seorang wanita yang sudah dewasa untuk melakukan transaksi muamalah sendiri. Jika seorang gadis yang telah dewasa boleh untuk melakukan jual beli sendiri, maka itu menjadi dasar juga atas kebolehnya untuk meentukan nasib masa depannya termasuk juga menikahkan dirinya sendiri tanpa adanya wali. Itulah yang menjadikan keberadaan wali –dalam mazhab Hanafi- bukan merupakan rukun dalam perkawinan.⁴⁸

Ada pemetaan yang jelas dan menarik yang dibuat oleh Ibnu Rusyd tentang *ikhhtilaf* ulama berkenaan dengan hak wanita dalam menentukan jodohnya dan kekuasaan wali sebagaimana berikut: *pertama*, para ulama sepakat bahwa wanita yang sudah janda, maka harus ada ridla atau kerelaan. *Kedua*, ulama berbeda pendapat tentang wanita yang masih gadis yang sudah baligh. Menurut Imam Malik dan Imam Syaf’I, yang berhak memaksa atau menentukan jodohnya ialah ayah. Sementara Abu Hanifah, Sufyan al-Tsauri dan al-Auza’I serta beberapa ulama lainnya mengharuskan adanya kerelaan atau persetujuannya. *Ketiga*, janda yang belum baligh, menurut Imam Malik dan Abu Hanifah, ayah dapat

⁴⁷Sabir Ahmad al-Utsmani, *Fathu al-Mulhim fi Syarhi Muslim*, Juz. V & VI (Jeddah: Dar al-Basyir, 2006), hal. 374

⁴⁸Abi Fadlal ‘Iyadl bin Musa bin ‘Iyadl al- Yahshaby, *Syarah Shahih Muslim; Ikmal al-Mu’allim bi Fawaaid Muslim*, Juz. IV (Cet. I, t.t.: Dar al-Wafa’, 1998) hal. 566-567.

memaksanya dalam perkawinan, sedangkan Imam Syafi’I berpendapat bahwa ayah tidak boleh memaksanya berdasarkan keumuman hadits.⁴⁹

Sementara para ulama *mutaakhirin* mengklasifikasikan menjadi tiga pendapat, yaitu: *Pertama*, Inan Asyhab berpendapat bahwa seorang ayah dapat memaksa dalam perkawinannya janda selama janda belum baligh. *Kedua*, Imam Sahnun mengatakan ayah boleh memaksa sekalipun wanita yang janda itu sudah baligh. *Ketiga*, Imam Tamam mengungkapkan bahwa ayah tidak dapat memaksa janda walaupun ia belum baligh.⁵⁰

C. Batas Usia Kedewasaan dan Usia Kawin

1. Batas usia Kedewasaan

a. Perspektif Hukum Islam

Istilah yang kerap kali digunakan dalam perspektif ilmu fikih untuk menyebutkan fase kedewasaan adalah *bulugh*. Adapun ukuran yang dipakai sebagai penanda adalah “mimpi basah” (*hulum*), seperti dinyatakan dalam ayat berikut:

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ

“Dan apabila anak-anakmu telah sampai umur balig (*mimpi basah*)....” (Q.S. al-Nur: 59)

Khususnya bagi gadis, fase kedewasaannya –selain ditandai dengan mimpi basah- juga diidentifikasi dengan menstruasi atau kehamilan yang

⁴⁹Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz. II (Baerut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, t.t.), hal.4

⁵⁰Abu Bakar, “Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh”, hal. 87.

dialaminya. Para *Fuqaha* sepakat bahwa mimpi basah merupakan indikator yang paling jelas bahwa seorang anak lelaki (*ghulam*) dan perempuan (*jaariyah*) telah mencapai tahap *taklif* (wajib menjalankan hukum agama).⁵¹

Walaupun begitu, *fuqaha'* berbeda pendapat dalam menentukan secara pasti batas usia kedewasaan yang menjadi pertanda seseorang itu berstatus *mukallaf* (terbebani kewajiban beragama). *Pertama*, mayoritas mazhab Hanafi berpendapat bahwa seseorang itu belum dikatakan dewasa (*baligh*) hingga berusia 18 tahun. Dasarnya adalah firman Allah SWT berikut:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ^ج

“Dan janganlah kamu mendekati (menggunakan) harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat) sampai ia dewasa.....”
(Q.S. al-Isra': 34)

Ibnu Abbas menggarisbawahi, kata *asyuddahu* itu adalah usia 18 tahun. Ditambahkan pula, perkembangan kedewasaan anak perempuan itu relatif lebih cepat setahun dibandingkan anak lelaki. Karenanya, menurut estimasi Ibn Abbas, usia kedewasaan anak perempuan itu berkisar pada angka 17 tahun.

Kedua, menurut mazhab Syafi'i dan Hambali serta sebagian ulama mazhab Hanafi yang lain (seperti Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani), fase kedewasaan itu tiba pada kisaran usia 15 tahun.⁵² Dasarnya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Umar berikut ini:

⁵¹Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawaa'i al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min Al-Qur'an*, (Baerut: Dar al-Kutub Al-Islamiyyah, 2001), hal. 212.

⁵²Yusuf hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur*, (Bandung: Mandar Maju, 2011), hal. 21.

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَرَضَهُ
 يَوْمَ أُحُدٍ وَهُوَ ابْنُ أَرْبَعِ عَشْرَةَ سَنَةً فَلَمْ يُجِزْهُ وَعَرَضَهُ يَوْمَ الْخَنْدَقِ
 وَهُوَ ابْنُ خَمْسِ عَشْرَةَ سَنَةً فَأَجَازَهُ

“Ibn Umar RA menceritakan bahwa menjelang perang Uhud (tahun 3 Hijriyah), ia yang masih berusia 14 tahun menawarkan diri kepada Rasul SAW untuk ikut berpartisipasi. Tetapi beliau menolaknya. Hal serupa kembali dilakukan Ibn Umar menjelang Perang Khandaq (5 H) ketika dirinya telah berusia 15 tahun. Dan, kala itu Nabi SAW memberinya izin” (HR. al-Jama’ah).

Selain dua pendapat di atas, ada pula yang menandai tibanya usia kedewasaan dengan tumbuhnya bulu kemaluan (*inbat*), sebagaimana dinyatakan al-Syafi’i dengan mendasarkan argumentasinya pada riwayat ‘Athiyyah al-Quradhi berikut ini:

عَنْ ابْنِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ عَطِيَّةَ الْقُرْظِيَّ يَقُولُ عَرَضْنَا عَلَى
 رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ قُرَيْظَةَ فَكَانَ مَنْ أَنْبَتَ قُتِلَ وَمَنْ
 لَمْ يُنْبِتْ خُلِيَ سَبِيلُهُ فَكُنْتُ فِيْمَنْ لَمْ يُنْبِتْ فَخُلِيَ سَبِيلِي

”Abdul Malik bin Umar menyatakan: Saya mendengar Athiyyah al-Qaradli berkisah bahwa ia dan kaumnya (Bani Quraidlah) dihadapkan kepada Rasul SAW (sebagai tawanan perang akibat pengkhianatan mereka dalam Perang Khandaq). Tawanan yang telah memiliki bulu kemaluan dihukum mati, sedangkan yang belum tumbuh bulu kemaluannya dibiarkan hidup. Aku termasuk orang yang belum tumbuh dibiarkan hidup. Aku

termasuk orang yang belum tumbuh bulu kemaluannya kala itu sehingga tetap dibiarkan hidup” (HR. Ibn Majah).

Al-Jasshash dalam tafsirnya, *Ahkam al-Qur’an* mengemukakan pandangan yang berbeda. Menurutnya, pendapat-pendapat yang menetapkan usia kedewasaan pada angka 15 dan 18 tahun di atas kurang tepat, karena bertentangan secara diametral dengan penegasan Allah SWT dalam Q.S. al-Nur: 59 bahwa indikator tibanya kedewasaan adalah peristiwa mimpi basah (*hulum*), bukan usia tertentu terlebih dalam sebuah hadis yang ditranmisikan melalui berbagai jalur, Rasulullah SAW menegaskan hal serupa.

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى يُفَيْقَ وَعَنِ
النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ

“Tiga golongan yang terbebas dari beban hukum syariat, yaitu: Orang gila yang hilang kesadarannya hingga sembuh, orang yang tidur hingga ia terbangun, dan anak kecil hingga ia bermimpi basah (dewasa)” HR al-Bukhari dan Muslim.

Dalam hadis di atas, sama halnya dengan Q.S. al-Nur: 59, usia kedewasaan tidak diukur dengan usia tertentu, namun dengan kejadian mimpi basah. Adapun terkait dengan pendapat yang mendasarkan pengukuran usia kedewasaan pada tumbuhnya bulu kemaluan, mayoritas *fuqaha’* menolaknya. Pasalnya, tolok ukur yang lebih berorientasi pada fisik tersebut berpotensi “bias” mengingat perkembangan fisiologis antara satu individu dengan lainnya itu beragam. Terkadang seseorang itu belum baligh, tetapi ukuran fisiknya lamban. Apalagi al-Syafi’i sesungguhnya tidak melontarkan pendapat di atas dalam

konteks penetapan batas usia kedewasaan, tetapi dalam konteks hak anak-anak orang kafir untuk terbebas dari hukuman tawanan perang ataukah tidak.⁵³

b. Perspektif Hukum Adat

Hukum adat memiliki persamaan dengan fikih Islam ditinjau dari tidak adanya batas usia kedewasaan yang tegas. Dahulu kala, masyarakat adat terbiasa menggunakan ukuran-ukuran fisik, seperti meminta seorang anak untuk meraih telinga kirinya dengan tangan kanan melalui atas kepala. Jika berhasil, itulah menandakan yang bersangkutan telah tumbuh menjadi dewasa.

Dalam hukum adat, kedewasaan seseorang diukur dengan anatomi tubuh dan tanda biologis. Apabila anak perempuan telah mengalami *haid* (datang bulan) diiringi dengan buah dada yang semakin menonjol dan panggul yang semakin melebar, maka itu artinya ia sudah dewasa. Bagi anak lelaki, tolak ukurnya ialah perubahan pita suara dan postur tubuh, mengeluarkan air mani, dan telah memiliki nafsu seks. Maka, penentuan tibanya waktu perkawinan itu tidak diukur dengan usia, karena kebanyakan orang tua di masa lampau tidak mencatat tanggal lahir anak-anaknya akibat buta huruf (*illiterate*).⁵⁴

Selain ukuran fisik, fase kedewasaan juga seringkali dilihat dari kemandirian anak secara ekonomi. Seseorang telah yang mampu mencukupi kebutuhan dirinya, terlebih dapat memberikan kontribusi dalam perekonomian keluarga, maka ia dinyatakan telah dewasa. Sebaliknya, meski seseorang telah berusia dewasa (dua puluh tahun atau lebih), namun jika masih bergantung dan

⁵³ Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur*,.....hal. 23

⁵⁴ Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur*,.....hal. 23

mengindik pada kedua orang tua dalam pemenuhan kebutuhan pokoknya, maka ia terus menyangand status sebagai anak yang belum dewasa.

Walaupun tidak ada parameter kedewasaan yang disepakati dalam hukum adat, karena sifatnya yang konvensional dan lokal, mayoritas masyarakat adat setuju bahwa anak yang telah menapaki jenjang perkawinan dan mengarungi bahtera rumah tangga itu telah dewasa. Pasalnya, ia memikul tanggung jawab kepemimpinan dan nafkah keluarga, baik secara lahiriyah maupun secara batiniah. Apalagi jika yang bersangkutan telah memiliki rumah pribadi yang terpisah dari keluarga besarnya.⁵⁵

Ringkasnya, batas usia kedewasaan di hadapan hukum adat merupakan sesuatu yang bersifat personal di mana setiap individunya memperoleh pengakuan dan perlakuan yang beragam. Hal ini sekaligus menjadi jawaban mengapa campur tangan orang tua dalam penentuan masa depan anaknya begitu dominan, termasuk dalam urusan perkawinan. Secara adat, ketaatan dan ketundukan anak kepada kedua orang tuanya adalah mutlak. Jika tidak, vonis “durhaka” akan ditimpakan kepada si anak oleh lingkungan adatnya. Bahkan kepatuhan anak kepada kedua orang tuanya secara adat menjadi kemestian mutlak yang tidak dapat dinegoisasi maupun digugat.

c. Perspektif Undang-Undang Nasional

Pembatasan usia anak merupakan bagian dari upaya perlindungan hukum baginya. Perlindungan hukum bagi anak dapat dimaknai sebagai upaya melindungi kebebasan dan hak asasi anak (*fundamental rights and freedom of*

⁵⁵Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur*,.....hal. 24.

children) serta berbagai kepentingan yang berhubungan dengan kesejahteraan anak.

Beberapa peraturan perundang-undangan yang mencantumkan batas usia anak adalah sebagai berikut: (a) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan, batas usia anak adalah belum berusia 18 tahun dan belum kawin; (b) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, batas usia anak adalah di bawah/ belum berusia 18 tahun, termasuk di dalamnya mereka yang masih dalam kandungan ibu; (c) Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, batas usia anak adalah 18 tahun dan belum kawin; (d) Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak, batas usia anak adalah 18 tahun dan belum kawin; (e) Keputusan Presiden (Keppres) RI Nomor 36 Tahun 1990 tentang Pengesahan *International Convention on the Rights of the Child* (Konvensi Internasional tentang Hak-Hak Anak), batas usia anak adalah di bawah 18 tahun; (f) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak, batas usia anak adalah 21 tahun dan belum kawin; (g) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, batas usia anak adalah 16 tahun untuk perempuan dan 19 tahun untuk laki-laki dan belum kawin; (h) Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPPerdata), batas usia anak adalah 21 tahun dan belum kawin.⁵⁶

Sehingga bila kita buat tabel untuk memperjelas legitimasi peraturan perundang-undangan mengenai batas usia anak, ialah sebagai berikut:

⁵⁶ Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur*,.....hal. 25

No	Peraturan Perundang-Undangan	Batas Usia Anak
1.	Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan.	Batas usia anak adalah belum berusia 18 tahun dan belum kawin
2.	Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.	Batas usia anak adalah di bawah/ belum berusia 18 tahun, termasuk di dalamnya mereka yang masih dalam kandungan ibu
3.	Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak.	Batas usia anak adalah 18 tahun dan belum kawin
4.	Keputusan Presiden (Keppres) RI Nomor 36 Tahun 1990 tentang Pengesahan <i>International Convention on the Rights of the Child</i> (Konvensi Internasional tentang Hak-Hak Anak).	Batas usia anak adalah di bawah 18 tahun
5.	Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak,.	Batas usia anak adalah 21 tahun dan belum kawin
6.	Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.	Batas usia anak adalah 16 tahun untuk perempuan dan 19 tahun untuk laki-laki dan belum kawin.
7.	Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata).	Batas usia anak adalah 21 tahun dan belum kawin

Adapun ruang lingkup perlindungan bagi anak itu mencakup perlindungan atas kebebasan anak, perlindungan atas hak asasi anak, dan perlindungan atas semua kepentingan anak yang berkaitan dengan kesejahteraan anak. Konsekuensi dari lingkup perlindungan hukum bagi anak di atas adalah

bahwa semua kebijaksanaan legislatif (produk perundang-undangan) yang berkaitan dengan anak harus bermuara pada penegakan kebebasan anak, penegakan hak asasi anak, dan terwujudnya kesejahteraan anak.

Misalnya, menurut Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak:

Anak adalah seseorang yang belum mencapai umur 21 tahun dan belum kawin (Pasal 1 ayat 2 UU No. 4 Tahun 1979 tentang Kesejahteraan Anak).

Menurut Undang-Undang ini, batas usia kedewasaan 21 tahun ditetapkan berdasarkan pertimbangan kematangan sosial, kematangan pribadi, dan kematangan mental. Pada usia tersebut, anak dipandang telah memiliki indikator-indikator kedewasaan tersebut.

Perlu dicatat, batas usia kedewasaan pada angka 21 tahun ini tidak menganulir ketentuan usia kedewasaan dalam perundang-undangan yang lain, dan tidak pula mengurangi kemungkinan anak mengambil keputusan-keputusan strategis tertentu (yang lazimnya hanya dilakukan orang dewasa) selama ia mempunyai kemampuan untuk itu berdasarkan hukum yang berlaku.

Menyimak pembatasan usia anak di atas, ada beberapa hal yang dapat digarisbawahi di sini: (a) anak adalah mereka yang belum mencapai usia 21 tahun dan belum pernah kawin; (b) bagi mereka yang belum berusia 21 tahun, tetapi sudah kawin, maka dianggap bukan anak-anak lagi; (c) mereka yang telah berusia 21 tahun atau yang belum berusia 21 tahun, tetapi sudah kawin dianggap telah mempunyai kematangan sosial, kematangan pribadi, dan juga kematangan mental; (d) batas usia yang dimaksud dapat dikesampingkan sepanjang ditentukan oleh

ketentuan perundang-undangan yang bersifat khusus, serta berdasarkan kenyataan bahwa seseorang yang belum berusia 21 tahun itu mampu bertanggung jawab atas perbuatan yang dilakukannya.⁵⁷

d. Perspektif Hukum Internasional

Menurut “Beijing Rules” (Resolusi Majelis PBB Nomor 40/33 tanggal 29 November 1985), remaja adalah seorang anak yang menurut sistem hukum masing-masing dapat diperlakukan atas suatu pelanggaran hukum dengan cara yang berbeda dari perlakuan terhadap orang dewasa.

Mengacu kepada ketentuan di atas, penentuan usia kedewasaan bagi seorang anak atau remaja itu ditentukan berdasarkan sistem hukum masing-masing negara. Itu artinya, batas usia kedewasaan antara negara satu dengan yang lain itu berbeda. “Beijing Rules” hanya memberikan rambu-rambu agar penentuan batas usia kedewasaan tidak terlalu rendah, sebab kedewasaan itu terkait dengan beragam faktor: emosi, mental, dan intelektual. Berikut kutipan batas usia minimal dan maksimum anak di berbagai negara:⁵⁸

NO	NEGARA	USIA MIN. ANAK	USIA MAX. ANAK
1.	Amerika serikat	8 tahun	18 tahun
2.	Inggris	12 tahun	16 tahun
3.	Australia	8 tahun	16 tahun
4.	Belanda	12 tahun	18 tahun
5.	Taiwan	14 tahun	18 tahun
6.	Iran	6 tahun	18 tahun
7.	Korea	14 tahun	20 tahun
8.	Philipina	7 tahun	16 tahun
9.	Malaysia	7 tahun	18 tahun
10.	Singapura	7 tahun	18 tahun

⁵⁷Waluyadi, *Hukum Perlindungan Anak*, (Bandung: Mandar Maju, 2009), hal. 1-6.

⁵⁸Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur,....*hal. 27.

Penetapan usia kedewasaan di atas lebih didasarkan kepada faktor “budaya” (*human culture*) ketimbang faktor-faktor lainnya. Buktinya, meski kini umat manusia telah memasuki abad 21, ketetapan undang-undang tentang usia kedewasaan di sejumlah Negara masih terbilang rendah. Di Spanyol misalnya, seseorang yang telah berusia 13 tahun dilegalkan untuk melakukan aktivitas seksual. Seorang pria berusia 40 tahun yang menjalin relasi seksual dengan gadis berumur 14 tahun akan disebut *pedopil* di Amerika Serikat (USA), namun tidak demikian halnya di China yang menetapkan kedewasaan itu pada usia 14 tahun. Bahkan seabad silam, usia kedewasaan di USA itu masih 10 tahun. California merupakan negara bagian pertama yang menaikkan usia kedewasaan menjadi 14 tahun pada tahun 1889. Berikutnya, negara-negara bagian lain juga turut mengikutinya.

Selain “Beijing Rules”, bebrapa instrument internasional yang berkaitan dengan perlindungan hukum bagi anak adalah peraturan-peraturan PBB bagi perlindungan remaja/anak yang kehilangan kebebasannya yang disahkan melalui Resolusi Majelis Nomor 45/133 tanggal 14 Nopember 1980, dan pedoman PBB dalam rangka pencegahan tindak pidana remaja/anak (pedoman Riyadl) “*United Nations Guidelines for the Prevention of Juvenile Delinquency (The Riyadl Guidelines)*” yang disahkan dan dinyatakan dalam Resolusi Majelis PBB Nomor 45/112 tanggal 14 Desember 1990.

Adapun definisi internasional untuk istilah-istilah hukum dan seksual (*definitions of legal and sexual terms*) terkait dengan perlindungan anak, seperti

puberty (akil baligh), *adolescence* (usia remaja), *age of consent* (usia kedewasaan), *carnal knowledge* (persetubuhan), dan lain-lain.

2. Batas Usia Kawin

a. Perspektif Hukum Islam

Dalam dinamika kajian fikih Islam, tidak ditemukan ketentuan yang sifatnya mengatur secara pasti standarisasi usia kawin. Oleh karena itu, menurut kaidah fiqih, semua tingkatan umur dapat melangsungkan perkawinan. Bahkan, Nabi Muhammad SAW sendiri menikah dengan Siti Aisyah ketika ia berusia 6 tahun, dan mulai mencampurinya saat ia telah berusia 9 tahun.

Para ulama fikih tidak ada yang menyatakan bahwa batas usia minimal diperbolehkannya melakukan perkawinan adalah ketika datang fase menstruasi, dengan didasarkan bahwa Allah SWT menetapkan masa *'iddah* bagi istri kanak-kanak (*saghirah*) yang diceraiakan itu adalah 3 bulan.

وَالَّتِي يَبْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
وَالَّتِي لَمْ تَحِضْ

“Perempuan- perempuan yang tidak haid lagi (*monopouse*) di antara perempuan- perempuanmu, jika kamu ragu- ragu (tentang masa *iddahnya*), maka *iddah* mereka adalah 3 bulan; dan begitu pula perempuan- perempuan yang tidak haid”. (Q.S. Al- Thalaq: 4).

Mereka hanya menyatakan bahwa kebolehan *saghirah* untuk “digauli” diukur dengan kesiapannya untuk melakukan aktivitas seksual berikut segala konsekuensinya, seperti hamil, melahirkan, dan menyusui yang ditandai dengan

tibanya masa pubertas. Atau dalam ungkapan yang lebih santun, meminjam istilah al-Qarari:

فَهُوَ بُلُوغُ الْبِنْتِ الصَّغِيرَةِ الْكَمَالَ الْجَسَدِيِّ

“Hingga si gadis kecil mencapai kesempurnaan dan kematangan fisik (Al- Qarari, “Tazwij al- Banat II Tis’ Sinin bayn al- Nafy wa al-Itsbat”).⁵⁹

Jalaluddin al- Suyuthi dalam kamus hadisnya yang terkenal, *al-Jami’ al- Saghir* mengemukakan dua hadits yang cenderung mendorong penyegeraan perkawinan sedini mungkin. Hadits pertama berbunyi, *“Ada tiga perkara yang tidak boleh diakhirkan, yaitu: shalat ketika tiba pada waktunya, jenazah ketika akan dikuburkan, dan wanita tidak bersuami (diajak menikah) orang yang sepadan (kafa’ah).”* Adapun hadits Nabi yang kedua berbunyi, *“Dalam kitab Taurat tertulis bahwa orang yang mempunyai anak perempuan berusia 12 tahun dan tidak segerah dinikahkan, maka anak itu berdosa dan dosa tersebut dibebankan atas orang tuanya”*.⁶⁰

Namun perlu diperhatikan, ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa perkawinan di bawah umur antara Nabi SAW yang sudah berusia dewasa (53 tahun) dengan Aisyah yang masih kanak- kanak itu tidak dapat dijadikan sebagai dalil umum. Ibn Syubramah, misalnya, menyatakan bahwa agama melarang perkawinan anak-anak (sebelum usia pubertas). Menurutnya, nilai esensial perkawinan adalah memenuhi kebutuhan biologis dan melanggengkan keturunan.

⁵⁹ www.aahlalhdeth.com/vb/attachment.php?attachmentid=60364&d=1224443807.

⁶⁰ Yusuf hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur*,.....hal. 12

Sementara dua hal ini tidak terpenuhi pada diri anak yang belum baligh. Di sini, Ibn Syubramah mencoba melepaskan diri dari kungkungan teks. Ia mendekati persoalan tersebut secara historis, sosiologis, dan kultural. Sehingga dalam menyikapi perkawinan Nabi Muhammad SAW dengan aisyah RA, Ibn Syubramah memandangnya sebagai hak khusus (*previlige*) bagi Nabi SAW yang tidak bias ditiru umatnya sama persis dengan kebolehan beliau untuk bertistri lebih dari 4 (empat) orang wanita.

b. Perspektif Hukum Adat

Perkawinan dan aturannya merupakan produk budaya yang dinamikanya mengikuti perkembangan budaya masyarakat. Ia berinteraksi dan dipengaruhi oleh pengetahuan, pengalaman, kepercayaan, dan keagamaan yang dianut masyarakat. Demikian pula halnya dengan hukum perkawinan di Indonesia itu bukan hanya dipengaruhi oleh ajaran agama tertentu, tetapi juga dipengaruhi oleh adat budaya masyarakat setempat. Hal itu pada gilirannya berakibat pada “lain padang lain belalang, lain lubuk lain ikannya, lain masyarakat lain pula aturan perkawinannya.” Karenanya, meskipun bangsa Indonesia kini telah mempunyai hukum perkawinan nasional (UU Perkawinan Nomor 1 tahun 1974) sebagai aturan pokok, namun kenyataannya di kalangan masyarakat Indonesia masih tetap berlaku adat dan tat upacara perkawinan yang beragam. Kita masih menemukan berlakunya aturan perkawinan yang bersendi keibuan (matrilineal) dalam masyarakat Minangkabau, bersendi kebapakan (patrilineal) pada masyarakat Batak, atau bersendi keorangtuaan (parental) dalam masyarakat Jawa, dan banyak pula yang sifatnya campuran.

Terkait dengan batas usia kawin, sama halnya dengan fikih Islam, hukum adat pada umumnya tidak mengaturnya. Itu artinya, hukum adat membolehkan perkawinan semua umur. Adapun terkait dengan prasyarat izin orang tua untuk perkawinan di bawah umur (seperti tercantum di dalam UU perkawinan Nomor 1 tahun 1974), besar kemungkinan akan menimbulkan kemusykilan. Pasalnya, struktur kekerabatan dalam masyarakat adat yang satu dengan yang lain itu berbeda-beda. Ada yang menganut struktur kekerabatan matrilineal, patrilineal, parental, dan lain sebagainya.⁶¹

Pada masa lampau sebelum berlakunya UU perkawinan Nomor 1 tahun 1974, sering terjadi perkawinan yang disebut dengan “kawin gantung”, yakni perkawinan yang percampuran antara suami istrinya masih ditanggihkan. Ada pula kawin antara anak-anak, anak gadis yang belum baligh (dewasa) dengan pria yang telah dewasa, atau sebaliknya wanita yang telah dewasa dengan bocah lelaki yang masih kanak-kanak. Atau juga terjadi “kawin paksa”, yaitu pria dan wanita yang tidak saling mengenal dipaksa untuk melakukan perkawinan. Atau juga “kawin hutang”, karena orang tua si wanita tidak dapat membayar hutang, maka ia menyerahkan anak gadisnya sebagai bentuk pembayaran hutang dan si gadis dikawini oleh si berpiutang. Atau juga “kawin selir”, di mana anak gadis diserahkan kepada bangsawan atau raja untuk dikawini sebagai istri selir.

Hal ini terjadi karena di masa lampau anak-anak lelaki dan perempuan tidak berwenang untuk menentukan pilihannya dalam mencari jodoh. Jodoh ditentukan oleh orang tua dan juga kerabat, sedangkan penentangan terhadap

⁶¹Yusuf hanafi, *Kontroversi Perkawinan Anak di Bawah Umur*,.....hal. 13-14.

kehendak orang tua dan kerabat merupakan tindakan tabu yang dibayangi ancaman sanksi *kuwalat*, tidak selamat dan sebagainya. Di daerah-daerah yang membolehkan adanya pergaulan muda-mudi, realitas sosial tersebut menyebabkan timbulnya “kawin lari”. Sedangkan di wilayah-wilayah yang tidak mengenal budaya pergaulan muda-mudi, banyak bujang dan gadis yang menjadi korban kawin paksa.

