

**DEKONSTRUKSI WALI MUJBIR IMAM SYAFI'I  
PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA**

Tesis

Oleh:

Zainal Arifin

NIM. 16781030



**PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSIYYAH  
PASCA SARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM  
MALANG  
2018**

**DEKONSTRUKSI WALI MUJBIR IMAM SYAFI' I PERSPEKTIF  
MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA**

Diajukan Kepada Pascasarjana  
Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang  
Untuk Memenuhi Beban Studi Pada  
Program Magister Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah  
Pada Semester Ganjil Tahun Akademik 2018/2019

Oleh  
Zainal Arifin  
NIM: 16781030

**PROGRAM MAGISTER AL-AHWAL AL-SYAKHSIYYAH  
SEKOLAH PASCA SARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM  
MALANG  
2018**

**Lembar Persetujuan Ujian Tesis dari Pembimbing**

Tesis dengan judul “Dekonstruksi Wali Mujbir Imam Syafi’i Perspektif Maqashid Syari’ah Jasser Auda” ini telah diperiksa dan disetujui untuk diuji,

Malang, 10 – November – 2018

Pembimbing I

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag  
NIP. 195904231986032003

Malang, 13 – November – 2018

Pembimbing II

Dr. H. Moh. Thoriquddin, M.H.I  
NIP. 197303062006041001

Malang, 14 – November – 2018

Mengetahui,

Kaprodi Program Magister Al-Ahwal Al-Syakhsiiyah

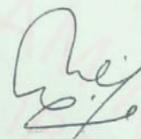
Dr. Umi Sumbulah, M.Ag  
NIP. 197108261998032002

## LEMBAR PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul "DEKONSTRUKSI WALI MUJBIR IMAM SYAFI' I PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH JASSER AUDA" ini telah diuji dan dipertahankan di depan sidang dewan penguji pada tanggal 9 – Januari - 2019

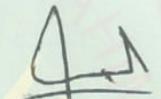
Dewan Penguji,

Dr. H. Nasrullah, M.Th.i  
NIP. 198112232011011002



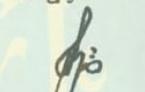
Ketua

Prof. Dr. Kasuwi Saiban, M.A  
NIP. 0702085701



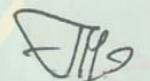
Penguji Utama

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag  
NIP. 195904231986032003



Pembimbing 1

Dr. H. Moh. Thoriquddin, M.H.I  
NIP. 197303062006041001



Pembimbing II

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana,



Prof. Dr. H. Mulyadi, M.Pd.I  
NIP. 195507171982031005

## SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Zainal Arifin  
NIM : 16781030  
Program Studi : Magister Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah  
Judul Penelitian : Dekonstruksi Wali Mujbir Imam Syafi'i Perspektif  
Maqashid Syari'ah Jasser Auda

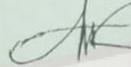
Menyatakan dengan sebenarnya bahwa dalam hasil penelitian saya ini tidak terdapat unsur-unsur penjiplakan karya penelitian atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka.

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 perundang-undangan yang berlaku.

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

Batu, 15 November 2018

Hormat saya,



Zainal Arifin  
NIM. 16781030



## KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah, penulis ucapkan atas limpahan rahmat dan bimbingan Allah SWT, tesis yang berjudul DEKONSTRUKSI WALI MUJBIR IMAM SYAFI'I PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA 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.

Banyak pihak yang membantu dalam menyelesaikan tesis ini. Untuk itu penulis sampaikan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya dengan ucapan jazakumullahsanul jaza' khususnya kepada:

1. Rektor UIN Malang, Bapak Prof. Dr.Haris, M.Ag dan Para Pembantu Rektor. Direktur Pascasarjana UIN Batu, Bapak Prof. Dr.Mulyadi, M.pd.I atas segala layanan dan fasilitas yang telah diberikan selama penulis menempuh studi.
2. Ketua Program Studi Al-Ahwal al-Syakhsyiyah, Ibu Dr.Umi Sumbulah, M.Ag atas motivasi, koreksi dan kemudahan pelayanan selama studi.
3. Dosen Pembimbing 1, Ibu Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag atas bimbingan, saran, kritik dan koreksinya dalam penulisan tesis.
4. Dosen Pembimbing II Bapak Dr. H. Moh. Thoriquddin, M.H.I atas bimbingan, saran, kritik dan koreksinya dalam penulisan tesis.
5. Semua staff pengajar atau Dosen dan semua staff TU Pascasarjana UIN Batu yang tidak dapat disebutkan satu persatu yang telah banyak memberikan wawasan keilmuan dan kemudahan-kemudahan selama menyelesaikan studi.
6. Kedua orang tua, ayahanda H Hasan dan Ibunda Maryamah yang tidak henti-hentinya memberikan motivasi, bantuan materil, dan do'a sehingga menjadi dorongan dalam menyelesaikan studi, semoga menjadi amal yang diterima disisi Allah SWT. Amin.
7. Uncle Ahmad dan Ummi Saniyah yang telah memberikan beasiswa untuk menyelesaikan studi sy di UIN Malang ini.
8. Teman-teman Pascasarjana Jurusan Ahwal al-Syakhsyiyah angkatan 2017 yang selalu memberi semangat untuk menyelesaikan tesis ini.

## DAFTAR ISI

Halaman Sampul.....	i
Halaman Judul.....	ii
Lembar Persetujuan Pembimbing .....	iii
Lembar Persetujuan dan Pengesahan Tesis.....	iv
Lembar Pernyataan Keaslian Tulisan.....	v
Kata Pengantar .....	vi
Daftar Isi .....	vii
Daftar Tabel .....	x
Daftar Gambar.....	x
Motto.....	xii
Pedoman Transliterasi.....	xiii
Abstrak (Indonesia).....	xvii
Abstrak (Ingris).....	xviii
Abstrak (Arab) .....	xix

### **BAB I: PENDAHULUAN**

A. Konteks Penelitian .....	1
B. Fokus Penelitian.....	6

C. Tujuan Penelitian .....	6
D. Manfaat Pembahasan .....	6
E. Orisinilitas Penelitian .....	7
F. Definisi Operasional.....	14
G. Metode Penelitian.....	15
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian.....	15
2. Data dan Sumber Data Penelitian .....	15
3. Teknik Pengumpulan Data.....	17
4. Teknis Analisis Data .....	17
5. Pengecekan Keabsahan Data.....	18
6. Sistematika Penulisan.....	19

## **BAB II: PEMBAHASAN**

A. Sejarah dan Sosio Historis Kehidupan Imam Syafi'i .....	21
1. Profil Singkat Imam Syafi'i .....	21
2. Karya-Karya Imam Syafi'i .....	22
3. Pandangan Imam Syafi'i Mengenai Sumber Hukum Islam .....	23
4. Qaul Qadim dan Qaul Jadid Imam Syafi'i .....	33
5. Kondisi Sosial dan Budaya Pada Masa Imam Syafi'i .....	34
B. Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'ie dan Dampak Maslahat VS Mudarat Penerapannya .....	44
1. Pengertian Wali Dalam pernikahan .....	44
2. Pembagian Wali Menurut Imam Syafi'i .....	45
3. Syarat Menjadi Wali Menurut Imam Syafi'i.....	46

4. Pengertian Hak Ijbar Wali Nikah .....	47
5. Maslahat dan Mudarat Penerapan Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i .....	55

### BAB III: TEORI MAQASID SYARIAH PERSPEKTIF JASSER AUDA

1. Profil Singkat Jasser Auda .....	65
2. Pengertian maqasid Syariah .....	65
3. Perkembangan Implementasi Konsep Maqasid Syari'ah .....	67
4. Perbaikan Induksi Maqasid Kontemporer Sebelum Jasser Auda.....	72
5. Pergeseran Pradikma Teori Maqasid Klasik Menuju Maqasid Kontemporer Perspektif Jasser Auda .....	74
6. Konsep Maqasid Kontemporer Menurut Jasser Auda .....	80
7. Hukum Islam Menurut Jasser Auda .....	82
8. Enam Fitur Pendekatan Sistem Sebagai Teori Maqasid Syariah Jasser Auda .....	85
9. Kerangka berfikir.....	104

### BAB IV: PAPARAN DAN ANALISIS DATA

A. Hubungan Sejarah Sosio Historis Imam Syafi'i dengan Konsep Ijbar .....	107
B. Maslahat dan Mudharat konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i .....	109
a. Maslahat konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i .....	109
b. Mudharat konsep <i>ijbar</i> terhadap hak-hak reproduksi perempuan....	113
C. Konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i Perspektif Maqasid al-Syari'ah Jasser Auda ...	126
1. Konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i menurut <i>Cognitive Nature</i> .....	126

2. Konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i menurut <i>Wholeness</i> .....	131
Konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i dalam Tafsir Tematik .....	132
a) Kedudukan Perempuan dalam al-Qur'an .....	133
b) Kedudukan perempuan dalam Sunah .....	150
3. Konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i menurut <i>Openness</i> .....	152
4. Fitur hierarki-saling berkaitan ( <i>interrelated hierarchy</i> ).....	155
5. Konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i menurut multi-Dimensionality.....	165
6. Konsep <i>ijbar</i> Imam Syafi'i menurut Purposefulness .....	172
1) Persetujuan kedua calon mempelai dalam metode al-Qiyas dan Maslahah al-Maqasidi .....	173
2) Penghapusan Kawin paksa ( <i>ijbar nikah</i> ) Sebagai Keharusan ...	174

## BAB V: PENUTUPAN

A. Kesimpulan.....	177
B. Implikasi.....	180
C. Saran.....	181

## DARTAR PUSTAKA

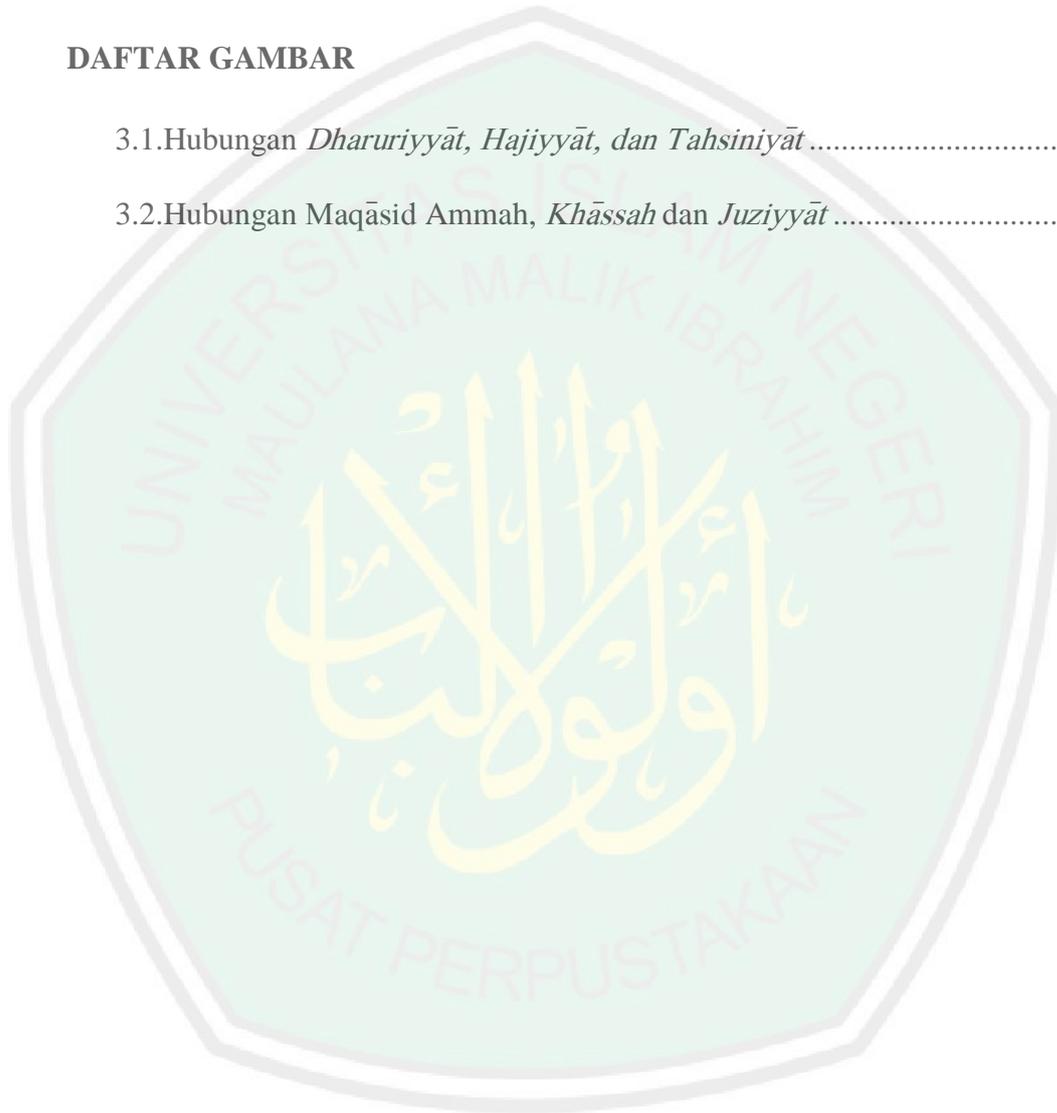
### DAFTAR TABEL

1.1. Orisinalitas Penelitian .....	10
2.1. Pergeseran Pradikama Teori <i>Maqāsid</i> Klasik menuju <i>Maqāsid</i> Kontemporer .....	75
3.1 Peta Pemikiran Teori <i>Māqasid Syari'ah</i> Jasser Auda.....	103

3.2 Kerangka Berfikir.....	104
4.1.Ketentuan Internasional Tentang Hak-Hak Perempuan.....	155
4. 2. Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i .....	166

#### DAFTAR GAMBAR

3.1.Hubungan <i>Dharuriyyāt</i> , <i>Hajiyyāt</i> , dan <i>Tahsiniyyāt</i> .....	78
3.2.Hubungan Maqāsid Ammah, <i>Khāssah</i> dan <i>Juziyyāt</i> .....	79



## MOTTO

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ

بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

21. dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. (QS. al-Rum: (30) :21)

**PEDOMAN TRANSLITERASI**

**A. Umum**

Transliterasi ialah pemindahalihan tulisan Arab ke dalam tulisan Indonesia (Latin), bukan terjemahan bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia. Termasuk dalam kategori ini ialah nama Arab, sedangkan nama Arab dari bangsa selain Arab ditulis sebagaimana ejaan bahasa nasionalnya, atau sebagaimana yang tertulis dalam buku yang menjadi rujukan. Penulisan judul buku dalam *footnote* maupun daftar pustaka, tetap menggunakan ketentuan transliterasi ini.

Transliterasi yang digunakan Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, yaitu merujuk pada transliteration of Arabic words and names used by the Institute of Islamic Studies, McGill University.

**B. Konsonan**

ا	=	Tidak dilambangkan	ض	=	Di
ب	=	B	ط	=	Th
ت	=	T	ظ	=	Dh
ث	=	Ts	ع	=	'(koma menghadap ke atas)
ج	=	J	غ	=	Gh
ح	=	<u>H</u>	ف	=	F
خ	=	Kh	ق	=	Q
د	=	D	ك	=	K
ذ	=	Dz	ل	=	L

ر	=	R	م	=	M
ز	=	Z	ن	=	N
س	=	S	و	=	W
ش	=	Sy	هـ	=	H
ص	=	Sh	ي	=	Y

Hamzah (ء) yang sering dilambangkan dengan alif, apabila terletak diawal kata maka dalam transliterasinya mengikuti vokalnya, tidak dilambangkan, namun apabila terletak di tengah atau di akhir kata maka dilambangkan dengan tanda koma diatas (’), berbalik dengan koma (‘), untuk pengganti lambang “ع”.

### C. Vokal, panjang dan diftong

Setiap penulisan bahasa Arab dalam bentuk tulisan latin vokal *fathah* ditulis dengan “a”, *kasrah* dengan “i”, *dlommah* dengan “u”, sedangkan bacaan panjang masing-masing ditulis dengan cara sebagai berikut:

Vokal (a) panjang =	ā	misalnya	قال	menjadi	qāla
Vokal (i) panjang =	ī	misalnya	قيل	menjadi	qīla
Vokal (u) panjang =	ū	misalnya	دون	menjadi	dūna

Khusus untuk bacaan ya’ nisbat, maka tidak boleh digantikan dengan “i”, melainkan tetap ditulis dengan “iy” agar dapat menggambarkan ya’ nisbat diakhirnya. Begitu juga untuk suara diftong, wawu dan ya’ setelah *fathah* ditulis dengan “aw” dan “ay”. Perhatikan contoh berikut:

Diftong (aw)	=	و	misalnya	قول	menjadi	qawlun
--------------	---	---	----------	-----	---------	--------

Diftong (ay) = ي misalnya خير menjadi khayrun

#### D. Ta'marbûthah (ة)

*Ta'marbûthah* ditransliterasikan dengan “t” jika berada ditengah-tengah kalimat, tetapi apabila *ta'marbûthah* tersebut berada diakhir kalimat, maka ditransliterasikan dengan menggunakan “h” misalnya: الرسالة للمدرسة menjadi *alrisalat li al-mudarrisah*, atau apabila berada ditengah-tengah kalimat yang terdiri dari susunan *mudlaf* dan *mudlaf ilayh*, maka ditransliterasikan dengan menggunakan “t” yang disambungkan dengan kalimat berikutnya, misalnya: في رحمة الله menjadi *fi rahmatillâh*.

#### E. Kata Sandang dan Lafadh al-Jalâlah

Kata sandang berupa “al” (ال) ditulis dengan huruf kecil, kecuali terletak di awal kalimat, sedangkan “al” dalam lafadh jalâlah yang berada di tengah-tengah kalimat yang disandarkan (*idhafah*) maka dihilangkan. Perhatikan contoh-contoh berikut ini:

1. Al-Imâm al-Bukhâriy mengatakan...
2. Al-Bukhâriy dalam muqaddimah kitabnya menjelaskan...
3. *Mā syā' Allāh kāna wa mā lam yasyā lam yakun.*
4. *Billāh 'azza wa jalla.*

#### F. Nama dan Kata Arab Terindonesiakan

Pada prinsipnya setiap kata yang berasal dari bahasa Arab harus ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi. Apabila kata tersebut merupakan nama Arab dari orang Indonesia atau bahasa Arab yang sudah

terindonesiakan, tidak perlu ditulis dengan menggunakan sistem transliterasi.