Selain itu, latar belakang terjadinya kawin gantung antara gadis yang belum baligh dengan pria yang telah dewasa di masa lampau itu ada kaitannya dengan kebutuhan tenaga kerja. Si menantu setelah perkawinannya, walaupun belum dapat bercampur dengan istrinya yang masih kanak-kanak, ia bekerja membantu kegiatan pertanian keluarga mertua dan bertempat tinggal di rumah mertua. Model perkawinan seperti itu tidak jarang berujung pada perceraian, karena setelah istri dewasa ia tidak sudi terus diperistri oleh pria yang bukan pilihannya dan tidak dicintainya. Di masa sekarang dalam hal mentaati ketentuan UU perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 perihal perizinan orang tua terhadap perkawinan di bawah umur, seandainya terjadi perselisihan mengenai siapa yang berhak memberi izin dikarenakan orang tua telah tiada atau tidak mampu menyatakan kehendaknya, di lingkungan masyarakat adat tidak boleh begitu saja menunjuk orang yang memelihara, atau wali, atau keluarga sedarah dalam garis lurus ke atas tanpa memperhatikan struktur kekerabatan yang bersangkutan. Oleh karena itu dalam masyarakat yang strukturnya patrilineal, maka pihak wanita (garis ibu) pada dasarnya tidak berhak atas anak kemenakan. Demikian pula sebaliknya dalam masyarakat yang struktur kekerabatannya matrilineal, maka pihak

lelaki (garis bapak) tidak berhak atas anak kemenakannya. Lain halnya dengan masyarakat yang struktur kekerabatannya parental, dalam hal ini kedua orang tua menurut garis lurus ke atas kesemuanya dapat bertindak menggantikan kedudukan bapak/ibu dari si anak yang telah tiada atau yang tidak mampu menyatakan kehendaknya.

c. Perspektif Undang Undang Nasional

Menurut Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, seseorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat izin dari kedua orang tua terlebih dahulu untuk melangsungkan perkawinan.

Untuk melangsungkan perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat izin kedua orang tua (pasal 6 [2] Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974).

Yang perlu mendapat izin orang tua untuk melakukan perkawinan ialah pria yang berumur 19 tahun dan wanita yang berusia 16 tahun.

Perkawinan hanya diizinkan bila pihak pria mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai usia 16 (enam belas) tahun (pasal 7 [1] UU perkawinan Nomor 1 tahun 1974).

Itu artinya, pria dan wanita yang usianya di bawah ketentuan tersebut belum boleh melakukan perkawinan.

Jika kedua calon mempelai tidak memiliki orang tua lagi atau orang tua yang bersangkutan tidak mampu menyatakan kehendaknya, misalnya karena mengalami kemunduran ingatan, sakit jiwa, atau lainnya, maka izin yang

dimaksud dapat diperoleh dari wali, atau orang yang memelihara, atau keluarga yang mempunyai hubungan darah dengan kedua calon mempelai dalam garis ke atas selama mereka masih hidup (kakek, buyut, dan lainnya) dan masih mampu menyatakan kehendaknya.

Dalam hal seorang dari kedua orang tua meninggal dunia atau dalam keadaan tidak mampu menyatakan kehendaknya, maka izin yang dimaksud ayat (2) pasal 6 ini cukup diperoleh dari orang tua yang masih hidup atau dari orang tua yang mampu menyatakan kehendaknya.

Dalam hal kedua orang tua telah meninggal dunia atau dalam keadaan tidak mampu untuk menyatakan kehendaknya, maka izin wali diperoleh dari wali orang yang memelihara atau keluarga yang mempunyai hubungan darah dalam garis keturunan lurus ke atas selama mereka masih hidup dan dalam keadaan mampu menyatakan kehendaknya (pasal 6 [3-4] UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974).

Dalam pasal 29 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (*Burgelijk wetboek*) yang sudah tidak berlaku lagi, seorang pemuda yang belum mencapai usia 18 tahun, begitu pula pemudi yang belum mencapai umur 15 tahun, tidak dibolehkan mengikat perkawinan. Jadi, terdapat perbedaan batas usia kawin antara KUHP dan UU Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, meski kedua sistem perundangan itu sama-sama menetapkan adanya batas usia perkawinan. Jika dianalisis lebih jauh, aturan batas usia kawin ini memiliki kaitan yang cukup erat dengan masalah kependudukan. Dengan adanya batasan usia ini, UU Perkawinan bermaksud untuk merekayasa –untuk tidak mengatakan menahan- laju perkawinan yang berdampak langsung pada persoalan demografi. Sebab tidak

dipungkiri, ternyata batas usia kawin yang rendah bagi perempuan itu mengakibatkan laju kelahiran yang lebih tinggi dan berakibat pula pada kematian ibu hamil yang relatif tinggi. Pengaruh buruk lainnya adalah kesehatan reproduksi wanita menjadi terganggu.⁶²

Dengan demikian, aturan usia ini sesungguhnya memiliki kesesuaian dengan prinsip perkawinan yang menyatakan bahwa calon suami dan istri harus telah matang jiwa dan raganya. Tujuannya, agar perkawinan itu menciptakan keluarga yang langgeng dan bahagia, serta melahirkan keturunan yang kuat dan sehat, tanpa berujung pada perceraian. Hal itu semua tidak akan tercapai dalam praktik perkawinan di bawah umur.

Seandainya terjadi hal-hal yang tidak terduga –misalnya mereka yang belum mencapai usia 19 tahun bagi pria dan 16 tahun bagi wanita, karena pergaulan bebas yang permisif (kumpul kebo, seks di luar nikah, dan sejenisnya) itu hamil sebelum perkawinan, maka UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 memberikan kemungkinan untuk menyimpang dari batas usia tersebut. Dalam keadaan darurat seperti ini, diperbolehkan untuk meminta dispensasi kepada pengadilan atau pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua dari pihak pria maupun pihak wanita.

Dalam hal penyimpangan dalam ayat (1) pasal 7 ini dapat minta dispensasi kepada pengadilan atau pejabat lain yang diminta oleh kedua orang tua pihak pria atau pihak wanita (pasal 7 [2] UU Perkawinan).

⁶² Wila Chandrawila Supriadi, *Perempuan dan Kekerasan dalam Perkawinan*, (Bandung: Mandar Maju, 2001), hal. 80.

Perlu digarisbawahi di sini, pada dasarnya ketentuan-ketentuan tersebut di atas tidak berlaku bagi umat Islam. Karena fikih tidak melarang terjadinya perkawinan di bawah umur 19 tahun bagi pria dan 16 tahun bagi wanita. Kenyataannya, di kalangan umat Islam jika terjadi hal-hal yang darurat, perkawinan dilangsungkan saja oleh pihak keluarga kedua calon mempelai atau salah satunya dengan mendasarkan prosedurnya pada hukum perkawinan Islam yang dilaksanakan bersama petugas agama, terutama petugas pencatatan nikah di tempat kediaman yang bersangkutan.

Yang jelas, dengan mencantumkan secara eksplisit batas usia dalam UU Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 di atas, -menurut Yahya Harahap- telah terjadi *exepressip verbis* atau langkah terobosan hukum Islam dan hukum adat yang lazim dijumpai dalam masyarakat Indonesia. Dengan adanya batas usia perkawinan ini pula, kekaburan terhadap penafsiran batas usia, dalam dalam hukum Islam maupun hukum adat, dapat dihindari.⁶³

d. Perspektif Hukum Internasional

Hukum Perdata Internasional (HPI) adalah hukum yang berhubungan dengan peristiwa atau perkara perdata internasional. Yang berhubungan dengan peristiwa perdata internasional dapat disebut dengan Hukum Internasional Substantif (Material), sedangkan yang berhubungan dengan perkara perdata internasional disebut sebagai Hukum Perdata Internasional Ajektif (Formal). Hukum Perdata Internasional Substantif (Material) itu meliputi Hukum Pribadi

⁶³ Yahya Harahap, Hukum Perkawinan Nasional, (Medan: Zahir Trdaing, 1957), hal.

(*Law of Persons*), Hukum Harta kekayaan (*Law of Property*), Hukum waris (*Successions*), dan Hukum Keluarga (*Family Law*).

Ketentuan-ketentuan dalam HPI tidak terkumpul di dalam satu undang-undang. Bahkan hanya sedikit sekali kaidah-kaidah HPI yang terdapat pada peraturan perundang-undangan. Sumber dan bahan HPI –tanpa melihat prioritasnya- adalah sebagai berikut: Prinsip Hukum Umum, Hukum Kebiasaan, Perjanjian Internasional (traktat), peraturan perundang-undangan, yurisprudensi, dan doktrin. Termasuk dalam kelompok HPI, instrumen Hak Asasi Manusia Internasional (*International Human Rights law*) yang disusun oleh PBB dengan maksud untuk memberikan perlindungan terhadap anak, seperti *International Convention on the rights of the Child* (CRC) tahun 1989.

Instrumen HAM Internasional memang tidak menyebutkan secara eksplisit batas usia perkawinan. Namun *Internasional Convention On The Rights Of The Child* (Konvensi Hak anak) Tahun 1989, yang telah diratifikasi pemerintah melalui Keppres Nomor 36 Tahun 1990, menyebutkan bahwa yang disebut anak adalah mereka yang berusia di bawah 18 tahun.

For the purposes of the present convention, a child means every human being below the age of eighteen years unless under the law applicable to the child, majority is attained earlier.

(yang dimaksud anaka dalam konvensi ini adalah setiap manusia yang berusia di bawah 18 [delapan belas] tahun kecuali berdasarkan undang-undang yang berlaku bagi anak- anak ditentukan bahwa usia dewasa dicapai lebih awal) (Pasal 1 bagian 1 *Internasional Convention on the Rights of the Child*).

Itu artinya, usia kedewasaan (*the age of consent* –ada pula yang mengistilahkan *the age of sexual consent, the age of protection, the age of sexual maturity*) ditetapkan 18 tahun.

Selain *International Convention on the Rights of the Child International Convention on the Rights of the Child* tahun 1989, terdapat kesepakatan internasional lain yang berkaitan dengan batas usia perkawinan, yakni *Convention on Consent to Marriage, Minimum Age For Marriage, and Registration of Marriages* (Konvensi tentang Kesepakatan untuk Menikah, umur Minimum Menikah, dan Pencatatan Pernikahan) Tahun 1964. Disebutkan di dalamnya bahwa negara peserta konvensi ini akan mengupayakan lahirnya legislasi yang mengatur persoalan usia minimum untuk menikah dan bahwasannya perkawinan yang dilakukan di luar usia minimum yang ditetapkan adalah tidak berkekuatan hukum, terkecuali otoritas yang berwenang menetapkan dispensasi tertentu dengan alasan yang wajar dengan mengedepankan kepentingan pasangan yang akan menikah.

States parties to the present convention shall take legislative action to specify a minimum age for marriage. No marriage shall be legally entered into by any person under this age, except where a competent authority has granted a dispensation as to age, for serious reasons, in the interest of the intending spouses (Pasal 2 Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage, and Registration of Marriages Tahun 1964).

Indonesia belum menjadi negara pihak dari Konvensi 1964 tersebut, namun telah menetapkan batas usia kawin melalui UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (10 tahun setelah Konvensi tersebut lahir). UU Nomor 23

Tahun 2002 tentang Perlindungan anak sebagai instrumen HAM juga tidak menyebutkan secara eksplisit tentang batas usia kawin selain menegaskan bahwa anak adalah mereka yang berusia di bawah 18 tahun.

Selain itu, sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Ato' Muzdhar dan Khairuddin Nasution dalam bukunya, bahwa terdapat variasi di berbagai negara muslim sebagai bahan perbandingan dengan ketentuan yang telah berlaku di Indonesia,⁶⁴ sebagai berikut:

Negara	Usia Laki-Laki (tahun)	Usia Perempuan (tahun)
Aljazair	21	18
Bangladesh	21	18
Mesir	18	16
Indonesia	19	16
Iraq	18	18
Jordania	16	15
Libanon	18	17
Libya	18	16
Malaysia	18	16
Maroko	18	15
Yaman Utara	15	15
Yaman Selatan	18	16
Pakistan	18	16
Somalia	18	18
Suriyah	18	17
Tunisia	19	17
Turki	17	15

Sebagai bahan pelengkap, penulis juga sajikan perbandingan lain yang dilengkapi dengan ketentuan persetujuan calon mempelai dari Ramlan Yusuf

⁶⁴M. Atho' Muzdhar dan Khairuddin Natution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern (Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-Kitab Fikih)*, Cet. I (Jakarta: Ciputat Press, 2003), hal. 209-210.

Rangkuti dalam Jurnal Equality, sebagaimana yang berlaku di negara-negara muslim,⁶⁵ sebagai berikut:

Negara	Ketentuan	
	Batas Usia Kawin	Persetujuan Calon Mempelai
Iraq	18 tahun (pria & wanita)	Wajib dan menghukum pihak yang memaksakan orang lain untuk menikah.
Syiria	18 tahun (pria) & 17 tahun (wanita)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dibutuhkan apabila wali selain bapak atau kakek. 2. Wanita dewasa dapat menikahkan dirinya sendiri tanpa persetujuan wali apabila pernikahan <i>sekufu</i>'. 3. Jika tidak perkawinan <i>sekufu</i>', maka wali berhak membatalkan perkawinan kecuali si wanita dalam keadaan hamil.
Aljazair	21 tahun (pria) & 18 tahun (wanita)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Harus ada persetujuan calon mempelai. 2. Tidak ada hak <i>ijbar</i>. 3. Harus ada wali dan wali tidak boleh menolak untuk menjadi wali tanpa alasan yang dibenarkan hukum.
Tunisia	19 tahun (pria) & 17 tahun (wanita)	Harus ada persetujuan calon mempelai dan tidak harus ada wali.
Maroko	18 tahun (pria) & 15 tahun (wanita)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ada wali dan persetujuan. 2. Melarang nikah paksa. 3. Ada hak <i>ijbar</i>, bila ada kekhawatiran perkawinan anak akan menimbulkan kesengsaraan.
Singapura	-	<ol style="list-style-type: none"> 1. Bukan sebatas keharusan, namun hanya sebatas anjuran. 2. Harus ada wali dan mengakui hak <i>ijbar</i>.
Malaysia	18 tahun (pria) & 16 tahun	<ol style="list-style-type: none"> 1. Secara umum negara bagian

⁶⁵Ia mengutip data yang dipaparkan oleh Taher Mahmood dalam bukunya "*Personal Law in Islamic Countries*". Lebih lanjut baca: Ramlan Yusuf Rangkuti, "Pembatasan Usia Kawin dan Persetujuan Calon Mempelai dalam Perspektif Hukum Islam", Jurnal Equality, Volume. 13, No. 1, Februari 2008. Hal. 71.

	(wanita)	<p>Malaysia menghendaki adanya persetujuan calon mempelai kecuali Trengganu.</p> <ol style="list-style-type: none"> 2. Hak Ijbar diakui di Kelantan dalam perkawinan <i>sekufu</i>. 3. Tidak boleh ada kawin paksa karena dapat dihukum. 4. Harus ada wali.
Yordania	-	<ol style="list-style-type: none"> 1. Gadis <ol style="list-style-type: none"> a. Harus izin wali nasab (ayah/ kakek) bagi anak gadis yang telah berusia 18 tahun dan harus sekufu b. Wali selain ayah dan kakek, dan hanya dapat memberikan izin jika si gadis masih berusia 15 tahun. 2. Janda <ol style="list-style-type: none"> a. Bagi mereka yang telah berusia 18 tahun, tidak butuh wali b. Tidak dibutuhkan keharusan persetujuan mempelai atau tidak

D. Teori Konstruksi Sosial

1. Landasan Teori

Bermula dari pandangan Peter Berger tentang hubungan antara individu dan masyarakat yang bermuara pada gagasan bahwa masyarakat merupakan sebuah penjara, baik dalam makna ruang maupun waktu,⁶⁶ yang membatasi ruang gerak individu, tetapi tidak selamanya setiap individu penghuninya menganggapnya sebagai sebuah belenggu. Bahkan eksistensi penjara tersebut diterima begitu saja (*taken for granted*), tanpa mempertanyakannya lebih jauh.

⁶⁶Peter Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, diterjemahkan oleh Hasan Basari, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan* (Jakarta: Penerbit LP3ES, 2012), hal. 37.

Meski demikian, belenggu tersebut tidak menyebabkan setiap individunya merasa dibatasi dalam menentukan tindakan yang hendak diambilnya.⁶⁷

Secara eksklusif pola relasi mengenai manusia dalam masyarakat (*man in society*) dan masyarakat dalam manusia (*society in man*) ditinjau berdasarkan sosiologi pengetahuan diperbincangkan dalam bukunya oleh Peter L. Berger bersama Thomas Luckmann yang berjudul *The Social Construction of Reality: a Treatise in The Sociology of Knowledge*, yang dalam versi Indonesia berjudul *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*.⁶⁸

Pada penyusunan teorinya ini, Berger mendasarkannya pada dua gagasan sosiologi pengetahuan, yaitu “realitas” dan “pengetahuan”. Realitas yang dimaksud di sini adalah merupakan fakta sosial yang bersifat eksternal, umum, dan mempunyai kekuatan memaksa terhadap kesadaran masing-masing individu. Sedangkan pengetahuan ialah realitas yang hadir dalam kesadaran individu, atau dalam arti lain bahwa pengetahuan adalah realitas yang bersifat subjektif.

Kajian terhadap dua hal di atas, tidak hanya terbatas dikaji oleh golongan sosiolog semata, melainkan banyak dari kalangan filosof dan orang awam yang juga berusaha memahami realitas dan pengetahuan. Dan ketiga golongan tersebut (sosiolog, filosof, dan awam) memiliki cara pandang yang berbeda satu sama lain.⁶⁹ Sebagai contoh telaah dalam memahami kebebasan sebagai realitas. Membincang tentang kebebasan, para filosof pasti akan berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut ini: Apakah kebebasan itu? (tinjauan ontologi) Dan

⁶⁷Hanneman Samuel, *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkasan* (Depok: Penerbit Kepik, 2012), hal. 13.

⁶⁸*Ibid.*, Hal. 14

⁶⁹Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), hal. 301

bagaimana manusia dapat mengetahui tentang kebebasan itu? (tinjauan epistemologi). Lain halnya dengan dengan orang kebanyakan yang dikategorikan pada golongan awam, mereka sangat jarang memperlmasalahkan tentang kebebasan. Namun, bila kemudian mereka terbentur pada tembok pengekan, baru mereka mempertanyakan tentang kebebasannya. Sehingga pertanyaan yang lahir adalah: Mengapa saya tidak bebas menentukan jalan hidup saya? Mengata saya harus mematuhi perintah orang tua saya?⁷⁰

Hal yang berbeda pun ditunjukkan oleh para sosiolog, mereka memiliki cara pandang sendiri dalam menghadapi “kebebasan”. Tidak seperti orang awam yang yang menerima begitu saja konsepsi tentang kebebasan. Atau tidak seperti para filosof yang selalu mempertanyakan akar dari kebebasan itu. Yang dilakukan sosiolog lebih kepada menjawab sejumlah pertanyaan sebagai berikut: Apakah kebebasan bervariasi di dalam tatanan institusional yang beragam? Mengapa di dalam masyarakat terdapat golongan yang menjunjung tinggi kebebasan, dan sebaliknya, juga ada yang mengabaikan kebebasan warga lainnya?

Maka, secara ringkas dapat dipahami bahwa yang dilakukan sosiolog ialah mencari keterkaitan antara kondisi sosial dengan realitas dan pengetahuan. Sebagaimana yang disampaikan Berger dan Luckmann dalam sejumlah pertanyaan: “*How is it possible that subjective meanings become objective facticities?*” (Bagaimana mungkin makna yang subjektif menjadi sesuatu yang objektif) Atau, “*How is it possible that human activity should produce a world of things?*” (Bagaimana mungkin aktivitas manusia dapat membentuk dunia).

⁷⁰Hanneman Samuel, *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkasan*, Hal.15., baca juga: Rachmad K. Dwi Susilo, *20 Tokoh Sosiologi Modern: Biografi Para Peletak Sosiologi Modern* (Jogjakarta: AR-RUZZ MEDIA, 2008), hal. 338-339.

Lebih lanjut, menurut Berger dan Luckmann, “*an adequate understanding of the ‘reality sui generis’ of society requires an inquiry into the manner in which this reality is constructed*” (untuk memahami “realitas unik” dari masyarakat secara memadai perlu diketahui proses bagaimana realitas ini terbentuk).

2. Konsep Dasar Pemikiran Berger

Perumusan Berger tentang hubungan timbal balik di antara realitas sosial yang bersifat objektif dengan pengetahuan yang bersifat subjektif dilandaskan pada tiga konsep, yaitu:

a) Realitas Kehidupan Sehari-hari

Sebagaimana yang telah disampaikan di depan, realitas sosial adalah sesuatu yang kehadirannya tidak tergantung pada kehendak masing-masing individu. Dan realitas sosial itu memiliki berbagai macam corak. Namun demikian, menurut Berger yang perlu digaris bawahi sebagai bahan analisis adalah peran realitas kehidupan sehari-hari yang merupakan realitas yang harus dihadapi sekaligus dialami oleh individu dalam kehidupannya sehari-hari.

Realitas kehidupan sehari-hari adalah sesuatu yang biasanya dialami oleh individu sebagai totalitas yang teratur. Dan realitas ini dialami selama ia berada dalam keadaan sadar. Walau realitas sehari-hari pada dasarnya adalah satu bentuk dari realitas sosial, kehadirannya dalam kesadaran individu bersifat khas. Kehadirannya begitu kuat, hingga individu sulit untuk mengabaikannya. Di dalam kesadaran individu, kehadiran realitas kehidupan sehari-hari bersifat menekan, namun ia dianggap sebagai sesuatu yang wajar dan diterima begitu saja. Selain

itu, realitas kehidupan sehari-hari punya derajat pertalian yang bervariasi bagi masing-masing individu, tergantung pada kedekatan ruang dan waktunya. Realitas yang lebih dekat akan lebih mudah dimanipulasi dibandingkan realitas yang lebih jauh. Bahkan –untuk realitas yang jauh itu- mungkin individu tersebut tidak sanggup memasukinya.⁷¹

Sekalipun realitas kehidupan sehari-hari itu diterima begitu saja oleh individu, hal ini tidak berarti hidup ini berjalan sedemikian mulus dan rutin. Sesekali pasti akan dihadapkan pada sebuah masalah. Jika hal itu muncul, maka individu itu akan cenderung berusaha menyelesaikan masalah itu dengan bingkai realitas yang ia kenal.

b) Interaksi Sosial Dalam Kehidupan Sehari-hari

Pada dasarnya, realitas kehidupan sehari-hari dialami oleh individu secara bersama-sama dengan individu yang lain. Sehingga setiap individu adalah merupakan realitas sosial. Maksudnya orang lain bukan hanya bagian atau objek dalam realitas dalam kehidupan sehari-hari individu, melainkan mereka juga dapat dipandang sebagai realitas sosial itu sendiri. Pengalaman individu tentang sesamanya adalah instrument yang urgen untuk ditelaah dari konstruksi realitas dalam diri seseorang. Orang lain yang dihadapi tersebut yang juga merupakan realitas sosial itu digolongkan menjadi dua golongan: *Pertama*, mereka yang dihadapi dengan tatap muka, dan *kedua* mereka yang dihadapi tanpa tatap muka secara langsung.

⁷¹ Peter Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* diterjemahkan oleh Hasan Basari, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*,..... hal.30-31.

Apabila dibandingkan golongan yang pertama lebih berperan penting dibandingkan golongan yang kedua. Hal ini dikarenakan golongan kedua itu memiliki pengalaman interaksi yang sebatas bayangan semata, selain itu juga karena subjektifitas lawan interaksi dengan tatap secara langsung hadir secara penuh, melebihi mereka yang hanya berinteraksi dengan media tulisan atau semacamnya. Dengan bertatap muka maka individu tidak hanya mendengar lawannya berbicara, tetapi juga melihat ekspresi wajahnya, sikapnya, dan sebagainya.

Sehingga dari sinilah kemudian terjadi pertukaran subjektivitas antara individu dengan lawan interaksinya secara langsung dan terus menerus. Hubungan individu dengan lawan interaksinya ini sangat fleksibel tidak ada pola yang ketat yang bisa diberlakukan dan terjadai tafsir-menafsir yang berjalan terus menerus. Dan yang demikian ini tidak akan ditemui dalam hubungan non-tatap muka.⁷² Kesimpulannya, realitas sosial kehidupan sehari-hari tidak lepas dari adanya proses interaksi secara langsung yang dilakukan antar individu. Dengan pengertian bahwa individu akan mengalami realitas sosial kehidupan, jika bersama dengan orang lain, begitu juga sebaliknya.

c) Bahasa dan Pengetahuan dalam Kehidupan Sehari-hari

Menurut Berger ekspresi manusia dapat menjadi sesuatu yang baku dan objektif, menjadi cara bagi suatu kelompok sosial untuk berekspresi. Ekspresi-ekspresi objektif tersebut berasal dari sesuatu yang subjektif. Dengan proses

⁷² Peter Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, diterjemahkan oleh Hasan Basari, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*,.... hal. 41

pemantapan secara sosial, suatu ekspresi menjadi tersedia melampaui batas-batas situasi tatap muka sewaktu ia dicetuskan untuk pertama kali.

Sebagai contoh adalah ketika bangun tidur, kita menemukan sebilah pedang yang tertancap di kasur tempat tidur kita, maka hal pertama yang terpikirkan dalam benak kita yaitu ada seseorang yang menaruh sebuah kebencian dan amarah pada kita, dengan adanya simbol pedang yang ditancapkan tersebut. Sebagaimana kita ketahui bersama, bahwa pedang –definisi awal pembuatannya– adalah alat atau senjata untuk berperang atau bertarung. Namun dengan berjalannya waktu, pada situasi di atas kemudian mengalami objektivasi menjadi simbol kemarahan dan kebencian seseorang. Bahkan ketika datang orang lain selain kita dan melihat pedang yang tertancap tersebut, mereka akan berpikiran yang sama. Selanjutnya, makna pedang tersebut tidak hanya berlaku sesaat saja, melainkan besok, lusa, dan minggu depan pun maknanya akan tetap.⁷³ Kesimpulannya, ekspresivitas manusia bisa bersifat objektif, melalui proses objektivikasi ia menjadi sesuatu yang bersifat objektif.

Sejauh ini, realitas sosial kehidupan sehari-hari penuh dengan objektivasi. Realitas kehidupan sehari-hari hanya dimungkinkan karena adanya objektivasi. Maksudnya adalah hasil objektivasi adalah objek-objek, di mana setiap objek tersebut sebenarnya menampilkan maksud-maksud subjektif dalam komunikasi antar manusia. Jadi, maksud-maksud subjektif ini sendiri penting artinya bagi individu manusia, karena hal tersebut merupakan realitas kehidupan

⁷³ Hanneman Samuel, *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkasan*, Hal. 22., atau lihat juga contoh yang disebutkan di dalam: Peter Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, hal. 47-49.

sehari-hari yang pasti dialami individu. Sehingga jelas, bahwa tanpa objektivasi realitas kehidupan sehari-hari tidak mungkin ada.

Terdapat beberapa alasan mengapa Berger menjadikan bahasa memiliki kedudukan yang sangat fundamental. *Pertama*, karena bahasa merupakan alat atau cara untuk memahami makna subjektif yang terkandung dalam objek-objek yang membentuk realitas kehidupan sosial bagi pencetusnya. *Kedua*, bahasa memungkinkan satu sama lain dapat menyesuaikan diri. *Ketiga*, bahasa dalam realitas sehari-hari sanggup melampaui peran sebagai sarana komunikasi, dan memegang peranan penting dalam membentuk mentalitas manusia itu sendiri.

Satu ciri bahasa adalah sifat objektif yang dimiliki. Ia tidak bergantung pada suasana tatap muka tempatnya dilahirkan, melainkan memungkinkan individu untuk menghadirkan objek apa saja ke dalam situasi tatap muka. Baik objek masa silam, sekarang ataupun masa depan.

3. Gagasan-Gagasan Penting Teori Konstruksi Sosial

Berger dan Luckman mengatakan institusi masyarakat tercipta dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia. Meskipun masyarakat dan institusi sosial terlihat nyata secara obyektif, namun pada kenyataan semuanya dibangun dalam definisi subjektif melalui proses interaksi. Objektivitas baru bisa terjadi melalui penegasan berulang-ulang yang diberikan oleh orang lain yang memiliki definisi subyektif yang sama. Pada tingkat generalitas yang paling tinggi, manusia menciptakan dunia dalam makna simbolis yang universal, yaitu pandangan hidupnya yang menyeluruh, yang memberi

legitimasi dan mengatur bentuk-bentuk sosial serta memberi makna pada berbagai bidang kehidupannya.

Proses konstruksinya, jika dilihat dari perspektif teori Berger & Luckman berlangsung melalui interaksi sosial yang dialektis dari tiga bentuk realitas yang menjadi *entry concept*, yakni *subjective reality*, *symbolic reality* dan *objective reality*.⁷⁴ Selain itu juga berlangsung dalam suatu proses dengan tiga momen simultan, eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi.

Melalui sentuhan Hegel yakni tesis-antitesis-sintesis, Berger menemukan konsep untuk menghubungkan antara yang subjektif dan objektif melalui konsep dialektika, yang dikenal dengan eksternalisasi-objektivikasi-internalisasi.

1. *Eksternalisasi* ialah penyesuaian diri dengan dunia sosio-kultural sebagai produk manusia. "*Society is a human product*".
2. *Objektivikasi* ialah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi. "*Society is an objective reality*".

⁷⁴*Objective reality*, merupakan suatu kompleksitas definisi realitas (termasuk ideologi dan keyakinan) serta rutinitas tindakan dan tingkah laku yang telah mapan terpola, yang kesemuanya dihayati oleh individu secara umum sebagai fakta. *Symbolic reality*, merupakan semua ekspresi simbolik dari apa yang dihayati sebagai "*objective reality*" misalnya teks produk industri media, seperti berita di media cetak atau elektronika, begitu pun yang ada di film-film. *Subjective reality*, merupakan konstruksi definisi realitas yang dimiliki individu dan dikonstruksi melalui proses internalisasi. Realitas subjektif yang dimiliki masing-masing individu merupakan basis untuk melibatkan diri dalam proses eksternalisasi, atau proses interaksi sosial dengan individu lain dalam sebuah struktur sosial. Melalui proses eksternalisasi itulah individu secara kolektif berpotensi melakukan objektivikasi, memunculkan sebuah konstruksi *objective reality* yang baru.

3. *Internalisasi* ialah individu mengidentifikasi diri di tengah lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial di mana individu tersebut menjadi anggotanya. “*Man is a social product*”⁷⁵ .



⁷⁵Basrowi, Sukidin, *Metode Penelitian Kualitatif Perspektif Mikro*, (Surabaya: Insan Cendekian, 2002). hal. 206

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Lokus Penelitian

Lokus penelitian ini terletak di kota Malang. Diantara beberapa alasannya ialah karena kota Malang merupakan salah satu sentral pendidikan terkemuka di Jawa Timur. Banyaknya generasi muda yang melanjutkan studi pasca sekolah menengahnya di kota ini, karena banyak sekali kita jumpai berbagai macam perguruan tinggi negeri maupun swasta yang diperhitungkan kualitasnya, tak terkecuali perguruan tinggi Islamnya. Sehingga dari sinilah, banyak lahir para pakar agama yang konsen pada bidangnya, termasuk di dalamnya ialah Kiai NU dan Muhammadiyah. Di samping juga, menjamurnya berbagai pesantren –yang merupakan instsitusi non formal-, mulai yang modern hingga salaf-tradisional yang melahirkan banyak Kiai NU dan Muhammadiyah. Dari sinilah, setiap permasalahan hukum Islam yang kompleks di tengah masyarakat mampu terselesaikan dengan baik, yang diakomodir oleh berbagai ormas Islam, seperti:

MUI, Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, dan lain sebagainya. Atas dasar itulah, peneliti memilih subjek penelitian yang lokus penelitiannya berada di kota Malang.

B. Paradigma dan Teori Penelitian

Paradigma merupakan pola tentang bagaimana bagian-bagian berfungsi (perilaku yang di dalamnya ada konteks khusus atau terikat dengan dimensi waktu). Tokoh yang pertama kali mempopulerkan istilah paradigma ialah Thomas S. Khun dalam *The Structure of Scientific Revolutions* yang menjadikan paradigma sebagai istilah untuk sebuah pandangan hidup (*world view* atau *weltanschauung*) yang dimiliki oleh ilmuan dalam suatu disiplin ilmu.⁷⁶

Paradigma yang digunakan di dalam penelitian ini adalah *naturalistic paradigm* atau paradigma alamiah yang bersumber pada pandangan fenomenologis. Di mana peneliti berupaya memahami setiap peristiwa dan kaitannya terhadap orang-orang biasa pada situasi tertentu. Kemudian penekanannya ialah aspek subjektifitas dari perilaku seseorang. Peneliti fenomenologis tidak berasumsi bahwa peneliti mengetahui makna sesuatu dari orang-orang yang menjadi subjek penelitian, dan berusaha untuk masuk ke dalam dunia konseptualitas para subjek. Sehingga pada akhirnya akan dapat memahami tentang pengertian yang dikembangkan oleh para subjek penelitian, di mana pada penelitian ini subjeknya adalah para Kiai NU dan Muhammadiyah kota Malang mengenai izin wanita dewasa dalam perkawinan. Para fenomenolog percaya

⁷⁶Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2001), hal. 91

bahwa hasil pengalaman mereka itulah yang akan membentuk sebuah kenyataan.⁷⁷

Istilah *naturalistic paradigm* yang disebutkan dalam bukunya Moleong pada dasarnya memiliki kesamaan mekanisme dengan paradigma definisi sosial, yang digawangi oleh Marx Weber. Ia mengartikan sosiologi sebagai studi tentang tindakan sosial antar hubungan sosial. Itulah yang menurutnya menjadi pokok persoalan sosiologi.⁷⁸ Sementara George Ritzer menfungsikan paradigma sosial sebagai cara pandang mendasar dari suatu disiplin ilmu tentang apa yang menjadi pokok persoalan (*subject matter*) yang semestinya dipelajari.⁷⁹

Secara definitif, Weber merumuskan sosiologi sebagai ilmu untuk menafsirkan dan memahami (*interpretative understanding*) tindakan sosial serta antar hubungan sosial agar sampai pada penjelasan kausal. Dalam definisi terkandung dua konsep dasarnya. *Pertama*, konsep tindakan sosial. *Kedua*, konsep tentang penafsiran dan pemahaman.⁸⁰ Melalui paradigma ini peneliti berusaha mengetahui dan memahami konstruksi sosial para Kiai NU dan Muhammadiyah di kota Malang seputar eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan. Sementara teori yang relevan digunakan dalam penelitian ini ialah teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckman, yang merupakan derivasi dari pendekatan teori fenomenologi.

⁷⁷Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005), hal. 17-19.

⁷⁸Lexy J. Moleong, *Metodologi..*, hal. 44.

⁷⁹George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 4.

⁸⁰George Ritzer, *Sosiologi..*, hal.

C. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Pendekatan yang digunakan di dalam penelitian ini ialah pendekatan kualitatif.⁸¹ Atau disebutkan juga dalam literatur lain sebagai pendekatan deskriptif kualitatif, karena penelitian deskriptif merupakan penelitian yang menggambarkan tentang sifat-sifat individu atau kelompok, keadaan, dan juga gejala, atau juga menyebarkan suatu gejala dan menentukan keberadaan relasi antara satu gejala dengan gejala lainnya di dalam masyarakat.⁸² Berbicara tentang pendekatan penelitian, lazimnya dunia keilmuan membagi dalam bentuk penelitian kualitatif dan kuantitatif. Penelitian kuantitatif menghendaki data berupa angka atau tabel distribusi yang diperoleh melalui angket (*questionnaire*). Berbeda halnya dengan kualitatif yang memiliki ciri khas penyajian datanya deskriptif. Oleh karena itu, dengan menggunakan pendekatan ini, peneliti ingin mendeskripsikan bagaimana konstruksi sosial Kiai NU dan Muhammadiyah terhadap izin wanita dewasa dalam perkawinan? Apa saja hal-hal yang menjadi latar belakang pandangan mereka tentang hal itu? Dari ungkapan di atas, sangat jelas bahwa yang dikehendaki adalah suatu informasi dalam bentuk deskripsi. Di samping itu, ungkapan konsep izin wanita dewasa dalam perkawinan tersebut lebih menghendaki makna yang berada dibalik deskripsi data tersebut.

Di sisi lain, penelitian ini lebih mempunyai perspektif emic, dengan pengertian bahwa data yang dikumpulkan diupayakan untuk dideskripsikan berdasarkan ungkapan, bahasa, cara berfikir, pandangan subyek penelitian. Deskripsi informasinya atau sajian datanya harus menghindari adanya evaluasi

⁸¹Hamidi, *Metode Penelitian Kualitatif Aplikasi Praktis Pembuatan Proposal dan laporan Penelitian* (Malang: Penerbitan Universitas Muhammadiyah, 2005), hal. 70.

⁸²Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqih Jilid I: Paradigma Penelitian Fiqih dan Fiqih Penelitian*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 18-19.

dan interpretasi dari peneliti. Jika terdapat evaluasi dan interpretasi itu pun, harus berasal dari subyek penelitian dalam hal ini adalah pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang tentang izin wanita dewasa dalam perkawinan.

Adapun jenis penelitian yang diterapkan di dalam penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*).⁸³ Istilah lain yang dinyatakan oleh sebagian pakar bahwa jenis penelitian ini merupakan penelitian empiris yang berfungsi untuk menemukan teori-teori mengenai proses terjadinya dan proses bekerjanya hukum di masyarakat.⁸⁴ Melalui jenis penelitian ini, peneliti menfokuskan pada hasil pengumpulan data yang didapatkan dari informan yang telah ditentukan di lapangan. Dalam hal ini, peneliti mencoba menggali dan mencermati data yang telah diperoleh dari para Kiai NU dan Muhammadiyah yang ada di kota Malang berkaitan tentang eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan.

Selain itu, penulis berangkat ke lapangan untuk mengamati secara langsung sekaligus mencoba memahami pola konstruksi sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang mengenai keabsahan atau keberadaan izin wanita dewasa di dalam perkawinan. Hal ini dilakukan karena jenis penelitian ini merupakan penelitian empiris yang berfungsi mengamati fenomena dalam sebuah keadaan alamiah.⁸⁵

⁸³Membincang tentang jenis penelitian, penelitian dapat digolongkan menjadi beberapa jenis penelitian yang didasarkan kepada kriteria-kriteria tertentu. *Pertama*, berdasarkan hasil yang diperoleh. *Kedua*, berdasarkan bidang yang akan diteliti. Kemudian *ketiga*, berdasarkan tempat penelitian. Berkaitan tentang penelitian yang dilakukan peneliti ini, yaitu *field resarch*. Masuk pada jenis yang ketiga, di mana merupakan salah satu jenis penelitian berdasarkan tempat penelitian. Baca: M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), hal. 10-11.

⁸⁴Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), hal. 42.

⁸⁵Lexy J. Moleong, *Metodologi.*, hal. 26.

D. Data dan Sumber Data

Adapun sumber data yang dimaksud ialah data yang diperoleh dari subyek penelitian. Sumber data digunakan oleh penulis di dalam penelitian ini terbagi menjadi dua bagian,⁸⁶ yaitu:

a. Sumber Data Primer

Sumber primer⁸⁷ yang menjadi dasar bangunan di dalam penelitian ini adalah hasil wawancara secara langsung dengan informan yaitu para Kiai NU dan Muhammadiyah yang menguasai seluk beluk obyek kajian tentang Hukum Islam terlebih mengenai tema penelitian ini, yaitu izin wanita dewasa dalam perkawinan, baik secara teoritis maupun praktis di kalangan masyarakat, khususnya di Kota Malang.

b. Sumber Data Sekunder

Sedangkan data sekunder yang digunakan oleh peneliti dalam penelitian ini adalah berupa buku,⁸⁸ karya ilmiah, dan literatur lain berikut dengan informasi-informasi yang mendukung terhadap tema kajian izin wali dalam perkawinan. Dalam hal ini ialah berbagai kajian dari kitab fikih lintas mazhab tentang hukum perkawinan, terkhusus mengenai eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan. Kemudian ditopang dengan jurnal-

⁸⁶Yang dimaksud dengan sumber data dalam sebuah penelitian adalah subyek dari mana data dapat diperoleh. Apabila peneliti menggunakan wawancara dalam pengumpulan datanya, maka sumber data disebut responden. Yaitu orang yang merespon atau menjawab pertanyaan-pertanyaan peneliti, baik pertanyaan yang tertulis maupun yang bersifat verbal. Baca: Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006), hal. 129.

⁸⁷Data primer adalah data yang diperoleh dan dikumpulkan langsung di lapangan oleh seorang peneliti. Data primer ini disebut juga dengan data asli atau data baru. Lihat: *Op. Cit.*, Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, hal. 82.

⁸⁸Data sekunder ialah data yang diperoleh peneliti dari sumber-sumber yang telah ada. Data ini sering kali didapatkan dari perpustakaan atau laporan-laporan peneliti terdahulu. Dan data sekunder disebut juga dengan data tersedia. Lihat: *Ibid.*

jurnal, hasil kajian disertasi, tesis, dan juga skripsi yang memiliki tema berkaitan dengan izin wanita dewasa dalam perkawinan.

E. Metode Pengumpulan Data

Sebagaimana penjelasan yang telah lalu, bahwa sumber data primer diperoleh dari informan. Untuk memilih informan, maka di dalam penelitian ini digunakan teknik sampel bertujuan (*purposive sampling*). Dengan teknik inilah, para informan dipilih berdasarkan penilaian kredibilitas pengetahuan yang mampu memberikan pemahaman dan pandangannya mengenai penelitian ini.

Pemilihan informan selanjutnya dilakukan dengan menggunakan teknik sampel bola salju (*snowbal sampling*), yang didasarkan pada data dan informasi yang berkembang dari informan yang diperoleh melalui teknik *purposive sampling* di atas. Mekanisme teknik bola salju ini digunakan dengan cara menjaring sebanyak-banyaknya informasi dari berbagai sumber. Hal itu dilakukan tanpa melihat dari mana dan siapa peneliti memulai proses penggalian data, di mana pada konteks ini peneliti memulainya dari beberapa informan yang dipandang benar-benar mengetahui permasalahan dalam penelitian ini. Sehingga satu demi satu semakin banyak informan yang dilibatkan.

Oleh karena itu, Untuk memperoleh data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini, maka penulis berupaya melakukan beberapa cara, yaitu:

a. Wawancara

Pada penelitian ini, peneliti menggunakan teknik wawancara.⁸⁹ Teknik ini adalah satu dari beberapa proses untuk memperoleh dan mengumpulkan

⁸⁹Wawancara secara umum adalah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian dengan cara tanya jawab sambil bertatap muka antara peneliti yang melakukan wawancara dan orang yang diwawancarai, dengan atau tanpa adanya pedoman (*guide*). Dan

data secara langsung dari informan. Hal ini dilakukan dengan cara menyusun pedoman wawancara yang terstruktur maupun tidak terstruktur,⁹⁰ yang mencakup garis besar permasalahan yang akan ditanyakan kepada para Kiai NU dan Muhammadiyah yang ada di kota Malang mengenai tema penelitian ini, di mana peneliti menfokuskan esensi dari wawancara tersebut pada pandangan mereka terhadap izin wanita dewasa dalam sebuah perkawinan dan isu seputar seputar hak *ijbar* yang menjadi spirit tradisi perjodohan. Wawancara yang dilakukan dengan subjek penelitian dapat dilakukan di mana saja, sekiranya membuat pertemuan dan pembicaraan menjadi lebih nyaman.

No	Informen/ Subyek Penelitian	Status Sosial
1.	KH. Chamzawi, M. HI	Dosen UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Ketua Bidang Fatwa MUI Kota Malang, Rais Syuriah PCNU Kota Malang
2.	Dr. KH. Isroqunnajah, M. Ag	Direktur Ma'had Al-Jami'ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Ketua Tanfidziah PCNU Kota Malang, Dosen Fak. Syari'ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Selain itu, Dewan Pengasuh PPS Nurul Huda Mergosono Malang.

sebagai catatan bahwa yang melakukan wawancara adalah sang peneliti sendiri tanpa diwakilkan. Baca: Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Politik, dan Ilmu Sosial lainnya* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), hal. 108.

⁹⁰*Op.Cit.*, Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, hal. 227

3.	Dr. H. Nur Hakim	Dosen UMM Malang Fak. Agama Jurusan AS, Anggota Majelis Fatwa MUI Kota Malang, Ketua <i>Majelis Tarjih wa Al-Tajdid</i> PW Muhammadiyah Jawa Timur, Anggota LP3M Pengurus Pusat Muhammadiyah
4.	Achmad Shampthon Masduqi, S. HI	Ketua KUA Kec. Klojen Kota Malang, Aktivis <i>Lajnah Bahtsu Al- Masaail</i> PWNU Jawa Timur, Dewan Pengasuh PPS Nurul Huda Mergosono Malang.
5.	H. A. Rif'an, S. H., M. Hum	Wakil Ketua Pengadilan Agama Kota Malang (Sekarang), Mantan Wakil Ketua Pengadilan Agama Kab. Malang, Dosen terbang di Beberapa Perguruan Tinggi Ketua Pengurus Daerah Muhammadiyah Kota Malang (hingga 2015), Dewan Pertimbangan MUI Kota Malang

b. Observasi

Teknik berikutnya ini adalah pengamatan,⁹¹ yang dilakukan oleh peneliti dengan apa yang terjadi di lapangan. Hal ini dilakukan, karena sangat berkaitan dengan proses pencatatan data dari semua kegiatan selama penelitian ini dilakukan. Dan teknik observasi ini dipandang penting untuk mendeskripsikan bebrapa aktivitas keseharian para Kiai NU dan Muhammadiyah, khususnya di dalam kajian hukum Islam.

c. Dokumentasi

Sebagai teknik kedua yang digunakan oleh peneliti dalam penelitian ini,⁹² dokumentasi bermanfaat untuk mengumpulkan informasi dari subjek penelitian tentang izin wanita dewasa dalam perkawinan yang tertera di dalam literatur-literatur fiqih klasik maupun kontemporer. Sehingga dalam teknik ini, peneliti mempelajari teori-teori dari hasil studi kepustakaan. Selain itu juga dokumentasi ini digunakan untuk membaca dan juga mempelajari catatan, dokumen atau perkembangan informasi terbaru dari media cetak maupun elektronik yang erat kaitannya dengan pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah dalam masalah tersebut.

F. Pengecekan Keabsahan Data

Untuk menguji keabsahan data⁹³ yang didapatkan oleh peneliti agar terhindar dari kemungkinan kesalahan dan kekurangan, maka dilakukan teknik

⁹¹Rianto Adi, *Metodologi Penelitian Sosial* (Jakarta: granit, 2004), hal. 70.

⁹²Metode dokumentasi tidak hanya berkaitan dengan dokumen-dokumen semata, melainkan juga hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti notulen rapat, lengger, agenda, dan sebagainya. Lihat: *Ibid.*, hal. 231.

⁹³Salah satu cara paling penting dan mudah dalam uji keabsahan data adalah dengan melakukan triangulasi peneliti, metode teori, dan sumber data. Sehingga pelaksanaan teknis dari langkah pengujian keabsahan ini memanfaatkan peneliti, metode, dan juga teori. Lihat: *Op.*

triangulasi,⁹⁴ di mana peneliti membandingkan dan mengecek derajat kepercayaan suatu informasi yang diperoleh melalui waktu dan cara yang berbeda dalam metode kualitatif. Hal itu dapat dilakukan dengan cara sebagai berikut:⁹⁵

- a. Membandingkan data hasil pengamatan dengan hasil wawancara para Kiai NU dan Muhammadiyah yang menjadi subjek penelitian.
- b. Membandingkan apa yang dikatakan para Kiai NU dan Muhammadiyah di depan umum dengan yang dikatakan secara pribadi.
- c. Membandingkan apa yang dikatakan para Kiai NU dan Muhammadiyah tentang situasi penelitian dengan apa yang dikatakan sepanjang waktu
- d. Membandingkan keadaan dan perspektif para Kiai NU dan Muhammadiyah dari kalangan akademisi dengan berbagai pendapat para Kiai NU dan Muhammadiyah dari non akademisi seperti Ulama, Kiyai, atau orang yang fokus dengan kajian Islam.
- e. Membandingkan hasil wawancara dengan berbagai macam literatur yang berkaitan. Hasil perbandingan yang diharapkan adalah berupa kesamaan atau alasan-alasan terjadinya perbedaan.

Cit., Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Politik, dan Ilmu Sosial lainnya*, hal. 256.

⁹⁴Triangulasi adalah teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data itu untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembanding terhadap data tersebut. Lihat: *Op. Cit.*, Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hal. 330.

⁹⁵*Ibid*

G. Pengolahan Data dan Analisis Data

Setelah seluruh data yang dibutuhkan, baik primer maupun sekunder terkumpul dengan baik, peneliti melakukan pengolahan data⁹⁶ guna memperoleh kesimpulan dengan menggunakan tahapan-tahapan berikut ini:

a. *Editing*

Pada tahap ini, peneliti melakukan pemeriksaan terhadap hasil wawancara dengan para informan, yaitu para Kiai NU dan Muhammadiyah di Kota Malang tentang izin wanita dewasa dalam sebuah perkawinan, kemudian dilanjutkan dengan memeriksa dokumen-dokumen dan catatan-catatan lainnya. Tujuannya adalah menghaluskan dan memperbaiki kalimat atau kata-kata, kemudian memberi keterangan tambahan jika dipandang perlu, meniadakan pengulangan dalam keterangan.⁹⁷

b. *Classifying*

Setelah merampungkan tahapan editing, maka selanjutnya adalah menggolongkan data hasil wawancara dengan Kiai NU dan Muhammadiyah di kota Malang tentang keberadaan izin wanita dewasa dalam perkawinan dan data lainnya menurut kelompok variabelnya. Setelah itu diklasifikasikan lagi menurut rumusan

⁹⁶Pengolahan data adalah kegiatan merapikan data yang telah dikumpulkan dari lapangan sehingga siap untuk digunakan dalam proses analisis. Pengolahan data sebagai kegiatan mengolah dan merapikan data yang telah terkumpul dengan tahapan-tahapan yang diurai di atas. Baca: Bambang Waluyo, *Penelitian Hukum dalam Praktek*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2002), hal. 72.

⁹⁷Berkaitan dengan proses editing dapat ditelaah lebih lanjut pada: Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), hal. 238.

masalah, sehingga sesuai dengan konsep yang ada di dalam kerangka yang telah ditetapkan sebelumnya.⁹⁸

Sedangkan analisis data yang digunakan di dalam penelitian ini adalah analisis deskriptif kualitatif, di mana peneliti mendeskripsikan hasil wawancara dan juga dokumentasi terkait dengan bahasan persoalan izin wanita dewasa dalam perkawinan menurut pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah dalam bentuk narasi.⁹⁹ Sehingga dapat diinterpretasikan dan dianalisa secara tepat dan benar, dan terakhir disimpulkan untuk menjawab persoalan-persoalan yang telah difokuskan dalam rumusan masalah.



⁹⁸*Ibid*

⁹⁹Karena penelitian kualitatif adalah penelitian yang menggunakan teknik non statistik, sehingga tidak memerlukan prosedur yang terstruktur seperti halnya dalam penelitian kuantitatif. Lihat: Moh. Kasiram, *Metodologi Penelitian Kualitatif-Kuantitatif*, (Malang: UIN-MALIKI Press, 2010), hal. 379.



BAB IV

SISTEM PENGETAHUAN DAN KONSTRUKSI SOSIAL KIAI NU DAN MUHAMMADIYAH KOTA MALANG TENTANG EKSISTENSI IZIN WANITA DEWASA DALAM PERKAWINAN

E. Sistem Pengetahuan Kiai NU dan Muhammadiyah

1. Kiai NU dan Muhammadiyah dari Kalangan NU dan Akademisi

a. KH. Chamzawi Umar, M. HI

Pakar hukum yang masuk pada kategori ini ialah Kiai Chamzawi Umar.¹⁰⁰

Merupakan sosok Kiai NU dan Muhammadiyah yang tidak asing lagi di Kota Malang, khususnya di kalangan santri. Kiai yang di dalam aktivitas kesehariannya aktif mengayomi masyarakat muslim Kota Malang ini dilahirkan di Rembang Jawa Tengah tepatnya pada tanggal 9 Januari 1951. Kiai yang bertempat tinggal

¹⁰⁰Interview dengan Kiai Chamzawi di Kediannya Komplek Perumahan Dosen Ma'had Al-Jami'ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Jum'at, 22 Oktober 2014.

di rumah dinas MSAA UIN Maulana Malik Ibrahim Malang adalah anak kedelapan dari sembilan bersaudara dari orang tua yang kental dengan tradisi santri. Sehingga tak pelak sejak kecil beliau telah dikenalkan oleh kedua orang tuanya dengan pendidikan agama khas pesantren. Hal itulah yang kemudian mengantarkan beliau menempuh pendidikan agamanya di pesantren Darul Hadis di jalan Aris Munandar Kota Malang. Namun karena adanya ketidakcocokan dengan pergaulan para santri di pesantren ini yang notabene didominasi oleh putra para Kiai (baca; gus) dan habaib (baca; yek). Akhirnya setelah satu tahun lamanya, beliau memutuskan untuk keluar dari pesantren Darul Hadis dan berpindah ke pondok pesantren Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri.

Dari pondok Lirboyo inilah, beliau menemukan lingkungan ilmiah sesungguhnya. Kemudian seiring perjalanan waktu dapat mengasah kemampuan beliau dalam berbagai disiplin ilmu agama, khususnya dalam bidang kebahasaan dan hukum Islam. Ayah lima orang anak ini menghabiskan waktu selama 8 tahun lamanya belajar di pesantren yang didirikan oleh Mbah Manaf ini. Beliau merampungkan sekolah Madrasah Tsanawiyah yang memakai kurikulum pesantren di pondok ini selama 6 tahun. Kemudian mengabdikan di pesantren ini selama 2 tahun dengan menjadi salah satu tenaga pengajar di dalamnya. Dengan mengantongi ijazah tsanawiyah dari pesantren ini, kemudian beliau memutuskan untuk melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi, yaitu di IAIN Malang yang bermetamorfosis menjadi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

Selama menempuh perkuliahan di Kampus Ulul Albab ini, beliau benar-benar memanfaatkan waktunya untuk belajar dengan sungguh-sungguh. Terbukti

dengan kesungguhan itu dan ditunjang dengan *basic* ilmu agama yang telah ia dapatkan di pesantren, akhirnya pada semester 4, beliau diangkat menjadi asisten dosen. Maka beliau mulai membantu mengajar di kampusnya disamping memberikan pengajaran privat di beberapa tempat. Setelah lulus dan mendapatkan gelar Sarjana Muda (*Bachelor Of Art*) di Fakultas Tarbiyah Jurusan PBA (Pendidikan Bahasa Arab), beliau sempat mengajar di Madrasah Aliyah Khoiruddin Gondanglegi selama beberapa tahun. Namun karena jarak tempuh rumah dan sekolah tempat beliau mengajar yang relatif jauh, akhirnya beliau memutuskan untuk berhenti dan di waktu yang sama mengajukan lamaran di almamaternya IAIN Malang. Dan beliau diterima sebagai bagian keluarga besar civitas akademik kampus tercintanya hingga sekarang. Di kampus inilah jenjang karirnya mulai tertata, mulai dari pegawai perpustakaan sampai diangkat menjadi tenaga pengajar atau dosen. Beliau kemudian melanjutkan jenjang pendidikannya ke jenjang Strata Dua (S2) di kampus Universitas Islam Malang (UNISMA). Selain sebagai tenaga pengajar di IAIN Malang, beliau kemudian mendapatkan mandat sebagai Direktur Ma'had Sunan Ampel Al-Aly yang sekarang berubah nama menjadi Ma'had Al-Jami'ah. Beliau memimpin Ma'had ini selama kurun waktu yang cukup lama dengan berbagai kegiatan yang ada di dalamnya. Jabatan terakhir beliau sebelum akhirnya purna dari tugasnya ialah Dekan Fakultas Humaniora dan Budaya yang membawahi Jurusan Sastra Arab dan Inggris. Selain itu beliau aktif di beberapa organisasi kemasyarakatan, diantaranya ialah PCNU Kota Malang sebagai Rois Syuriyah hingga sekarang. Dan beliau juga tercatat sebagai Ketua MUI Kota Malang yang menaungi Komisi Fatwa sampai sekarang.

b. Dr. KH. Isroqunnajah, M. Ag

Tokoh yang memiliki nama panjang Isroqunnajah Masduqi ini adalah putra seorang Kiai yang sangat masyhur di kalangan santri Kota Malang bahkan di Jawa Timur,¹⁰¹ yaitu Alm. KH. Achmad Masduqi Mahfudz. Beliau dilahirkan tepat di Kota Malang pada tanggal 18 Februari 1967. Kiai yang akrab disapa Gus Is ini terlahir dari keluarga Kiai yang taat beragama dan pendiri pesantren. Abah beliau adalah pendiri dan pengasuh pertama pondok pesantren salafiyah Nurul Huda Mergosono Malang. Maka sudah dapat dipastikan sejak kecil beliau sudah terbiasa digembleng dengan ilmu agama oleh keluarganya khususnya abahnya. Kedisiplinan yang ditanamkan abahnya kepada saudara-saudaranya dirasakan pula oleh Gus Is.