Perhatikan contoh berikut:

“...Abdurrahman Wahid, mantan Presiden RI keempat, dan Amin Rais, mantan Ketua MPR pada masa yang sama, telah melakukan kesepakatan untuk menghapuskan nepotisme, kolusi, dan korupsi dari muka bumi Indonesia, dengan salah satu caranya melalui pengintensifan salat di berbagai kantor pemerintahan, namun...”

Perhatikan penulisan nama “Abdurrahman Wahid”, “Amin Rais” dan kata “salat” ditulis dengan menggunakan tata cara penulisan bahasa Indonesia yang disesuaikan dengan penulisan namanya. Kata-kata tersebut sekalipun berasal dari bahasa Arab, namun merupakan nama dari orang Indonesia dan terindonesiakan, untuk itu tidak ditulis dengan cara “‘Abd al-Rahmân Wahîd”, “Amîn Raîs”, dan bukan ditulis dengan “shalât”.

## ABSTRAK

ARIFIN, ZAINAL, 2018. DEKONSTRUKSI WALI MUJBIR IMAM SYAFI'I PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA. Tesis, Program al-Ahwal al-Syakhshiyah, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Pembimbing: (1) Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag. (2) Dr. H. Moh. Thoriquddin, M.H.I.

**Kata Kunci:** *Wali Mujbir*, Imam Syafi'i, *Maqāsid Syari'ah*

Pernikahan merupakan salah satu media untuk memperoleh kebahagiaan dan melestarikan keturunan. Menurut Imam Syafi'i, wali *mujbir* adalah wali yang memiliki hak preoregatif boleh menikahkan anak perempuannya yang masih kecil yang belum *bāligh* dan juga boleh menikahkan anak gadisnya yang dewasa tapi masih perawan tanpa persetujuan anak gadis yang bersangkutan. Tesis ini membahas tentang sosio historis Imam Syafi'i, masalah dan mudarat konsep *ijbar* Imam Syafi'i serta dekontruksi konsep *ijbar* imam syafi'i agar sesuai dengan *Maqāsid Syari'ah*.

Penelitian ini termasuk ke dalam jenis penelitian kepustakaan (*library reseach*) dengan pendekatan kualitatif normatif. Adapun sumber data yang dikumpulkan berupa data primer yakni *Al-Umm*, *Ar-Risalah*, *Maqaasid Syariah Untuk Pemula* dan *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, Sedangkan data skundernya adalah buku-buku, jurnal dan karya tulis lainnya yang memiliki keterkaitan dan relevan dengan tema penelitian. Untuk mengalisa data menggunakan model deskriptif analisis sebagai teknis analisis datanya. Kemudian dikuatkan dengan kontens analisis. Sedangkan pisau analisis yang digunakan adalah *Maqāsid Syari'ah* Jasser Auda.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) Sosio historis dan kultur budaya perempuan pada masa Imam Syafi'i berbeda dengan keadaan sosial saat ini, maka dari itu dibutuhkan dekontruksi konsep *ijbar* berdasarkan *Maqāsid Syari'ah*, (2) konsep *ijbar nikah* hanya cocok dan bermaslahat pada masa Imam Syafi'i dan kondisi masa lalu, berdeda dengan perempuan zaman sekarang yang sudah mempunyai akses luas terhadap dunia luar.

## ABSTRACT

ARIFIN,ZAINAL, 2018. THE DECONSTRUCTION OF WALI MUJBIR IMAM SYAFI'I PERSPECTIVE THROUGH MAQASHID SYARI'AH JASSER AUDA

Thesis, al-Ahwal al-Syakhshiyah Department, Graduate Program of Islamic State University Maulana Malik Ibrahim, Malang, Supervisor: (1) Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag. (2) Dr. H. Moh. Thoriquddin, M.H.I.

**Keyword:** *Wali Mujbir*, Imam Syafi'i, *Maqāsid Syari'ah*.

Marriage is one of media to acquire the happiness and to continue the offspring. According to Imam Syafi'i, *wali mujbir* is a proxy who has prerogative rights to be able to wed his young daughter who is not yet mature (*bāligh*) and may wed a daughter who is an adult but still a virgin without her agreement. This thesis discusses about the socio-historical Imam Shafi'i, consisting of the benefits and the dangers in *ijbar* concept of Imam Shafi'i and the deconstruction in *ijbar* concept of Imam Syafi'i in order to conform to *Maqāsid Syari'ah*.

This research belongs to library research with a normative qualitative approach. The data sources collected is in the form of primary data, they are *Al-Umm*, *Ar-Risalah*, *Maqaasid Syariah* for Beginners and, *Maqasid shari'ah* as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach, while the secondary data are books, journals and papers that are related and relevant to this research. To analyze the data, this research uses a descriptive analysis model as a technical analysis of the data and then it is strengthened by the analysis content. While the analytical tool used is *Maqāsid Syari'ah* Jasser Auda.

The results showed that: (1) the socio-historical and cultural practices of women on Imam Shafi'i period differed from the current social conditions, therefore the construction of *ijbar* concept is required based on *Maqāsid Syari'ah*, (2) *ijbar nikah* concept was only suitable and creating benefit on Imam Shafi'i period and in the past conditions, differing from women nowadays who already have wide access to the outside world

## ملخص البحث

العارفين, زين, ٢٠١٨ تفكيكية مفهوم الولي المجبر عند الامام الشافعي على منظور المقاصد الشرعية لجاسر عودة , رسالة الماجستير, تخصيص الأحوال الشخصية, جامعة الإسلامية الحكومية مالانج. بمشرف:الدكتورة توطيع حميدة الماجستير, الدكتور مُجدد طريق الدين الماجستير.

كلمة المفتاحية: الولي المجبر, الامام الشافعي, المقاصد الشرعية

النكاح هو ذات الطريق العظيم لنيل السعادة والنسل, الولي المجبر عند الامام الشافعي هو يملك الحق على اجبار البت الصغير للنكاح وكذلك للبكر البالغ دون اذنها. هذه الرسالة تبحث عن شخصية الامام الشافعي وسيرته الاجتماعية, المصالح و الاضرار في تنفيذ مفهوم الولي المجبر عند الامام الشافعي, و تفكيكية مفهوم الاجبار عند الامام الشافعي ليوافق على المقاصد الشرعية.

و هذه الرسالة من البحث المكتبي من النوع المعياري, أما البيانات الأساسية هي كتاب الام, الرسالة كلاهما للامام الشافعي, دليل للمبتدئين, مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الاسلامي رؤية منظومية. والبيانات الثانوية هي الكتب والمجلات وغيرها التي تملك العلاقات المتبادلة وذات الصلة في موضوع البحث, أما تحليل البيانات يستخدم الباحث منهج المقاصد الشرعية لجاسر عودة.

أما نتائج البحث تدل أن ١. الحياة التاريخية والظروف للمرأة تختلف عن ظروفنا اليوم, فلذلك نحتاج الى تفكيكية مفهوم الولي المجبر وفق المقاصد الشرعية . ٢. واما مفهوم الولي المجبر عند الامام الشافعي نرى انه يوافق مع الظروف للمرأة في عهد الامام الشافعي و الزمان السابقة.

## BAB I

### PENDAHULUAN

#### A. Konteks Penelitian

Fenomena pernikahan tanpa persetujuan calon mempelai sudah menjadi fenomena sosial yang hampir terjadi di pedesaan pulau Madura.<sup>1</sup> Hal ini karena peran dan pendapat calon mempelai tidak begitu dipertimbangkan, karena anggapan mereka bahwa para waliliah yang lebih tahu tentang masalah perjodohan, apakah itu *sekufu'* atau tidak. Praktek nikah secara paksa banyak merampas hak-hak anak gadis dalam memilih calon suami dan penentuan waktu mereka untuk menikah.<sup>2</sup> Menurut hemat penulis hal ini dilatarbelakangi oleh faktor sosial, kultur, budaya dan pemahaman masyarakat yang mayoritas bermazhab Syafi'i yang mereka kurang memahami konsep wali mujbir menurut Imam Syafi'i itu sendiri dan kurang mendalami sejarah sosial ketika Imam Syafi'i mengeluarkan fatwa konsep hak *ijbar* yang bisa kita lihat di katab-kitab beliau dan juga di pengaruhi oleh fanatisme terhadap mazhab Syafi'i dengan mengesampingkan mazhab lain seperti mazhab Abu Hanifah yang lebih longgar dalam masalah perwalian ini.

Dalam pembagian wali ada yang di sebut dengan wali *ijbar* yang di berikan kekuasaan untuk menikahkan anak gadisnya dengan calon pilihan orang tuanya tanpa mempertimbangkan persetujuan dan izin anak gadis yang bersangkutan.

---

<sup>1</sup> *Kawin Muda Ngetren di Madura*, Kompas, 11/05/2008.

<sup>2</sup> Masthuriyah Sa'dan, *Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM*, Musawa, Vol. 14, No. 2, Juli 2015, hlm. 143.

Dalam kitab al-Umm Imam Syafi'i mengatakan bahwa wali *mujbir* boleh menikahkan anak gadisnya yang masih kecil dan belum *baligh* walaupun tanpa izin dan persetujuannya, juga boleh menikahkan anak gadis dewasa yang masih perawan tanpa persetujuan dan izinnya juga. Menurut Imam Syafi'i yang harus melalui izin perempuan hanya berlaku kepada perempuan yang sudah janda..<sup>3</sup>

Padahal di zaman milenial saat ini dengan kemajuan teknologi dan informasi banyak merubah perkembangan pengetahuan manusia dengan sangat cepat sehingga sudah tidak tabu lagi untuk mengetahui UU dan hak-hak asasi manusia terutama dalam hal ini yang berhubungan dengan hak-hak perempuan dan penghapusan diskriminasi serta pelekangan terhadap ruang gerak perempuan untuk mencapai cita-cita dan masa depannya, sedangkan dalam banyak nas al-Quran dan hadis di sebutkan akan kesetaraan dan kesamaan laki-laki dan perempuan untuk berprestasi di dunia dan akhirat.<sup>4</sup> Padahal konsekuensi yang muncul dengan adanya perkawinan secara *ijbār* akan berdampak banyak negatif pada Hak Asasi Perempuan, hak untuk memilih pasangan, hak untuk bahagia dan hak untuk membangun sebuah keluarga yang sehat, dan bisa memicu diskriminasi yang tidak seimbang dalam melakukan hubungan seks, pergaulan dalam keluarga yang tidak kondusif, perempuan sebagai manusia kelas dua, bahkan bisa menyebabkan KDRT yang tidak jarang berakhir pada perceraian. Sehingga konsekuensi ini sangat bertolak belakang dengan tujuan pernikahan yaitu untuk mencapai keluarga yang *sakīnah, mawaddah wa rahmah* dalam sebuah keluarga.

---

<sup>3</sup> Masthuriyah Sa'dan, *Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM*, hlm. 147-148.

<sup>4</sup> Masthuriyah Sa'dan, *Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM*, hlm. 143.

Dengan adanya perubahan sosial tersebut, juga menjadikan adanya perubahan sosial yang mana seorang pasangan suami - isteri jika dipaksakan menikah dengan calon mempelai yang tidak ia setujui bisa jadi salah satu dari keduanya akan terjadi perbuatan semena-mena, KDRT, tidak bertanggung jawab dan tidak mengamalkan atas isi Undang-Undang Perkawinan No 1 Tahun 1974 secara umum karena persetujuan dan kebebasan yang menjadi hak mempelai telah dirampas dan disembelih. padahal sudah jelas dalam UU Perkawinan Pasal 6 Ayat (1) bahwa perkawinan harus didasarkan atas persetujuan calon mempelai. Dalam pasal 28 BW, Pasal 6 Ayat (1) Undang-undang No 1 Tahun 1974 dijelaskan bahwa asas perkawinan menghendaki adanya kebebasan dan adanya kata sepakat antara kedua calon suami-isteri. Kemudian dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Pasal 72 misalnya, menjelaskan bahwa “Batalnya perkawinan adalah perkawinan tanpa wali atau dilaksanakan oleh wali yang tidak berhak dan perkawinan yang dilaksanakan dengan paksaan”. Hal ini berarti bahwa hak *ijbar* wali dalam Pasal 72 KHI, tidak diperbolehkan karena dalam *ijbar* terdapat unsur paksaan<sup>5</sup>.

Melihat fenomena yang terjadi dan melihat peraturan hukum yang berlaku dalam UU Pasal 28 Bw dan pasal 72 KHI, maka kita perlu melihat kembali konsep hak *ijbar* dalam perkawinan yang sebenarnya masih diperdebatkan oleh para cendekiawan muslim baik oleh ulama fikih klasik ataupun kontemporer. dari kalangan hanafiyah, mereka tidak memperbolehkan seorang wali mujbir memaksakan perkawinan kepada seorang gadis dewasa yang telah *bāliqh* dan

---

<sup>5</sup> Syaiful Hidayat, *Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Kajian Fiqh Syafi'i*, Tafaquh - Volume 3, Nomor 1, Juni 2015. Hlm. 1.

berakal, dan mazhab Hanafi juga mensyaratkan adanya izin dari anak gadis yang masih perawan karena sudah di anggap dewasa yang mempunyai hak untuk berpendapat. Sedangkan dari kalangan malikiyah, syafi'iyah dan hanabilah berpendapat akan adanya hak wali mujbir untuk menikahkan anak gadisnya meskipun anak gadis tersebut telah dewasa atau *bāligh* selama belum janda.

Berdasarkan kegelisahan tentang permasalahan di atas, maka sangat penting untuk menelaah lagi sejarah sosio historis Imam Syafi'i, dasar dan relevansi konsep wali mujbir dengan mempertimbangkan sosio kultural masyarakat Indonesia dan bisa melihat pendapat para pakar tentang HAM, hukum-hukum Internasional dan hukum nasional yang berlaku di Indonesia.

Pembahasan ini menurut penulis sangat penting dan sangat cocok sekali untuk memotret kondisi yang sudah kurang efektif dan untuk mendongkrak hak-hak perempuan, hak-hak reproduksi, penghapusan dari semua bentuk diskriminasi terhadap perempuan, untuk mendapatkan kebahagiaan sebagai makhluk Tuhan di muka bumi yang bebas tanpa intervensi dari pihak manapun serta kebebasan berpendapat bagi perempuan, karena perempuan saat ini khususnya Indonesia sudah bisa di bilang melek hukum dan sudah tidak susah lagi untuk mendapatkan akses informasi dari media publik untuk meraih pengetahuan.

Pisau analisis yang penulis gunakan adalah analisis *maqāshid syarī'ah* Jasser Auda. Karena konsep *maqāsid syarī'ah* Jasser ini mempunyai kelebihan dengan teori sistemnya yang mengutamakan prinsip HAM dan maslahat kemanusiaan. Maqasid Jasser Auda berupaya menyusun ulang terhadap maqasid terdahulu yang

bersifat penjagaan menuju pada maqāsid yang berasaskan *development and rights*.<sup>6</sup>

Maka dari itu penulis merasa *Maqāsid* Syari'ah yang dikembangkan Jassir Auda ini sangat cocok untuk menganalisis dan merekonstruksi konsep *ijbar* yang difatwakan Imam Syafi'i dalam kitabnya al-Umm secara khusus dan pendapat-pendapat ulama pada masa lalu secara umum dalam mencari relevansi yang paling cocok diaplikasikan dengan kondisi sosiologis dan psikologis masyarakat sekarang, khususnya masyarakat Indonesia saat ini.

#### **B. Fokus Penelitian.**

Berdasarkan uraian di atas, maka terdapat tiga hal yang ingin di bahas dalam tesis ini, yaitu:

1. Bagaimana Sejarah dan Sosio Historis Kehidupan Imam Syafi'i?
2. Bagaimana Aspek maslahat dan mudarat konsep wali mujbir Imam Syafi'i?
3. Bagaimana dekonstruksi konsep wali mujbir Imam Syafi'i perspektif maqashid syari'ah jassir auda?

#### **C. Tujuan Penelitian.**

1. Untuk Mengetahui Sejarah dan Sosio Historis Kehidupan Imam Syafi'i.
2. Untuk memahami Aspek maslahat dan mudarat konsep wali mujbir Imam Syafi'i.

---

<sup>6</sup> Galuh Nashrullah, *Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi dan Jssir Auda)*, Al-Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah Dan Hukum Ekonomi Syariah, Volume: 1, Issue1. Desember 2014, hlm. 56.

3. Ingin menganalisis dekonstruksi konsep wali mujbir Imam Syafi'i perspetif maqashid syari'ah jassir auda.

#### **D. Manfaat Pembahasan**

1. Bagi Penulis.

Adanya sebuah pemahaman yang utuh mengenai konsep wali mujbir yang sesuai dengan pemikiran Imam Syafi'i dan dapat melihat kesalahfahaman sebagian orang yang menganggap bahwa wali mujbir mempunyai hak paksa secara mutlak tanpa batas tanpa melihat syarat-syarat kemaslahatan yang telah dibahas oleh ulama baik ulama klasik ataupun kontemporer. Serta dapat menjelaskan kesesuaian konsep *ijbar* Imam Syafi'i sesuai dengan situasi dan kondisi yang berkembang.

2. Bagi Dunia Akademisi.

Diharapkan pembahasan ini dapat menjadi sebuah konsep dan patokan yang jelas dalam dunia akademisi sehingga dapat memberi pemahaman yang sesungguhnya tentang konsep wali mujbir menurut Imam Syafi'i yang terkadang menjadi polemik diantara cendekiawan muslim, sehingga tidak menimbulkan kesalah fahaman akan konsep Imam Syafi'i.