Selepas merampungkan Sekolah Dasar, beliau kemudian dikirimkan oleh Abahnya untuk mendalami ilmu pengetahuan agamanya ke salah satu pesantren salafiyah terbesar di Jawa Timur, yaitu di pesantren Hidayatul Mubtadi'in tepatnya di kota Kediri. Pesantren ini adalah pesantren salafiyah yang memiliki basis Nahdlatul Ulama' yang mampu melahirkan para tokoh agama yang kredibel di bidangnya dan banyak cendekiawan muslim. Kemudian dengan bermodal kurikulum pelajaran agama yang sudah relatif tinggi, tak sedikit para Kiai NU dan Muhammadiyah yang disegani jebolan pesantren yang pernah diasuh oleh K.H. Mahrus Ali ini.

Di pesantren inilah, Gus Is menghabiskan waktu belajarnya selama kurang lebih sembilan tahun lamanya. Menyelesaikan Madrasah Diniyah (sekolah

¹⁰¹Interview dengan Gus Is di Masjid Tarbiyah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 04 Maret 2016

khas pesantren) hingga tingkat Aliyah, dan sempat mengajar dan menjadi pengurus di pesantren tersebut. Setelah menyelesaikan pendidikannya di Lirboyo, kemudian putra keenam dari sembilan bersaudara ini melanjutkan ke jenjang universitas. Karena abah beliau pada permulaan didirikannya STAIN Malang adalah salah satu tenaga pengajar di dalamnya, maka pilihan Gus Is jatuh pada universitas ini. Kurang lebih empat tahun lamanya menyelesaikan perkuliahannya di sini.

Tidak merasa cukup dengan jenjang S-1, beliau kemudian melanjutkan studinya ke jenjang Strata Dua (S-2) di Program Pasca Sarjana (PPS) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pasca lulus dari UIN Yogyakarta ini, beliau mengabdikan diri melanjutkan estafet abahnya sebagai salah satu dosen di UIN Malang hingga saat ini. Berbagai jabatan sudah pernah beliau emban. Dan yang terakhir beliau menjabat Direktur Ma'had Sunan Ampel Al-Ali Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang. Beliau juga sempat mengenyam pendidikan hingga Strata Tiga (S-3) di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya yang sekarang berubah nama menjadi UIN Sunan Ampel dan berhasil memperoleh gelar Doktor. Istri dari Neng Isma ini tercatat sebagai tenaga pengajar di Fakultas Syari'ah UIN Maulana Malik Ibrahim.

Selain mengajar dan menjabat sebagai Direktur Ma'had di Kampus Ulul Albab ini, beliau juga ikut mengasuh pesantren peninggalan abahnya bersama saudara-saudaranya. Di sisi lain beliau juga sangat aktif di organisasi kemasyarakatan. Beliau sempat menjadi Wakil Ketua Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama (PCNU) Kota Malang. Hingga kemudian pada periode berikutnya beliau

terpilih menjadi Ketua PCNU Kota Malang dan juga masuk di kepengurusan Pimpinan Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) Pusat yang berkantor di Jakarta. Karena keilmuan beliau yang sangat luas khususnya di bidang kajian Hukum Islam, maka tak jarang beliau sering dilibatkan sebagai *Mushahhah* (orang yang mengoreksi setiap putusan hukum) di Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU. Di dalam aktifitas beliau yang padat, ayah dari mas Hadziq ini masih meyempatkan diri memberikan pengajian kepada para mahasiswa dan para santri di kediaman beliau. Dan masih banyak lagi aktifitas keseharian beliau yang tidak mungkin diceritakan secara keseluruhan di sini.

2. Kiai NU dan Muhammadiyah dari Kalangan NU dan Praktisi

Tokoh yang satu ini akrab dikalangan santri pesantren salafiyah Nurul Huda Mergosono dengan panggilan Gus Ton.¹⁰² Beliau dilahirkan di kota Malang tepatnya pada tanggal 23 April 1972. Sejak kecil dididik oleh keluarga yang taat beragama dan juga di lingkungan pesantren. Ayah beliau adalah K. H. Achmad Masduqi Mahfudz salah seorang ulama yang sangat disegani di Kota Malang dan sudah tidak asing lagi di kalangan para nahdliyyin. Beberapa tahun yang lalu, abah beliau Kiai Masduqi sempat didaulat oleh para sesepuh NU untuk bertabayyun dengan para tokoh muda NU yang berupaya ingin merekonstruksi pemikiran NU di Yogyakarta. Kehormatan itu diberikan kepada beliau karena beliau dikenal sebagai seorang Kiai yang tegas dan memiliki keilmuan agama khususnya di bidang fikih yang sangat mendalam. Ketegasan beliau inilah yang kemudian diterapkan dan tularkan kepada anak-anaknya. Beliau memiliki prinsip

¹⁰²Interview dengan Gus Shampthon di Kediannya Komplek Pondok Pesantren Salafiyah Nurul Huda Mergosono Malang, Pada Hari Minggu, 20 Mei 2016.

bahwa sebelum memasuki dunia perkuliahan semua putra-putri beliau tanpa terkecuali diharuskan mengenyam pendidikan pesantren. Ini merupakan prinsip Kiai Masduqi di dalam mendidik putra-putrinya. Dari pengalaman belajar di pesantren, meskipun background pendidikan putra-putri beliau yang beragam, mereka mampu menjalankan amanah dakwah di tengah-tengah masyarakat. Kesembilan putra-putri beliau sekarang secara bersama-sama meneruskan perjuangan beliau dalam membina Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Nurul Huda Mergosono Kota Malang.

Hal itu juga dirasakan oleh Gus Ton dan kedelapan saudaranya di dalam proses pendidikan mereka. Selepas lulus Sekolah Menengah Pertama (SMP), Gus Ton kemudian mondok dipesantren Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri - sebagaimana yang pernah dilakukan oleh kakak beliau, yaitu Dr. K.H. Isroqunnajah- dan mampu menyelesaikan sekolah madrasah khas pesantren salaf hingga tingkat aliyah pada tahun 1995. Di samping menyelesaikan studinya di Lirboyo, beliau juga menempuh sekolah formal di Madrasah Aliyah (MA) di Ngreco Kendat Kediri. Setelah lulus dari Lirboyo dan sekolah formalnya, adik dari K. H. Taqiyuddin Alawy ini melanjutkan pendidikannya di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Malang yang sekarang berubah menjadi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Di kampus ini beliau belajar di Fakultas Syari'ah Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhshiyah (AS) dan diantara dosen yang mengajar beliau adalah Gus Is yang tak lain kakak beliau sendiri. Setelah lulus pada tahun 2002 dan memperoleh gelar Sarjana Hukum Islam (S.HI), tak lama kemudian beliau diterima menjadi Pegawai Negeri Sipil di Kementerian Agama Kota

Malang dan saat ini menjabat sebagai Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Klojen Malang. Tak lama berselang, beliau kemudian mempersunting seorang gadis asal Rembang tepatnya putri seorang Kiai cendekiawan muslim Dr. K.H. Achmad Musthofa Bisri, salah seorang Mustasyar Pengurus Besar Nahdlatul Ulama dan dikaruniai dua orang anak.

Selain sibuk dengan aktifitasnya di kantor, beliau juga aktif membantu kakak-kakak beliau mengajar di pesantren peninggalan abah beliau. Di tengah-tengah aktifitasnya, beliau mengasuh para santri Nurul Huda, beliau juga aktif di kepengurusan Nahdlatul Ulama. Karena luasnya wawasan beliau tentang ilmu agama khususnya di bidang Hukum Islam, beliau saat ini dipercaya sebagai salah satu aktifis Lembaga Bahtsul Masa'il NU Kota Malang dan Jawa Timur. Berbagai kegiatan Bahtsul Masa'il sering beliau ikuti demi mengasah dan memperluas kajian beliau di bidang hukum.

3. Kiai NU dan Muhammadiyah dari Kalangan Muhammadiyah dan Akademisi

Pakar hukum yang satu ini dikenal di kalangan lingkungan tempat tinggalnya di daerah Joyosuko dengan sebutan Ustadz Nur Hakim.¹⁰³ beliau dilahirkan di Kota Angling Darmo Bojonegoro pada tanggal 1 Mei tahun 1967. Beliau menghabiskan masa kecil di kota kelahirannya hingga akhirnya beliau dikirim oleh orang tuanya ke salah satu pesantren modern di Bojonegoro, yaitu pesantren Al- Tanwir.

¹⁰³ Interview dengan Pak Nur Hakim di Masjid Merjosari Belakang Kampus UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 11 Juni 2016.

Beliau menyelesaikan pendidikan sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Sekolah Menengah Atas (SMA) di Al-Tanwir. Enam tahun kemudian –pasca tamat dari almamaternya- melanjutkan studinya di Institut Agama Islam Negeri Malang mengambil jurusan pendidikan bahasa arab. Setelah merampungkan jenjang Strata Satu (S1), kemudian ustadz yang akrab dipanggil pak Nur Hakim oleh mahasiswanya ini melanjutkan studinya ke tingkat pascasarjana Strata Dua (S2) di almamater yang sama. Beliau tercatat sebagai salah satu tenaga pengajar di Universitas Muhammadiyah Malang -yang merupakan salah satu kampus swasta di bawah naungan organisasi Muhammadiyah yang maju di Malang Raya- tepatnya di Fakultas Agama Islam Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhshiyah hingga saat ini.

Tidak berselang lama –di tengah- tengah kesibukan mengajarnya- beliau kemudian melanjutkan jenjang pendidikannya hingga tingkat tertinggi, yaitu mengambil program doktoral di UM Malaysia dan mampu menyelesaikannya dengan baik. Selain itu banyak sekali karya tulis beliau yang telah beliau hasilkan, baik berupa jurnal maupun buku yang telah terbit. Dan itu semua menunjukkan bahwa beliau merupakan seorang penulis yang sangat produktif.

Di samping kesibukannya mengajar di UMM Malang, beliau juga sangat aktif di kegiatan-kegiatan sosial dan juga organisasi kemasyarakatan. Diantaranya beliau adalah salah satu pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Malang. Dan karena wawasan beliau tentang kajian hukum yang sangat luas, beliau dipercaya sebagai anggota komisi majelis fatwa MUI Malang. Sebagaimana yang telah maklum, bahwa komisi majelis fatwa adalah salah satu komisi yang

membidangi kajian Hukum Islam, yang diantara tugasnya adalah memberikan masukan kepada pemerintah dalam hal pertimbangan Hukum berdasarkan kajian Islam. Dan juga merespon setiap pertanyaan dan permasalahan yang diajukan oleh masyarakat muslim di Kota Malang.

Selanjutnya, Ustadz Nur Hakim ini juga terpilih sebagai Ketua Majelis Tarjih Wa Tajdid Pengurus Wilayah Muhammadiyah Jawa Timur. Sebagaimana yang telah maklum, *Majelis Tarjih wa Al-Tajdid* di dalam organisasi Muhammadiyah adalah komisi yang memiliki beberapa tugas penting. Diantaranya menjawab permasalahan umat yang kompleks dalam hal Hukum Islam. Sehingga dari sini kita dapat menyimpulkan bahwa mereka yang masuk dalam komisi ini merupakan orang-orang yang kredibel. Dan ini adalah Sebuah tugas yang memang diamanahkan kepada tokoh yang diperhitungkan dalam wawasan keislaman khususnya Hukum Islam. Dan di tingkat pengurus pusat Muhammadiyah, beliau juga dipercaya sebagai anggota LP3M hingga saat ini.

4. Kiai NU dan Muhammadiyah dari Kalangan Muhammadiyah dan Praktisi

Tokoh selanjutnya yang menjadi salah satu informan di dalam penelitian ini ialah H. Achmad Rif'an,¹⁰⁴ yang di dunia kerjanya dikenal dengan sebutan Pak Rif'an. Beliau dilahirkan dari keluarga yang getol berjuang di Organisasi Muhammadiyah, yaitu di Tuban pada tanggal 20 oktober 1960. Sehingga sejak kecil pendidikan yang didapatkan dari orang tuanya terinspirasi dengan corak pendidikan Muhammadiyah.

¹⁰⁴Interview dengan Pak Rif'an di Kediannya Jalan Bengawan Solo Kota Malang, Pada Hari Minggu, 09 Desember 2014.

Beliau memulai pendidikan formalnya di tanah kelahirannya yaitu Sekolah Dasar Tuban. Enam tahun pasca tamat dari sekolah dasarnya, kemudian beliau memutuskan mencari pengalaman di luar daerah asalnya. Akhirnya beliau pun memutuskan untuk belajar di salah satu pesantren Tebuireng Jombang, sebuah pesantren yang memiliki basis Nahdlatul Ulama yang sangat kental. Sebagaimana yang telah kita ketahui bersama bahwa Tebuireng adalah pesantren yang didirikan oleh seorang pendiri organisasi Nahdlatul Ulama, yaitu Hadratus Syaikh K.H. Hasyim Asy'ari. Pesantren ini terkenal dan diidentikan sebagai pesantren yang memiliki *takhassus* pada bidang hadits. Karena pendirinya dikenal dengan gelar *Al-Musnid*, yang banyak menghafal ribuan hadis beserta sanadnya. Sehingga di momen-momen tertentu seperti di bulan Ramadhan, banyak dari para santri yang datang berbondong-bondong ke Tebuireng untuk mengkhathamkan pengajian kitab-kitab hadis, dan di sisi lain pesantren ini sangat erat dengan tradisi kitab kuning yang menjadi ciri khas kaum *nahdliyyin*. Sebuah tradisi yang menurut beberapa pakar tidak ditemukan di dalam organisasi kemasyarakatan lainnya, termasuk organisasi Muhammadiyah. Atas dasar itulah Pak Rif'an menjatuhkan pilihannya untuk belajar di pesantren yang saat ini diasuh oleh K.H. Shalahuddin Wahid (adik kandung Gus Dur sekaligus cucu pendirinya).

Enam tahun lamanya beliau menghabiskan masa belajarnya di pesantren ini dan menyelesaikan Madrasah Tsanawiyah dan Aliyahnya ditempat yang sama. Selepas purna dari belajarnya di Tebuireng, beliau melanjutkan cita-citanya dengan mengambil Akademi Dakwah di Institut KH Hasyim asy'ari (IKAHA) Tebuireng. Setelah lulus, kemudian beliau mengikuti tes calon hakim dan lulus

sebagai seorang hakim di lingkungan Pengadilan Agama. Hingga saat ini beliau masih aktif menjadi Pegawai Negeri Sipil sebagai hakim Pengadilan Agama. Diantara puncak karir yang telah dicapai oleh ayah dua orang anak ini adalah menjadi wakil ketua Pengadilan Agama Kabupaten Malang beberapa periode. Selanjutnya dipromosikan untuk menjabat sebagai ketua pengadilan agama di salah satu daerah di Jawa Timur. Namun karena sakit yang beliau derita yang mengharuskan ustadz yang berkediaman di Jl. Bangau 22 Malang ini tidak dapat melaksanakan dinasny di luar Kota Malang. Dan akhirnya beliau ditempatkan di Kota Malang dan menjabat sebagai Wakil Ketua Pengadilan Agama Kota Malang hingga saat ini.

Selain aktif menjadi seorang hakim di Pengadilan Agama Kota Malang, beliau juga banyak berperan di masyarakat khususnya di Kota Malang. Diantaranya beliau banyak mengisi kajian-kajian keislaman di beberapa tempat. Sebagai bentuk peran beliau di dunia sosial, beliau juga aktif di beberapa organisasi, diantaranya di Pengurus Daerah Muhammadiyah Kota Malang. Beliau sempat menjabat sebagai Ketua Pengurus Daerah Muhammadiyah selama beberapa periode. Selain itu beliau didapuk sebagai Anggota Dewan Pertimbangan di kepengurusan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Malang.

F. Katagorisasi Alasan Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang Terhadap Pemikiran Ulama Klasik Tentang Izin Wanita Dewasa dalam Perkawinan

1. Kategori Alasan Teologis

Membicarakan Hukum Islam, maka pasti tidak dapat menafikan pendapat para ulama terdahulu. Karena banyak sekali karya- karya mereka yang telah lebih dahulu membahasnya khususnya dalam kajian hukum perkawinan. Tak terkecuali terhadap masalah izin wanita dewasa dalam perkawinan. Oleh karena kajian-kajian mereka merupakan produk hukum yang notabene tidak bersifat absolut dan mutlak, dan pada sisi yang lain semua produk fikih sangat terikat dengan *al-zhuruuf* (baca; mencakup waktu dan letak geografis) *wa al-haal* (baca; situasi dan kondisi), atau meminjam istilah Husein Muhammad dalam bukunya; formulasi fikih sangat erat kaitannya dengan konteks sosial budaya dan politik yang berkembangsaat itu.¹⁰⁵

Boleh jadi sebuah rumusan produk Hukum Islam terkadang sangat relevan dan cocok pada kondisi dan waktu tertentu, tetapi tidak sesuai diterapkan pada situasi atau waktu yang lainnya. Maka atas dasar itu, di dalam produk fikih masih terdapat ruang untuk dikomentari dan dikritik, karena hal itu adalah bagian dari keniscayaan ilmiah.

Berdasarkan beberapa fakta yang dihimpun oleh peneliti dari lapangan dalam hal pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah di dalam menyikapi pemikiran atau ijtihad para ulama klasik tentang izin wanita dewasa dalam

¹⁰⁵Husein Muhammad, *Perempuan Islam & Negara.....*, Hal. 159.

perkawinan, terdapat beberapa perbedaan pandangan di antara para pakar. Sebagian diantara mereka memberikan argumentasi yang didasarkan kepada alasan-alasan yang bersifat teologis. Hal itu nampak dari landasan-landasan mereka yang bersifat normatif, tak jarang dari mereka mendasarkan pendapatnya pada sumber-sumber otoritatif dalam kajian Hukum Islam, yaitu Al-Qur'an dan Hadis.

Seperti yang diutarakan oleh Kiai Chamzawi merespon formulasi hukum ulama lintas madzhab mengenai eksistensi izin wanita dewasa.¹⁰⁶ Beliau mengatakan bahwa hak memberikan keputusan dalam perkawinan dengan siapa dan juga melakukan ijab qabul ialah melekat pada seorang ayah sebagai walinya. Karena seorang ayah memiliki tanggung jawab di hadapan Allah mengenai baik buruknya kehidupan seorang anak. Sehingga melihat tawaran konsep ulama *madzahib al-arba'ah*, beliau lebih condong kepada pendapat Hambali dan Maliki yang mendasarkan hak seorang ayah yang lebih besar dalam penentuan sebuah perkawinan kepada alasan gadis dan atau usia yang belum mencapai usia baligh. Sementara dengan pendapat Hanafi yang memperbolehkan seorang wanita dewasa yang masih gadis atau sudah janda untuk menentukan pilihannya sendiri bahkan meng-*aqad*-kan dirinya sendiri adalah sebuah keputusan hukum yang lemah dan beliau anggap lebih menonjolkan sisi logika. Karena Nabi SAW sendiri bersabda dalam hadisnya *Laa Nikaaha Illaa bi Waliyyin* yang artinya tidak ada perkawinan kecuali dengan adanya seorang wali. Sehingga Kiai Chamzawi memahami bahwa

¹⁰⁶Interview dengan Kiai Chamzawi di Kediannya Komplek Perumahan Dosen Ma'had Al-Jami'ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Jum'at, 22 Oktober 2014.

pada kondisi sekarang ini pendapat ulama madzhab yang dapat dijadikan pegangan ialah konsep yang ditawarkan oleh Hambali dan ulama Mailiki.

Senada dengan apa yang disampaikan oleh Kiai Chamzawi, Gus Shampton seorang aktivis LBM,¹⁰⁷ juga menyampaikan bahwa pendapat para ulama terdahulu di dalam madzhab fikih yang empat itu sebenarnya masih memiliki keterkaitan satu dengan yang lain. Intinya betapapun konsep Imam Hanafi yang memperbolehkan seorang wanita menentukan nasibnya sendiri dalam urusan perkawinan bahkan hingga menikahkan dirinya sendiri, ternyata Hanafi juga menyebutkan konsep *fasakh* dalam perkawinan bagi seorang wali kepada anaknya jika pasangannya tidak sekufu. Itu artinya bahwa dominasi wali dalam perkawinan tidak bisa ditiadakan, dan ini tidak jauh berbeda dengan apa yang disampaikan madzhab yang lain. Karena pada dasarnya keberadaan seorang wali ialah sebuah keniscayaan teologis, di mana seorang ayah akan berdosa di saat anaknya diserahkan kepada seorang laki-laki yang salah. Beliau menukil potongan sebuah ayat al-Qur'an yang berbunyi *Maa Ta'buduuna min Ba'dii*, di surat al-Baqarah ayat 133. Redaksi ayat ini -menurut beliau- adalah isyarat bahwa seorang ayah memiliki tanggung jawab secara teologis di hadapan Allah dalam hal kepercayaan dan keyakinan seorang anak, dan dalam hal penentuan kepada siapa anak gadisnya akan diserahkan nantinya, maka wali harus memastikan bahwa anaknya mendapatkan imam yang baik untuknya.

¹⁰⁷ Interview dengan Gus Shampton di Kediannya Komplek Pondok Pesantren Salafiyah Nurul Huda Mergosono Malang, Pada Hari Minggu, 20 Mei 2016.

2. Kategori Alasan Sosiologis

Sementara sebagian dari para Kiai NU dan Muhammadiyah lainnya berpandangan di dalam menyikapi formulasi hukum ulama terdahulu mengenai izin wanita dewasa pada alasan-alasan yang bercorak sosiologis. Mereka mendasarkan argumen mereka pada karakter sosiologis masyarakat Indonesia. Memang, pada dasarnya hukum adalah bagian dari sebuah realitas sosial yang memungkinkan untuk selalu berubah-ubah sesuai dengan pola budaya yang berkembang. Dan terkadang perkembangan tuntutan masyarakat seringkali beberapa langkah lebih cepat dengan perkembangan dan perubahan hukum.¹⁰⁸ Maka tidak sedikit para pakar hukum yang melandaskan kajian hukumnya kepada pijakan sosiologis, khususnya dalam merespon pandangan ulama klasik tentang izin wanita dewasa dalam perkawinan.

Berdasarkan perolehan data wawancara yang didapatkan oleh peneliti di lapangan sebagian dari para Kiai NU dan Muhammadiyah menyatakan bahwa sebenarnya konsep fikih yang ditawarkan oleh para ulama pendahulu kita itu tidak terlepas dari *setting historis* pada saat itu. Seperti halnya Imam Hanifah yang tumbuh dan besar di Iraq, yang di dalam diskursus sejarah hukum Islam dikenal sebagai pusat perkembangan *Ahlu al-Ra'yi*, maka pola pikirnya sangat kental dipengaruhi oleh tradisi dan budaya setempat. Sehingga menurut Pak Nur Hakim berpandangan dalam hal izin wanita dewasa dari varian pendapat tersebut ketika dikaitkan pada masyarakat Indonesia yang hidup di masa modern ini, maka yang lebih sesuai adalah bahwa seorang gadis yang telah berusia dewasa dapat

¹⁰⁸Roibin, *Sosiologi Hukum Islam; Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, Cet. I, (Malang: UIN-PRESS, 2008), Hal.31.

menentukan calon pasangan hidupnya sendiri sebagaimana pendapat Imam hanifah, namun tetap wali menjadi salah satu rukun dalam perkawinan sebagaimana yang tertera dalam madzhab lainnya.¹⁰⁹

Hal itu juga diamini oleh Gus Is yang menyatakan bahwa wanita memang masih memiliki hak untuk diajak berdiskusi tentang urusan perkawinan,¹¹⁰ karena itu adalah jalan hidup yang akan ia lewati. Karena pada masa sekarang ini budaya masyarakat dinamis dan kita dituntut untuk bersikap bijaksana. Sehingga dari sekian pendapat madzhab yang ada, pandangan mereka saling melengkapi dan menyempurnakan satu sama lain. Kesimpulannya satu sisi seorang anak yang sudah dewasa dapat memberikan opsi dalam proses penentuan calon pasangan hidupnya, dan pada sisi yang lainnya tetap perkawinan tersebut harus dilaksanakan dengan keberadaan seorang wali. Sementara Pak Rif'an perpadangan tidak ingin terikat dengan pandangan para ulama madzhab,¹¹¹ beliau menyampaikan bahwa terlepas dari kesamaan pendapatnya dengan para madzhab yang empat, beliau lebih setuju bahwa seorang anak yang telah tumbuh dewasa memiliki hak untuk menentukan pasangannya sendiri, karena dia lah yang akan menjalani bahtera rumah tangga itu sendiri

¹⁰⁹Interview dengan Pak Nur Hakim di Masjid Merjosari Belakang Kampus UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 11 Juni 2016.

¹¹⁰Interview dengan Gus Is di Masjid Tarbiyah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 04 Maret 2016

¹¹¹Interview dengan Pak Rif'an di Kediannya Jalan Bengawan Solo Kota Malang, Pada Hari Minggu, 09 Desember 2014.

G. Kategorisasi Alasan Sosiologis Konstruksi sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang Terhadap Standarisasi Usia Dewasa dalam Perkawinan

Menelisik pendapat para ulama terdahulu tentang usia dewasa dalam perkawinan, kita jumpai pembahasan yang sangat luas. Hasilnya pandangan mereka sangatlah beragam walaupun semuanya di dasarkan pada pijakan yang sama, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Imam Syafi'i berpendapat bahwa usia dewasa seorang perempuan adalah 15 tahun. Sementara Imam Hanafi mengatakan 17 tahun. Imam Syubrumah juga berpendapat 18 tahun. Termasuk di beberapa negara Islam lainnya, batas usia minimal kedewasaan dalam perkawinan pun juga tidak sama. Ambil saja contoh di Undang-Undang Perkawinan Syiria menyebutkan usia kedewasaan seorang laki-laki atau perempuan adalah syarat untuk melangsungkan akad nikah. Lebih lanjut dalam pasal 16, disebutkan bahwa kecakapan bertindak adalah 18 tahun bagi laki-laki, dan 17 tahun bagi perempuan.

Sementara di negara kita sendiri sebagaimana yang tertera di dalam UU Perkawinan Indonesia, No. 1/ 1974. Pasal 7 menyebutkan: "Batas minimal usia perkawinan adalah 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki". Menyikapi hal ini, para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang telah diwawancarai oleh peneliti memberikan pendapatnya yang beragam. Dan semuanya melandaskan argumennya pada alasan-alasan sosiologis.

Seperti hanya Pak Nur Hakim menyampaikan bahwa batas usia nikah setiap periode boleh jadi berbeda.¹¹² Sementara yang ideal untuk masa sekarang ini bagi masyarakat Indonesia ialah di atas usia 20 tahun ke atas, baik bagi laki-laki atau perempuan. Melihat hari ini di dalam realita masyarakat Indonesia, seorang anak gadis yang berusia 16 tahun, baru duduk dibangku sekolah menengah. Dan hampir semua dari mereka pada usia tersebut masih bergantung kepada orang tua, di samping itu pula mereka belum cakap untuk melakukan keputusan-keputusan besar dalam hidupnya. Dan di satu sisi, pada usia tersebut setidaknya mereka sudah memiliki pendidikan yang matang dan itu bagian dari sebuah kemashlahatan. Lebih lanjut Gus Is juga menyatakan hal yang sama bahwa usia minimal seorang perempuan dianggap dewasa untuk masa sekarang ini adalah usia 20 tahun ke atas.¹¹³ Alasan lain yang ilmiah bahwa berdasarkan penelitian di Jepang bahwa pada usia 16 tahun, seorang wanita belum mencukupi kesehatan reproduksi dan rentan terjadinya kematian bagi ibu-ibu muda. Hal ini juga senada dengan apa yang dilontarkan oleh Kiai Chamzawi yang menurut beliau usia minimal dalam UU Perkawinan dirasa masih butuh untuk direvisi kembali dengan mempertimbangkan aspek sosiologis masyarakat Indonesia.¹¹⁴

Pak Rif'an Wakil Ketua PA Kota Malang juga ikut berargumen yang tak jauh beda bahwa sebenarnya UU perkawinan ataupun KHI dalam hal penentuan batas minimal usia dewasa dalam perkawinan butuh dikaji ulang dengan realita

¹¹²Interview dengan Pak Nur Hakim di Masjid Merjosari Belakang Kampus UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 11 Juni 2016.

¹¹³Interview dengan Gus Is di Masjid Tarbiyah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 04 Maret 2016

¹¹⁴Interview dengan Kiai Chamzawi di Kediannya Komplek Perumahan Dosen Ma'had Al-Jami'ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Jum'at, 22 Oktober 2014.

masyarakat Indonesia yang semakin berkembang.¹¹⁵ Dan untuk hari ini, usia yang ditentukan dalam ketentuan itu masih sangat jauh dari relevan, di mana pendidikan semakin maju, maka kesempatan para generasi muda untuk menaikkan *great* pendidikannya sangat diperlukan untuk menrespon perkembangan zaman. Hal ini tidak jauh beda dengan Gus Shampton,¹¹⁶ beliau mengatakan kalau hari ini usia 16 tahun belum cukup dewasa dan mandiri bagi perempuan untuk melangsungkan perkawinan. Lebih lanjut beliau berujar jangankan 16 tahun, mereka yang sudah duduk di bangku kuliah dan lulus saja belum tentu mampu hidup mandiri. Bahkan terkadang mereka masih hidup di bawah bantuan orang tua. Maka pada kondisi itu, kita dituntut untuk bersikap dan memiliki pola pikir yang makro, semua aspek layak dijadikan pertimbangan.

H. Kategorisasi Alasan Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang bersifat *Ijtihadiyah* Terhadap Izin Wanita Dewasa Dalam Perkawinan

1. Kategori Alasan Teologis

Menyikapi eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan, terjadi perdebatan yang cukup panjang di kalangan para ulama salaf kita, sekalipun semuanya bermuara pada landasan otoritatif yang sama. Hal itu tentu tidak terlepas dari hasil penafsiran mereka terhadap teks-teks agama yang sangat dipengaruhi oleh corak konstruksi sosial pengetahuan masing-masing mereka. Pergulatan pemikiran tersebut tak jarang mengalami perbedaan, dan tidak

¹¹⁵Interview dengan Pak Rif'an di Kediannya Jalan Bengawan Solo Kota Malang, Pada Hari Minggu, 09 Desember 2014.

¹¹⁶Interview dengan Gus Shampton di Kediannya Komplek Pondok Pesantren Salafiyah Nurul Huda Mergosono Malang, Pada Hari Minggu, 20 Mei 2016.

menutup kemungkinan munculnya kesamaan di antara mereka. Hal ini juga yang terjadi di kalangan para Kiai NU dan Muhammadiyah yang menjadi informan peneliti dalam kajian ini. Pada poin ini, penulis akan memaparkan hasil wawancara di lapangan dari para informan tersebut yang melandaskan argument mereka pada alasan-alasan teologis berkaitan dengan izin wanita dewasa tersebut.

Kiai Chamzawi seorang Kiai NU dan Muhammadiyah yang kental tradisi NU mengatakan bahwa pada dasarnya seorang wali secara hukum boleh untuk melakukan proteksi terhadap anak gadisnya itu dalam perkawinan atau dengan kata lain dilakukan proses perijodohan.¹¹⁷ Karena memang dalam hadis pun Nabi SAW melegitimasi tentang hal itu dalam hadisnya yang masyhur dalam kitab *shahih muslim* yang berbunyi: *Al-Ayyim Ahaqqu Binafsiha wa Al- Bibr Tustadzanu fi Nafsiha wa Idznuha Shumatuha*”, yang artinya wanita janda lebih berhak atas dirinya sendiri dan seorang gadis dimintai izinnya dan izinnya terwakili dengan sikap diamnya. Sehingga dapat diartikan bahwa seorang wali boleh meminta persetujuan si gadis, namun pada kondisi tersebut ayah tetap sebagai penentu terakhir. Atau sebaliknya, seandainya anak gadis tersebut telah memiliki calon pasangan hidup pilihannya, maka sebuah keharusan ia meminta izin dan kerelaan wali dalam hal ini adalah ayah. Dan pada kesempatan lainnya, Nabi pun juga pernah bersabda: *Laa Nikaaha Illaa bi Waliyyin*, yang artinya tidak sah sebuah perkawinan kecuali dengan adanya seorang wali.

Sementara alasan teologis serupa juga terlihat dari apa yang disampaikan oleh Gus Shampton bahwa sesungguhnya orang tua masih memiliki tanggung

¹¹⁷Interview dengan Kiai Chamzawi di Kediannya Komplek Perumahan Dosen Ma’had Al-Jami’ah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Jum’at, 22 Oktober 2014.

jawab di hadapan Allah SWT atas setiap anak yang akan menikah.¹¹⁸ Dan di satu sisi, kerelaan orang tua adalah modal penting seorang anak dalam melangkah ke jenjang perkawinan. Hal ini sebagaimana yang disampaikan Nabi SAW dalam haditsnya yang berbunyi: “*Ridlallaahu fii Ridla Al-Waalidain wa Sukhthullaahu fii Sukhthi Al-Waalidain*”. Redaksi hadis ini memberikan isyarat pentingnya ridha orang tua terhadap anaknya.

Lebih lanjut, Kiai Isroqunnajah yang akrab dipanggil Gus Is mengatakan perintah untuk berbakti kepada orang tua memiliki posisi yang sejajar dengan perintah untuk menyembah Allah SWT.¹¹⁹ Maka dari itu, betapapun seorang anak telah dewasa dan mampu mengurus dirinya sendiri, termasuk menentukan pilihannya sendiri, namun tetap dia tidak dapat menafikan persetujuan dari seorang wali yang dalam hal ini adalah orang tua mereka. Hal ini sebagaimana yang difirmankan Allah SWT dalam ayat al-Qur’an QS. Al-Isra’: 23 yang berbunyi: *Wa Qadlaa Rabbuka Alla ta’buduu Illa Iyyahu wa bi al-Waalidaini Ihsaana*”, yang artinya: “*dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain kepada Allah SWT dan hendaklah kamu berbuat baik kepada kedua orang tuamu dengan sebaik-baiknya*”.

2. Kategori Alasan Sosiologis

Gus Is menyampaikan pendapatnya dalam wawancaranya dengan penulis, bahwa sesungguhnya izin atau kerelaan seorang gadis dalam perkawinan

¹¹⁸Interview dengan Gus Shampthon di Kediannya Komplek Pondok Pesantren Salafiyah Nurul Huda Mergosono Malang, Pada Hari Minggu, 20 Mei 2016.

¹¹⁹Interview dengan Gus Is di Masjid Tarbiyah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 04 Maret 2016

juga hal yang penting.¹²⁰ Namun di sini, atas dasar pengalaman orang tua yang lebih dahulu merasakan asam garamnya kehidupan rumah tangga, maka sudah sepatutnya mereka memberikan saran dan pertimbangan kepada anak gadis tentang baik tidak keputusan tersebut. Dan orang tua harus benar-benar memastikan kecakapan anaknya tersebut untuk melakukan perkawinan tersebut.

Lebih lanjut, pak Nur Hakim juga mengatakan di saat melakukan wawancara dengan penulis bahwa seharusnya antara wali –yang dalam hal ini adalah ayah- dalam hal izin menikah,¹²¹ harus membangun hubungan dengan anak gadisnya sebagai partner, bukan terkesan memaksa. Maka antara keduanya harus saling membuka diri, saling mendengar satu sama lain tentang hal tersebut. Lebih lanjut beliau menyampaikan, bahwa tradisi perjodohan yang terjadi di beberapa tradisi kita –menurut beliau- mempunyai kelebihan dan kekurangan.

Kemudian Pak Rif'an juga mengatakan bahwa orang tua secara moral memiliki kewajiban memberikan saran dan masukan kepada anak gadisnya.¹²² Termasuk juga memberikan persetujuannya atas pilihannya itu. karena sejatinya pada masa sekarang ini, hampir semua orang tua tidak bisa memaksakan kehendaknya kepada anak-anak mereka, begitu juga dalam hal menjodohkan anak gadis mereka atau bahwa melakukan tradisi kawin paksa. Orang tua hanya memiliki hak untuk setuju atau tidak dengan pilihannya anaknya tersebut. Dan

¹²⁰Interview dengan Gus Is di Masjid Tarbiyah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 04 Maret 2016

¹²¹Interview dengan Pak Nur Hakim di Masjid Merjosari Belakang Kampus UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Pada Hari Senin, 11 Juni 2016.

¹²²Interview dengan Pak Rif'an di Kediamaannya Jalan Bengawan Solo Kota Malang, Pada Hari Minggu, 09 Desember 2014.

seandainya anak tetap memaksa dalam perkawinan dengan laki-laki pilihannya, maka dia bisa mengajukan *wali adlal* ke Pengadilan Agama.



BAB V
MEMAHAMI KONSTRUKSI SOSIAL KIAI NU DAN
MUHAMMADIYYAH KOTA MALANG DALAM MEMAHAMI ESENSI
IZIN WANITA DEWASA DALAM PERKAWINAN

E. Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang
Terhadap esensi Izin Wanita Dewasa Dalam Perkawinan:
Eksternalisasi, Objektivikasi, dan Internalisasi.

Seperti yang telah dipaparkan di penjelasan sebelumnya, bahwa gagasan Berger tentang teori konstruksi sosial berbunyi bahwa agama adalah salah satu bagian dari budaya yang merupakan hasil dari konstruksi manusia. Terdapat proses dialektika panjang di saat menelisik adanya relasi antara masyarakat dengan agama, dan agama adalah entitas yang objektif karena berada di luar dimensi manusia. Melalui proses obyektivikasi, ketika agama hanya berada di lembaran teks atau telah melebur menjadi tata nilai atau norma. Teks atau norma tersebut mengalami proses internalisasi ke dalam individu manusia karena agama telah ditafsirkan sebagai pedoman hidup di masyarakat. Agama juga mengalami

proses eksternalisasi karena agama menjadi sesuatu yang dibagikan di tengah masyarakat. Maka puncaknya, agama kemudian menjadi tata nilai yang juga berfungsi menjadi kontrol untuk setiap tindakan manusia.

Manusia yang hidup dalam situasi tertentu, melakukan proses interaksi secara simultan dengan lingkungannya. Masyarakat hidup dalam realitas objektif yang terkonstruksi melalui momen eksternalisasi dan objektivikasi, dan realitas subjektif yang dibangun melalui proses internalisasi. Ketiga momen tersebut akan selalu berproses di dalam masyarakat secara dialektis. Dengan demikian, istilah realitas sosial sesungguhnya merupakan produk dari konstruksi sosial karena hasil kreasi manusia itu sendiri. Dalam konteks ini, sistem pengetahuan para Kiai NU dan Muhammadiyah kota Malang dalam memahami tentang eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan terkonstruksi dari eksistensi situasi dan kondisi sosial yang dibangun oleh mereka sendiri.

Manusia yang hidup di lingkungan sosial, selalu melakukan proses interaksi sosial secara simultan dengan lingkungannya. Dengan proses tersebut, masyarakat memiliki dimensi realitas sosial ganda yang bisa saling membangun, atau sebaliknya dapat berpeluang saling meruntuhkan. Masyarakat hidup dalam dimensi-dimensi obyektif melalui momen eksternalisasi dan obyektivikasi. Walaupun begitu, masyarakat juga hidup dalam dimensi subjektif melalui momen internalisasi.

Karena itu, ketika manusia dipandang sebagai sebuah realitas sosial ganda yaitu obyektif dan subyektif, maka sejatinya ia telah berproses dengan momen eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi. Dengan demikian realitas sosial merupakan hasil dari sebuah konstruksi sosial yang diciptakan oleh manusia itu

sendiri. Di dalam konteks penelitian ini, pemahaman tentang izin wanita dewasa dikonstruksikan oleh eksistensi dan situasi sosial yang dibangun oleh para Kiai NU dan Muhammadiyah. Proses dialektika ketiga momen tersebut dalam konteks penelitian ini, dapat dipahami sebagaimana paparan berikut:

1. Proses Eksternalisasi

Dalam kajian sosiologi pengetahuan, eksternalisasi adalah satu dari tiga momen penting dalam proses dialektika realitas sosial. Manusia yang merupakan satu-satunya makhluk hidup yang senantiasa melakukan proses dialektika dengan lingkungannya secara simultan. Eksternalisasi adalah momen ketika seseorang beradaptasi terhadap lingkungan sosialnya. Kendati pun realitas sosial adalah hasil dari aktifitas manusia, namun realitas tersebut adalah sebagai sesuatu yang bersifat eksternal, yaitu sesuatu yang berada di luar diri manusia itu sendiri.¹²³

Realitas sosial yang terejawantahkan, adalah hasil pengalaman hidup yang dapat dijadikan pijakan seseorang dalam konstruksi pengetahuan. Realitas sosial juga mengharuskan seseorang untuk memberikan respon terhadapnya. Dan respon seseorang terhadap berbagai pranata sosial dapat berupa penerimaan, penyesuaian, atau pun penolakan. Sementara bahasa dan tindakan menjadi sarana seseorang untuk membangun dunia sosio-kultural melalui momen eksternalisasi ini. Secara sederhana dapat dipahami bahwa momen ini adalah proses visualisasi atau verbalisasi pikiran dari dimensi batin ke dimensi lahir. Kesimpulannya proses eksternalisasi adalah proses mengeluarkan sebuah gagasan dari dunia pikiran ke dunia tindakan.

¹²³ *Op. Cit.*, Peter L. Berger & Thomas Luckmann, hal. 36

Verbalisasi momen eksternalisasi diidentifikasi dengan proses adaptasi tekstual, sosio-kultural dan juga adaptasi politik atau kepentingan. Proses tersebut dapat diwujudkan dengan penerimaan, penolakan, maupun penyesuaian. Dalam konteks penelitian ini, uraian tentang konstruk para Kiai NU dan Muhammadiyah di kota Malang terhadap izin wanita dewasa dalam perkawinan serta pemahaman mereka tentang hal-hal yang berkenaan dengan kajian tersebut adalah bentuk dari momen eksternalisasi mereka yang diidentifikasi dari teks-teks otoritatif, juga adaptasi sosio-kultural mereka, serta adaptasi politik.

2. Proses Obyektivikasi

Proses ini adalah momen interaksi antara dua realitas yang berbeda satu sama lain, yaitu manusia dan realitas sosio-kultural. Kedua entitas ini kemudian membentuk hubungan interaksi. Momen obyektivikasi ini adalah hasil dari kenyataan eksternalisasi yang terejawantahkan menjadi kenyataan sosial yang obyektif.¹²⁴

Menurut Berger obyektivikasi adalah upaya memberikan makna baru terhadap realitas yang terkonstruksi dalam diri para Kiai NU dan Muhammadiyah kota Malang. Dengan demikian, momen ini merupakan langkah peneliti dalam memberikan penjelasan dan pemaknaan terhadap konstruksi sosial yang telah tereksternalisasikan dalam diri para Kiai NU dan Muhammadiyah di kota Malang.

3. Proses Interanalisis

Proses ini adalah momen penarikan realitas sosio-kultural ke dalam diri atau penarikan realitas sosio-kultural ke dalam realitas subyektif. Hasil dari

¹²⁴Op.Cit., Umi Sumbulah, hal. 108

obyektivikasi tersebut dimasukkan kembali ke dalam pikiran seseorang sehingga terkonstruksi di dalam dunia batin manusia.¹²⁵ Realita obyektif yang mendasari konstruksi para Kiai NU dan Muhammadiyah kemudian diinternalisasikan ke dalam gerakan atau tindakan, sehingga menjadi sebuah realita obyektif.

Mengenai realitas sosial para Kiai NU dan Muhammadiyah dalam memahami eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan, maka konstruksi tersebut tidak bisa lepas dari berbagai kajian, salah satunya ialah teori tentang ijtihad. Pada dasarnya ijtihad dilakukan untuk menjawab persoalan hukum yang tidak secara jelas disebutkan di dalam teks-teks otoritatif, yaitu al-Qur'an dan Hadis. Hal ini terlihat dari dialog yang terjadi antara Nabi SAW dengan Mu'adz bin Jabal di saat akan dikirim ke Yaman. Ia menyatakan bahwa akan melakukan ijtihad berdasarkan keilmuan yang dimiliki, jika kemudian terdapat permasalahan yang tidak ditemukan di dalam al-Qur'an maupun Hadis. Dengan demikian, secara sederhana dapat diambil kesimpulan bahwa lapangan ijtihad tersebut sebuah keniscayaan dalam kajian Hukum Islam, karena nash-nash agama tidak seluruhnya menjelaskan secara pasti tentang berbagai permasalahan hukum.¹²⁶

Namun demikian, dalam sebuah hasil ijtihad antara satu ulama dengan ulama lainnya tidak menutup kemungkinan terjadinya perbedaan pendapat. Hal ini adalah sebuah fenomena yang sangat wajar, termasuk pemahaman para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang tentang izin wanita dewasa dalam perkawinan. Setidaknya ada beberapa alasan perbedaan tersebut terjadi, *pertama*, karena secara teologis perbedaan pendapat dibenarkan dalam masalah agama.

¹²⁵Roibin, *Praktek Poligami di kalangan Kiai: Studi Konstruksi Sosial Poligami para Kiai Pesantren di Jawa Timur* (Jurnal: el-Qudwah, No. 1 Volume 3, April 2008), hal. 80

¹²⁶Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2 (Cet. Ke-4, Jakarta: Kencana, 2008), hal. 287.

Tidak ada ayat atau hadis yang menyalahkan perbedaan pendapat, terlebih di kalangan para ulama *mutafaqqih fi al-din*. Perbedaan pendapat sebagai wujud dari lisensi ijtihad dalam Islam.

Kedua, secara historis Islam banyak sekali ditemukan kasus perbedaan para ulama, baik dalam bidang aqidah, fikih maupun akhlaq. Bahkan terkadang perbedaan tersebut bukan sekedar beradu argumentasi secara rasional belaka, namun diikuti dengan “sumpah serapah” untuk menohok teman sering.¹²⁷ Salah satu contoh kritikan pedas Yahya bin Ma’in -seorang ahli hadis- kepada Imam Syafi’i, beliau menyatakan bahwa Syafi’i bukan orang yang dapat dipercaya, dan masih banyak lagi yang lainnya.¹²⁸

F. Varian Pola Konstruksi Sosial Kiai NU dan Muhammadiyah Terhadap Pemikiran Ulama Klasik Tentang Izin Wanita Dewasa Dalam perkawinan.

1. Konstruksi Teologis

Menurut teori konstruksi sosial Berger menyatakan bahwa cara pandang para Kiai NU dan Muhammadiyah di dalam memahami Izin Wanita Dewasa dalam perkawinan pasti melalui momen eksternalisasi, yang setelah itu terejawantahkan ke dalam momen obyektivikasi sehingga cara pandang tersebut terjadi proses internalisasi dalam sistem kognitif dan perilaku mereka. Dalam konteks penelitian ini, sistem pengetahuan yang dimiliki para informan tentang

¹²⁷Muhyiddin Abdusshomad, *Menguji Sikap Tawassuth Warga NU* (Jember: Lajnah Ta’lif wa Al-Nasyr, 2004), hal. 4.

¹²⁸Sekalipun Abu Zakariyya yahya bin Ma’in al-Murri al-Baghdadi tidak sepopuler Imam Syafi’i RA, namun kredibilitas tokoh kelahiran Baghdad 158 H ini tidak dapat diragukan. Karena banyak sekali pengakuan dari para ahli hadis seperti Imam al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud dan Abu Ya’la yang banyak meriwayatkan hadis dari Imam Yahya bin Ma’in. Bukan itu saja, banyak sekali para ulama lain yang sangat mengakui reputasi keilmuan beliau khususnya di bidang hadis. Lebih lanjut baca: Tajuddin al-Subki, *Qaidah al-Jarh wa al-Ta’dil* (Baerut: Dar al-Kutub, 2000), hal. 28

izin wanita dewasa dalam perkawinan menjadi cukup bervariasi. Hal itu semua dilatarbelakangi pendidikan yang ditempuh, kultur keluarga yang sangat mempengaruhi dalam sistem kognitif mereka. Termasuk juga dikarenakan alasan letak geografis lingkungan di mana mereka bermukim, hal ini juga selaras dengan penjelasan yang dikemukakan Umar Sulaiman Abdullah Al-Asqar dalam disertasinya.¹²⁹ Sehingga dari ragam varian kognitif tersebut dapat diketahui *behind motive* seorang Kiai NU dan Muhammadiyah dalam memahami eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan.

Sesuai dengan hasil dialog antara konstruksi sosial dan fakta yang dihimpun oleh penulis di lapangan menyatakan bahwa semua informan dari tokoh yang memiliki latarbelakang ormas NU telah menyampaikan keterangannya dalam proses wawancara lebih banyak mengaitkan pendapatnya pada landasan normatif al-Qur'an atau Hadis. Sehingga menjadi sebuah keniscayaan ideologis bagi mereka untuk memahami pandangan para ulama klasik terhadap izin wanita dewasa dalam perkawinan berdasarkan al-Qur'an dan Hadis.

Berdasarkan fakta yang kami dapatkan di lapangan, bahwa konstruksi sosial tokoh NU ini sangatlah beragam dalam memahami pandangan ulama klasik berkaitan dengan izin wanita dewasa di dalam sebuah institusi perkawinan. Seperti yang diutarakan oleh Kiai Chamzawi merespon formulasi hukum ulama lintas madzhab mengenai eksistensi izin wanita dewasa. Beliau mengatakan bahwa hak memberikan keputusan dalam perkawinan dengan siapa dan juga melakukan ijab qabul ialah melekat pada seorang ayah sebagai walinya. Karena

¹²⁹Umar Sulaiman Abdullah Al-Asqar, *Nadzariyyat fii Ushul al-Fiqh* (Oman: Dar al-Nafais, 1424 H), Hal. 390. Lihat juga Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuny, *Dirasat fii al-Ikhtilafat al-Ilmiyyah* (Mesir: Dar al-Islam, 2007), hal. 31.

seorang ayah memiliki tanggung jawab di hadapan Allah mengenai baik buruknya kehidupan seorang anak. Sehingga melihat tawaran konsep ulama *madzhab al-arba'ah*, beliau lebih condong kepada pendapat Hambali dan Maliki yang mendasarkan hak seorang ayah yang lebih besar dalam penentuan sebuah perkawinan dikarenakan status gadis dan atau usia yang belum mencapai baligh. Sementara dengan pendapat Hanafi yang memperbolehkan seorang wanita dewasa yang masih gadis atau sudah janda untuk menentukan pilihannya sendiri bahkan meng-*aqad*-kan dirinya sendiri adalah sebuah keputusan hukum yang lemah dan beliau anggap lebih menonjolkan sisi logika. Karena Nabi SAW sendiri bersabda dalam hadisnya *Laa Nikaaha Illaa bi Waliyyin* yang artinya tidak ada perkawinan kecuali dengan adanya seorang wali. Sehingga Kiai Chamzawi memahami bahwa pada kondisi sekarang ini pendapat ulama madzhab yang dapat dijadikan pegangan ialah konsep yang ditawarkan oleh Hambali dan ulama Mailiki.

Pendapat yang disampaikan oleh Kiai Chamzawi tersebut sangatlah terlihat jelas bahwa belum adanya kepastian hukum mengenai dominasi hak seorang wali untuk memaksa anak gadisnya yang telah dewasa untuk memilih pasangan hidupnya sendiri. Sehingga mengakibatkan munculnya berbagai interpretasi yang beragam. Maka muncullah perbedaan ketentuan hukum di kalangan ulama klasik tentang eksistensi izin wali berdasarkan redaksi dalilnya yang tidak *sharih*.

Bukti lain atas ketidakpastian ketentuan hukum dalam fikih mengenai dominasi seorang wali terhadap wanita, dapat kita jumpai di dalam formulasi hukum yang diberlakukan di beberapa negara yang sangat bervariasi mengenai batas usia kawin dan konsekuensi hukum yang melekat atasnya. Seperti yang

berlaku di Iraq, dimana ketentuan batas usia kawin baik bagi wanita ataupun laki-laki ialah 18 tahun. Bila kemudian, ada pihak lain yang memaksa atau menginterferensi keduanya untuk menikah, maka mereka harus dihukum. Semetara di Maroko, seorang wali memiliki hak ijbar terhadap anaknya yang telah mencapai usia 18 tahun bagi pria dan 15 tahun bagi wanita, bila terdapat kekhawatiran timbulnya kesengsaraan bagi keduanya, dan masih banyak lagi yang lainnya.

Berikutnya, sebagaimana yang dikemukakan oleh Masdar Farid dalam bukunya, ia menyatakan penentuan pasangan dan melaksanakan perkawinan adalah salah satu isu diskriminatif wanita. Karena tidak adanya kesamaan antara laki-laki dengan wanita. Buktinya di dalam fikih tidak pernah diatur hak ijbar berlaku bagi seorang laki-laki, sementara ketentuan itu berlaku untuk wanita. Kemudian laki-laki juga tidak disyaratkan adanya wali, sementara hal serupa tidak berlaku bagi seorang wanita. Dan inilah salah satu pangkal dari *subordinasi* wanita.¹³⁰

Sebagaimana yang dijelaskan di dalam kajian kesetaraan gender, *subordinasi* atau cara pandang yang jauh dari nilai keadilan terhadap salah satu jenis kelamin mengakibatkan sikap yang salah di dalam menempatkan salah satu jenis kelamin dalam status, peran dan relasi yang tidak setara. Sehingga tak jarang laki-laki dianggap lebih unggul dibandingkan wanita.¹³¹ Atas dasar itu, tidak jarang muncul keyakinan dalam masyarakat bahwa hak memilih pasangan bagi anak gadisnya adalah ketentuan yang dimiliki oleh seorang ayah sebagai walinya.

¹³⁰Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), hal. 99.

¹³¹Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*,.....hal. 15. Atau baca juga: Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*,hal. 137-139.

Di samping itu, berdasarkan yang dikemukakan oleh Mansour Fakhri bahwa produk-produk fikih klasik yang lazim disebut dengan kitab kuning tersebut sangat kental sekali dipengaruhi oleh kultur Timur Tengah.¹³² Dalam tradisi itulah, nampak sekali nilai-nilai *patriarki* yang memiliki andil munculnya ketidakadilan gender. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Nawal El Saadawi dalam bukunya yang menyatakan Islam mewarisi deskripsi lama tentang wanita, dimana wanita dianggap sebagai manusia kelas dua, bahkan kaum wanita -akibat dari daya tariknya- juga dilekatkan dengan fitnah. Sikap yang demikian ini yang kemudian mewarnai berbagai pemikiran Islam.¹³³

Senada dengan apa yang disampaikan oleh Kiai Chamzawi, Gus Shampton seorang aktivis LBM NU melandaskan pendapatnya pada alasan teologis ia menyampaikan bahwa pendapat para ulama terdahulu di dalam madzhab fikih yang empat itu sebenarnya masih memiliki keterkaitan satu dengan yang lain. Intinya betapapun konsep Imam Hanafi yang memperbolehkan seorang wanita menentukan nasibnya sendiri dalam urusan perkawinan bahkan hingga menikahkan dirinya sendiri, ternyata Hanafi juga menyebutkan konsep *fasakh* dalam perkawinan bagi seorang wali kepada anaknya jika pasangannya tidak sekufu. Itu artinya bahwa dominasi wali dalam perkawinan tidak bisa ditiadakan, dan ini tidak jauh berbeda dengan apa yang disampaikan madzhab yang lain. Karena pada dasarnya keberadaan seorang wali ialah sebuah keniscayaan teologis, di mana seorang ayah akan berdosa di saat anaknya diserahkan kepada seorang laki-laki yang salah. Beliau menukil potongan sebuah ayat al-Qur'an yang berbunyi *Maa Ta'buduuna min Ba'dii*, di surat al Baqarah ayat 133. Redaksi ayat

¹³² Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*,hal. 131.