3. Bagi masyarakat

Harapan setelah selesainya tulisan ini dapat memberikan pencerahan terhadap pentingnya maqasid sebagai acuan pengambilan keputusan dalam menikahkan anak gadisnya agar sesuai dengan tujuan di syariatkannya pernikahan tersebut serta di harapkan dapat menambah wawasan dan keilmuan masyarakat tentang hak *ijbar* yang sampai saat ini masih marak

tentang praktek nikah paksa yang dilakukan oleh wali mujbir dengan tama memperdulikan hak seorang perempuan untuk memilih calon suaminya. Praktek ini di masyarakat banyak di pengaruhi oleh doktrin-doktrin teks fikih klasik tanpa memperhatikan maqasid dan sosio historis fatwa itu di keluarkan.

#### E. Orisinilitas Penelitian

Penulis telah melakukan penelusuran kepustakaan terhadap beberapa sumber, telah banyak penelitian dengan topik wali mujbir, namun tidak penulis temukan penelitian yang serupa dengan judul Penulis yakni “Direkontruksi Wali Mujbir Imam Syafi’i Perspektif Jasser Auda” Adapun penelitian yang hampir serupa dengan tulisan penulis, berikut perbedaan dan persamaannya dengan Penulisan yang dibuat oleh penulis :

1. Tesis Ujang Ruhyat Syamsoni (2013). Pascasarjana jurusan Magister Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung. Dengan judul “*Hak Wali Mujbir Dalam Perkawinan Menurut Al Syafi’ie Dan Abu Hanifah Ditinjau Dari Perspektif Gender Serta Transformasinya Dalam Pasal 6 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*”.<sup>7</sup> Sebuah jenis penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif komparatif, dengan menggunakan metode penelitian pustaka (*library research*).

---

<sup>7</sup> Ujang Ruhyat Syamsoni, “*Hak Wali Mujbir Dalam Perkawinan Menurut Al Syafi’ie Dan Abu Hanifah Ditinjau Dari Perspektif Gender Serta Transformasinya Dalam Pasal 6 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*”, Tesis, (Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung. 2013).

Hasil dari penelitian ini menunjukkan pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah tentang hak *ijbar* wali dan faktor-faktor yang menyebabkan perbedaan pandangan antara Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah tentang hak *ijbar* wali dilihat dari perspektif gender. Dan juga membahas konsep *ijbar* wali menurut pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah disandingkan dengan Pasal 6 tentang Undang-Undang Pernikahan Nomor 1 Tahun 1974 dilihat dari perspektif berkeadilan gender.

2. Tesis yang di tulis Nasrun (2004). Megister Ilmu Hukum Keluarga Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau. Dengan judul "*Otoritas Dan Prediket Wali Mujbir Dalam Pernikahan Bagi Ayah Yang Tidak Memenuhi Kewajibannya*"<sup>8</sup> Tesis ini menggunakan metode analisis normatif sosiologis. Data dideskripsikan berupa pernyataan verbal. Analisis data deskriptif ini dimaksudkan untuk menjelaskan kembali konsep-konsep yang telah disusun oleh ulama klasik terkait dengan ketentuan kedudukan seorang ayah sebagai wali mujbir yang tidak memenuhi kewajiban terhadap anaknya.

Hasil dari tesis ini lebih menekankan pada konsep penetapan wali mujbir ketika ayah tidak melaksanakan tugasnya sebagai seorang ayah misalnya tidak menafkahi anak perempunnya.

3. Tesis Ikliyah Muzayyanah Dini Fajriyyah, (2007). Magister pascaserjana Universitas Indonesia. Dengan judul "*Hak Ijbar Terhadap Perempuan*:"

---

<sup>8</sup> Nasrun, "*Otoritas Dan Prediket Wali Mujbir Dalam Pernikahan Bagi Ayah Yang Tidak Memenuhi Kewajibannya*", Tesis, (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau 2014).

*Studi Kasus Terhadap Pengalaman Nikah Paksa di Keluarga Ndalem Pesantren Di Jawa Timur”.*<sup>9</sup>

Tesis ini menggunakan pendekatan kualitatif yang mengacu pada pengalaman perempuan sebagai bahan utama penelitian. Lokasi penelitian ini bertempat di lima kabupaten propinsi Jawa Timur yaitu di Malang, Jombang, Jember, Pamekasan dan Pasuruan dengan tujuh sumber utama yang diambil dari putri-putri kiai sebagai informan utama. Adapun hasil dari penelitian ini ada tiga bagian; pertama beranggapan bahwa konsep hak *ijbar* menganggap praktek hak *ijbar* pada saat ini telah menyimpang dari praktek hak *ijbar* yang dimaksudkan dalam fiqih klasik yang sesuai dengan masanya, kedua, praktek *ijbar* pada perempuan dipengaruhi oleh adanya kepentingan wali, ketiga, *ijbar* akan berdampak pada terjadinya kekerasan kepada kaum perempuan dan ketidak harmoniannya dengan keluarga.

4. Tesis Diyan Putri Ayu, (2007), Magister pascasarjana Universitas Hasyim Asy’ari (UNHASY), jurusan Hukum Islam, dengan judul tesis “*Wali Nikah Bagi Perempuan Hasil Nikah Siri Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan Fiqih*”<sup>10</sup>.

Tema yang diangkat sama-sama wali nikah, akan tetapi fokusnya pada perempuan hasil nikah siri. Sedangkan dalam tesis ini pada hak *ijbar*.

---

<sup>9</sup> Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyyah, “*Kuasa Konsep Ijbâr Terhadap Perempuan: Studi Atas Pengalaman Kawin Paksa Di Keluarga Ndalem Pesantren di Jawa Timur*, Tesis, (Jakarta : Universitas Indonesia, 2007).

Diyan Putri Ayu “*Wali Nikah Bagi Perempuan Hasil Nikah Siri Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan Fiqih*” , Tesis, (Jombang: Universitas Hasyim Asy’ari (UNHASY), jurusan Hukum Islam, 2007).

Kajian pustakanya menggunakan Undang-Undang Perkawinan dan fikih, akan tetapi dalam tesis ini dekonstruksi wali mujbir Imam Syafi'i perspektif Jasser Auda.

**Tabel 1.1**

**Orisinalitas Penelitian**

No	Nama peneliti, Judul, tahun Penelitian	Persamaan	Perbedaan	Orisinalitas Penelitian
1.	<p>Ujang Ruhyat Syamsoni, “<i>Hak Wali Mujbir Dalam Perkawinan Menurut Al Syafi’ie Dan Abu Hanifah Ditinjau Dari Perspektif Gender Serta Transformasinya Dalam Pasal 6 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan</i>”.</p> <p>Tesis (2013) di Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Konsentrasi Hukum Islam, Universitas Islam Negeri Sunan</p>	<p>Meneliti tentang hak ijbar</p>	<p>1. Hak <i>ijbar</i> Menurut Imam Syafi’i dan Imam Abu Hanifah</p> <p>2. Alat analisa Perspektif Gender</p>	<p>Dekonstruksi Wali Mujbir Imam Syafi’i Perspektif Maqashid Syari’ah Jasser Auda</p>

	Gunung Djati Bandung.			
2.	Nasrun “ <i>Otoritas Dan Prediket Wali Mujbir Dalam Pernikahan Bagi Ayah Yang Tidak Memenuhi Kewajibannya</i> ” Tesis (2004) di Megister Ilmu Hukum Keluarga Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.	Meneliti tentang hak ijbar	Menekankan pada konsep penetapan wali mujbir ketika ayah tidak melaksanakan tugasnya sebagai seorang ayah.	Dekontruksi Wali Mujbir Imam Syafi’i Perspektif Maqashid Syari’ah Jasser Auda
3.	Ikliyah Muzayyanah Dini Fajriyyah “ <i>Kuasa Konsep Ijbar Terhadap Perempuan: Studi Atas Pengalaman Kawin Paksa Di Keluarga Ndalem Pesantren Di Jawa Timur</i> ”. Tesis (2007) di Magister pascaserjana Universitas Indonesia.	Meneliti tentang hak ijbar	1. Mengkaji dasar hukum ijbar dalam kitab-kitab fiqih secara umum. 2. Fokus pada Pengalaman Kawin Paksa Di Keluarga Ndalem Pesantren Di	Dekontruksi Wali Mujbir Imam Syafi’i Perspektif Maqashid Syari’ah Jasser Auda

			Jawa Timur.	
4.	Diyan Putri Ayu, “ <i>Wali Nikah Bagi Perempuan Hasil Nikah Siri Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan Fiqih</i> ”, Tesis 2007 di Magister Hukum Islam (UNHAS)	Wali nikah	1. Wali nikah bagi perempuan hasil nikah siri 2. Alat analisa Undang-Undang Perkawinan dan fiqih	Dekontruksi Wali Mujbir Imam Syafi’i Perspektif Maqashid Syari’ah Jasser Auda

Semua karya-karya ilmiah di atas lebih banyak menekankan pada konsep hak ijbarnya dan penetapan hak ijar dengan perspektif yang berbeda-beda, Sementara karya-karya yang membahas mengenai konsep hak ijar ditinjau dari perspektif maqasid syariah Jasser Auda sebagai pisau analisis (*tool of analisis*) secara mendalam belum banyak yang melakukan, karena konsep maqasid syariah Jasser Auda lebih pada pengembangan dengan mengedepankan HAM dan keadilan universal.

Karena itulah tesis ini setelah melakukan kajian teoritis dan historis, akan mencoba memberi solusi dari perbedaan yang ada. Yaitu dengan melakukan pengkajian tentang pengertian konsep hak wali ijar menurut para fuqaha masa lalu (fikih klasik) dan teori maqasid syariah serta disinkronisasikan dengan

undang-undang perkawinan di Indonesia. Kemudian penulis melihat ke belakang bagaimana fiqh munakahat pada masa klasik yang dikemukakan oleh Imam Madzhab yakni Imam Syafi'i mengenai konsep hak wali mujbir secara keseluruhan, serta dasar hukum yang dikemukakan oleh pendiri madzhab tersebut baik dari al-Qur'an, hadits, maupun berdasarkan logika. Setelah itu, konsep hak ijbar Imam Syafia tersebut akan ditinjau dengan menggunakan maqasid syariah yang sesuai dengan kondisi dan situasi keadaan perempuan masyarakat indonesia saat ini.

Demikian karya penelitian terdahulu dengan tema yang hampir mirip dengan penulisan konsep dan analisis penulis, yakni terkait Wali mujbir. Kendati memiliki kesamaan topik, namun substansi materiil dari apa yang disampaikan berbeda dimana dalam penulisan konsep wali mujbir ini, penulis lebih membahas terkait rekontruksi hak wali mujbir untuk mencapai keadilan dan maqsud yang di harapkan oleh para pendir madzhab dalam karya-karyanya demi menyesuaikan dengan keadilan universal.

Oleh karena itu, Penulis memiliki keyakinan bahwa sepanjang pengetahuan penulis bahwa penulisan hukum ini adalah asli.

#### **F. Definisi Operasional**

Dalam tulisan ini, terdapat beberapa istilah yang perlu penulis definisikan untuk menmyatukan pemahaman pembaca dengan apa yang akan penulis kemukakan. Istilah tersebut adalah :

1. Dekonstruksi: sebuah metode pembacaan teks untuk menyusun kembali konsep wali mujbir yang dianggap absolut oleh sebagian kelompok, padahal anggapan-anggapan tersebut hadir sebagai jejak yang biasa dirunut pembentukannya dalam sejarah dengan mengkaji ulang sosia historis kehidupan Imam Syafi'i, sampai dasar dan dampak yang dapat kita ambil dari penerapan konsep wali mujbir Imam Syafi'i .
2. Wali Mujbir: adalah hak seorang ayah dan kakek untuk menikahkan anak gadisnya tanpa persetujuan yang bersangkutan dengan syarat-syarat yang telah di sebutkan dalam literatur-literatur fiqih madzhab Asy-Syafi'e..
3. Imam Syafi'i: adalah pengasas mazhab Syafi'i, nama lengkapnya adalah Muhammad bin Idris al-Syafi'i al-Quraisyi, lahir di kota Gaza dan meninggal di Mesir.
4. Maqasid: pernyataan alternatif untuk *masalih* atau kemaslahatan-kemaslahatan yang di inginkan, klo kita hubungkan dengan wali mujbir, maka bisa diartikan sebagai maksud atau hikmah ditetapkannya hak wali mujbir. Misalnya maksud atau hikmah di tetepkannya hak wali mujbir karena seorang ayah mempunyai kasih sayang yang lebih dari wali-wali yang lain dan wali mujbir di anggap lebih bijaksana dalam melihat calon menantu kerana lebih dewasa dan lebih berpengalaman.

## **G. Metode Penelitian**

### **1. Jenis Dan Pendekatan Penelitian**

Dalam proposal kajian ini, peneliti menggunakan pendekatan library reserch dan metode yang digunakan adalah pendekatan kualitatif normatif. Penelitian normatif digunakan karena dalam penelitian normatif ini peneliti di sini tidak menggunakan angka-angka dalam pengumpulan data dalam pemahaman terhadap hasil sebuah penelitian.<sup>11</sup> dengan kajian deskriptif-kolektif-analitis. Mendiskripsikan tentang konsep wali mujbir menurut Imam Syafi'i, mengumpulkan buku-buku karangan Imam Syafi'i dan pendapat murid-murid Beliau dari kitab-kitab klasik, kemudian menganalisisnya secara kritis. Kemudian, studi pendapat tersebut penulis komparasikan kembali dengan teori Maqasid syariah Jasser Auda dan mencoba mengembangkan pendapat ulama tersebut dengan mengambalikan kepada illah hukum yang sebenarnya yang sesuai dengan fenomena masyarakat moderen sekarang ini.

### **2. Data dan Sumber Data Penelitian**

Penelitian ini menggunakan sumber data kepustakaan yang bersumber dari dua bahan hukum, yaitu bahan hukum primer dan skunder.

#### **1) Bahan Sumber Primer**

Bahan sumber primer adalah bahan pokok penelitian tesis ini. Adapun bahan hukum primer dalam penelitian ini adalah buku karya Imam Syafi'i secara langsung seperti, *Al-Umm*, *Ar-Risalah*, *As-Sunan*, *Ikhtilaful Hadits*

---

<sup>11</sup> Suharsimi Arikunto, *prosedur penelitian: suatu pendekatan praktek*, (Jakarta: Rinika Cipta. 2002), hlm. 12.

dan karya-karya beliau yang lain. juga buku maqasid syariah Jassir Auda secara langsung ataupun terjemahannya. Seperti buku Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah terjemahan dari buku aslinya *Maqāsid Sharīah as Philosodhy of Islamic Law, Maqasid al-Ahkam as-Syar'iyah wa 'Ialuha*, Mudahnya Maqasid Syariah, Maqaasid Syariah Untuk Pemula dan yang lainnya.

## 2) Bahan Sumber Sekunder

Sumber hukum sekunder dalam tesis ini selain yang telah dipaparkan penulis pada kajian pustaka sebelumnya, maka buku-buku karya ulama madzhab Syafi'e seperti seperti Kitab *Al Muhaddzab* karya Abu Ishaq Asy Syairozi, *Al-Majmu' Syarh Al-Muhaddzab* karya imam An-Nawawi, *Tuhfah Al-Muhtaj* karya Ibnu Hajar Al-Haitami, *Nihayah Al-Muhtaj* karya imam Ar-Ramli, *I'annah Attalibin* karya Syyid Bakri Syatha, *Raudhatuth Thalibin* wa umdatu Al-Muftin karya imam An-Nawawi, KHI, fatwa MUI yang berhubungan dengan wali mujbir, dan karangan Jasser Auda secara umum serta kamus, jurnal, dan buku-buku yang relevan dengan pembahasan konsep wali mujbir akan penulis jadikan referensi penunjang pada penelitian ini.

## 3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan library reserch yaitu studi kritis terhadap karya-karya ulama' salaf tentang konsep wali mujbir. Maka dari itu penulis memilih metode dokumentasi untuk mengumpulkan data. Menurut Suharsimi, metode dokumentasi adalah metode untuk mencari data mengenai perkara-perkara atau

variabel-variabel yang berupa majalah, buku, catatan, prasasti, surat kabar dan sebagainya.<sup>12</sup>

Adapun dokumen yang penulis kumpulkan adalah dokumen yang berkaitan dengan tema penulis yang penulis kumpulkan dari buku-buku, jurnal, hasil keputusan PBB, UU Internasional, kemudian dokumen-dokumen ini penulis analisis untuk menggali suatu pemahaman yang utuh dan mendalam serta memaparkan temuan-temuan yang sangat berharga tersebut dalam narasi karya ilmiah yang berupa tesis.<sup>13</sup>

#### 4. Teknis Analisis Data

Adapun tehnik pengolahan data dan dokumen dalam tulisan tesis ini penulis menggunakan metode sebagai berikut.

- 1) Metode Deskriptif-Analisis: digunakan dalam memaparkan secara umum pemikiran Imam Syafi'i dan Jassir Auda. Kemudian mendalami, menganalisa dan merespon pemikirannya. Kemudian penulis akan memberikan penjelasan, komentar yang cukup jelas dan obyektif atas pendapat-pendapat pemikiran mereka serta penulis kuatkan dengan pendapat-pendapat pakar untuk menguatkan pendapat penulis.<sup>14</sup>
- 2) Metode Interpretasi: dalam metode ini karya pemikiran Imam Syafi'i akan difahami, diteliti, di telusuri, di bandingkan dengan karya Imam Syafi'i yang lain untuk memahami arti dan maksud yang sebenarnya dari Imam

<sup>12</sup> Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Hlm. 274.

<sup>13</sup> Nusa Putra, *Metode Penelitian Kualitatif Pendidikan*, (Jakarta: Rajawali Press, 2012), hlm. 226.

<sup>14</sup> Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 199, hlm. 64

syafi'i secara khusus. Pada aplikasinya dalam penelitian ini maka karya-karya Imam Syafi'i dan Ulama' dikaji secara mendalam, dipahami secara komprehensif dan menyeluruh, setelah itu penulis akan mengkaji konsep-konsep maqasid syariah Jasser Auda dan akan penulis jadikan sebagai alat analisis untuk memahami konsep wali mujbir yang sesuai dengan illat dan perkembangan zaman.

#### **5. Pengecekan Keabsahan Data**

Sebagai penelitian normativ maka pengecekan keabsahan data tidak banyak menguras tenaga, melainkan hanya dengan beberapa cara sebagai berikut :

1. Merujuk buku-buku karya Imam Syafi'i tentang wali mujbir secara langsung kepada buku-buku aslinya, atau dengan buku-buku murid yang bertemu langsung dengannya.
2. Diskusi dengan teman-teman sejawat yang penulis anggap lebih berpengalaman untuk lebih mengokohkan pendapat sekaligus menguji validitas data.
3. Meminta pendapat para dosen, kiyai dan tokoh yang menurut penulis mempunyai kemampuan di dalam permasalahan ini.
4. Meminta masukan dan saran dari pembimbing tesis secara intensif agar tercipta karya tulis yang berkualitas dan bermamfaat.

#### **6. Sistematika Penulisan**

Untuk mempermudah penelitian, peneliti akan membuat sistematika pembahasan dalam penelitian ini sebagaimana berikut:

Bab 1 (pendahuluan), Bab ini akan membahas tentang konteks penelitian sebagai gambaran kegelisahan akademik peneliti yang menjadi sebab utama dalam melakukan penelitian. Konteks penelitian tersebut kemudian akan di arahkan kepada dua fokus penelitian, yaitu: 1. Bagaimana aspek maslahat dan mudarat konsep wali mujbir menurut Imam Syafi'i; 2. Bagaimana dekonstruksi konsep wali mujbir Imam Syafi'i perspektif maqasid syari'ah Jasser Auda. Berdasarkan dua fokus penelitian tersebut, penulis akan mengemukakan dalam bab ini juga tujuan penelitian, manfaat penelitian dan metode penelitian.

Bab II (Tinjauan Pustaka) pada bab ini peneliti akan memaparkan tiga data utama yang menjadi dasar penelitian, pertama, sejarah dan kultur sosial historis kehidupan Imam Syafi'i, kedua, aspek maslahat dan mudarat konsep wali mujbir Imam Syafi'i. Ketiga teori Maqāsid Syari'ah. Poin pertama meliputi: profil Imam Syafi'i, kultur dan struktur masyarakat pada masa beliau masih hidup, pandangannya mengenai sumber hukum islam, konsep *qaul qadīm* dan *qaul jadīd*, dan karya-karya beliau. Poin kedua meliputi: Pengertian wali dalam pernikahan, rukun pernikahan, pembagian wali, syarat menjadi wali, pengertian konsep *ijbar* wali nikah dalam kitab al-Umm, dan paparan aspek maslahat dan mudarat konsep wali mujbir Imam Syafi'i. Poin ketiga meliputi: pengertian maqasid, sejarah perkembangan maqasid dan konsep teori Maqasid Syari'ah Jasser Auda.

Bab III, pada bab ini akan memaparkan teori maqasid syariah perspektif Jasser Auda yang meliputi: Profil singkat Jasser Auda, pengertian maqasid syariah, hukum islam menurut Jasser Auda, enam fitur pendekatan sistem sebagai teori

maqasid syariah Jasser Auda, derekonstruksi wali mujbir Imam Syafi'e perspektif maqasid syari'ah Jassir Auda.

Bab IV, pada bab ini akan melakukan *content analysis*. Analisis ini akan dimulai dengan deskripsi dari konteks sosio historis kehidupan Imam Syafi'i, aspek maslahat dan mudarat konsep wali mujbir Imam Syafi'i, kemudian dari diskripsi akan dibuat simpulan dan interpretasi menggunakan teori maqasid syariah perspektif Jasser Auda sebagai alat analisis untuk mendekonstruksi konsep wali mujbir Imam Syafi'i untuk menjawab fokus penelitian.

Bab V. Sebagai bab trakhir dalam penelitian akan memaparkan kesimpulan, implikasi teoritis dan saran terhadap penelitian tersebut.

## BAB II

### KAJIAN PUSTAKA

#### A. Sejarah dan Sosio Historis Kehidupan Imam Syafi'i

##### 1. Profil Singkat Imam Syafi'i

Beliau adalah Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i al Mattaliby, nasabnya bertemu dengan Rasulullah saw. Pada kakeknya yang bernama Abdu Manaf. Imam Syafi'i lahir di kota Gazah pada tahun 150 H. kemudian beliau di bawa ke Mekkah oleh ibunya untuk belajar ilmu kepada mufti Mekkah yang bernama Imam Khalid bin Muslim al-Zanji, dan kepada Fudhail bin 'Iyadh dan Suyan Bin 'Uyainah dan selain mereka.<sup>15</sup>

Kemudian setelah itu pergi ke Madinah ketika umur Beliau 12 tahun dan hafal kitab al-Muwatta' Cuma dalam waktu 9 hari sebagai persiapan untuk belajar kepada Imam Malik Bin Anas (pendiri madzhab maliki) sehingga beliau menjadi murid yang paling pandai pada masanya, dan beliau sudah diperbolehkan untuk berfatwa ketika umurnya masih 15 tahun. Setelah itu beliau pergi ke Yaman dan belajar kepada Mutarrif bin Mazin, Hisyam Bin Yusuf al-Qadhi, Umar Bin Abi Salamah, Yahya Bin Hassan. Kemudian pergi ke Irak dan belajar kepada Waqi' Bin Jarrah, Muhammad Bin Hasan Asy-Syaibani, Hammad Bin Usamah, dan yang lainnya.<sup>16</sup>

Imam Syafi'i di anggap sebagai *mujaddid* (pembaharu dalam Islam) pada abad ke dua karena beliau menggabung dua aliran keilmuan yaitu aliran ahli hadis

<sup>15</sup> Hasan bin Ahmad al-Kaaf, *Al-Taqrirat al-Sadidah fi Masail al-Mufidah*, (Riyadh: Al-Ilmu wa Al-Dakwah, 2003), hlm. 31.

<sup>16</sup> Hasan bin Ahmad al-Kaaf, *Al-Taqrirat al-Sadidah fi Masail al-Mufidah*, hlm. 31

dan ahli ar-Ra'yi, dan sebagai pengasas usul fikih di samping itu juga keluasan ilmu beliau dalam ilmu hadis *riwāyatan* dan *dirāyatan*, ilmu al-Quran, sejarah, adab, sastra, wara', taqwa, dan kezuhudan. Beliau meninggal di Mesir pada tahun 204 H.<sup>17</sup>

Imam Syafi'i hidup pada masa keemasan Islam, beliau hidup pada masa Dinasti Abbasiyah. Keemasan peradaban Islam pada masa itu yang sangat terlihat, adalah dibidang ilmu pengetahuan. Proyek penerjemahan terhadap hasil karya pada masa Khalifah Harun al-Rasyid yang kemudian dilanjutkan oleh Khalifah al-Ma'mun. Karya-karya cendekiawan Yunani yang diterjemahkan meliputi berbagai disiplin ilmu dan lain-lain, namun sayang kemajuan tersebut kurang dibarengi dengan pemberian ruang bagi kaum perempuan untuk ikut berpartisipasi dalam mengaktualisasikan dirinya,<sup>18</sup> sebagaimana yang akan di paparkan nanti dalam keadaan sosial perempuan pada masa Imam Syafi'i.

## 2. Karya-karya Imam Syafi'i

Imam Syafi'i termasuk orang yang sangat produktif dalam khazanah keislaman. Karya-karya beliau diantaranya adalah:

### a. *Al-Risālah*

Kitab ini adalah kitab usul fikih yang disusun pertama kali dalam perjalanan madzhab, maka dari itu Imam Syafi'i di anggap sebagai pelopor

<sup>17</sup> Hasan bin Ahmad al-Kaaf, *Al-Taqrirat al-Sadidah fi Masail al-Mufidah*, hlm. 32

<sup>18</sup> Syaiful Hidayat, *Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Kajian Fiqh Syafi'i*, dalam *Tafaqquh*, Vol. III, No. 1, Juni 2015, hlm. 9.

pertama dalam disiplin ilmu usul fikih. Dalam kitab ini mengandung metodologi pemikiran Imam Syafi'i dalam menetapkan sebuah hukum.<sup>19</sup>

*b. Al-Umm*

Kitab ini adalah kitab fikih yang didekti kepada murid-murid Imam Syafi'i, kitab ini merupakan kitab induk dan rujukan utama di bidang fikih dalam madzhab syafi'i yang merupakan kumpulan dari hasil *ijtihad qaul dafid* yang di tulis di Mesir. Kitab ini sudah di cetak berulang-ulang sampai saat ini dan menjadi penghuni perpustakaan universitas di seluruh dunia.<sup>20</sup>

*c. Ahkam al-Qur'an li al-Syafi'i*

*d. Musnad al-Shafi'i*

*e. Ikhtilaf al-Hadith.*<sup>21</sup>

### 3. Pandangan Imam Syafi'i Mengenai Sumber Hukum Islam

Imam Syafi'i, seperti diakui oleh para ahli fikih dan sarjana hukum Islam, merupakan perintis yurisprudensi Islam atau peletak dasar metodologi dalam *istimbat* hukum Islam yang kejeniusannya disetarakan dengan Aristoteles dalam bidang filsafat. Salah satu bukti itu dapat dilihat pada karya monumentalnya, *al-Risalah*. Karya ini, seperti yang dikatakan banyak orang, menjadi inspirasi bagi lahirnya karya-karya usul fikih lainnya, baik di bidang hukum Islam ataupun ilmu hadis.<sup>22</sup> Lebih terangnya, penulis paparkan berikut ini:

<sup>19</sup> Djazuli, *Ilmu Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm. 131-132

<sup>20</sup> TM. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Madzhab* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 488.

<sup>21</sup> Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan* (Malang: UIN Malang Press, 2009), hlm. 30-35

<sup>22</sup> Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), hlm. 78.

a. Al-Qur'an

Dalam *al-Risalah*, Imam Syafi'i menyatakan tentang al-Quran bahwa kitab suci umat islam ini merupakan rujukan pertama dalam menetapkan sebuah hukum. Allah SWT. Sudah menjelaskan secara luas, walaupun secara global tentang solusi dari semua permasalahan manusia di dunia ini, Imam Syafi'i melihat larangan-larangan dan perintah-perintah didalam al-Quran sebagai dalil dan aturan untuk menjawab persoalan yang timbul di dunia ini. Ia menulis satu bab khusus tentang *al-bayan* dan membaginya menjadi beberapa kategori. Pembagian dan pengelompokan ini untuk menampakkan bahwa perintah-perintah dalam al-Qur'an mempunyai arti yang sudah jelas, walaupun sebagian ayat ada yang lebih jelas artinya dari ayat- ayat yang lain.

*pertama*, menurut Imam Syafi'i ayat-ayat yang ada dala al-Quran ada yang sudah jelas dan tidak perlu penjelasan dari sunnah, seperti kewajiban shalat, puasa dan lainnya. *kedua*, meliputi perintah dan larangan yang masih memerlukan penjelasan dari sunnah, perincian banyaknya rakaat shalat dan masalah batasan nishab zakat. *ketiga*, ada kewajiban dan larangan yang memang di tetapkan langsung oleh Rasulullah saw. Sebagai wahyu yang tidak terlulis dalam al-Quran. Karena Allah menetapkan ketaatan kepada Rasulullah adalah sebuah keatatan kepada Allah sebagai pembuat wahyu dalam alQuran. *keempat*, terdiri dari fatwa-fatwa yang di hasilkan melalui ijtihad seorang fakih dengan menggunakan metodologi usul fikih.<sup>23</sup> Imam Syafi'i juga mengklasifikasikan ayat-ayat yang ada

---

<sup>23</sup> Abu Abd Allah Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah* (Beirut: Maktabah al-Ilmiyyah, t.th.), hlm. 5-10.

dalam al-Qur'an menjadi khusus dan umum, *mutlaq* dan *muqayyad*, *nasikh* dan *mansukh* dan ada yang *dhahir* dan *mubayyan*.<sup>24</sup>

Kemudian Imam Syafi'i membagi ayat-ayat al-Qur'an menurut klasifikasi yang lain. Ada ayat-ayat tertentu yang maknanya ditentukan oleh konteksnya, sementara ayat-ayat lain yang redaksinya menunjukkan makna-dalamnya (*batin*) dan bukan pengertian luarnya (*zahir*). Ia juga menyatakan bahwa al-Qur'an mengandung sekumpulan ayat-ayat yang tampaknya bersifat umum, tetapi sunnah menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut adalah khusus. Ia menjelaskan semua kategori dengan menunjukkan bukti-bukti tekstual dari al-Qur'an.<sup>25</sup>

#### b. Sunnah

Sunnah pada dasarnya berarti perilaku teladan dari seseorang. Dalam konteks yurisprudensi Islam, sunnah merujuk pada model perkataan dan perilaku Rasulullah SAW. Karena al-Qur'an memerintahkan kepada kaum muslimin untuk mencontoh perilaku Rasulullah SAW yang diterangkan sebagai teladan agung,<sup>26</sup> sebagaimana yang dijelaskan dalam firman-Nya SWT:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ

الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢٧﴾

<sup>24</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*. Hlm. 10-11.

<sup>25</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*. Hlm. 11-12.

<sup>26</sup> Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis*, hlm. 84.

<sup>27</sup> Q.S. Al-Ahzab: (33): 21.

*Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan Dia banyak menyebut Allah.*

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٢٨

*Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.*

Dengan kedua ayat di atas, maka pernyataan dan perilaku Nabi tersebut menjadi teladan ideal kaum muslimin. Dengan demikian, sunnah sangat terkait erat dengan al-Qur'an, maka dari itu sulit untuk mengatakan bahwa keduanya adalah dua sumber yang terpisah. Hadislah yang memberikan keterangan kongkret dan keterangan lebih lanjut pada ajaran al-Qur'an.<sup>29</sup>

Terkait konteks tersebut, kedudukan sunnah memberikan makna yang sangat penting untuk memahami al-Qur'an. Maka dari itu sunnah memiliki tingkat kehujjahan yang tinggi setelah al-Qur'an. Menurut Imam Syafi'i mengenai hal ini, karena memiliki bukti-bukti tekstual dari al-Qur'an untuk mengikuti sunnah.

<sup>28</sup> Q.S. Al-Qalam: (68): 4

<sup>29</sup> Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis*, hlm. 84.

Beberapa ayat yang menjelaskan hal ini diantaranya Q.S. Al-Nisa' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن

تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.*

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا

فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾<sup>30</sup>

*Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.*

<sup>30</sup> Q.S. Al-Nisa': (4): 65.

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ<sup>ج</sup> فَمَنْ

نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ<sup>ط</sup> وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ

أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣١﴾

*Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. tangan Allah di atas tangan mereka, maka barangsiapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barangsiapa menepati janjinya kepada Allah, maka Allah akan memberinya pahala yang besar.*

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ

جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ<sup>ج</sup> وَلَتَنْصُرُنَّهُ<sup>ج</sup> قَالَ

ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي<sup>ط</sup> قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا

مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٣٢﴾

*Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi: sungguh, apa saja yang aku berikan kepadamu berupa kitab dan hikmah kemudian datang kepadamu seorang Rasul yang membenarkan apa yang ada padamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya*

<sup>31</sup> Q.S. Al-Fath: (48): 10.

<sup>32</sup> Q.S. Al Imran: (3): 81.

dan menolongnya. Allah berfirman: apakah kamu mengakui dan menerima perjanjian-Ku terhadap yang demikian itu? mereka menjawab: kami mengakui. Allah berfirman: kalau begitu saksikanlah (hai para Nabi) dan aku menjadi saksi (pula) bersama kamu.

kemudian Imam Syafi'i meneliti kata *hikmah* yang ada di dalam al-Qur'an disebutkan bersamaan dengan kata *kitab*. Menurutnya, kata *al-hikmah* adalah bermakna *sunnah*.<sup>33</sup> Ia berargumentasi, karena Allah SWT telah menjadikan ketaatan dan kepatuhan kepada Rasulullah SAW sebagai kewajiban, maka yang datang dari rasul juga datang dari Allah SWT.<sup>34</sup> Oleh karena itu, bila terdapat hadis *sahih* dari Rasulullah SAW, maka dalil berupa perkataan orang lain tidak diperlukan lagi.<sup>35</sup> Demikianlah argumentasi *kehujjahan* *sunnah* yang didasarkan pada bukti-bukti tekstual al-Quran.

Menurut Imam Syafi'i, *sunnah* memiliki fungsi sebagai berikut:

- 1) Sebagai turunan bagi hukum yang telah diatur dalam al-Qur'an.
- 2) Sebagai penjelasan berupa rincian atau batasan-batasan atas hukum al-Qur'an.
- 3) Sebagai tambahan; dalam pengertian mengatur hukum yang tidak diatur dalam al-Qur'an.<sup>36</sup>

### c. *Ijma'*

Imam Syafi'i berpendapat bahwa *ijma'* adalah konsep yang bersifat formal dan statis yang tidak memberikan peluang bagi perbedaan pendapat. Menurutnya,

<sup>33</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, hlm. 78.

<sup>34</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, hlm. 7.

<sup>35</sup> Abu Abd Allah Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 202.

<sup>36</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, hlm. 22.

hanya konsep *ijma'* umatlah yang paling valid.<sup>37</sup> Karena *ijma'* tidak menerima *nasakh* dan *takhsis*.

Terkait argumentasi imam Syafi'i terhadap konsep *ijma'* umat, Imam Syafi'i mengatakan bahwa umat tidak mungkin berlawanan dengan sunnah, dan umat tidak akan pernah sepakat dalam satu keputusan yang berlawanan dengan sunnah maupun sepakat dalam kesalahan.<sup>38</sup> Karena konsep *ijma'* pada dasarnya juga harus merujuk kepada al-Quran dan sunnah.

Al-Amidiy memberikan landasan yang sering dijadikan Imam Syafi'i sebagai kehujjahan *ijma'*, antara lain:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ  
الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ  
يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ

<sup>37</sup> Abu Bakr Ahmad bin 'Ali al-Razi al-Jassas, *al-Fusul fi al-Usul* (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, t.th.), 285.

<sup>3838</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, hlm. 66.