¹³³ Nawal El Saadawi, *Perempuan dalam Budaya Patriarki*, hal. 274-275.

ini -menurut beliau- adalah isyarat bahwa seorang ayah memiliki tanggung jawab secara teologis di hadapan Allah dalam hal kepercayaan dan keyakinan seorang anak, dan dalam hal penentuan kepada siapa anak gadisnya akan diserahkan nantinya, maka wali harus memastikan bahwa anaknya mendapatkan imam yang baik untuknya.

Berdasarkan analisis penulis dari apa yang telah dipaparkan oleh Gus Shampton ini, terlihat sekali dari pemahaman beliau bahwa beliau terkesan memosisikan antara kaum wanita dengan laki-laki secara berbeda. Barangkali hal tersebut terinspirasi dari pandangan bahwa wanita memiliki kekurangan akal (*nuqshan al-aql*). Selain itu juga wanita memiliki kekurangan agama (*nuqshan al-din*) dengan alasan karena mereka tidak diwajibkan untuk melaksanakan shalat dan puasa di saat haid. Oleh karena itu dalam konteks lain, atas dasar pemahaman tersebut kesaksian seorang wanita tidak disetarakan dengan kesaksian kaum laki-laki, di mana kesaksian dua orang wanita sebanding dengan satu orang laki-laki.

Memang terdapat di dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari yang seakan-akan menunjukkan laki-laki mempunyai kelebihan dibandingkan kaum wanita termasuk dalam hal ibadah, sebagaimana hadis berikut ini:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنَا زَيْدٌ هُوَ ابْنُ أَسْلَمَ عَنْ عِيَّاضِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ الْفِطْرِ إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ فُؤَلْنَ وَبِمَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلِ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّيِّنِ الرَّجُلِ فُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ

عَقْلُهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا
(رواه البخاري)

“Said ibn Abi Maryam menceritakan kepada kami, ia berkata: Muhammad bin Ja’far menceritakan kepada kami, ia berkata: Zaid yakni Ibnu Aslam menceritakan kepadaku dari Iyadl bin Abdillah dari Abi Sa’id al Khudlry, ia berkata: Rasulullah SAW pergi keluar menuju tempat shalat untuk melakukan shalat idul adlha atau idul fitri. Di jalan beliau bertemu dengan dengan beberapa perempuan, lalu beliau bersabda: “Wahai kaum perempuan bersedekahlah kalian dan perbanyaklah istighfar. Karena aku melihat kalian menjadi sebagian besar penghuni neraka”. Apa sebabnya wahai Rasulullah SAW?, Tanya mereka. Beliau menjawab: “Kalian Banyak mengutuk dan tidak berterimakasih atas kebaikan suami. Saya tidak mengetahui ada perempuan yang kurang akal nya dan agamanya yang bisa menghilangkan akal lelaki yang sabar, selain salah seorang diantara kalian. Mereka bertanya: Wahai Rasulullah, apa kekurangan akal dan agama kami? Rasulullah SAW pun menjawab: “Tidakkah kesaksian seorang perempuan itu sama dengan separuh kesaksian seorang laki-laki?”, mereka menjawab: ya, beliau berkata: “Itulah kekurangan akal nya! Tidakkah jika seorang perempuan itu haid, dia tidak shalat dan puasa? Mereka menjawab: “Ya”, beliau berkata: “Itulah kekurangan agamanya”.¹³⁴

Secara tekstual, hadis ini menunjukkan superioritas lelaki atas kaum wanita. Tentu pemahaman tekstual ini terkesan sangat diskriminatif dan syarat dengan problem yang kompleks. Sebab seorang wanita yang tidak melaksanakan shalat dan puasa karena keadaan haid bukanlah kehendak wanita, melainkan merupakan kodratnya. Justru melahirkan, menstruasi dan lain sebagainya adalah

¹³⁴ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Ibrahim al-Imam al-Bukhari , *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Haidl Bab Tark al-Haidl al-Shaum*, Hadis ke-293, Juz I (Baerut: Dar al-Fikr, t.th), hal. 344. Atau lihat juga: Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Nisabury al-Imam Muslim, *Shahih Muslim, Kitab al-Iman Bab Nuqshan al-Iman bi naqshi Tha’at wa Baya Ithlaq Lafdzi al-Kufri ala Ghairi al-Kufri billaahi ka Kufri al-Ni’mah wa al-Huquq*, Hadis ke-114 (Baerut: Dar al-Bayan al-Araby, 2006), hal. 222.

salah bentuk ketaatan mereka terhadap ajaran agama. Dan di sisi yang lain, seorang perempuan masih dapat beribadah dengan cara lain seperti berdoa, berdzikir, dan memperbanyak sedekah dan sebagainya.

Maka konteks “kekurangan akal dan agama” dalam hadis di atas tidak bermakna bahwa wanita lebih rendah daripada laki-laki dalam kemampuan berfikir mereka dan juga iman mereka, sehingga mereka –kaum wanita- tidak mampu mengungguli kereativitas akal dan ibadah kaum laki-laki. Penulis lebih setuju tentang pemahaman hadis di atas bahwa terma tersebut hanya sebatas ingin menginformasikan kepada kita konteks keadaan laki-laki pada masa Nabi SAW yang secara praktis dahulu lebih mendapatkan prioritas persaksian dibandingkan wanita, karena pada waktu itu fungsi dan peran publik didominasi laki-laki.

Lebih lanjut Sofyan A.P dan Zulkarnaen Suleman dalam bukunya “Fikih Feminis” menyatakan bahwa baik laki-laki maupun wanita secara potensial masing-masing dari mereka memiliki peluang yang sama untuk mengembangkan nalar mereka dan juga kualitas ibadahnya. Oleh karena itu, Tuhan juga menyebutkan salah satu karakter manusia dengan sebutan “*ulul albab*”. Ayat tersebut dilatarbelakangi kekaguman Rasulullah SAW terhadap kaum wanita yang mampu mengalahkan pria cerdas-pandai, dan ini telah diakui oleh Aisyah dengan memberikan pujian kepada para wanita Anshar yang lebih senang menuntut ilmu pengetahuan dibandingkan komunitas wanita Muhajirin.¹³⁵

2. Konstruksi Sosiologis

Sementara sebagian dari para Kiai NU dan Muhammadiyah lainnya berpadangan di dalam menyikapi formulasi hukum ulama terdahulu mengenai izin

¹³⁵Sofyan A.P. KAU & Zulkarnain Suleman, *Fikih Feminis; Menghadirkan Teks Tandingan*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hal.37-38.

wanita dewasa pada alasan-alasan yang bercorak sosiologis. Mereka mendasarkan argumen mereka pada karakter sosiologis masyarakat Indonesia. Memang, pada dasarnya hukum adalah bagian dari sebuah realitas sosial yang memungkinkan untuk selalu berubah-ubah sesuai dengan pola budaya yang berkembang. Dan terkadang perkembangan tuntutan masyarakat seringkali beberapa langkah lebih cepat dengan perkembangan dan perubahan hukum.¹³⁶ Maka tidak sedikit para pakar hukum yang melandaskan kajian hukumnya kepada pijakan sosiologis, khususnya dalam merespon pandangan ulama klasik tentang izin wanita dewasa dalam perkawinan.

Berdasarkan perolehan data wawancara yang didapatkan oleh peneliti di lapangan sebagian dari para Kiai NU dan Muhammadiyah menyatakan bahwa sebenarnya konsep fikih yang ditawarkan oleh para ulama pendahulu kita itu tidak terlepas dari *setting historis* pada saat itu. Seperti halnya Imam Hanifah yang tumbuh dan besar di Iraq, yang di dalam diskursus sejarah hukum Islam dikenal sebagai pusat perkembangan *Ahlu al-Ra'yi*, maka pola pikirnya sangat kental dipengaruhi oleh tradisi dan budaya setempat. Sehingga menurut Pak Nur Hakim berpandangan dalam hal izin wanita dewasa dari varian pendapat tersebut ketika dikaitkan pada masyarakat Indonesia yang hidup di masa modern ini, maka yang lebih sesuai adalah bahwa seorang gadis yang telah berusia dewasa dapat menentukan calon pasangan hidupnya sendiri sebagaimana pendapat Imam Hanifah dan para Ulama Hanafiyyah, namun tetap wali menjadi salah satu rukun dalam perkawinan sebagaimana yang tertera dalam madzhab lainnya.

¹³⁶Roibin, *Sosiologi Hukum Islam; Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, Cet. I, (Malang: UIN-PRESS, 2008), Hal.31.

Hal itu juga diamini oleh Gus Is yang menyatakan bahwa wanita memang masih memiliki hak untuk diajak berdiskusi dalam urusan perkawinan, karena itu adalah jalan hidup yang akan ia lewati. Karena pada masa sekarang ini budaya masyarakat telah dinamis, sementara kita (orang tua) dituntut untuk bersikap bijaksana. Sehingga dari sekian pendapat madzhab yang ada, pandangan mereka saling melengkapi dan menyempurnakan satu sama lain. Kesimpulannya satu sisi seorang anak yang sudah dewasa dapat memberikan opsi dalam proses penentuan calon pasangan hidupnya, dan pada sisi yang lainnya tetap perkawinan tersebut harus dilaksanakan dengan keberadaan seorang wali. Sementara Pak Rif'an perpadangan tidak ingin terikat dengan pandangan para ulama madzhab, beliau menyampaikan bahwa terlepas dari kesamaan pendapatnya dengan para madzhab yang empat, beliau lebih setuju bahwa seorang anak yang telah tumbuh dewasa memiliki hak untuk menentukan pasangannya sendiri, karena dia lah yang akan menjalani bahtera rumah tangga itu sendiri.

Menurut penulis, apa yang disampaikan oleh Pak Nur Hakim begitu juga Gus Is berkaitan tentang pentingnya keberadaan seorang wali dalam perkawinan tersebut senada dengan apa yang disampaikan oleh Fauzi Umma yang dikutip oleh Sri Suhandjati dalam bukunya, di mana pendapat mayoritas ulama yang mengatakan bahwa bahwa wali sebagai syarat atau rukun yang tak terpisahkan dari perkawinan merupakan pemikiran yang *maskulin gender* atau bercorak *patriarkhi*.¹³⁷ Sehingga berdasar pada perbedaan yang terjadi di kalangan ulama tersebut, penulis menyimpulkan bahwa menentukan pasangan hidupnya atau jodohnya merupakan hak sepenuhnya seorang wanita yang sudah dewasa.

¹³⁷Sri Suhandjati Sukri, *Bias Gender dalam Pemahaman Islam*, cet. 1 (Yogyakarta: gema Media, 2002), hal.43-44.

Sementara itu, adanya perkembangan sosial dan juga fenomena pergeseran pola pikir masyarakat, maka sesungguhnya perkawinan itu bukan hanya menyangkut nasib atau urusan kedua calon pasangan suami-istri, melainkan juga melibatkan keluarga bahkan masyarakat. Sehingga wali bukan menjadi penentu utama dalam pemilihan pasangan hidup anak gadisnya yang sudah dewasa, melainkan hanya sebatas menjadi orang yang dimintai pertimbangan atas proses menuju bahtera rumah tangga tersebut.

Maka seperti apa yang disampaikan oleh Gus Is tentang sikap seorang wali atau orang tua yang dituntut bijaksana terhadap urusan perkawinan anak gadisnya, dengan mendengar keinginan dari yang bersangkutan, senada dengan apa yang disampaikan oleh salah seorang pakar kajian gender, yaitu Mufidah Ch. Ia -mengutip pandangan Ahmad Mubarak- mengatakan bahwa tujuan dari proses penentuan pasangan hidup untuk membangun rumah tangga ialah guna berdirinya bangunan keluarga. Sementara bangunan keluarga akan menjadi baik, jika didasari oleh sebuah fondasi yang kuat, yaitu cinta, dorongan fitrah dan etos ibadah.¹³⁸

Misalnya dalam hal cinta yang merupakan fondasi pertama yang sangat penting dalam membangun rumah tangga. Bagaimana suami-istri akan menjadi *sakinah*, sementara perkawinan yang mereka lakukan tidak didasari saling mencintai antara keduanya. Lebih lanjut Mufidah Ch mengatakan dengan perasaan cinta pasangan suami-istri akan siap untuk menghadapi segala macam permasalahan hidup yang akan terjadi. Selain itu, dengan cinta suami istri akan siap menerima dan memaklumi kekurangan masing-masing sehingga mudah

¹³⁸Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, hal. 70.

untuk memberi maaf jika salah seorang dari keduanya sedang khilaf.¹³⁹ Bahkan bagi kaum sufi, yang memiliki tahapan-tahapan perjalanan menuju Tuhan. Mereka mengatakan bahwa salah satu dari tahapan terpenting menuju Tuhan ialah adanya *mahabbah* atau cinta. Cinta kepada Allah bagi para sufi ialah suatu kualitas yang menjejewantah pada diri seseorang sehingga menghasilkan sikap ketaatan, penghormatan, pengagungan kepada-Nya dan lebih mementingkan-Nya dari selain-Nya.¹⁴⁰ Maka dengan modal cinta tersebut, pasangan suami istri diharapkan dapat saling menghormati satu sama lain dan saling menjaga hak masing-masing dari keduanya.

Kemudian informasi yang dikemukakan oleh Pak Rif'an itu secara tidak langsung mendeskripsikan kepada kita adanya perbedaan cara pandang yang sangat mencolok antara ulama tempo dulu dengan para kaum Islam modernis. Di mana para ulama modernis ini selalu memfokuskan semua *konstruks* pemikirannya terhadap al-Qur'an dan Hadis dan enggan untuk menerima nilai otoritatif fikih Islam lintas mazhab. Hal itulah yang tersirat dari statment beliau (Pak Rif'an) yang enggan bersinggungan dengan fikih klasik. Bahkan para pemikir modern pada kadar tertentu memperbolehkan penggunaan nalar rasional. Sementara para pemikir hukum Islam tradisional lebih cenderung -selama masih memungkinkan- menerapkan *harfiyah* hukum-hukum fikih yang telah dicanangkan dan sekaligus diterapkan oleh para ulama mujtahid terdahulu.¹⁴¹

¹³⁹ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, hal. 70-71.

¹⁴⁰ Quraisy Shihab, *Perempuan; dari Cinta Sampai Seks, dari Nikah Sampai Nikah Sunnah, dari Bias lama Sampai Bias Baru,..* hal. 91-92.

¹⁴¹ Robin I. Bush, "Wacana Perempuan di Lingkungan NU, Sebuah Perdebatan Mencari Bentuk", *Taswirul Afkar*, Edisi No. 5, Tahun 1999, hal. 29.

Bahkan berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Martin Van Bruinessen dalam bukunya menyatakan bahwa sejak tahun 1960-an terdapat garis batas yang jelas yang memisahkan dan membagi komunitas muslim ke dalam dua kelompok, yaitu kaum tradisional dan kaum modernis, dimana dari dua kutub kelompok ini diwakili oleh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Lebih lanjut Martin mengatakan bahwa kelompok pertama acapkali mempelajari agama secara eksklusif melalui kitab kuning yang dipopulerkan di Indonesia sejak awal abad kedua puluh. Sementara kelompok yang kedua membaca dan menulis “buku putih”, yang ditulis dalam bahasa Indonesia berhuruf latin.¹⁴²

Maka para penulis buku putih tersebut yang merupakan kaum modernis biasanya menolak sebagian besar tradisi skolastik dan lebih berpihak pada upaya untuk kembali kepada sumber-sumber asli, yaitu al-Qur’an dan Hadis. Namun pada perjalanannya kemudian sudah tidak setajam masa sebelumnya, di mana mereka mulai bersikap lunak terhadap tradisi fikih yang lazim dengan sebutan kitab kuning.¹⁴³ Bahkan diantara mereka berupaya mengkompromikan antara kajian fikih dengan kajian modern, gtermasuk di dalamnya ialah kajian sosiologi hukum.

G. Kategorisasi Konstruksi Sosial Alasan Sosiologis Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang Terhadap Standarisasi Usia Dewasa dalam Perkawinan

Menelisik pendapat para ulama terdahulu tentang usia dewasa dalam perkawinan, kita jumpai pembahasan yang sangat luas. Hasilnya pandangan

¹⁴²Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Cet. I (Yogyakarta: Gading Publishing, 2008), hal. 148-149.

¹⁴³Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, hal. 149.

mereka sangatlah beragam walaupun semuanya di dasarkan pada pijakan yang sama, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Imam Syafi'i berpendapat bahwa usia dewasa seorang perempuan adalah 15 tahun. Sementara Imam Hanafi mengatakan 17 tahun. Imam Syubrumah juga berpendapat 18 tahun. Termasuk di beberapa negara Islam lainnya, batas usia minimal kedewasaan dalam perkawinan pun juga tidak sama. Ambil saja contoh di Undang-Undang Perkawinan Syiria menyebutkan usia kedewasaan seorang laki-laki atau perempuan adalah syarat untuk melangsungkan akad nikah. Lebih lanjut dalam pasal 16, disebutkan bahwa kecakapan bertindak adalah 18 tahun bagi laki-laki, dan 17 tahun bagi perempuan.

Sementara di negara kita sendiri sebagaimana yang tertera di dalam UU Perkawinan Indonesia, No. 1/ 1974. Pasal 7 menyebutkan: "Batas minimal usia perkawinan adalah 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki". Menyikapi hal ini, para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang telah diwawancarai oleh peneliti memberikan pendapatnya yang beragam. Dan semuanya melandaskan argumennya pada alasan-alasan sosiologis.

Seperti hanya Pak Nur Hakim menyampaikan bahwa batas usia nikah setiap periode boleh jadi berbeda. Sementara yang ideal untuk masa sekarang ini bagi masyarakat Indonesia ialah di atas usia 20 tahun ke atas, baik bagi laki-laki atau perempuan. Melihat hari ini di dalam realita masyarakat Indonesia, seorang anak gadis yang berusia 16 tahun, baru duduk dibangku sekolah menengah. Dan hampir semua dari mereka pada usia tersebut masih bergantung kepada orang tua, di samping itu pula mereka belum cakap untuk melakukan keputusan-keputusan besar dalam hidupnya. Dan di satu sisi, pada usia tersebut setidaknya mereka sudah memiliki pendidikan yang matang dan itu bagian dari sebuah

kemashlahatan.. Lebih lanjut Gus Is juga menyatakan hal yang sama bahwa usia minimal seorang perempuan dianggap dewasa untuk masa sekarang ini adalah usia 20 tahun ke atas. Alasan lain yang ilmiah bahwa berdasarkan penelitian di Jepang bahwa pada usia 16 tahun, seorang wanita belum mencukupi kesehatan reproduksi dan rentan terjadinya kematian bagi ibu-ibu muda. Hal ini juga senada dengan apa yang dilontarkan oleh Kiai Chamzawi yang menurut beliau usia minimal dalam UU Perkawinan dirasa masih butuh untuk direvisi kembali dengan mempertimbangkan aspek sosiologis masyarakat Indonesia.

Pak Rif'an Wakil Ketua PA Kota Malang juga ikut berargumen yang tak jauh beda bahwa sebenarnya UU perkawinan ataupun KHI dalam hal penentuan batas minimal usia dewasa dalam perkawinan butuh dikaji ulang dengan realita masyarakat Indonesia yang semakin berkembang. Dan untuk hari ini, usia yang ditentukan dalam ketentuan itu masih sangat jauh dari relevan, di mana pendidikan semakin maju, maka kesempatan para generasi muda untuk menaikkan *great* pendidikannya sangat diperlukan untuk menrespon perkembangan zaman. Hal ini tidak jauh beda dengan Gus Shampton, beliau mengatakan kalau hari ini usia 16 tahun belum cukup dewasa dan mandiri bagi perempuan untuk melangsungkan perkawinan. Lebih lanjut beliau berujar jangankan 16 tahun, mereka yang sudah duduk di bangku kuliah dan lulus saja belum tentu mampu hidup mandiri. Bahkan terkadang mereka masih hidup di bawah bantuan orang tua. Maka pada kondisi itu, kita dituntut untuk bersikap dan memiliki pola pikir yang makro, semua aspek layak dijadikan pertimbangan.

Berdasarkan analisa penulis, pendapat yang dipaparkan oleh Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang di atas senada dengan apa yang digagas oleh

tokoh hukum kontemporer seperti Amir Syarifuddin dan Ahmad Rafiq. Misalnya Amir Syarifuddin, yang mengatakan walaupun dalam al-Qur'an atau Hadis tidak ditemukan petunjuk yang secara eksplisit membicarakan tentang batas usia kawin. Namun ada beberapa ayat yang secara isyarat menjelaskan secara tidak langsung usia kawin. Seperti halnya yang tertera di dalam Q.S. al-Nisa':5-6 yang berbunyi:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا
وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ۖ وَابْتَلُوا الَّتِي تَحْتَمِي حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ
فَإِنْ ءَاذَنْتُمْ مِنْهُمْ رِشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ
يَكْبُرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا
دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

“Dan janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaanmu) yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka kata-kata yang baik. dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. dan janganlah kamu Makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, Maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan Barangsiapa yang miskin, Maka bolehlah ia Makan harta itu menurut yang patut. kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).”

Esensi dari ayat di atas adalah berisi tentang pedoman bagi seorang keluarga muslim dalam merawat dan mendidik anak yatim. Akan tetapi hal itu juga dapat diterapkan kepada untuk anak kandung sendiri. Sebagaimana yang tertera dalam ayat tersebut, dalam hal anak yang ditinggal wafat oleh orang tuanya, seorang orang tua asuh diperintahkan untuk melakukan beberapa hal. *Pertama*, mendidik dengan baik dan penuh tanggung jawab. *Kedua*, menguji kedewasaan mereka bilamana mereka berkeinginan dalam perkawinan, dan yang *ketiga*, bila ia telah dewasa agar menyerahkan pengelolaan keuangannya kepada dirinya sendiri.¹⁴⁴

Maka jelas sekali bahwa Islam mensyaratkan adanya bukti yang cukup obyektif untuk melihat seberapa matang tingkat kedewasaan seorang anak yang secara eksplisist dijelaskan dalam ayat di atas. Rasionalisasinya, bila orang tua asuh tidak diperkenankan untuk memberikan pengelolaan keuangan kepada anak asuhnya yang yatim tersebut karena alasan belum dewasa, tentunya anak yang belum memiliki kecakapan secara psikis, fisik maupun intelektual tidak diperkenankan juga dalam perkawinan. Pada sisi yang lain melihat realita hari ini, usia minimal nikah yang dijelaskan dalam UU No. 1 tahun 1974 ataupun KHI masih dirasa belum mewakili kedewasaan seorang anak, yaitu usia 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan. Kemudian juga, hal ini diperparah dengan adanya dispensasi nikah yang diatur di dalam Undang-Undang. Sperti yang tertera dalam pasal 7 (2) UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974.

Menikah bukan tidak hanya sebatas bermodal cinta belaka, melainkan membutuhkan adanya kemampuan dari kedua calon pasangan suami istri begitu

¹⁴⁴ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1990), hal. 114.

juga membutuhkan persiapan yang matang dari mereka berdua. Institusi perkawinan akan menimbulkan hak dan kewajiban yang bersifat timbal-balik antara suami istri. Hal itu berarti orang yang memiliki hak dan tanggung jawab tersebut adalah haruslah seorang yang dewasa. Demikian juga izin seorang anak gadis yang belum mencapai usai baligh atau dewasa, pun hal itu tidak diperoleh kecuali ia secara usia dan kedewasaan telah matang.

Kemudian tawaran konsep dewasa yang dipaparkan oleh para Kiai NU dan Muhammadiyah di kota Malang yaitu di atas usia 20 tahun atau setidaknya setelah seorang anak menyelesaikan bangku perkuliahannya merupakan hal yang ideal. Karena banyak sekali kemashlahatan yang didapat. Diantaranya -dengan usia yang matang- organ reproduksi bagi seorang wanita akan terhindar dari berbagai dampak yang membahayakan, baik bagi bayi maupun ibu melahirkan. Berdasarkan informasi yang disampaikan oleh Mufidah Ch dalam bukunya menyatakan perkawinan anak atau di bawah umur yang notabene organ reproduksinya belum siap untuk dibuahi akan memicu penyakit pada organ reproduksi tersebut seperti pendarahan yang terus menerus, infeksi, sering mengalami keputihan hingga terjadinya keguguran.¹⁴⁵ Kemudian diantara kemashlahatan lain yang didapat dengan perkawinan usia dewasa ialah kematangan psikis atau mental yang menjadi salah satu piranti menuju kehidupan rumah tangga yang *sakinah*. Kesiapan mental juga menjadi penentu kuatnya benteng pertahanan pasangan suami istri menghadapi dan menyelesaikan masalah-masalah rumah tangga yang sangat kompleks. Karena realita hari ini membuktikan perkawinan tanpa adanya modal mental yang siap –sekalipun secara finansial mampu- tidak dapat menjamin

¹⁴⁵Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*,..... hal. 100-110.

rumah tangganya menjadi harmonis. Lebih lanjut Mufidah Ch menyatakan sekalipun kematangan mental tidak berjalan seiringan dengan usia kronologis, namun pada umumnya semakin bertambahnya usi seseorang semakin bertambah pula kematangan mental, emosional, maupun spiritualnya.¹⁴⁶

H. Kategorisasi Alasan Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang bersifat *Ijtihadiyah* Terhadap Izin Wanita Dewasa Dalam Perkawinan

1. Konstruksi Teologis

Menyikapi eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan, terjadi perdebatan yang cukup panjang di kalangan para ulama salaf kita, sekalipun semuanya bermuara pada landasan otoritatif yang sama. Hal itu tentu tidak terlepas dari hasil penafsiran mereka terhadap teks-teks agama yang sangat dipengaruhi oleh corak konstruksi sosial pengetahuan masing-masing mereka. Pergulatan pemikiran tersebut tak jarang mengalami perbedaan, dan tidak menutup kemungkinan munculnya kesamaan di antara mereka. Hal ini juga yang terjadi di kalangan para Kiai NU dan Muhammadiyah yang menjadi informan peneliti dalam kajian ini. Pada poin ini, penulis akan memaparkan hasil wawancara di lapangan dari para informan tersebut yang melandaskan argumentasi mereka pada alasan-alasan teologis berkaitan dengan izin wanita dewasa tersebut.

Kiai Chamzawi seorang Kiai NU dan Muhammadiyah yang kental tradisi NU mengatakan bahwa pada dasarnya seorang wali secara hukum boleh untuk melakukan proteksi terhadap anak gadisnya itu dalam perkawinan atau

¹⁴⁶ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*,..... hal. 111.

dengan kata lain dilakukan proses perjodohan. Karena memang dalam hadis pun Nabi SAW melegitimasi tentang hal itu dalam hadisnya yang masyhur dalam kitab *shahih muslim* yang berbunyi: *Al-Ayyim Ahaqqu Binafsiha wa Al-Bikr Tustadzanu fi Nafsiha wa Idznuha Shumatuha*”, yang artinya wanita janda lebih berhak atas dirinya sendiri dan seorang gadis dimintai izinnya dan izinnya terwakili dengan sikap diamnya. Sehingga dapat diartikan bahwa seorang wali boleh meminta persetujuan si gadis, namun pada kondisi tersebut ayah tetap sebagai penentu terakhir. Atau sebaliknya, seandainya anak gadis tersebut telah memiliki calon pasangan hidup pilihannya, maka sebuah keharusan ia meminta izin dan kerelaan wali dalam hal ini adalah ayah. Dan pada kesempatan lainnya, Nabi pun juga pernah bersabda: *Laa Nikaaha Illaa bi Waliyyin*, yang artinya tidak sah sebuah perkawinan kecuali dengan adanya seorang wali.