هَدَى اللَّهُ قَوْمًا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ

رَحِيمٌ ﴿١٤٣﴾ ٣٩

143. dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan<sup>40</sup> agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa Amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ

إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ

شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَنَقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ

لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ ٤١

103. dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, Maka Allah

<sup>39</sup> Q.S. Al-Baqarah: (2): 143.

<sup>40</sup> Umat Islam dijadikan umat yang adil dan pilihan, karena mereka akan menjadi saksi atas perbuatan orang yang menyimpang dari kebenaran baik di dunia maupun di akhirat.

<sup>41</sup> Q.S. Al-Imran: (3): 103.

*mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.*

#### d. Qiyas

Menurut Imam Syafi'i, *qiyas* dan *ijtihad* merupakan dua istilah yang memiliki arti yang sama.<sup>42</sup> Dengan kata lain, usaha yang dilakukan seseorang dalam mencari jawaban bagi suatu persoalan adalah *ijtihad*. Sementara indikasi-indikasi yang menjadi dasar pencariannya adalah *qiyas*.<sup>43</sup>

Selanjutnya, seperti dijelaskan dalam *al-risālah*, Imam Syafi'i membedakan dua pola hukum. *Pertama*, pola hukum yang dibangun atas dasar makna *lahiriyyah* dan *bātiniyyah* dari teks, yaitu yang disebut dengan penetapan hukum secara menyeluruh. *Kedua*, pola hukum yang didasarkan pada bukti *lahiriyyah* saja, yang disebut dengan penetapan hukum tidak menyeluruh. *Qiyas* termasuk dalam wilayah pola terakhir ini.<sup>44</sup> Dari polarisasi ini, jelaslah bahwa wilayah kerja *qiyas* terbatas pada lahir dari teks saja.

Oleh karena itu, Imam Syafi'i membagi *qiyas* pada dua jenis, yaitu sebagai berikut:

- 1) *Qiyas* yang pararelnya dekat atau bahkan hampir identik dalam esensinya dengan masalah yang dijadikan pedoman *qiyas*.
- 2) *Qiyas* yang kasusnya memiliki keserupaan dengan sejumlah model-model patokan. Dalam hal terakhir ini yang diambil sebagai model bagi

<sup>42</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, hlm. 477.

<sup>43</sup> Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis*, hlm. 97.

<sup>44</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, hlm. 448.

pembahasan sebuah persoalan adalah yang memiliki keserupaan lebih dekat.<sup>45</sup>

#### 4. *Qaul Qodim* dan *Qaul Jadid* Imam Syafi'i

Dalam madzhab Imam Syafi'i ada istilah *Qoul Qodim* dan *Qoul Jadid*, *Qaul qadim* adalah madzhab Imam Syafi'i yang berupa fatwa, keputusan, kitab yang di tulis ketika Imam Syafi'i berada di Irak Bagdad, antara tahun 195 H -199 H. setelah Imam Syafi'i di izinkan untuk memberikan fatwa. Akram Yusuf memberikan keterangan lebih lanjut tentang *Qoul Qadim* adalah hasil ijtihad Imam Syafi'i baik berupa metodologi usul fikih atau berupa fikih. Dasar hukum dalam penetapan *Qoul Qadim* adalah al-Risalah al-Qadimah yang mempunyai lima sumber hukum yaitu, al-Quran, hadis, *ijma'*, *qiyas* dan *qoul shahabi*, sedangkan kitab-kitab yang di karang berdasarkan metode ini adalah *al-risalah al-qadimah*, *al-hujjah*, *al-mabsud* dan lainnya.<sup>46</sup>

Adapaun *Qaul jadid* adalah madzhab Imam Syafi'i yang berupa fatwa, keputusan, kitab yang di tulis ketika Imam Syafi'i berada di Mesir, antara tahun 199 H-204 H, baik berupa metodologi usul fikih atau berupa fikih. Dasar hukum dalam penetapan *Qoul Jadid* adalah *al-Risalah al-Jadidah* yang mempunyai empat sumber hukum yaitu, al-Quran, sunnah, *ijma'*, dan *qiyas*. Dengan meninggalkan satu sumber yaitu qoul Shahabi. Kitab yang di karang mengunkan metode ini adalah al-Risalah al-Jadidah, al-Umm dan lainnya. Sedangkan murid-

<sup>45</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, hlm. 166.

<sup>46</sup> Khoirul Ahyar, *Qaul Qodim Wa Qaul Jadid Imam Syafi'i (Kemunculan & Refleksinya Di Indonesia)*, NIZHAM, Vol. 4, No. 01 Januari - Juni 2015. Hlm 14.

murid Imam Syafi'i yang menyebarkan madzhab jadid ini adalah; Abu Ya'qub al-Buaithi, Abu Ibrahim al-Muzanni.<sup>47</sup>

Kemudian Imam Syafi'i memerintahkan kepada murid-muridnya untuk mengambil madzhabnya yang baru di Mesir dan meninggalkan madzhabnya yang lama di Irak, karena berubahnya usul fikih yang digunakan oleh Imam Syafi'i untuk menetapkan fatwa dan hukum-hukum islam dari dua madzhab (*Qoul Qodim dan Qoul Jadid*) tersebut.

## 5. Kondisi Sosial dan Budaya Pada Masa Imam Syafi'i

### 1) Kondisi Politik Pada Masa Imam Syafi'i

keadaan politik dalam negeri pada awal periode Dinasti Abasiyyah, atau tepatnya pada masa Imam al-Syafi'i sangat mencolok perbedaannya dengan kondisi politik periode khalifah Bani Umayyah. Jika pada Dinasti Bani Umayyah orang-orang Arab banyak memegang posisi penting dalam pemerintahan, maka ketika Dinasti Abbasiyah berkuasa maka jabatan-jabatan strategis Negara banyak diduduki oleh orang-orang Persia, khususnya Khurasan sebagai bentuk balas jasa atas dukungan politik yang diberikannya sehingga dapat menggulingkan pemerintahan yang sah pada saat itu.<sup>48</sup> Para peneliti sejarah mencatat bahwa kuatnya pengaruh politik orang-orang Persia dalam pemerintahan Abbasiyah berakibat tergesernya pengaruh orang-orang Arab.

Pengaruh bangsa Persi yang begitu kuat menjadikan tradisi dan budaya Persia menjadi lekat dalam gaya hidup Dinasti Abbasiyah sehingga kehidupan

<sup>47</sup><https://rumaysho.com/11539-mengenal-qaul-jadid-dan-qaul-qadim-dari-imam-syafii.html>. Di unduh pada hari rabu tgggl 23 Mei 2018.

<sup>48</sup> Ahmad Nahrawi Abdus Salam, *Al-Imam al-Syafi'i Madhabihi al-Oadim wa al-Jadid*, terj. Usman Sya'roni, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2008), hlm, 69.

masyarakat Islam waktu itu sudah banyak menyerap gaya hidup masyarakat Persia, namun masih mempunyai kemiripan dengan gaya masyarakat Arab. Para penguasa Bani Abbasiyah mulai terpengaruh dengan gaya hidup mewah dan arogan. Kemegahan istana-istana dan keindahan taman bunga milik para khalifah dan para pejabat menggambarkan sisi materialisme kehidupan mereka. Bukan hanya itu, di istana pun selalu dipenuhi dengan gadis-gadis cantik, para penyanyi dan para pelayan. Menurut satu sumber sejarah, disebutkan bahwa Harun al-Rasyid memiliki 2.000 penyanyi dan pelayan minum yang berpaikan indah dan berkalung mutiara.<sup>49</sup> Pengaruh fanatisme kesukuan yang melekat pada bangsa arab pada masa jahiliyah dan awal islam runtuh ketika Dinasti Abbasiyah berkuasa, karena sudah bercampur dengan bermacam kebudayaan dan tradisi bangsa asing. Bahkan didalam masalah memilih calon istri isteri, para khalifah tidak mensyaratkan harus dari ketunan bangsa Arab. Diantara keluarga Abbasiyah hanya tiga Khalifah yang terlahir dari ibu yang merdeka. Yaitu; Abu Al-Abbas, Al-Mahdi dan Al- Amin.<sup>50</sup> Berarti tatanan dalam menentukan calon istri pada masa itu banyak ditentukan oleh kekuasaan tanpa memperhatikan sesetaraan sosial.

## 2) Kondisi Ekonomi Pada Masa Imam Syafi'i

Ketika masa awal-awal pemerintahan dinasti Abbasiyah bisa dikatakan telah mencapai masa keemasannya, secara politis para pemimpinnya betul-betul tokoh yang kuat, agamis dan ahli diplomatik. Disinilah, masyarakatnya

---

<sup>49</sup> Alimad Nahrawi Abdus Salam, *al-Syafi'i Madhabihi al-Oadim wa al-Jadid*, hlm. 69.

<sup>50</sup> Philip K. Hitti, *Hisfoty A.rabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Rivadi, (Jakarta: Serambi, 2008), hlm. 414.

mencapai kemakmuran dan kesejahteraan yang luar biasa. Ada dua faktor yang menjadi cikal bakal tumbuhnya perekonomian pada masa itu, yaitu:

1. Tumbuhnya pemukiman militer pada masa pemerintahan Abbasiyah yang berlokasi di berbagai tempat dekat kerajaan yang bertempat di sebelah utara ibu kota, pemukiman itu bernama *al-Harbiyah*.
2. Sementara di sebelah selatan adalah pemukiman *al-Karkh*, pemukiman ini di huni oleh puluhan ribu pekerja dalam bidang pembangunan yang diambil dari Irak sendiri, Mesir, Syiria dan Iran<sup>51</sup>.

Dari kedua faktor tersebut, masyarakat menyalurkan kreatifitas dan bisnisnya, dengan demikian, kota Irak tidak hanya menjadi pusat kota, akan tetapi menjadi kota metropolitan yang di dalamnya bercampur berbagai elemen kedaerahan, suku, ras, budaya, tradisi dan agama. Sebagai ibu kota, Irak juga merupakan pusat kegiatan perekonomian dan perdagangan baik lokal maupun internasional. Ini sebabnya Irak disebut sebagai kota yang berhasil memproduksi kreatifitas penduduk, perubahan ekonomi dan peralihan khazanah peradaban dari beberapa abad sebelumnya.

Dari gambaran perkembangan ekonomi di atas, jelaslah bahwa faktor ekonomi juga ikut andil dalam sumbangsih munculnya *Qaul Qadim* dan *Qaul Jadid* Imam Syafi'i. Fatwa dan kitab yang di tulis di Irak apabila melihat kondisi dan sosialnya maka akan berbeda dengan fatwa dan kitab yang di keluarkan di Mesir, karena fatwa akan ikut kemaslahatan sosial sesuai dengan kondisi yang ada.

---

<sup>51</sup> Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio- Historis Pemikiran Imam Syafi'i* (Malang: UIN Malang Press,2008), hlm. 190.

### 3) Kondisi Budaya Pada Masa Imam Syafi'i

kondisi kebudayaan dan adat istiadat yang berkembang sangat mempengaruhi terhadap pertumbuhan dan perubahan hukum Islam. Selama 18 tahun Imam Syafi'i (mulai dari usia dua tahun) dia tinggal di Mekkah<sup>52</sup>. Mekkah adalah salah satu kota dimana penduduknya mayoritas adalah orang Arab, masyarakatnya terkenal sangat fanatik pada kesukuannya. Sementara di sisi lain dinasti Abbasiyah walaupun berasal dari Arab, sejak awal berdirinya terutama di preode Harun al-Rasyid banyak dipengaruhi oleh bangsa Persia. Maka dari itu budaya Persia sangat banyak mempengaruhi politik pemerintah saat itu. Kita tahu, bahwa budaya suatu masyarakat akan mengikuti karakter politik pemerintah yang berkuasa. Kita tahu, bahwa budaya suatu masyarakat akan mengikuti karakter politik pemerintah yang berkuasa. Lalu bagaimana dengan masyarakat Arab yang sangat terkenal fanatiknya pada Arabisme?, memang masyarakat Arab sangat terkenal akan kefanatikannya, tapi bukan berarti tidak bisa untuk terpengaruh dengan kebudayaan lain, termasuk budaya Persia. Jika kita lihat sejarah awal masuknya Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW, ternyata masyarakat Arab mengalami proses akulturasi kebudayaan dari luar. Terjadinya akulturasi kebudayaan antara bangsa Arab dengan bangsa lain yang lebih dahulu mengalami perkembangan, akhirnya dinasti Abbasiyah berkembang dengan pesat sehingga mencapai puncak keemasan<sup>53</sup>. Akan tetapi Imam Syafi'i lebih banyak hidup di Mekkah dan Madinah sewaktu masa mudanya yang merupakan pembentukan

---

<sup>52</sup> Khoirul Ahyar, *Qaul Qodim Wa Qaul Jadid Imam Syafi'i (Kemunculan & Refleksinya Di Indonesia)*, hlm 14.

<sup>53</sup> Roibin, *Sosiologi Hukum Islam*, hlm, hlm. 198-199.

krakter Imam Syafi'i sehingga krakter beliau tetap terpelihara dari unsur-unsur ke-*Arab*-annya dan kefanatikannya.

Keadaan seperti tergambar di atas, akan berpengaruh secara psikologis pada aktifitas keilmuan Imam Syafi'i. Dominasi Persia terhadap politik pemerintah, dirasakan langsung oleh Imam Syafi'i sendiri, kita tahu, bahwa beliau adalah keturunan Quraisy yang fanatik pada unsur Arabisme. Tekanan psikologis ini, terlihat ketika beliau menjadi sekretaris negara dan *Mufti* di Yaman. Pada pemerintahan khalifah Haru al-Rasyid, Imam Syafi'i dibawa ke hadapan khalifah sebagai terdakwa atas tuduhan bahwa ia adalah sebagai orang yang pro pada sekte Syi'ah. Tapi berkat keberaniannya, dan berkat bantuan Muhammad bin Hasan As-Syaibani Ia mampu membuktikan kebenaran pendapatnya sehingga ia terbebas dari hukuman. Peristiwa ini, membuat Imam Syafi'i kurang nyaman berada di Irak, akhirnya beliau kembali ke Makkah. Kemudian beliau kembali ke Irak yang ketiga kalinya setelah 14 tahun, saat khalifah Harun al-Rasyid meninggal dan diganti oleh al-Ma'mun kemudian Muhammad bin Hasan pun wafat. Lawatan ini hanya sebentar, tapi momen terpenting ialah saat ia memproklamasikan ijtihadnya sendiri di Irak dengan *qaul qadim* nya. Kemudian Ia menciptakan metode Fiqh baru dengan kaidah-kaidah serta dasar pemikiran hukumnya di Mesir<sup>54</sup>.

#### **4) Kultur Dan Struktur Sosial Perempuan Pada Masa Imam Syafi'i**

Kaum perempuan masa Daulah Abbasiyah terbagi menjadi tiga golongan, yakni golongan kelas khusus, umum, dan budak. Perempuan kelas khusus adalah

---

<sup>54</sup> Roibin, *Sosiologi Hukum Islam*, hlm, 186.

mereka yang termasuk dalam keluarga Istana, bangsawan, keluarga Bani Hasyim, menteri, gubernur, dan yang sejajar dengan itu. dalam kalangan kelas khusus ini, mereka banyak terlibat dalam urusan politik di Istana kerajaan. Sedangkan perempuan kelas umum adalah para seniman, fuqaha, pujangga, pengusaha, industrialis, dan petani. Perempuan dalam golongan ini lebih dominan pada bidang agama, pendidikan dan ilmu pengetahuan, serta seni dan sastra. Yang ketiga perempuan budak adalah mereka yang tinggal di dalam harem. Kebanyakan dari mereka mengembangkan kemampuan dalam seni dan sastra.<sup>55</sup>

Pada masa awal Dinasti kerajaan Abbasiyah, kaum perempuan kelas khusus ini cenderung menikmati tingkat kebebasan yang sama dengan kaum laki-laki. Dalam pemerintahan Abbasiyah ini banyak dari perempuan yang berprestasi di dalam pemerintahan, seperti Kayzuran isteri al-Mahdi dan Ibu Al-Rasyid.<sup>56</sup> Kebalikannya dengan perempuan-perempuan biasa, para perempuan elite mempunyai kebebasan untuk memilih calon suami, mereka bisa mengajukan syarat-syarat perkawinan kepada calon suami mereka. Para laki-laki yang melakukan hal ini sangat sedikit karena mereka lebih suka mencari perempuan dengan membelinya di pasar-pasar budak untuk dijadikan selir atau budak mereka. Mereka tidak mau terikat dengan perkawinan yang memiliki syarat-syarat dan kewajiban-kewajiban dan peraturan yang mengikat antara mereka setelah menjadi suami isteri, bahkan setelah keduanya meninggal dunia, yaitu hak saling

---

<sup>55</sup> Syaiful Hidayat, *Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Kajian Fiqh Syafi'i*, hlm. 8.

<sup>56</sup> Philip K. Hitti, *HistoryArabs*, hlm. 414.

mewarisi antara keduanya. Demikian sebagaimana penjelasan Leila Ahmed dan dicuplik Zaenul Mahmudi.<sup>57</sup>

Adapun perempuan-perempuan biasa pada masa ini mempunyai nasib yang tidak jauh berbeda dengan barang dagangan, mereka diperdagangkan di pasar-pasar untuk dijadikan budak pemuas nafsu para lelaki borjuis, lelaki keluarga istana dan para para Khalifah, mereka tidak mempunyai hak untuk menentukan nasib, tidak terkecuali dalam hal pernikahan. Pada preode ini juga perempuan bukan pencipta teks untuk menggambarkan dirinya yang sebenarnya. Teks-teks tentang perempuan tersebut diciptakan oleh orang-orang laki-laki yang secara alamiah terpengaruh dengan budaya dan masa yang sangat patriarkis karena tidak mempunyai akses kepada publik, sehingga penggambaran mereka terhadap kondisi perempuan mengenai kiprahnya dalam kehidupan dan relasi mereka dengan kaum pria sangat dimungkinkan terjadi kecenderungan patriarkis dalam penulisannya karena pencipta naskah-naskah pada waktu itu hampir semuanya berjenis kelamin laki-laki. Pada masa ini tidak banyak informasi yang jelas dari buku-buku yang ditulis oleh para sejarawan mengenai sikap dan kiprah para perempuan serta perannya didalam masyarakat. Leila Ahmed, sebagaimana disebutkan oleh Zaenul Mahmudi, mengemukakan bahwa perempuan pada masa Abbasiyah tidak ada yang berkiprah dalam urusan publik dan sentral masyarakat. Sejak itu, perempuan-perempuan elite dan kelas-kelas borjuis hidup dalam pingitan. Perempuan-perempuan tersebut tinggal di harem-harem (bagian rumah yang terpisah untuk kaum perempuan di negeri Arab) yang terisolir dari

---

<sup>57</sup> Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan*, hlm. 83.

kehidupan luar. Mereka ditugaskan untuk melayani nafsu seksual para bangsawan, pria kerajaan dan para pria kaya. Pada masa ini, kaum elite lelaki muslim memang mempunyai kesempatan untuk mendapatkan selir yang banyak, bahkan sudah dianggap biasa mempunyai banyak budak perempuan. Para elite laki-laki muslim akan merasa malu apabila tidak memiliki isteri lebih dari satu dan selir yang banyak.<sup>58</sup> Khalifah memperoleh budak perempuan, kadang-kadang sebagai bagian dari rampasan perang dalam penaklukan, yang ditawarkan oleh salah seorang gubernurnya, hadiah dari orang yang ingin berbuat baik dengan khalifah, mereka membelinya dari pasar selir, ketika budak tersebut mempunyai bakat-bakat istimewa,<sup>59</sup> maka mereka akan melatihnya agar mendapat harga yang lebih tinggi lagi. Penjualan budak perempuan sebagai komoditas dan objek seksual merupakan fenomena sehari-hari yang bisa dijumpai pada masa dinasti Abbasiyah. Secara umum budak-budak perempuan tersebut dijual untuk dipekerjakan dalam rumah tangga, tetapi apabila para pedagang budak melihat ada budak perempuan yang cantik dan potensial, maka budak tersebut dikarantina terlebih dahulu untuk dirawat agar tampak lebih cantik dan diajarkan berbagai macam keahlian. Tujuannya agar meningkatkan mutu dan nilai jual budak perempuan tersebut, lembaga pendidikan untuk budak perempuan merupakan suatu lembaga yang dapat menarik keuntungan besar kepada orang-orang yang terlibat didalamnya.

Pendidikan untuk budak ini sangat terkenal pada masa Khalifah al-Mahdi dan Khalifah al-Manshur. Ibrahim al-Mausili adalah seorang guru yang senantiasa

---

<sup>58</sup> Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan*, hlm. 82.

<sup>59</sup> Ahmad Nahrawi, *Al-Imam al-Syafi'i*, hlm. 78.

membantu kedua Khalifah tersebut dalam menyelenggarakan pendidikan budak ini. Al-Mausili mengajarkan tentang musik, puisi dan nyanyian Arab kepada para budak tersebut. Budak perempuan yang mempunyai keahlian dalam bidang musik dan olah vokal bernilai tinggi dan mereka dijual tidak di pasar budak, akan tetapi di pasar selir yang diminati oleh keluarga istana, keluarga bangsawan dan keluarga kaya.<sup>60</sup>

Dengan adanya pendidikan untuk para budak perempuan sebelum dijadikan selir, pada masa ini disinyalir ada beberapa kategori pekerjaan yang sering diminati oleh kaum perempuan. Perempuan-perempuan yang telah dibeli di pasar selir diletakkan di harem-harem untuk melayani tuannya secara seksual, mereka mengalami penderitaan emosional dan psikologis. Yang lebih menyedihkan adalah bahwa hubungan kedua belah pihak bukan didasarkan kepada rasa cinta dan kasih sayang, tetapi hubungan antara tuan dan budak seperti barang dagangan, dimana budak tidak mempunyai hak apapun terhadap tuannya. Kondisi perempuan yang mengemaskan pada masa Abbasiyah ini membuat para orang tua merasa ketakutan apabila mempunyai anak-anak gadis karena fenomena perempuan-perempuan yang ada dimasyarakatnya bisa saja terjadi dalam keluarganya, apalagi kalau keluarga tersebut masuk dalam kategori kelas bawah. Salah seorang penyair menggambarkan fenomena ini "*kita hidup pada masa, ketika salah seorang dari kita harus menikahkan anak perempuannya dengan sebuah kuburan, ia benar-benar akan memperoleh seorang menantu terbaik*".<sup>61</sup> Ungkapan ini menggambarkan bahwa kematian adalah nasib yang lebih baik

---

<sup>60</sup> Ahmad Nahrawi, *Al-Imam al-Syafi'i*, hlm. 78.

<sup>61</sup> Philip K. Hitti, *History Arabs*, hlm. 414.

dibandingkan dengan setelah nanti dinikahkan kemudian dijadikan selir atau budak pemuas seksual lelaki borjuis.<sup>62</sup>

Gambaran kondisi sosial tentang perempuan ini mirip dengan kondisi pada zaman jahiliyah, dimana orang tua merasa malu mempunyai anak perempuan, bahkan pada masa ini ada ditambah rasa ketakutan yang sangat mendalam. Ini merupakan bukti nyata tentang parah dan pedihnya kehidupan yang dialami para perempuan yang bisa jadi mengalami penistaan dan penghinaan, dan mereka tidak berdaya untuk melindungi diri mereka sendiri.

Perempuan pada rentang waktu ini tidak hanya dianggap sebagai objek pemuas nafsu seksual laki-laki, tetapi mereka dianggap sebagai manusia yang hina dan menjijikan dan mereka menganggap perempuan tidak layak diperbincangkan dalam forum-forum resmi. Anggapan terhadap para perempuan yang demikian rendah ini membuat mereka tidak mempunyai kesempatan untuk berkiprah dalam ranah publik. diskriminasi perempuan ini menyebar dalam masyarakat karena penilaian yang demikian juga dikemukakan oleh Khalifah Dinasti Abbasiyah, al-Malidi. Dukungan pemerintah untuk merendahkan perempuan ini membuat orang-orang dengan leluasa merendahkan perempuan tanpa ada rasa takut terhadap pemerintah. Perempuan juga dianggap sebagai makhluk yang bodoh. Anggapan ini telah meminggirkan perempuan, dia tidak pernah diberi kesempatan untuk turut serta dalam urusan pemerintahan dan kedinastian. Pekerjaan perempuan praktis berada pada wilayah domestik dan wilayah ritual. Kondisi demikian menjadikan perempuan tidak mengerti urusan

---

<sup>62</sup> Syaiful Hidayat, *Hak Ijbar Wali Nikah*, hlm. 9.

kemasyarakatan yang ada disekitar mereka. Perempuan tidak dianggap mempunyai kapabilitas dalam melakukan pekerjaan-pekerjaan yang dianggap sebagai pekerjaan laki-laki, sebagaimana yang terpetik dalam pesan Khalifah al-Manshur kepada pegawainya, Abd al-Aziz ibn Muslim "Janganlah kamu mengikutsertakan perempuan dalam urusanmu" pesan al-Manshur ini juga disampaikan kepada putranya sendiri, al-Mahdi. Perempuan hanya layak untuk menjadi pemuas seksual laki-laki dan kalau dia lebih beruntung, dia hanya layak mengurus urusan kerumahtanggaan tapi hak-haknya tetap dibawah keputusan laki-laki. Mereka tidak dianggap pantas untuk mengurus masalah kemasyarakatan dan pemerintahan karena urusan tersebut merupakan bagian laki-laki.<sup>63</sup> Sebaliknya tugas-tugas seorang isteri hanyalah melayani suami, memelihara anak dan mengatur urusan rumah tangga, sementara waktu luang mereka biasanya digunakan untuk memintal dan menenun kain.<sup>64</sup>

## **B. Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i dan Dampak Maslahat VS Mudarat Penerapannya**

### **1. Arti Wali dalam Pernikahan**

Secara umum kata "Wali" secara bahasa terdiri dari bahasa Arab, yaitu *Waliyun* yang jamaknya adalah *Auliya'* yang bermakna orang yang mencintai, penolong, pemimpin dan berarti saudara. Wali secara istilah adalah orang yang yang di berikan kekuasaan untuk mengurus anak yatim yang masih belum dewasa. atau orang yang mempunyai hak untuk melakukan akad nikah atau mewakilkannya kepada orang lain untuk menikahkan anak gadisnya dengan

<sup>63</sup> Zaenul Mahmudi, *Sosiologi perempuan...*, hlm. 87.

<sup>64</sup> Philip K. Hitti, *History Arabs...*, hlm. 416.

seorang pria, yang mana menurut Imam Syafi'i tidak akan sah suatu pernikahan kecoali dengan adanya wali.<sup>65</sup>

Dari beberapa definisi di atas dapat ditarik pengertian bahwa wali adalah seseorang yang mempunyai hak dan kekuasaan untuk menikahkan seorang gadis dengan seorang pria, baik menikahkan sendiri atau mewakilkannya kepada orang lain. Yang mana wali ini adalah salah satu rukun dalam pernikahan, yang tampaknya pernikahan itu tidak akan sah menurut agama.

## 2. Pembagian wali menurut Imam Syafi'i

Pembagian wali dan macam-macamnya dalam literatur yang ditemukan penulis mempunyai beberapa makna, antara lain:

- a. Orang yang diberikan kewajiban untuk mengurus anak yatim dan harta yang dimilikinya sebelum anak yatim tersebut belum dianggap dewasa.
- b. Orang tua pengantin anak perempuan ketika akan menikah (orang yang menikahkan atau mewakili akad nikah putrinya dengan pengantin laki-laki).
- c. Penghulu agama, orang shaleh (orang suci)
- d. Penguasa pemerintahan dan sejenisnya.<sup>66</sup>

Dari macam-macam makna wali di atas dalam pemakaiannya tergantung dengan konteks susunan kalimat. tentu saja pemakaiannya dapat disesuaikan

<sup>65</sup> Abdurrahman Al Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Mazaahib Al-Arba'ah*, Beirut : Daar Al-Fikr, Juz 4, hlm. 29

<sup>66</sup> Tihami, *Fiqh Munakahat Kajian Fiqih Nikah Lengkap* (Jakarta: Rajawali Pres, 2010), hlm. 89.

dengan konteks kalimat. Sedangkan wali yang yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah wali dalam perkawinan, yaitu sesuai dengan poin kedua di atas.

Dalam madzhab Syafi'i, macam-macam wali juga terbagi menjadi dua bagian yaitu:

#### 1. Wali *Ijbar*

Wali *Ijbar* adalah orang yang mempunyai hak kewalian yang sempurna yaitu orang yang mempunyai hak otoritas untuk menikahkan putrinya walaupun tanpa keridhaannya atau tanpa izinya,<sup>67</sup> yang dikatakan wali *ijbar* dalam madzhab syafi'i adalah seorang ayah dan kakek, mereka berhak untuk menjadi wali *ijbar* dalam pernikahan anak perempuannya yang belum dewasa atau seorang gadis dewasa yang belum pernah menikah, sekalipun tanpa keridhaannya, akan tetapi di sunnahkan meminta izinnya terlebih dahulu, dan izinnya sebagaimana yang terkenal dalam madzhab syafi'i adalah diamnya.<sup>68</sup>

#### 2. Wali *Ikhtiyar*

Wali *Ikhtiyar* adalah orang yang tidak mempunyai hak otoritas dalam menentukan calon suami putrinya, akan tetapi harus ada kesepakatan atau persetujuan antara dia dengan putrinya didalam memilih calon suami<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Ali Ahmad Al-Qalishi, *Ahkam Al-Usrah Fi As-Syariah Al-Islamiyah*, Sana'a: Dar An-Nasr Li Al-Jami'at Sana'a, 2008, hlm. 99.

<sup>68</sup> Syamsuddin Muhammad Bin Khotib As-Syarbini, *Mughni Muhtaj Ila Ma'rifati Ma'aani Al-fadzi Al-Minhaj*, cet. 1, jilid. 3, (Bairut Lebanon: Daar El-Marefah, 1418 H/ 1997 M) hlm. 198

<sup>69</sup> Al-Qalishi, *Ahkam Al-Usrah Fi As-Syariah Al-Islamiyah*, hlm. 100

Wali *ikhtiyar* menurut Imam Syafi'i belaku pada seorang janda, maka walinya tidak boleh memaksanya untuk menikah kecuali dengan ridhanya,<sup>70</sup> dan keridhaan itu harus dengan perkataan yang jelas.

### 3. Syarat menjadi wali menurut Imam Syafi'i

Syarat adalah sesuatu yang harus ada dalam suatu pernikahan tetapi bukan termasuk hakikat dari pernikahan itu sendiri.<sup>71</sup> Apabila syarat-syarat tersebut terpenuhi maka pernikahan itu sah dan menimbulkan adanya segala hak-hak dan kewajiban sebagai suami istri.<sup>72</sup>

Muhammad al-Shurbini al-Khatib dalam kitab *al-Iqna' li al-shurbini*, berpendapat: ada enam syarat yang harus terpenuhi untuk menjaji wali dan saksi perkawinan, yaitu: Islam, *baligh*, berakal, merdeka, laki-laki, dan adil.<sup>73</sup>

### 4. Pengertian hak *ijbar* wali nikah

Secara etimologi kata *ijbar* berasal dari bahasa arab *ajbara-yujbiru-ijbaran* yang artinya memaksa dan diwajibkan untuk melakukan sesuatu.<sup>74</sup> Hak *ijbar* secara terminologi adalah hak ayah dan kakek. Wali *mujbir* mempunyai hak untuk menikahkan anak gadisnya yang masih kecil dan belum *baligh* tanpa meminta izin dan persetujuannya. Dan wali *mujbir* juga boleh menikahkan anak

<sup>70</sup> Abi Zakariyya Yahya bin Syirof An-Nawawi Ad-Dimasyki, *Roudhoh Ath-Tholibin*, cet. 5, jilid. 5, (Bairut Lebanon: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1423 H/ 2003 M), hlm. 377

<sup>71</sup> Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 46.74

<sup>72</sup> Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*,..., hlm. 49.

<sup>73</sup> Al-Shurbini, *al-Iqna'*, hlm. 408

<sup>74</sup> Lous Ma'luf, *al-Munjid Fi al-Lugot wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyrik, 1968), hlm. 78.

gadis yang sudah dewasa dan sudah baligh yang tidak berstatus janda walaupun tanpa izin dan persetujuannya juga,<sup>75</sup> akan tetapi izinnya menjadi sunnah.

Kata *ijbar* itu juga perlu dibedakan dengan kata *ikrah*, karena keduanya juga sama mengandung arti paksaan. Namun kata *ikrah* mempunyai arti suatu tindakan yang tidak didasari tanggungjawab, melanggar hak asasi manusia, dan terkadang disertai dengan ancaman. Pemaksaan ini biasanya dilakukan orang-orang yang diragukan tanggungjawabnya. Sedangkan makna *ijbār* adalah suatu perbuatan melakukan akad nikah pada anak gadisnya atas dasar tanggung jawab dan kasih sayang yang biasa dilakukan oleh ayah atau kakek.<sup>76</sup> Walaupun terkadang *ijbar* ini bisa memunculkan kontra antara wali dan anak gadisnya.

a. Dalil hak *ijbar* wali nikah dan penjelasannya:

Dasar kewajiban wali adalah Q.S. Al-Nur (24): 32:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنَّ

يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾

*Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan karunia-Nya.*

<sup>75</sup> Mohammad Asmawi, *Nikah Dalam Perbincangan Dan Perbedaan*, Darussalam, Yogyakarta, 2004, hlm. 77

<sup>76</sup> Husein Muhammad, *Fikih Perempuan Refleksi Kiyai Wacana Agama dan Jender* (Yogyakarta: LKIS, 2002), hlm. 80.

Dari ayat di atas, lafaz *ankihu* adalah *fi'il amar*. *Fi'il amar* dalam usul fikih mengandung makna wajib selama tidak ada dalil lain yang menunjukkan kebalikannya. Sebab terdapat sebuah kaidah dalam kitab *Sharh al-Waraqat fi Usul al-Fiqh*:

الْأَمْرُ يَدُلُّ عَلَى الْوَجُوبِ مَا لَمْ تُصْرِفْهُ قَرِينَةٌ<sup>77</sup>

*Perintah menunjukkan atas kewajiban ketika belum tunjukkan tanda.*

Maka ayat tersebut mengandung pengertian bahwa perkawinan wajib adanya wali dalam perkawinan.<sup>78</sup> Dan menunjukkan perintah untuk menikahkan kepada wali.

Tentang masalah *ijbar*, Imam Syafi'i menyandarkan pendapatnya pada sebuah dalil hadis yang menceritakan perkawinan Rasulullah dengan Aisyah putri Abu Bakar As-Siddik ra.:

حَدَّثَنِي فَرُّوَةُ بْنُ أَبِي الْمَعْرَاءِ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ، عَنِ هِشَامِ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: «تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ، فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَتَزَلْنَا فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ خَزْرَجٍ، فَوَعَكَتْ فَتَمَرَّقَ شَعْرِي، فَوَفِي جَمِيمَةَ فَأَتَتْنِي أُمِّي أُمُّ رُؤْمَانَ، وَإِنِّي لَفِي أَرْجُوْحَةٍ، وَمَعِيَ صَوَاحِبٌ لِي، فَصَرَخْتُ بِي فَأَتَيْتُهَا، لَا أَدْرِي مَا تُرِيدُ بِي فَأَخَذَتْ بِيْدِي حَتَّى أَوْفَقْتَنِي عَلَى بَابِ الدَّارِ، وَإِنِّي لَأَنْهَجُ حَتَّى

<sup>77</sup> Muhammad al-Hasan al-Shinqiti, *Sharh al-Waraqat fi Usul al-Fiqh* (t.t.: Durus Sautiyah, t.th.), hlm. 20.

<sup>78</sup> Imad al-Din bin Muhammad al-Tabari, *Ahkam al-Qur'an li al-Kiya al-Hirasi* (t.t.: t.p., t.th.), hlm. 37.