Menurut analisis penulis bahwa sesungguhnya hadis pertama yang dijadikan dasar teologis oleh Kiai Chamzawi tidak secara tegas memberikan legitimasi bahwa seorang wali berhak memaksa anak gadisnya yang telah mencapai dewasa dalam perkawinan dengan laki-laki lainnya atau sebaliknya tidak berhak menikah dengan laki-laki pilihannya. Karena hadis di atas hanya ingin menginformasikan kepada kita tentang kecenderungan pengungkapan persetujuan atau izin wanita dewasa yang masih gadis dengan yang sudah berstatus janda, di mana seorang janda mengungkapkan izinnya dengan mengungkapkan secara jelas sementara gadis dengan sikap diamnya.¹⁴⁷ Bahkan Ibnu Mundzir –sebagaimana dikutip oleh Abu Bakar dalam jurnal al-Ihkam- juga mengatakan persoalan ungkapan pemberian izin seorang gadis selayaknya

¹⁴⁷Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Baerut: Dar al-Fikr, t.t), hal. 610.

dikonfirmasikan kepada yang bersangkutan, bahwa diamnya adalah bentuk persetujuannya.¹⁴⁸

Sementara hadis yang kedua dipaparkan oleh Kiai Chamzawi yang artinya tidak sah sebuah perkawinan kecuali dengan keberadaan seorang wali, tidak memiliki pengertian bahwa seorang wali berhak memaksa seorang anak gadisnya dalam perkawinan. Lebih tepatnya maksud dari hadis tersebut ialah bahwa sebuah perkawinan tidak menjadi sah secara hukum Islam kecuali dengan adanya seorang wali. Para ulama salaf lintas mazhab juga masih memperselisihkan tentang maksud hadis ini. Salah satunya Imam Hanafi yang beranggapan bahwa maksud dari hadis ini ialah diperuntukkan bagi anak yang belum mencapai usia dewasa, sementara bagi wanita yang telah beranjak dewasa maka dia berhak menikahkan dirinya sendiri.¹⁴⁹ Sehingga menurut hemat penulis, bahwa melihat keumuman redaksi dalam hadis ini, yang dimaksud wali dalam hal ini mencakup wali nasab ataupun wali hakim, sehingga seandainya kemudian seorang perempuan tidak memiliki wali atau walinya enggan dalam perkawinannya, maka terdapat wali hakim yang mendapat legitimasi dalam perkawinannya.

Bahkan tidak itu saja, hadis ini seringkali juga menjadi obyek multi tafsir yang syarat dengan bias gender, di mana secara redaksional hadis ini menggunakan kata wali –yang secara bahasa menunjukkan bentuk *mudzakar* (*mudzakar*)-, oleh karena itu secara tekstual sering diartikan bahwa wali haruslah

¹⁴⁸ Abu Bakar, “Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh)”, *Al-Ihkam*, Volume 7, No. 1, Tahun 2010.

¹⁴⁹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Fiqh ‘ala Al-Madzahib Al-Khamsah*, terj. Masykur A.B., Afif Muhammad dan Idrus al-Kaff, *Fikih Lima Mazhab*, Cet. Ke-25 (Jakarta: Lentera, 2010) hal. 345.

seorang laki-laki, kecuali bila kata yang digunakan menggunakan bentuk *muannats* (feminim).¹⁵⁰ Di samping itu, hukum yang berlaku terhadap perempuan, di mana dalam konteks *fikih munakahat* selalu diperlakukan secara berbeda. Misalnya, dalam urusan perkawinan seorang wanita membutuhkan seorang wali, sementara bagi laki-laki sebaliknya hal tersebut tidak berlaku.

Dalam hal tidak adanya kesamaan antara laki-laki dengan perempuan dalam perkawinan tersebut, maka dapat dilakukan pendekatan dengan menggunakan salah teori gender. Dalam teori *nurture*, disebutkan bahwa bentuk pembedaan terhadap kaum laki-laki dan perempuan secara prinsip disebabkan konstruksi sosial budaya sehingga menghasilkan peran dan tugas yang berbeda. Perbedaan itulah yang menyebabkan perempuan selalu terabaikan peran dan kontribusinya dalam keluarga maupun masyarakat.¹⁵¹ Para kaum feminis yang konsen memperjuangkan kesetaraan kaum laki-dan perempuan sering mendapatkan kesulitan, akibat berbenturan dengan konstruksi nilai-nilai agama dan juga sosial budaya yang sudah dianggap final. Jika berpijak terhadap teori ini, maka benar saja bila produk-produk fikih sangat kental dengan corak patriarki arab yang mendominasi ruang domestik, sosial, pendidikan, politik dan kebudayaan Islam. Misalnya fikih mainstream menganggap bahwa perempuan tak cukup kompeten dalam perkawinannya sendiri. Begitu jelasnya bahwa perempuan sangat diseterotipkan. Sering kali juga atas nama hak ijbar, seorang wali kemudian menikahkan anak gadisnya dengan lelaki pilihan orang tuanya, sehingga praktik yang demikian ini –secara populer, meskipun tidak tepat-

¹⁵⁰Sofyan A. P. KAU dan Zulkarnain Suleman, *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan*,Hal. 102-103.

¹⁵¹Sri Sundari Sasongko, *Modul 2 Konsep dan Teori Gender*, (BKKBN, 2007), hal.17.

disebut dengan istilah kawin paksa. Maka tidak berlebihan jika seorang orientalis terkenal Hamilton A. R Gibb mengatakan –sebagaimana dikutip oleh Martin Van Bruinessen- bahwa hukum-hukum fikih mengenai perempuan adalah terkadang bertolak belakang dengan apa yang didasarkan di dalam al-Qur’an, melainkan atas hadis-hadis yang notabene mencerminkan adat suku-suku arab.¹⁵²

Mungkin sebagai penguat terhadap realita bahwa banyak sekali produk fikih sangat dipengaruhi oleh tradisi atau budaya arab, yaitu perempuan pada masa lalu selalu dimarginalkan dan sering tidak mendapatkan hak-haknya dalam kehidupan. Dalam tradisi arab, semenjak seorang bayi perempuan lahir ke dunia, dia sudah mendapatkan pelabelan manusia yang tidak produktif, membebani bangsa, bahkan dianggap sebagai sumber fitnah dan lain sebagainya. Karena itulah pada masa jahiliyah sering terjadi kasus pembunuhan bayi perempuan untuk menghindari rasa malu. Hal ini sangat nampak sekali dalam ayat al-Qur’an QS. Al-Nahl: 58-59 yang berbunyi:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ ۗ أَمْرٌ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan Dia sangat marah. ia Menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah Dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup) ? ketahuilah, Alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.”

¹⁵²Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat...* hal. 214.

Dari ayat ini, tergambar sangat jelas bagaimana al-Qur'an meninformasikan kepada kita betapa tertindasnya kaum wanita padavmasa jahiliyah tersebut. Maka kehadiran sosok nabi Muhammad SAW dalam situasi itu, memberi secercah harapan baru bagi kaum wanita. Karena salah satu isi dari risalah ajaran Islam yang beliau bawa ialah menghapus ketertindasan dari muka bumi ini. Selain itu mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan, keadilan dan termasuk juga kesetaraan diantara manusia. Sangat banyak sekali dalil al-Qur'an maupun hadis yang berisi ajaran-ajaran yang melegitimasi tentang keadilan, kebebasan dan kesetaraan, seperti QS. An Nisa': 4 yang berbicara tentang kesetaraan, QS. Al Isra': 70 yang berbicara tentang kebebasan dan masih banyak lagi yang lainnya.

Sementara itu, alasan teologis serupa juga terlihat dari apa yang disampaikan oleh Gus Shampton bahwa sesungguhnya orang tua masih memiliki tanggung jawab di hadapan Allah SWT atas setiap anak yang akan menikah. Dan di satu sisi, kerelaan orang tua adalah modal penting seorang anak dalam melangkah ke jenjang perkawinan. Hal ini sebagaimana yang disampaikan Nabi SAW dalam haditsnya yang berbunyi: "*Ridlallaahu fii Ridla Al-Waalidain wa Sukhthullaahu fii Sukhthi Al-Waalidain*". Redaksi hadis ini memberikan isyarat pentingnya ridha orang tua terhadap anaknya.

Lebih lanjut, Kiai Isroqunnajah yang akrab dipanggil Gus Is mengatakan perintah untuk berbakti kepada orang tua memiliki posisi yang sejajar dengan perintah untuk menyembah Allah SWT. Maka dari itu, betapapun seorang anak telah dewasa dan mampu mengurus dirinya sendiri, termasuk menentukan pilihannya sendiri, namun tetap dia tidak dapat menafikan persetujuan dari

seorang wali yang dalam hal ini adalah orang tua mereka. Hal ini sebagaimana yang difirmankan Allah SWT dalam ayat al-Qur'an QS. Al-Isra': 23 yang berbunyi: *Wa Qadlaa Rabbuka Alla Ta'buduu Illa Iyyahu wa bi al-Waalidaini Ihsaana*”, yang artinya: “Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain kepada Allah SWT dan hendaklah kamu berbuat baik kepada kedua orang tuamu dengan sebaik-baiknya”.

Berdasarkan analisis peneliti mengenai statemen Gus Shampthon tersebut, mungkin kita perlu melihat lagi konsep perlindungan anak dalam ajaran Islam. Anak adalah makhluk ciptaan Allah SWT yang wajib untuk dilindungi dan mendapat perlindungan dari keluarganya. Mereka juga harus dijaga kehormatannya, martabatnya, begitu juga harga dirinya. Anak adalah generasi bangsa yang akan menjadi penerus tongkat estafet kepemimpinan negeri ini yang menentukan nasib bangsa kita di masa depan.

Islam sendiri dalam ajarannya sangatlah luhur, dengan memberikan perhatian yang sangat penting terhadap anak-anak para generasi muda. Hal itu tersirat secara gamblang di dalam teks-teks teologis yang menjadi dasar otoritatif umat Islam, seperti halnya yang tertera dalam surat Al-Kahfi: 46, yang berbunyi:

أَلْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ

رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾

“Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan.”

Namun demikian, seringkali anak menjadi korban diskriminasi dan ketidakadilan yang itu jelas-jelas merusak hak-hak anak, termasuk juga di dalamnya ialah anak gadis. Sebagaimana yang dikutip oleh Mufidah Ch dalam bukunya, ia menyatakan meskipun Undang-Undang Nomor 39 tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia telah mencantumkan hak anak, dan juga pelaksanaan tanggung jawab orang tua terhadap mereka, namun Indonesia masih membutuhkan Undang-Undang khusus tentang perlindungan anak sebagai landasan yuridis bagi teknis pelaksanaan tanggung jawab tersebut.¹⁵³ Dari sini tampak jelas betapa negara juga berupaya memberikan hak-hak untuk anak-anak sebagaimana mestinya.

Lebih lanjut, adanya diskriminasi atau ketidakadilan yang menimpa anak, khususnya anak gadis terkadang juga dilakukan oleh orang tua. Orang tua – mengatasnamakan ketaatan terhadap orang tua dan tanggung jawab orang tua – memaksakan kehendaknya terhadap anak gadisnya, padahal anak gadisnya tersebut secara usia sudah mencapai kedewasaan. Maka di sinilah –secara tidak sadar- tampak hegemoni laki-laki atas kaum wanita. Dalam sejarah, dominasi laki-laki atas perempuan sangatlah kuat dan tak terpisahkan dari struktur hukum dan sosial pada saat itu.

Sebagaimana yang disampaikan oleh Kiai Isroqunnajah yang akrab dengan sebutan Gus Is yang menyatakan bahwa kewajiban untuk *birrul walidain* bagi anak kepada orang tuanya memiliki posisi yang setara dengan kewajiban menyembah Tuhan. Merupakan sebuah kelaziman –berdasarkan analisis penulis- bahwa seorang anak harus berbakti kepada kedua orang tuanya, berbuat baik dan

¹⁵³Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan gender*, ...hal. 302.

taat kepada mereka, namun hal itu tidak serta merta menafikan hak seorang anak, khususnya para gadis yang sudah tumbuh dewasa untuk menentukan pilihan penting dalam hidupnya. Hegemoni yang semacam ini tersingkap jelas dalam sejarah mulai sebelum Islam datang hingga permulaan kedatangannya. Dimana kekuasaan dan otoritas suami atau ayah, mengharuskan istri atau anak harus patuh dan taat terhadap mereka.¹⁵⁴

Sebuah teks dari paruh milenium ketiga sebelum masehi mengatakan bahwa seorang istri yang menentang suaminya boleh dirontokkan giginya dengan batu bata, begitu juga *Kode Hamurobbi* menetapkan bahwa seorang anak harus dipotong tangannya apabila memukul ayahnya. kepala keluarga berhak mengatur perkawinan anak-anaknya dan mempersembahkan anak perempuannya kepada para dewa.¹⁵⁵ Sehingga penindasan demi penindasan dan perlakuan terhadap wanita sebagai manusia kelas dua merupakan akibat tatanan patriarki yang berlaku dalam praktik budaya tertentu.

Selain itu, hegemoni tersebut juga terlihat di saat seorang wanita dijodohkan oleh ayahnya dengan seorang laki-laki, di mana -secara karakter- tidak ia kenal.¹⁵⁶ Sehingga implikasinya pada banyak aspek telah menimbulkan rasa cemas, *stress*, takut, segan, hingga yang terparah mendorong anak perempuannya itu untuk melarikan diri. Akan tetapi atas nama menghormati orang tua dan takut menjadi anak durhaka, maka ia terpaksa melakukannya. Terlebih bila kemudian

¹⁵⁴ Abu Bakar, "Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh)", *Al-Ihkam*, Volume 7, No. 1, Tahun 2010. Hal. 93.

¹⁵⁵ Wahiduddin Khan, *Between Islam and Western Society*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta: serambi Ilmu Semesta, 2001), hal. 51- 52.

¹⁵⁶ Bahkan seorang anak gadis tidak dapat menentukan apapun elain mengikuti tuntutan dari orang tuanya, sehingga tidak sekedar mengetahui karakternya, sampai wajahnya pun tidak ia kenali kecuali setelah dilangsungkannya perkawinan tersebut. Lebih lanjut lihat: Taufiq Hidayat, "Rekonstruksi Konsep Ijbar", *De Jure*, Jurnal Syari'ah dan Hukum, Vol. 1, No. 2, Tahun 2009. Hal. 2.

para orang tua mendasarkan keinginannya tersebut dengan teks-teks agama yang berhubungan dengan kewajiabn taat dan berbakti kepada orang tua. Hal inilah yang kemudian menjadi embrio terjadinya praktik kawin paksa.¹⁵⁷ Umi Sumbullah dalam bukunya mengutarakan bahwa sesungguhnya persoalannya bukan masalah perbedaannya, melainkan implikasi dari perbedaan itu, bahkan kehidupan sosial yang baik di beberapa bidang juga dipengaruhi oleh hal ini.¹⁵⁸

Di sinilah sesungguhnya perlu dibangun sebuah relasi yang demokratis antara orang tua dan seorang anak. Keduanya memiliki hak mengayomi dan diayomi, keduanya juga memiliki hak dan kewajiban yang masing-masing saling mengisi dan melengkapi satu sama lain hingga terbangun keluarga yang harmonis. Kepatuhan terhadap orang tua oleh seorang anak harus selalu kontekstual. Maka ketika ketaatan tersebut berpotensi menyengsarakan kehidupan mereka, ia pun boleh menolaknya. Misalnya bila seorang anak enggan dalam perkawinan dengan laki-laki pilihan orang tuanya, ia pun boleh mengungkapkan keengganann tersebut.

Bila kita merujuk pada teori *equilibrium* dalam kajian gender yang bersifat kompromistis dan seimbang, maka selayaknya di dalam relasi orang tua dengan anak, dibangun sebuah kemitraan dan kerjasama dalam kehidupan keluarga.¹⁵⁹ Begitu juga yang harus dilakukan di saat proses menuju pintu perkawinan, orang tua selayaknya juga –selain memberi pertimbangan dan arahnya- memposisikan dirinya sebagai patner bagi anak gadisnya tersebut.

¹⁵⁷Yahya Kishbiyah, et. Al., *Kehamilan Tak Dikehendaki di Kalangan Remaja*, (Yogyakarta: PPK-UGM, 1997), hal. 48-49.

¹⁵⁸Umi Sumbullah, Dkk, *Spektrum Gender Kilasan Inklusi Gender di Perguruan Tinggi*, hal. 9.

¹⁵⁹Sri Sundari Sasongko, *Modul 2 Konsep dan Teori Gender*,....hal. 20.

Begitu pula, si anak tidak kemudian bersikap semena-mena dalam memilih calon pasangan hidupnya, dengan arti bahwa anak gadis yang sudah dewasa harus mengikutsertakan orang tua dalam memilih jodohnya. Karena itu, penerapan kesetaraan dan keadilan gender harus memperhatikan kontekstualisasi masalah, tidak didasarkan pada logika matematis.

2. Konstruksi Sosiologis

Gus Is menyampaikan pendapatnya dalam wawancaranya dengan penulis, bahwa sesungguhnya izin atau kerelaan seorang gadis dalam perkawinan juga hal yang penting. Namun di sini, atas dasar pengalaman orang tua yang lebih dahulu merasakan asam garamnya kehidupan rumah tangga, maka sudah sepatutnya mereka memberikan saran dan pertimbangan kepada anak gadis tentang baik dan buruknya keputusan tersebut. Dan orang tua harus benar-benar memastikan kecakapan anaknya tersebut untuk melakukan perkawinan tersebut.

Lebih lanjut, Pak Nur Hakim juga mengatakan di saat melakukan wawancara dengan penulis bahwa seharusnya antara wali –yang dalam hal ini adalah ayah- dalam hal izin menikah, harus membangun hubungan dengan anak gadisnya sebagai partner, bukan terkesan memaksa. Maka antara keduanya harus saling membuka diri, saling mendengar satu sama lain tentang hal tersebut. Lebih lanjut beliau menyampaikan, bahwa tradisi perjodohan yang terjadi di beberapa tradisi kita –menurut beliau- mempunyai kelebihan dan kekurangan.

Kemudian Pak Rif'an juga mengatakan bahwa orang tua secara moral memiliki kewajiban memberikan saran dan masukan kepada anak gadisnya. Termasuk juga memberikan persetujuannya atas pilihannya itu. karena sejatinya pada masa sekarang ini, hampir semua orang tua tidak bisa memaksakan

kehendaknya kepada anak-anak mereka, begitu juga dalam hal menjodohkan anak gadis mereka atau melakukan tradisi kawin paksa. Orang tua hanya memiliki hak untuk setuju atau tidak dengan pilihannya anaknya tersebut. Dan seandainya anak tetap memaksa dalam perkawinan dengan laki-laki pilihannya, maka dia bisa mengajukan *wali adlal* ke Pengadilan Agama.

Menurut analisa penulis tentang pandangan para Kiai NU dan Muhammadiyah di atas yang mendasarkan pendapat mereka pada alasan-alasan sosiologis, maka hal tersebut senada dengan apa yang disampaikan oleh Rif'at Hasan (seorang feminis Pakistan), ia mengemukakan bahwa sesungguhnya memaksa sorang anak gadis yang telah berusia dewasa adalah dilarang. Hal ini berdasarkan Q.S. al-Nisa' ayat 3, yang artinya: "*Nikahilah wanita-wanita yang kalian pandang baik, yaitu dua, tiga atau empat*". Dan juga surat Q.S. al-Nisa ayat 19, yang artinya: "*Wahai orang-orang yang beriman, tidak dihalalkan bagi kalian mewarisi wanita secara paksa*".¹⁶⁰

Lebih lanjut ia mengatakan –berkaitan dengan ayat di atas- bahwa makna ayat pertama yang memberi isyarat agar laki-laki menikah dengan wanita pilihannya dan juga seruan pada ayat yang kedua tentang larangan mewarisi perempuan secara paksa. Hal ini mengindikasikan –secara universal- bahwa setiap pelaksanaan akad haruslah ada persetujuan dari pihak wanita. Hal ini juga dilegitimasi oleh praktik Rasulullah SAW yang menolak perkawinan paksa orang tua terhadap anak gadisnya.¹⁶¹

¹⁶⁰Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan di Bawah Umur (Child Marriage); Perspektif Fikih Islam, HAM Internasional, dan UU Nasional*,.....hal. 67-68.

¹⁶¹Yusuf Hanafi, *Kontroversi Perkawinan di Bawah Umur (Child Marriage); Perspektif Fikih Islam, HAM Internasional, dan UU Nasional*,.....hal. 68.

Sehingga dari sini dapat diambil sebuah titik tolak bahwa eksistensi izin wanita dewasa dalam hal perkawinan adalah sebuah hal yang sangat penting sebagaimana yang dipaparkan oleh Gus Is dan juga Pak Nur Hakim dalam wawancaranya. Senada dengan itu, Asghar Ali Engineer dari ilmuwan berkebangsaan India juga mengatakan bahwa persetujuan atau izin calon pengantin ialah sangat diperlukan. Ia menganalogikan hal tersebut dengan izin sanak kerabat khususnya wali dalam perkawinan yang juga tidak dapat ditinggalkan.¹⁶²

Bahkan jika kita merujuk kepada pandangan para ulama terdahulu, bahwa seorang perempuan yang telah dewasa dianggap telah memiliki kecakapan untuk melakukan tindakan-tindakan hukum yang berhubungan dengan berbagai macam transaksi muamalah, seperti perdagangan, sewa-meyewa dan lain sebagainya. Oleh karena itu sangatlah logis jika seorang wanita juga dapat melakukan tindakan-tindakan yang menyangkut urusan pribadinya, termasuk dalam memilih pasangan hidupnya sendiri.¹⁶³ Ajaran Islam yang berkaitan dengan perkawinan memiliki hubungan yang erat dengan perubahan sosial yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Semakin banyak manusia sering melakukan kontak sosial dengan yang lainnnya atau dengan perubahan sistem pendidikan yang semakin maju dan masyarakat yang semakin heterogen, maka dapat menjadikan alur perubahan sosial lebih lancar dan semakin cepat. Di sinilah seseorang dituntut untuk bisa beradaptasi dengan keadaan sosial tersebut.¹⁶⁴

¹⁶² Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*,hal. 42.

¹⁶³ Abdurrahman Al-Jaziri, *Al-Fiqh ala Madzahib al-Arba'ah*, Juz IV,.....hal. 50.

¹⁶⁴ Soerjono Soekamto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Cet. 10 (Jakarta: Raja Grafindo, 2001), hal. 99.

Maka sangatlah relevan apa yang dikemukakan oleh pak Rif'an bahwa hari ini orang tua sudah tidak lagi mampu memaksakan kehendaknya lagi, apalagi dalam hal perkawinan anak-anaknya. Orang tua hanya sebatas memberikan pandangan, pertimbangannya sekaligus persetujuannya tanpa melakukan unsur proteksi yang berlebihan. Orang tua hanya berhak mengutarakan setuju atau tidak terhadap pilihan anak gadisnya yang sudah dewasa. Jika kemudian orang tua tidak memberikan persetujuan, dan ia tetap bersikukuh dengan pilihannya, maka ia berhak mengajukan wali *adlal* ke Pengadilan Agama.

Atas dasar itu, maka kajian agama menurut perspektif sosiologi adalah sebuah keniscayaan. Bukan saja karena selalu bersentuhan dengan aspek realitas agama yang menjadi sebuah “kebenaran” yang harus diyakini, namun lebih pada berusaha membumikan jaran agama tersebut sehingga tidak terkesan kaku. Selain itu memposisikan ajaran agama tersebut sebagai konstruksi normatif *an sich* yang selalu terjebak pada pendekatan *teologis-normatif* yang justru akan memberikan tebing pemisah antara ajaran agama dengan realitas sosial.¹⁶⁵

I. Memahami Konstruksi Sosial Pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang bersifat *Ijtihadiyah* Terhadap Izin Wanita Dewasa Dalam Perkawinan: Eksternalisasi, Obyektifikasi, dan Internalisasi

Sehingga untuk memudahkan di dalam memahami konstruksi sosial para Kiai NU dan Muhammadiyah tentang eksistensi izin wanita dewasa dalam sebuah perkawinan, maka dapat dilihat secara rini pada tabel di bawah ini:

¹⁶⁵ Abu Bakar, “Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh)”, Al-Ihkam, Volume 7, No. 1, Tahun 2010, Hal. 84.

1. Para Kiai Nahdlatul Ulama (NU) Kota Malang

N O	NAMA	EKSTERNALISA SI	OBYEKTIFIKA SI	INTERNALISA SI
1.	KH. Chamzawi, M.HI	Penyesuaian terhadap pemahaman teks yang banyak beliau peroleh dari Al-Qur'an dan hadist ataupun kitab-kitab turats yang beliau kaji di pesantren Lirboyo, selain juga hasil pemahaman yang terinspirasi dari idelologi yang juga diperoleh di dalam tradisi pesantren Lirboyo yang berafiliasi pada ormas <i>Nahdlatul Ulama'</i> (NU). Hal itulah yang kemudian dijadikan pedoman dan pijakan di dalam menjaustifikasi keyakinan dan pengetahuan beliau tentang eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan. Disamping juga beliau berperan aktif di dalam organisasi keislaman tersebut, bahkan menduduki jabatan strategis di dalamnya.	Melalui proses obyektifikasi yang merupakan momen interaksi antara dua realitas yang terpisahkan, yaitu manusia dan realitas sosio-kultural. Maka dapat digambarkan proses sebagai berikut: Kepribadian Kyai Chamzawi memiliki ciri khas yang unik baik secara pemahaman atau ijtihadnya terhadap <i>nash</i> Al-Qur'an, Hadits ataupun turats dalam kehidupan sehari-hari. Seperti halnya dalam ijtihad beliau tentang pemahamannya terhadap izin wanita dewasa. Beliau beranggapan bahwa seorang wali berhak memberikan proteksi terhadap anaknya dalam perkawinan, berpijak pada hadits Nabi SAW yang tertulis di dalam kitab	Internalisasi adalah proses identifikasi dari dalam dunia sosio-kulturalnya. Atau lebih tepatnya penarikan kembali realitas sosio-kultural ke dalam diri. Dalam hal kaitannya dengan penelitian ini, Kyai Chamzawi dengan latar belakangnya sebagai bagian ormas NU dan alumni pesantren salaf, cara pandanganya lebih teologis. Latar belakang inilah yang mempengaruhi konstruk pemikiran ijtihad beliau dalam menyikapi izin wanita dewasa dalam perkawinan.

2.	Dr. KH. Isroqunnajah, M. Ag	Proses penyesuaian yang dilakukan Gus Is juga tidak jauh berbeda dengan Kyai chamzawi, yaitu: Penyesuaian terhadap kebiasaan atau tradisi pesantren yang secara ideologi berada di bawah payung NU dalam memahami izin wanita dewasa dalam perkawinan dan juga memahami standarisasi usia dewasa bagi wanita untuk melangsungkan perkawinan.	shahih bukhari. Ijtihad serupa juga melekat pada diri Gus Is. Beliau mengatakan – berdasar pemahaman terhadap teks Al-Qur'an- bahwa perintah berbakti kepada orang tua sejajar dengan perintah untuk menyembah Allah SWT. Atas dasar itulah betapapun seorang anak telah dewasa, maka dia tidak dapat menafikan eksistensi orang tua dalam persetujuannya untuk menikah.	Bagi Gus Is, yang juga memiliki latar belakang ideologi ormas NU dan juga lahir dari keluarga santri, dengan landasan teologis memahami bahwa keberadaan seorang wali sangatlah urgen dalam perkawinan anak-anaknya, khususnya wanita. Walaupun di dalam pandangan beliau juga menunjukkan corak sosiologis, yang tidak mendasarkan sepenuhnya pandangannya terhadap teks-teks agama saja, tetapi beliau juga melandaskan kepada nilai-nilai sosial.
3.	Achmad Shampthon Masduqi, S. HI	Tidak jauh berbeda dengan kedua tokoh sebelumnya. Gus Shampthon melakukan proses penyesuaian terhadap produk pemahaman agama baik secara teks maupun secara ideologis yang beliau peroleh semenjak beliau berada di pesantren Lirboyo yang	Alasan teologis serupa juga disampaikan oleh Gus Shampthon dalam ijtihadnya, beliau mengatakan: orang tua masih memiliki tanggung jawab di hadapan Allah SWT atas anaknya yang akan menikah. Dan di sisi yang lain,	Berbeda halnya dengan Gus Shampthon, yang terkesan tekstualis dalam pandangannya. Karena semua argumentasinya didasarkan kepada landasan yuridis-teologis, yaitu nash al-Qur'an dan Hadits. Sehingga beliau

		notabene merupakan kategori pesantren salaf. Dan juga lingkungan keluarga beliau yang juga memberikan pengaruh besar dalam pemahaman keilmuan beliau, khususnya dalam masalah hukum dan pandangan beliau yang bersifat ijtihadiyah tentang eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan.	kerelaan orang tua adalah modal utama bagi sang anak untuk melangkah ke jenjang perkawinan. Inilah proses institusionalisasi pemahaman yang selanjutnya menjadi sebuah kesadaran dalam ijtihadnya.	beranggapan keberadaan seorang wali dalam proses perkawinan sangatlah vital bagi wanita dewasa.
--	--	--	--	---

2. Para Kiai Muhammadiyah Kota Malang

N O	NAMA	EKSTERNALISA SI	OBJEKTIFIKA SI	INTERNALISASI
1.	Dr. H. Nur Hakim, M. Ag	Eksternalisasi merupakan langkah pertama yang harus dilakukan oleh seorang aktor. Karena eksternalisasi merupakan momen adaptasi diri dengan kondisi sosio-kultural. Secara teoritik proses adaptasi Pak Nur Hakim dideskripsikan sebagai berikut: beliau lahir di lingkungan keluarga agamis yang tidak terlalu kentara ideologi keagamaannya.	Proses obyektifikasi merupakan momen interaksi antara dua realitas yang terpisahkan, yaitu manusia dan realitas sosio-kultural. Maka dapat digambarkan proses sebagai berikut: dari sisi kepribadiannya, Pak Nur Hakim memiliki ciri khas yang berbeda dengan tiga tokoh sebelumnya. Karena beliau aktif di dalam struktur organisasi	Internalisasi adalah proses identifikasi dari dalam dunia sosio-kulturalnya. Atau lebih tepatnya penarikan kembali realitas sosio-kultural ke dalam diri. Dalam hal kaitannya dengan pak Nur hakim, beliau dengan latar belakangnya sebagai bagian yang tak terpisahkan dengan ormas Muhammadiyah dan salah satu pengurus di dalamnya, cara pandanganya lebih sosiologis. Latar

		<p>Kemudian sempat nyantri di pesantren modern At Tanwir Bojonegoro. Sehingga banyak dari pemikiran beliau dipengaruhi dari hasil adaptasinya dengan tradisi pesantren modern yang cenderung sosiologis. Sehingga argumentasi beliau tentang izin wanita dewasa di dalam perkawinan lebih dilandaskan pada alasan-alasan sosiologis. Hal ini juga dilatarbelakangi keaktifan beliau di dalam organisasi Muhammadiyah.</p>	<p>Muhammadiyah, sehingga dalam ijtihad beliau tentang pemahamannya terhadap izin wanita dewasa. Beliau berpendapat bahwa seorang wali harus memposisikan dirinya tidak hanya sebagai wali saja, namun sekaligus sebagai patner bagi anak-anaknya, sehingga tidak terkesan memaksa. Menurut beliau melihat sosio-kultural kehidupan modern hari ini, tradisi perjodohan sudah tidak lagi relevan.</p>	<p>belakang inilah yang mempengaruhi konstruk pemikiran ijtihad beliau dalam menyikapi izin wanita dewasa dalam perkawinan.</p>
2.	H. A. Rif'an. S. H., M. Hum	<p>Lain halnya dengan Pak Rif'an yang lahir darikeluarga agamis dengan corak ideologi ke-muhammadiyah-an dalam sikap keberagamaannya. Namun, karena beliau pernah beberapa lama belajar di pesantren Tebuireng –yang berafiliasi dengan ormas NU-,maka pola pikirnya juga sedikit diwarnai dengan ciri khas ideologi ke-NU-an,</p>	<p>Pandangan yang tidak jauh berbeda juga terlihat pada diri Pak Rif'an. Beliau mengatakan –berdasar nilai-nilai moral-bahwa orang tua memiliki kewajiban untuk memberikan saran dan masukan kepada anaknya di dalam masalah perkawinan. Termasuk menunjukkan</p>	<p>Menurut Pak Rif'an, yang juga memiliki latar belakang ideologi ormas Muhammadiyah dan juga lahir dari keluarga Muhammadiyah, dengan landasan teologis-sosiologis memahami bahwa keberadaan seorang wali hanya memiliki hak untuk menyampaikannya atau sebaliknya, tanpa memaksakan</p>

	<p>walaupun kemudian masih mempertahankan ideologi kemuhammadiyahannya. ini yang juga kemudian mempengaruhi pandangan ijtihad beliau tentang eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan tidak terlalu sosiologis, melainkan masih mengang teguh dasar-dasar teks agama.</p>	<p>kecenderungan orang tuanya kepada calon pilihan pasangan hidupnya. Sebab –bagi beliau– didalam kehidupan sekarang, sulit kiranya bagi orang tua untuk memaksakan kehendaknya kepada anak-anaknya, terlebih dalam hal perkawinan.</p>	<p>kehendaknya kepada anaknya yang telah dewasa dalam hal memilih pasangannya untuk menikah.</p>
--	---	---	--



BAB VI

PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan uraian dan penjelasan mulai dari Bab I sampai dengan Bab V, dapat diambil beberapa kesimpulan, sebagaimana berikut:

1. Seluruh para Kiai NU dan Muhammadiyah baik yang memiliki latarbelakang akademisi maupun praktisi menyikapi konsep para ulama klasik tentang eksistensi izin wanita dewasa dengan sangat beragam. Sebagian dari mereka melandaskan argumen mereka pada dasar teologis dan sebagian lain mendasarkan kepada alasan sosiologis. Para Kiai NU dan Muhammadiyah kota Malang yang kental dengan tradisi NU mengatakan bahwa pada kondisi sekarang ini, pendapat ulama madzhab yang dapat dijadikan pegangan ialah konsep yang ditawarkan oleh Hambali dan ulama Mailiki, yaitu bahwa hak memberikan keputusan untuk menikah dengan siapa dan juga melakukan ijab qabul ialah melekat pada seorang ayah sebagai

walinya. Karena seorang ayah memiliki tanggung jawab di hadapan Allah mengenai baik buruknya kehidupan seorang anak. Selain itu pandangan para ulama madzhab tersebut sesungguhnya saling melengkapi dan memberikan warna dalam formulasi fikih. Sementara para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang memiliki latarbelakang organisasi Muhammadiyah menyatakan bahwa dalam hal izin wanita dewasa dari varian pendapat tersebut bila dikaitkan pada sosiologis masyarakat Indonesia yang hidup di masa modern ini, maka yang lebih sesuai adalah bahwa seorang gadis yang telah berusia dewasa dapat menentukan calon pasangan hidupnya sendiri sebagaimana pendapat Imam Hanifah dan para Ulama Hanafiyyah, namun tetap wali menjadi salah satu rukun dalam pernikahan sebagaimana yang tertera dalam madzhab lainnya. Dan salah satu dari mereka perpadangan tidak ingin terikat dengan pandangan para ulama madzhab, beliau menyampaikan bahwa terlepas dari kesamaan pendapatnya dengan para madzhab yang empat, beliau lebih setuju bahwa seorang anak yang telah tumbuh dewasa memiliki hak untuk menentukan pasangannya sendiri, karena dialah yang akan menjalani bahtera rumah tangga itu sendiri.

2. Mengenai batas dewasa dalam perkawinan, semua Kiai NU dan Muhammadiyah mendasarkan argumen mereka kepada alasan-alasan sosiologis, namun juga sangat bervariasi. Para pakar hukum dari kalangan Muhammadiyah menyatakan bahwa batas usia nikah setiap periode boleh jadi berbeda. Sementara yang ideal untuk masa

sekarang ini bagi masyarakat Indonesia ialah di atas usia 20 tahun ke atas, baik bagi laki-laki atau perempuan. Melihat hari ini di dalam realita masyarakat Indonesia, seorang anak gadis yang berusia 16 tahun, baru duduk dibangku sekolah menengah. Dan hampir semua dari mereka pada usia tersebut masih bergantung kepada orang tua, di samping itu pula mereka belum cakap untuk melakukan keputusan-keputusan besar dalam hidupnya. Sementara beberapa Kiai NU dan Muhammadiyah dari NU juga mengatakan hal yang tak jauh beda, mereka mengatakan bahwa sebenarnya UU perkawinan ataupun KHI dalam hal penentuan batas minimal usia dewasa dalam pernikahan butuh dikaji ulang dengan realita masyarakat Indonesia yang semakin berkembang. Dan untuk hari ini, usia yang ditentukan dalam ketentuan itu masih sangat jauh dari relevan, di mana pendidikan semakin maju, maka kesempatan para generasi muda untuk menaikkan *great* pendidikannya sangat diperlukan untuk merespon perkembangan zaman.

3. Adapun mengenai konstruksi sosial para Kiai NU dan Muhammadiyah kota Malang dalam hal eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan, para pakar memiliki argumentasi sangat bervariasi. *Pertama*, konstruksi teologis para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang kental dengan tradisi ke-NU-an cenderung dogmatis. Mereka lebih memposisikan izin wanita dewasa secara tekstual-normatif. *Kedua*, Sementara para Kiai NU dan Muhammadiyah Kota Malang yang berlatarbelakang organisasi

Muhammadiyah dan salah seorang pakar dari kalangan NU menyandarkan argumentasinya pada perubahan sosial yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Semakin banyak manusia sering melakukan kontak sosial dengan yang lainnya atau dengan perubahan sistem pendidikan yang semakin maju dan masyarakat yang semakin heterogen, maka dapat menjadikan alur perubahan sosial lebih lancar dan semakin cepat.

B. Implikasi Teoritik

Implikasi teoritik yang dihasilkan dari penelitian ini dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan ilmiah dalam kajian hukum Islam, khususnya dalam persoalan eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan menurut pandangan Kiai NU dan Muhammadiyah yang di kota Malang. Selain itu penelitian ini dapat memberikan paradigma baru yang berfungsi menguatkan temuan teori terdahulu dan sekaligus mengokohkannya, karena sejatinya sebuah temuan ilmiah identik dengan karakternya yang bersifat relatif berdasarkan subyektifitas masing-masing peneliti.

Dan yang paling penting yang tak terpisahkan dari penelitian ini ialah bahwa varian konstruksi sosial para Kiai NU dan Muhammadiyah kota Malang dalam menyikapi masalah izin wanita dewasa dalam bingkai perkawinan menjadi deskripsi yang kongkrit bagi masyarakat muslim di Indonesia khususnya yang hidup dan tinggal di kota Malang dan sekitarnya. Selain itu, keberadaan penelitian ini dapat dijadikan sebagai masukan di dalam perubahan hukum Islam yang telah tertera dan berlaku sebagai Undang-Undang Perkawinan No I Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

C. Keterbatasan Penelitian

Dengan menjadikan Kiai NU dan Muhammadiyah sebagai subjek dalam penelitian ini, maka peneliti masih menemukan berbagai kesulitan untuk memperoleh data yang seakurat mungkin. Hal ini disebabkan mobilitas kesibukan mereka yang sangat tinggi, karena hampir dari mereka semua –selain mengajar– aktif di tengah-tengah masyarakat. Sehingga intensitas interview yang dilakukan oleh peneliti dengan mereka sangatlah terbatas dan cenderung singkat. Namun, kesulitan demi kesulitan yang dialami oleh peneliti dapat teratasi dengan baik, dengan cara diplomasi secara kultural kepada para informan tersebut.

Sebagaimana paradigma dan teori yang digunakan oleh peneliti dalam penelitian ini, yaitu paradigma alamiah dengan teori konstruksi sosial. Pada satu sisi masih jauh dari sempurna di dalam menghasilkan temuan teoritik yang dibangun dengan uji hipotesis. Namun demikian, pada sisi lain penelitian ini memberikan sumbang pemikiran di dalam teori substantif, yang dibangun berdasarkan kerangka empiris. Oleh karena itu, beberapa konsep yang berusaha diungkap oleh peneliti masih berada pada area hipotesa yang masih membutuhkan kajian lebih intens dengan rumpun tema yang sama.

D. Rekomendasi Penelitian

Pada penelitian ini, peneliti hanya berusaha memberikan pemahaman kepada para pembaca tentang relasi antara semua variabel, yaitu antara paara Kiai NU dan Muhammadiyah yang menjadi subyek penelitian dengan berbagai latar belakang keilmuan dan organisasi kemasyarakatan dalam memandang eksistensi izin wanita dewasa dalam perkawinan. Dan penelitian ini belum menguji secara masif dan mendalam antar semua variabel. Oleh karena itu, rekomendasi yang

dapat diberikan sebagai lanjutan penelitian ini ialah supaya para peneliti berikutnya berusaha menjelaskan lebih luas antar variabel tersebut.



DAFTAR RUJUKAN

- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail Ibrahim al-Imam, t.th., *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Haidl Bab Tark al-Haidl al-Shaum*, Hadis ke-293, Juz I, Baerut: Dar al-Fikr.
- Al-Jurjawi, Ali Ahmad, 1997, *Hikmah Al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Baerut: Dar Al-Fikr.
- Al-Malibari, Zainuddin Bin Abdul Aziz, t.t., *Fathu al-Mu'in bi Syarhi Qurrati al-'Ain*, Surabaya: Nurul Huda.
- Al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf, *al-Muhazzab*, Juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah.
- Al-Mawardi, Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Habib, t.t., *Al-Hāwī Al-Kabīr*, Juz IX, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah.
- Al-Ramli, Syamsuddin, 1996, *Nihāyah al-Muhtāj ilā al-Syarhi al- Minhāj*, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah.
- Al-Syarbini, Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khatib, 2006, *Mughni al-Muhtāj*, Al-Qahirah: Darul Hadis.
- Al-Hanafi, Imam Kamaludin Muhammad bin Abdul Wahid Ibnu al-Hammam, t.t., *Fathul Qadīr*, Juz III, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyah.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali, 2001, *Shofwah al-Tafaasir Tafsir li al-Qur'an al-Karim*, Baerut: Dar al-Fikr.
- Al-Suyuti, Jalaluddin, t.t., *Al-Asybah wa Al-Nazhair*, Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al Arabiyyah.

- Al-Anshari, Zakariyya Muhammad, 1997, *Tuhfah al-Thullab Bi Syarh Matni Tahrir Tanqih al-Lubab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Cet. I, Baerut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Bagha, Musthofa, Musthofa al-Khin dan Ali al-Syarbaji, 1992, *al-Fiqh al-Manhaji ala Mazhab al-Imam Syafi'i*, Juz. I, Cet. 4, Damaskus: Dar al-Qalam.
- Al-Husainy, Taqiyuddin Abu Bakar Muhammad, 1990, *Kifayah al-Akhyar fi Hilli Ghayah al-Ikhtishar*, Juz. I, Bandung: Syirkah al-Ma'arif li al-Thab'i wa al-Nasyr.
- Al-Nawawi, Abi Zakariyya Yahya Bin Syaraf, 2005, *al-Majmu' Syarh al-Muhazhab*, Juz. II, Jordan: Bait al-Afkar al-Dauliyyah.
- Al-Jaziri, Abdurrahman, 2008, *al-Fiqh 'ala Mazhab al-Arba'ah*, Juz. IV, Baerut: Dar al-Fikr.
- Al-Nisaburi, Abi al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi, 2010, *Asbab al-Nuzul*, Cet. I, Baerut: Dar al-Kutub al-Islamy.
- Al-Qurthubi, Abi Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr, 2006, *al-Jaami' li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubayyin li Maa Tadlammanahu min al-Sunnah wa Ayi al-Furqan*, Juz. IV, Cet. I, Baerut: Muassasah al-Risalah.
- Al-Samarkandi, Kamaluddin Muhammad bin Abdu al-Wahid, 2003, *Syarh Fathi al-Qadir*, Juz. III, Baerut: Dar al-Kutub al-Islamy.
- Al-Nasafi, Abdullah bin Ahmad bin Mahmud, 1997, *al-Bahru al-Raa'iq Syarh Kanzu al-Daqa'iq*, Juz. III, Baerut: dar al-Kutub al-Islamy.
- Al-Qusyairi, Ibnu Hujjaj, t.t., *Shahih Muslim*, Juz. IV, Isa al-Bab al-Halaby wa Syirkah.
- Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, 2004, *al-Umm*, Juz. VI, Riyadl: Dar al-Nadwah al-Alamiyyah.

Al-Utsmani, Sabir Ahmad, 2006, *Fathu al-Mulhim fi Syarhi Muslim*, Juz. V & VI, Jeddah: Dar al-Basyir.

Al- Yahshaby, Abi Fadlal 'Iyadl bin Musa bin 'Iyadl, 1998, *Syarah Shahih Muslim; Ikmal al-Mu'allim bi Fawaaid Muslim*, Juz. IV (Cet. I,t.t., Dar al-Wafa'.

Al-Subki, Tajuddin, 2000, *Qaidah al-Jarh wa al-Ta'dil*, Baerut: Dar al-Kutub.

Al-Asqar, Umar Sulaiman Abdullah, 1424 H, *Nadzariyyat fii Ushul al-Fiqh* Oman: Dar al-Nafais.

Al-Bayanuny, Muhammad Abu al-Fath, 2007, *Dirasat fii al-Ikhtilafat al-Ilmiyyah*, Mesir: Dar al-Islam.

Abdusshomad, Muhyiddin, 2004, *Menguji Sikap Tawassuth Warga NU*, Jember: Lajnah Ta'lif wa Al-Nasyr.

Abu Zahrah, Muhammad, t.t., *Aqdu al-Zawāj Wa 'Atsāruhu*, Baerut: Darul Fikr.

Arikunto, Suharsimi, 2006, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta.

Berger, Peter, & Thomas Luckmann, 2012, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, diterjemahkan oleh Hasan Basari, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Sebuah Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, Jakarta: Penerbit LP3ES.

Bakar, Abu, 2010, "Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh)," *al-Ihkam*, Vol. V, No. I Juni.

Bisri, Cik Hasan, 2004, *Model Penelitian Fiqih Jilid I: Paradigma Penelitian Fiqih dan Fiqih Penelitian*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Bungin, Burhan, 2010, *Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Politik, dan Ilmu Sosial lainnya*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

- Bush, Robin I., 1999, "Wacana Perempuan di Lingkungan NU, Sebuah Perdebatan Mencari Bentuk", Taswirul Afkar, Edisi No. 5.
- Bruinessen, Martin Van, 2008, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Cet. I, Yogyakarta: Gading Publising.
- El-Saadawi, Nawal, 2011, *The Hidden Face of Eve*, terj. Zuhilmiyasri, *Perempuan Dalam Budaya Patriarki*, Cet. II, Yogyakarta: PUSTAKA BELAJAR.
- Enginer, Asghar Ali, 2003, *Islam dan Teologi Pembebasan*, alih bahasa Agung Prihantoro, Cet. 3, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fakih, Mansour, 2013, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Cet. Kelima Belas, Yogyakarta: PUSTAKA PELAJAR.
- Hamidi, 2005, *Metode Penelitian Kualitatif Aplikasi Praktis Pembuatan Proposal dan laporan Penelitian*, Malang: Penerbitan Universitas Muhammadiyah,.
- Hasan, M. Iqbal, 2002, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*, Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Hanneman Samuel, 2012, *Peter Berger: Sebuah Pengantar Ringkasan*, Depok: Penerbit Kepik.
- Hidayat, Taufiq, 2009, "Rekonstruksi Konsep Ijbar", De Jure, Jurnal Syari'ah dan Hukum, Vol. 1, No. 2.
- Hanafi, Yusuf, 2011, *Kontroversi Perkawinan di Bawah Umur (Child Marriage); Perspektif Fikih Islam, HAM Internasional, dan UU Nasional*, Bandung: Mandar Maju.
- Izzati, Arini Robbi**, 2006, "Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan" Jurnal Al-Mawarid, Vol. XI, No. 2, September-Januari.
- Khasanah, Uswatun**, 2006, "Hak Kewalian Seorang Janda Atas Dirinya: Studi Fenomenologi Pembatalan Perkawinan Oleh P.A Mojokerto Atas Seorang

Janda Yang Berumah Tangga Lebih Dari Satu Tahun” Skripsi Fakultas Syari’ah, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim

Kasiram, Moh., 2010, *Metodologi Penelitian Kualitatif-Kuantitatif*, Malang: UIN-MALIKI Press.

Khan, Wahiduddin, 2001, *Between Islam and Western Society*, terj. Abdullah Ali, Jakarta: serambi Ilmu Semesta.

Kishbiyah, Yahya, et. Al., 1997, *Kehamilan Tak Dikehendaki di Kalangan Remaja*, Yogyakarta: PPK-UGM.

Kompilasi Hukum Islam (KHI), Inpres Nomor 1 Tahun 1991.

Lajnah Pentashih Al-Qur’an Departemen Agama RI, 1992, Al-Qur’an dan Terjemahannya, Semarang: CV. As-Syifa’.

Muhammad, Husein, 2001, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kyai Atas Wacana Agama dan Gender*, Cet ke-I, Yogyakarta: Lkis.

-----, 2016, *Perempuan, Islam & Negara: Pergulatan Identitas dan Entitas*, Cet. Ke-1, Yogyakarta: QALAM NUSANTARA.

Mufidah Ch, 2008, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, Cet. I, Malang: UIN-MALANG PRESS.

Mulia, Siti Muzdah, dkk, 2001, *Keadilan dan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, Cet. I, Jakarta: Tim Pemberdayaan Wanita Bidang Agama Departemen Agama RI.

Murtiningdyah, ETTY, 2005, “*Peranan Wali Nikah dalam Perkawinan dan Pengaruh Psikologis Adanya Wali Nikah dalam Perkawinan Menurut Kompilasi Hukum Islam*”, Tesis Magister Kenotariatan, Semarang: Universitas Diponegoro.

Moleong, Lexy J., 2005, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya.

Mas'udi, Masdar Farid, 1997, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, Bandung: Mizan.

Majah, Ibnu, t.t., *Sunan Ibnu Majah*, Baerut: Dar al-Fikr.

Mughniyah, Muhammad Jawad, 2010, *Al-Fiqh 'ala Al-Madzahib Al-Khamsah*, terj. Masykur A.B., Afif Muhammad dan Idrus al-Kaff, *Fikih Lima Mazhab*, Cet. Ke-25, Jakarta: Lentera.

Muzdhar, Atho', Khairuddin Nasution, 2003, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-Kitab Fikih*, Cet. 1, Jakarta: Ciputat Press.

Ibnu Rusyd, Abu Al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad, Alih Bahasa Imam Ghazali Said, *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyatul Muqtashid*, Cet ke-II, Jakarta: Pustaka Amani.

-----, t.t., *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Juz. II, Baerut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Poloma, Margaret M., 2007, *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Prastowo, Andi, 2011, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.

Rosyid, Muhammad Aenur, 2011, "*Hak Ijbar Wali Dalam Pandangan Imam Syafi'i Perspektif Gender*" Skripsi Fakultas Syari'ah, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim.

Ritzer, George, 2004, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Roibin, 2008, *Sosiologi Hukum Islam; Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, Cet. I, Malang: UIN-PRESS.

Shihab, Quraish, 2014, *Perempuan; dari Cinta Sampai Seks; dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah; dari Bias Lama Sampai Bias Baru*, Cet. IX, Tangerang: Lentera Hati.

Susilo, Rachmad K. Dwi, 2008, *20 Tokoh Sosiologi Modern: Biografi Para Peletak Sosiologi Modern*, Jogjakarta: AR-RUZZ MEDIA.

Sukidin, Basrowi, 2002, *Metode Penelitian Kualitatif Perspektif Mikro*, Surabaya: Insan Cendekian.

Suprayogo, Imam, dan Tobroni, 2001, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya.

Sunggono, Bambang, 1997, *Metodologi Penelitian Hukum*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

Syarifuddin, Amir, 2008, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, Cet. Ke-4, Jakarta: Kencana.

-----, 1990, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya.

Sofyan A.P. KAU, & Zulkarnain Suleman, 2014, *Fikih Feminis; Menghadirkan Teks Tandingan*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sukri, Sri Suhandjati, 2002, *Bias Gender dalam Pemahaman Islam*, Cet. 1, Yogyakarta: Gema Media.

Sasongko, Sri Sundari, 2007, *Modul 2 Konsep dan Teori Gender*, BKKBN.

Sumbullah, Umi, Dkk, 2008, *Spektrum Gender Kilasan Inklusi Gender di Perguruan Tinggi*, Malang: UIN Press.

Umar, Nasarudin, 1999, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Cet. Ke-I, Jakarta: Paramadina.

Waluyo, Bambang, 2002, *Penelitian Hukum dalam Praktek*, Jakarta: Sinar Grafika.

TENTANG PENULIS

Nama lengkap **Mahbub Ainur Rofiq**, dilahirkan di Jember 30 Nopember 1988. Sejak kecil, digembleng oleh kedua orang tuanya, khususnya Ibunya untuk membaca Al-Qur'an dengan baik. Ia menghabiskan studinya mulai Sekolah Dasar (SD) hingga Madrasah Tsanawiyah di MTsN II Jember. Ia menyelesaikan pendidikan Sekolah Dasar pada tahun 1998 dan Madrasah Tsanawiyah dirampungkan pada tahun 2000, sembari mengaji pada sore harinya di Taman Pendidikan Al-Qur'an dan Diniyah Nurussyubban tak jauh dari kediamannya. Selepas tamat, kemudian melanjutkan ke Madrasah Aliyah (MA) Al-Ma'arif Singosari Malang sambil menuntut ilmu di Pondok Pesantren Al-Qur'an Nurul Huda dibawah asuhan *Al-Maghfurullah* K. H. Abdul Mannan Syukur Al-Hafidz. Setelah itu pada tahun 2006, ia melanjutkan studi di Fakultas Syari'ah Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhshiyah (AS) Universitas Islam Negeri Malang. Di tengah-tengah studinya di Kampus Ulul Albab itu, ia masih menyempatkan diri ikut mengaji beberapa kitab klasik di Pondok Pesantren Miftahul Huda Randugembolo-Singosari Malang, dan sempat mengajar pula di Pesantren Bungkok Singosari.

Selepas tamat kuliah Strata Satu (S1) pada tahun 2011, ia melanjutkan kuliah ke jenjang Pascasarjana dengan mengambil program studi Al-Ahwal Al-Syakhshiyah (AS) di kampus yang sama. Di sela-sela menyelesaikan kuliahnya sejak Strata I hingga sekarang, ia berkhidmah di Ma'had Sunan Ampel Al-Aly UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dengan mengajar Al-Qur'an, fan fikih Islam dengan kitab *Al-Tadzhib fii Adillati Matn Al-Ghaayati wa Al-Taqriib* dan fan akhlaq dan tasawwuf dengan kitab *Qaami' Al-Thughyan 'alaa Syarhi Mandzumati Syu'abi Al-Iiman*.

Selain itu, menjadi pengajar di Program Pengembangan Bahasa Arab (PPBA) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Dan sejak tahun 2014, ia juga berkhidmah di Pondok Pesantren Mahasiswa Putri Al-Adzkiya' dengan mengajar Al-Qur'an dan kitab *Al-Tibyan fii Adabi Hamalati Al-Qur'an* yang tak jauh dari kampusnya. Pada tahun 2012, -di tengah studinya- ia mengakhiri masa lajangnya dengan menikahi seorang wanita pilihannya yang bernama Kamilatus Sa'adah dan telah dikaruniai dua orang putri. Putri pertamanya bernama Najma Zahirah Nurina yang lahir pada tahun 2014, dan di tahun 2016 lahir putri keduanya yang bernama Nusrah Da'at Sabrina. Dan sekarang ia berdomisili di Perumahan Bululawang Permai Blok C. 01 Desa Bululawang Kecamatan Bululawang Kabupaten Malang.