132 Muhammad Diya' al-Rahman al-Azami, *al-Sunan al-Sughra li al-Bayhaqi* (Riyad: Maktabah al-Rushd, 2001), hlm. 107

سَكَنَ بَعْضُ نَفْسِي، ثُمَّ أَخَذْتُ شَيْئًا مِنْ مَاءٍ فَمَسَحْتُ بِهِ وَجْهِي وَرَأْسِي، ثُمَّ أَدَخَلْتَنِي الدَّارَ، فَإِذَا نِسْوَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي الْبَيْتِ، فَقُلْنَ عَلَيَّ الْخَيْرَ وَالْبَرَكَاتِ، وَعَلَى خَيْرِ طَائِرٍ، فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِنَّ، فَأَصْلَحْنَ مِنْ شَأْنِي، فَلَمْ يَرَ عَنِّي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَحِيًّا، فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِ، وَأَنَا يَوْمَئِذٍ بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ.<sup>79</sup>

*Farwah bin Abi al-Maghra' bercerita kepadaku, Ali bin Mushir bercerita kepada kami, dari Hisham bin Urwah dari ayahnya dari Aishah ra. berkata: "Nabi saw. Menikah denganku ketika aku berumur enam tahun. Kami datang ke kota madinah dan tinggal di lingkungan Bani Harist bin khazraj. Kemudian aku tertimpa penyakit demam yang menyebabkan rambutku rontok. Kemudian ibuku, Ummu Ruman, mendatangkiku ketika aku sedang bermain dengan teman-temanku. Kemudian dia berteriak memanggilku, dan aku memenuhi panggilannya, aku tidak tahu apa keinginannya, kemudian dia menggandengku sampai berhenti didepan pintu sebuah rumah. Aku bingung beberapa saat sampai jiwaku merasa tenang kembali, kemudian ibuku mengambil air, lalu mengusabkan ke muka dan kepalaku, setelah itu ibuku membawaku memasuki sebuah rumah. Tiba-tiba di dalam rumah tersebut sudah ada beberapa orang wanita Anshar. Mereka mengucapkan: "Selamat, semoga kamu mendapat berkah dan keberuntungan yang besar". kemudian ibuku menyerahkanku kepada mereka. Lalu mereka menata dan mendandani diriku. Tidak ada yang mengagetkanku melainkan kedatangan Rasulullah saw. Kemudian ibuku menyerahkanku kepada beliau, sedangkan aku waktu itu masih berumur sembilan tahun". (HR. Bukhari).*

Nabi Muhammad SAW menikahi Aishah setelah Khadijah, istri pertama Nabi meninggal dunia, yaitu tahun ke-3 (tiga) sebelum hijrah.<sup>80</sup> Jika dijelaskan dalam hadits di atas bahwa Aishah berumah tangga dengan Rasul pada usia 9 tahun, berarti saat itu Aisyah baru berada di kota Madinah pada tahun ke 3 Hijriyah. Imam Al-Nawawi mengemukakan bahwa tidak perlu izin bagi ayah untuk menikahkan anak perempuannya yang masih kecil, sebab anak yang masih kecil tidak mungkin memberikan izin. Tentu pertimbangan yang digunakan oleh

<sup>79</sup> Abu Abd Allah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizabah, *Shahih Bukhari*, Vol. III (Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, t.th), hlm. 632

<sup>80</sup> Ahmad bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih Muslim*, Vol. IX (Beirut: Dar Mar'ifah, 1379 H.), hlm. 26.

ayah adalah untuk kemashlahatan anak gadis yang dikawinkannya.<sup>81</sup> Masih terkait hadits pernikahan Rasulullah dengan Aisyah di atas, Imam Syafi'i menyatakan:

دَلَّ إِنْكَاحُ أَبِي بَكْرٍ عَائِشَةَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ابْنَةَ سِتِّ وَبِنَاؤُهُ بِهَا ابْنَةَ تِسْعٍ عَلَى أَنَّ  
الْأَبَ أَحَقُّ بِالْبِكْرِ مِنْ نَفْسِهَا وَلَوْ كَانَتْ إِذَا بَلَغَتْ بِكْرًا كَانَتْ أَحَقَّ بِنَفْسِهَا مِنْهُ أَشْبَهَ أَنْ لَا يَجُوزَ لَهُ  
عَلَيْهَا حَتَّى تَبْلُغَ فَيَكُونَ ذَلِكَ بِإِذْنِهَا<sup>82</sup>

*Pernikahan Aishah dengan Nabi SAW oleh Abu Bakar RA disaat masih usia 6 tahun dan berumah tangga dengan Rasul pada umur 9 tahun menunjukkan bahwa ayah lebih berhak atas diri gadis melebihi hak dirinya sendiri, sebab seandainya anak perempuan yang telah mencapai usia gadis lebih berhak atas dirinya sendiri daripada ayahnya, itu sama halnya bagi ayah tidak diperbolehkan menikahkannya sampai ia mencapai usia baligh sehingga perkawinannya baru dapat diselenggarakan atas izinnya.*

Dari pernyataan Imam Syafi'i di atas bisa kita fahami bahwa seorang wali *mujbir* boleh menikahkan anak gadisnya yang masih belum *baligh* sebagaimana Abu Bakar menikahkan 'Aisyah dengan Rasulullah saw. Ketika 'Aisyah masih berumur enam tahun walaupun baru di kumpulkan dengan Rasulullah ketika 'Aisyah sudah berumur sembilan tahun. Dalam hadis di atas tidak ada keterangan bahwa menikahkan anak gadis yang masih belum baligh itu harus izin dan meminta persetujuannya. Karena memang wajar kalau anak yang masih belum baligh seluruh urusannya di wakikan kepada walinya. ini bisa di anggap wajar, karena anak tersebut belum dianggap sebagai cakap hukum.

<sup>81</sup> Abu Zakariya Yahya bin Sharaf al-Nawawiy, *Sharh Sahih Muslim*, Vol. IX (Beirut: Dar Ihya` Turath al-Arabiyy, 1392 H.), hlm. 206.

<sup>82</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'iy, *al-Umm*, Vol. V, ... , hlm. 17.

- b. Usia *baligh* menurut Imam Syaf'i dan hak *ijbar* wali nikah bagi gadis (belum dan sudah baligh).

Dalam hal penentuan usia *bāligh*, Imam Syafi'i berpatokan sampai seseorang dipandang cakap hukum, Imam Syafi'i menganalogikan dengan kecakapan seseorang dalam keikutsertaannya dalam jihad:

فَلَمَّا كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّ الْجِهَادَ يَكُونُ عَلَى ابْنِ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً وَأَخَذَ الْمُسْلِمُونَ بِذَلِكَ فِي الْحُدُودِ وَحَكَمَ اللَّهُ بِذَلِكَ فِي الْيَتَامَى فَقَالَ {حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا} [النساء: ٦] وَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْأَمْرُ فِي نَفْسِهِ إِلَّا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً أَوْ ابْنَةَ خَمْسَ عَشْرَةَ إِلَّا أَنْ يَبْلُغَ الْخُلْمَ أَوْ الْجَارِيَةَ الْمَحِيضَ قَبْلَ ذَلِكَ فَيَكُونُ هُمَا أَمْرٌ فِي أَنْفُسِهِمَا<sup>83</sup>

*Ketika ada keputusan dari Rasullah saw. Tentang ketentuan usia orang boleh jihad adalah lima belas tahun, dan ummat islam juga menjadikan ketentuan batasan tersebut di dalam hukum had dan Allah swt. Memutuskan batas usia tersebut dalam anak yatim; Allah swt berfirman "sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta)" dan tidak berlaku baginya perintah untuk dirinya melainkan anak laki-laki yang sudah berusia lima belas tahun atau anak perempuan yang sudah berusia lima belas tahun melainkan bagi anak yang sudah mimpi basah atau gadis yang mengalami haid sebelum batasan usia tersebut maka bagi keduanya perintah itu berlaku untuk mereka berdua.*

Dengan demikian jika terdapat seorang anak perempuan yang belum pernah mengeluarkan haid dan belum mencapai usia 15 (lima belas) tahun maka boleh berlaku atas dirinya hak *ijbar* oleh walinya, sehingga wali boleh menikahnya dengan lelaki siapapun tanpa harus memintanya. Ketentuan ini berbeda halnya jika ternyata anak perempuan yang akan dinikahkan

<sup>83</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'iy, *al-Umm*, Vol. V, ..., hlm. 17.

telah mencapai usia *bikr* (gadis dewasa). Dalam hal ini Imam Syafi'i mengambil *hujjah* lain dari hadis Rasul yang berbunyi:

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا<sup>84</sup>

*Janda lebih berhak tentang dirinya sendiri, sementara gadis dimintai izin dalam dirinya dan izinnya adalah diamnya.*

Berkaitan dengan hadits ini Imam Syafi'i memberikan analisis dengan menyatakan bahwa:

وَيُشْبِهُ فِي دَلَالَةِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِذَا فَرَّقَ بَيْنَ الْبِكْرِ وَالتَّيِّبِ فَجَعَلَ التَّيِّبَ أَحَقَّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَجَعَلَ الْبِكْرَ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا أَنَّ الْوَلِيَّ الَّذِي عَنَى وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ الْأَبُ حَاصَّةً فَجَعَلَ الْأَيِّمَ أَحَقَّ بِنَفْسِهَا مِنْهُ فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ أَمْرَهُ أَنْ تُسْتَأْذَنَ الْبِكْرُ فِي نَفْسِهَا أَمْرٌ اخْتِيَارٌ لَا فَرَضٌ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ إِذَا كَرِهَتْ لَمْ يَكُنْ لَهُ تَرْوِجُهَا كَانَتْ كَالتَّيِّبِ وَكَانَ يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ فِيهَا أَنَّ كُلَّ امْرَأَةٍ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَإِذْنُ التَّيِّبِ الْكَلَامُ وَإِذْنُ الْبِكْرِ الصَّمْتُ<sup>85</sup>

*Petunjuk sunnah Rasul ketika membedakan antara gadis dan janda; yakni janda lebih berhak atas dirinya sendiri dibanding walinya, dan menjadikan anak gadis harus dimintai izin dalam dirinya, memberi keserupaan bahwa wali –sebagaimana yang dikendaki- yakni khusus bapak –wallahu a"lam- dan menjadikan janda lebih berhak dengan dirinya sendiri dibanding walinya. Hal ini menunjukkan bahwa perintah untuk meminta izin kepada gadis dalam dirinya merupakan perintah pilihan bukan perintah wajib. Sebab jika seandainya anak gadis tidak mau kepada calon suaminya sehingga bagi wali tidak boleh mengkawinkannya, maka status anak gadis seperti janda. Dan dengan demikian sama halnya artinya seluruh perempuan sama-sama lebih berhak dengan dirinya sendiri daripada walinya, izinnya janda adalah dengan perkataan sedangkan izinnya gadis adalah dengan diam.*

<sup>84</sup> Muslim bin Hajjaj al-Naysaburiy, *Sahih Muslim*, Dar Ihyau At-Turats Al-Arabi: Baitut, Vol. II, hlm. 1037.

<sup>85</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'iy, *al-Umm*, Vol. V, ... , hlm. 18.

Penjelasan Imam Syafi'i ini merupakan lanjutan pernyataan tentang anak perempuan (non janda) seandainya telah mencapai usia gadis (*bikr*), maka bagi seorang wali dianjurkan untuk meminta izin jika ingin menikahkannya, sekalipun hal ini tidak sampai berupa kewajiban.

Dari titik ini Imam Syafi'i masih beranggapan tentang adanya hak *ijbar* bagi seorang wali. Satu-satunya penyebab hilangnya hak *ijbar* seorang wali, hanyalah ketika perempuan tersebut berstatus sebagai janda. Kriteria janda menurut Imam Syafi'i adalah:

وَإِذَا جُمِعَتْ بِنِكَاحٍ صَحِيحٍ أَوْ فَاسِدٍ أَوْ زِنًا صَغِيرَةً كَانَتْ بَالِغًا أَوْ غَيْرَ بَالِغٍ كَانَتْ ثَيِّبًا<sup>86</sup>

*Ketika seorang perempuan telah di jima` dengan nikah yang sah ataupun fasid atau karena zina, baik perempuan tersebut masih kecil, sudah baligh atau belum maka statusnya adalah janda.*

Dari penjelasan di atas bisa diketahui bahwa penentuan status janda adalah karena telah berhubungan badan dengan laki-laki, baik melalui perkawinan yang sah ataupun cara ilegal. Baik perempuan tersebut masih kecil ataupun sudah *baligh*.

Adapun kesimpulan tentang hak *ijbar* oleh wali atas anak dalam hal pernikahan, menurut Imam Syafi'i sebagaimana yang telah dikemukakan di atas adalah:

<sup>86</sup> Muhammad bin Idris al-Shafi'iy, *al-Umm*, Vol. V, ... , hlm. 18.

- a) Apabila anak perempuan sudah berstatus janda maka walinya tidak mempunyai hak untuk menikahnya kecoali sudah ada izin dan persetujuannya secara lisan.
- b) Apabila anak perempuannya sudah *baligh* tapi masih perawan maka walinya dianjurkan untuk meminta izin dan persetujuannya walaupun dengan diam yang menunjukkan keridhaannya, apabila ingin menikahnya.
- c) Apabila anak perempuannya masih belum baligh dan belum pernah menikah dengan laki-laki sebelumnya, maka walinya boleh langsung menikahkan anak gadisnya tersebut walaupun tanpa persetujuan dan izinnya.

## 5. Maslahat Dan Mudarat Penerapan Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i

### 1) Maslahat Penerapan Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i

Adanya konsep hak *ijbar* dalam perkawinan adalah untuk menjaga kemaslahatan anak gadis agar tidak salah pilih dan tidak sembarangan dalam memilih calon suaminya, karena dengan sedikitnya informasi tentang calon suaminya bagi sebagian perempuan yang hidup dalam pingitan orang tua dan tradisi. Hal ini akan berimplikasi pada menjaga dan memelihara agama dan keturunannya.<sup>87</sup> Maslahat ini hanya berlaku untuk perempuan pada masa Imam Syafi'i dan masa lalu yang tidak banyak mempunyai akses terhadap informasi publik untuk mengetahui sifat-sifat suaminya secara langsung.

---

<sup>87</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: Perpustakaan Fakultas Hukum UII, 2000), hlm. 42.

Konsep *ijbar* Imam Syafi'i dalam prakteknya di masyarakat juga mempunyai dampak positif bagi orang tua gadis dan gadis itu sendiri sesuai dengan situasi dan kondisi sosial dimana keluarga itu hidup, berikut dampak positif yang penulis maksud:

- a) Meminimalisasi adanya sex bebas, AIDS, HIV dan penyakit kelamin yang lain

Berbicara masalah konsep yang disini adalah konsep *ijbar* Imam Syafi'i yang banyak diterapkan di pedesaan masyarakat Indonesia pasti mempunyai dampak positif disamping dampak negatif. Dampak positif yang penulis maksud adalah bisa meminimalisir adanya sex bebas, AIDS, HIV dan penyakit kelamin yang lain. Berdasarkan data Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana (BKKBN) rentan usia remaja adalah 10-24 tahun dan belum menikah. Jumlah kelompok usia 10-19 tahun di Indonesia menurut sensus penduduk 2010 sebanyak 43,5 juta atau sekitar 18% dari jumlah penduduk Indonesia. BKKBN menyebutkan bahwa sebesar 48-51% perempuan yang hamil merupakan usia remaja, masih dalam data BKKBN juga menyebutkan bahwa terjadi 2.500.000 kasus aborsi di Indonesia setiap tahunnya dengan berbagai alasan. Sebanyak 800.000 kasus dilakukan pada usia remaja 15-19 tahun sehingga diperkirakan setiap hari ada 2.000 remaja yang melakukan aborsi.<sup>88</sup>

Hasil Survei Kesehatan Reproduksi Remaja Indonesia (SKRRI) menunjukkan 1 persen remaja perempuan dan 8 persen remaja laki-laki mengaku

---

<sup>88</sup> Fauzan Resky, *Perilaku Seks Bebas di Tinjau Dari Faktor yang Mempengaruhi di SMA Negeri 1 Wawonii Kab. Konawe Kepulauan*, ARTIKEL RISET, Makassar, Public Health Faculty Universitas Muslim Indonesia, 2018. Hlm. 242.

pernah melakukan hubungan seksual pra nikah. Bahkan terdapat 1,1 persen dari remaja laki-laki kelompok usia 15-19 tahun yang mengaku melakukan hubungan seksual pra nikah ketika usianya kurang dari 15 tahun.

Data dari BKKBN Sultra, remaja di kota Kendari baik pria maupun wanita, masing-masing 71% dan 70% mengaku pernah mempunyai pacar. Umur pertama kali mulai pacaran rata-rata di usia 15 tahun. Dari remaja yang pernah mempunyai pacar, 74% pria dan 75% wanita saat ini mengaku masih punya pacar. Perilaku yang sering dilakukan remaja dalam pacaran adalah pegangan tangan (88%), cium bibir (32%) dan meraba/merangsang (11%). Ditinjau dari pengalaman seksual remaja di kota Kendari, ada 2% wanita dan 5% pria mengaku pernah melakukan hubungan seksual. Secara keseluruhan dari 14.681 remaja pria dan wanita yang pernah punya pacar, sebanyak 4% telah melakukan hubungan seksual.<sup>89</sup>

Melihat data di atas sangat miris sekali apabila menimpa pada generasi muda kita. Jadi dengan adanya konsep *ijbar* ini bisa diterapkan pada situasi-situasi tertentu, seperti pergaulan bebas yang tidak bisa di kontrol, lingkungan yang tidak kondusif untuk kebaikan masa depan anak, maka sebelum terjerumus kedalam lembah maksiat tersebut alangkah lebih baiknya kalau kita mengambil keputusan *ijbar* nikah dengan memberikan pengertian kepada anak yang bersangkutan untuk menjaga agama, jiwa, dan kehormatan. Banyak dari kalangan kiai yang berpandangan lebih baik menjaga kesucian anaknya dengan menikahkan dalam

---

<sup>89</sup> Fauzan Resky, *Perilaku Seks Bebas di Tinjau Dari Faktor yang Mempengaruhi di SMA Negeri 1 Wawonii Kab. Konawe Kepulauan*, ARTIKEL RISET, Makassar, Public Health Faculty Universitas Muslim Indonesia, 2018. Hlm. 242.

usia muda walaupun secara *ijbar* dari pada membiarkan anak gadisnya bebas dalam pergaulan yang sudah sangat susah untuk di bendung.

#### b) Mengurangi Beban Ekonomi Keluarga

Kemiskinan umumnya memang menjadi alasan utama pernikahan di bawah umur. Dan nikah paksa ini sangat erat kaitannya dengan pernikahan dini, karena rata-rata pernikahan secara paksa itu adalah terjadi pada usia dini, untuk mengamankan masa depan anak perempuan tersebut, baik secara keuangan maupun sosial, dan yang penting lagi, menikah berarti memberikan keuntungan kepada orang tua melalui mahar yang harus dibayar pihak laki-laki. Selain ada tradisi tak boleh menolak lamaran, ada juga anggapan pernikahan anak secara ekonomi mengurangi beban keluarga dan bahkan orang tua akan mempunyai pekerja gratis untuk membantu profesi mertuanya.<sup>90</sup>

Menurut Bapak Ali Syamsi, selaku ketua Pengadilan Agama Sumenep mengatakan, “jika diprosentasekan 80% dikarenakan ekonomi, hingga pada beberapa wilayah, ketika kemiskinan benar-benar menjadi permasalahan yang sangat mendesak, perempuan muda sering dinikahkan dalam usia dini karena dianggap sebagai beban ekonomi keluarga. Oleh karenanya perkawinan usia muda dianggap sebagai suatu solusi untuk mendapatkan mas kawin dari pihak laki-laki untuk mengganti seluruh biaya hidup yang telah dikeluarkan oleh orangtuanya.

---

<sup>90</sup> Agus Mahfudin, Khoirotul Waqi'ah, *Pernikahan Dini dan Pengaruhnya terhadap Keluarga di Kabupaten Sumenep Jawa Timur*, Jurnal Hukum Keluarga Islam, Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum, Jombang, Hlm. 40.

Dan tanggung jawab nafkah anak gadisnya tersebut sudah bukan beban orang tua perempuannya lagi, akan tetapi berpindah pada tanggung jawab suami.<sup>91</sup>

## 2) Mudarat Penerapan Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i

Yang peneliti maksudkan dari dampak mudarat penerapan konsep wali mujbir Imam Syafi'i disini adalah ketika kasusnya seorang wali mujbir menerapkan hak ijbarnya kepada gadis yang sudah *baligh* dan dewasa tanpa persetujuan anak gadisnya, sedangkan anak gadisnya sudah bisa dianggap cakap hukum sehingga akan menimbulkan implikasi sebagai berikut:

### a. Dampak Ketidak berdayaan secara Psikologis

Ketika konsep ijar yang tidak di dasari dengan rasa cinta dan suka sama suka benar-benar terjadi dalam suatu pernikahan, maka istri dalam hal ini bisa menjadi korban secara psikologis, karena didalam sistem masyarakat Jawa dan Madura masih banyak praktek diskriminasi terhadap kebebasan pendapat dan dalam pengambilan keputusan dalam keluarga. Perempuan di sini hanya bisa tertekan dan perasaan tidak puas apabila terjadi hal-hal yang tidak sesuai dengan kehendaknya. Karena implikasi dari kawin paksa ini sangat rentan dengan ketidakcocokan, akan tetapi sekali lagi hak perempuan tidak akan didengarkan bahkan perempuan selalu menjadi pihak yang dipersalahkan.

Persepsi hasil konstruksi sosial ini mempengaruhi *self-concept* bagi para istri dalam sebuah rumah tangga. Memasuki dalam lingkungan yang ia tidak

---

<sup>91</sup> Agus Mahfudin, Khoirotul Waqi'ah, *Pernikahan Dini dan Pengaruhnya terhadap Keluarga di Kabupaten Sumenep Jawa Timur*, Jurnal Hukum Keluarga Islam, Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum, Jombang, Hlm. 40.

kehendaki karena adanya unsur paksaan menimbulkan perasaan bingung, cemas, malu, sehingga timbul perasaan apatis dan pesimis melihat masa depan dan kadang-kadang disertai rasa benci dan marah baik kepada nasibnya, pasangan maupun pada keluarganya sendiri.<sup>92</sup>

Apabila kita lihat dari kaca mata psikologi eksistensialisme bisa dipaparkan bahwa pernikahan secara *ijbar* akan membuat cemas dan khawatir karena perempuan yang menjadi korban di sini merasa tidak mempunyai daya, kemampuan, wewenang untuk menolak keputusan yang telah terjadi. Bahkan usaha untuk memberontak dan menolak malah akan menjadi masalah dengan orang tuanya dan keluarganya bahkan masyarakatnya, apalagi pernikahan secara paksa itu telah disetujui oleh kedua belah pihak dari keluarga masing-masing. Karena dalam keluarga pedesaan ada anggapan bahwa perempuan yang sudah menikah harus ikut dan menerima suaminya secara totalitas. Jika tidak, maka dianggap menyalahi kebiasaan umum yang terjadi,<sup>93</sup> dan dianggap cacat moral.

Dalam ilmu psikologis, dalam pernikahan ada beberapa kriteria yang bersifat spritual ataupun yang bersifat mental. Secara spiritual, pendidikan agama, pemahaman dan krakter serta sifat-siat baik itu harus ditumbuh kembangkan dalam sebuah keluarga karena bangunan keluarga adalah sebuah perahu untuk mengarungi kehidupan beragama dan mengikuti sunnah dan ajaran Rasulullah saw. karena pada hakikatnya pernikahan itu adalah imlimentasi dari bangunan

---

<sup>92</sup> Yahya Kishbiyah, et.al., *Kehamilan Tak Dikehendak .....*, hlm. 49.

<sup>93</sup> Dadang Hawari, *al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: Dhana Bakti Prima Yasa, 1995), hlm. 211-212.

keberagamaan. Secara mental, dalam sebuah ikatan suami istri sepatutnya untuk saling mengetahui karakter dan kepribadian pasangan masing-masing yang dalam Islam di kenal dengan *ta'aruf* sehingga setelah berkeluarga nantinya di harapkan bisa saling memahami dan saling mencari solusi terhadap permasalahan yang mereka hadapi.<sup>94</sup>

Nikah secara *ijbar* terhadap perempuan dilihat dari dampaknya secara psikologis sangat tidak dibenarkan. Karena dampak negatif yang ditimbulkan baik secara psikologis ataupun secara kesehatan sangat tidak baik. Akibat negatif secara psikis akan dirasakan ketika isu perjodohan yang tidak di inginkan itu akan dilaksanakan, perasaan takut, khawatir akan muncul dengan sendirinya, dan gejala yang lebih dahsyat laki muncul pada awal pernikahan. Gejala, rasa ingin berontak, stres, putus asa, marah, ketakutan akan muncul dalam hatinya. Keadaan ini akan berubah pada perubahan sikap<sup>95</sup> seperti acuh tak acuh, murung dan tiba-tiba menjadi pendiam, dan bahkan akan berpengaruh pada kesehatannya.

Perasaan was was, menolak, stress dan perasaan lainnya akan terus mengrogoti seorang perempuan dalam menjalani kehidupan rumah tangganya, bahkan malam pertama yang menjadi dambaan setiap orang yang menikah dengan dasar cinta akan berbeda dengan kondisi perempuan yang di nikahkan secara paksa. Malam pertama itu akan terasa menakutkan karena harus berkumpul dan melayani laki-laki yang tidak di kehendaknya. Perasaan putus asa dan penyesalan

---

<sup>94</sup> Dadang Hawari, *al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa...*, hlm. 211-212.

<sup>95</sup> Kartono Wirosuharjo, *Kebijaksanaan Kependudukan di Indonesia Kaitannya dengan Pola Perkawinan*, Makalah, 1987, sebagaimana dikutip oleh Sri Handayani Hanum, *perkawinan Usia Belia.....*, hlm. 63-64.

yang luar biasa akan muncul. Maka sebagai akibat terburuknya adalah terjadinya pemberontakan dan tidak adanya rasa cinta yang berkelanjutan diantara mereka sehingga berakhir pada ketidak harmonisan, KDRT yang sangat berpotensi untuk perceraian.<sup>96</sup>

#### b. Dampak Ketergantungan Ekonomi

Akibat dari pernikahan secara *ijbar* akan berpengaruh pada sikap ketergantungan istri secara total kepada suaminya dalam masalah ekonomi, bahkan sikap seorang istri bisa tidak mau tahu akan urusan ekonomi keluarga sebagai bentuk pemberontakan kepada praktek *ijbar* ini. Kalau istri sudah mempunyai pemasukan sendiri maka miskomonikasi, tidak adanya keterbukaan serta sikap semaunya sendiri akan muncul dari keluarga baru tersebut. ketika dalam sebuah keluarga sudah tidak ditemukan keharmonisan maka semangat untuk mencari rizki, usaha, dan bekerja akan menurun dan cenderung akan saling menyalahkan.

#### c. Dampak Keterasingan dalam Keluarga Dan Masyarakat

Dalam tatanan sosial masyarakat seorang perempuan yang baru mengarungi mahligai keluarga yang di hasilkan dari pernikahan secara *ijbar* pasti akan mengalami gejala-gejala dan dampak negatif yang akan dialaminya, berikut adalah dampak sosial yang akan terjadi sebab konsep kawin paksa tersebut:

---

<sup>96</sup> Abu Bakar, *Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali Dan Hak Perempuan Dalam Penentuan Jodoh)*, Al-Ihkam, Vo 1.V No . 1 J u n i 20 1 0, hlm. 94-95.

a) Kondisi Sosial Setelah Menikah Bagaikan “Neraka”

Upacara perkawinan di kalangan masyarakat Jawa pada umumnya dilaksanakan oleh pihak pengantin perempuan, namun bisa juga keduanya bila pihak pengantin laki-laki meng-inginkannya. Bentuk yang dapat dilakukan adalah upacara *ngunduh manten*, yaitu upacara memboyong istri. Secara tidak langsung, tradisi ini dapat menjadi penyebab terjadinya banyak kasus pasangan keluarga baru tinggal mengikuti orang tua keluarga istri, namun gambaran hasil penelitian banyak yang sebaliknya.

Seorang gadis yang baru menikah dan tinggal di rumah suaminya akan merasa terbelenggu dan sungkan kepada pihak mertua. Apalagi dia masih belum mengenal dan belum dekat dengan suaminya yang sepantanya menjadi penolong dan pelindung di saat keterasingan istri di lingkungan barunya. Akan tetapi hal itu tidak akan terjadi karena diantara mereka masih belum terbangun rasa kasih sayang dan rasa cinta yang bisa melahirkan perasaan saling memiliki dan kepedulian. Dari keadaan seperti ini perempuan akan merasa terasing di dalam keluarga barunya bahkan di dalam masyarakat.

b) Tertutup dari Aktivitas Sosial Masyarakat

Ukuran kedewasaan seseorang dalam budaya masyarakat Jawa tradisional pada umumnya tidak dilihat pada tingkatan umur, tetapi pada status perkawinannya.

Ada penelitian tentang kehidupan perempuan yang mengalami pernikahan secara paksa ada kegiatan sosial yang harus di lakukan dalam suatu masyarakat

seperti pertemuan rutin, kegiatan keagamaan dan lain-lain, yang di lakukan dalam kehidupan bersosial dalam masyarakat. Akibat dari pernikahan paksa ini akan mengakibatkan kesulitan untuk mengisolasi diri pada masyarakat karena mereka masih disibukkan dengan permasalahan intern mereka sendiri. Maka dari itu dampak dari praktek nikah secara ijbar ini menjadi penghambat untuk ikut aktif dalam kegiatan kemasyarakatan.<sup>97</sup>

Dari beberapa paparan di atas, tampaklah dampak dan implikasi adanya perkawinan paksa telah membuat keluarga baru khususnya perempuan menjadi nervous dan stres serta apatis. Hal ini terjadi karena masih didominasi dan kuatnya desakan orang tua terhadap anak perempuannya, sehingga merasa terintimidasi dan sulit untuk mencari jalan keluar yang baik. Kenyataan seperti ini jelas menjadikan perempuan tidak lebih dari orang nomor dua setelah laki-laki dan hal ini tentunya jelas melanggar hak-hak yang paling asasi dari diri perempuan sendiri.

---

<sup>97</sup> Miftahul Huda, *kawin paksa, Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press, 2009), hlm 86-89.

## BAB III

### TEORI MAQASID SYARIAH PERSPEKTIF JASSER AUDA

#### 1. Profil Singkat Jassir Auda.

Jasser Auda adalah tokoh intelektual moderen yang lahir di Mesir tapi lama bermukim di barat. Riwayat pendidikannya beliau lulusan Teknik Uneversitas Kairo sampai mendapatkan gelar B.Sc. pada tahun 1998. Mendapatkan gelar BA di Universitas Amerika Islam pada tahun 2004. Dan mendapatkan gelar PhD dalam “*Analisis Sistem*” dari Universitas Waterloo Kanada pada tahun 1996.

Jasser Auda adalah merupakan presiden Maqasid Institut Global sebuah lembaga yang di akui di Amerika Serikat, Malaysia, Inggris, Indonesia, Timur Tengah dan alinnya. Dan banyak melakukan penelitian serta pelatihan maqasid di banyak negara serta termasuk anggota Dewan Fikih di Eropa, Amerika Utara dan India. Dan beliau juga menjadi Visiting Associate Professor dalam Departemen Hukum Islam, di Fakultas Hukum, Universitas Alexandria, Mesir.<sup>98</sup>

#### 2. Pengertian Maqāsid Syariah

Dari segi bahasa Maqashid Syari'ah berarti maksud atau tujuan yang disyariatkan hukum Islam. Sehingga, yang menjadi bahasan utama di dalamnya adalah *hikmah* dan *ilat* ditetapkannya suatu hukum.<sup>99</sup> Menurut Jasser Auda, Al-Maqasid adalah cabang ilmu keislaman yang menjawab segenap pertanyaan-

<sup>98</sup> <http://www.jasserauda.net/portal/maqasid-al-shariah-perspektif-jasser-auda>, di unduh pada minggu tgl 17 November 2017.

<sup>99</sup> Akhmad Al-Raisuni dalam Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*,(Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 123.

pertanyaan yang sulit, diwakili oleh sebuah kata yang tampak sederhana yaitu "mengapa?", maka Maqasid menjelaskan hikmah dibalik aturan syariat Islam.<sup>100</sup>

Jasser Auda menganggap maqasid ini adalah tujuan dari segala metodologi dalam memproses sebuah hukum, karena dengan maqasid akan mengurangi dampak pertentangan dalil, perselisihan antar madzhab di sebabkan berbedanya metodologi yang mereka gunakan. Maqasid sebagai dasar epistemologi ini adalah suatu usaha yang sangat penting untuk mengetahui rahasia, hikmah dan tujuan di syari'atkannya sebuah hukum oleh Allah swt.

Tujuan Allah SWT. Dalam mensyariatkan sebuah hukum adalah untuk memelihara keadilan dan kemaslahatan untuk umat manusia, sekaligus menghindari kemudaratannya untuk manusia secara khusus dan semua makhluk secara umum. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui *taklif* kepada manusia dan jin yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman *mukallafnya* terhadap sumber hukum utama yaitu Al-Qur'an dan Al-Hadis. Hal tersebut bisa kita fahami dari Firman Allah SWT tentang diutusnya Nabi Muhammad didalam Q.S. al-Ambiya' ayat 107 berbunyi:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

*"Dan Kami tidak mengutus Engkau (Muhammad) melainkan untuk rahmat (menjadi) rahmat bagi seluruh alam".*

<sup>100</sup> Jasser Auda, *Al-Maqasid; untuk Pemula*, (Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013). hlm. 4-5

Dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 201-202 Allah SWT juga berfirman:

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا

عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ



Artinya: “dan di antara mereka ada orang yang berdoa: "Ya Tuhan Kami, berilah Kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah Kami dari siksa neraka, mereka Itulah orang-orang yang mendapat bahagian daripada yang mereka usahakan; dan Allah sangat cepat perhitungan-Nya”.

### 3. Perkembangan Implementasi Konsep Maqāṣid Syari'ah

#### 1) Perkembangan Maqāṣid Dalam Ijtihad Sahabat

Khalifah Umar RA menunjukkan konsekuensi serius dalam penerapan *Maqāṣid*.<sup>101</sup>

- a) Penolakan pembagian harta rampasan perang (*ghanīmah*) maksudnya agar tidak menjadikan orang mendominasi harta kekayaan
- b) Penangguhan penerapan hukuman kepada pidana pencurian ketika terjadi musim paceklik dan kelaparan di kota Madinah
- c) Memberikan harta *ghanīmah* hanya 1/5 kepada tentara yang ikut perang
- d) Hewan kuda dimasukkan dalam daftar hewan yang wajib di zakati.

<sup>101</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 43.

Namun, Umar Bin Khattab membedakan antara *ibādah* (urusan peribadahan) dan *muāmalah* (urusan social). Hal tersebut dapat dilihat dari keputusan Umar yang tetap mengharuskan “*Tawāf* Haji” dengan bahu terbuka.

*Ijtihād* pada kasus diatas menunjukkan bahwa para sahabat selalunya menggunakan “*dalālah al lafz*, yakni: menerapkan langsung dari suatu nas tanpa memperhatikan kihmah dan maslahat, akan tetapi penerapan yang didasarkan pada “*dalālah al-maqāṣidī*, yang berarti: pengambilan keputusan hukum berdasarkan tujuan atau hikmah dari lafadz tersebut.

## 2) Perkembangan Teori Awal Maqāṣid

### a) Al-Tirmīzī Al-Hakim (w. 296 H/908 M)

Dalam karyanya “*Al-Salah Wa Maqāṣiduhā*” membahas sekumpulan hikmah-hikmah dan rahasia di balik setiap gerakan shalat dalam kecenderungan sufi.

### b) Abu Yazīd al-Balkhī (w. 322 H/933 M)

Dalam karyanya “*Al Ibānah ‘an ‘Ilal al-Diyānah*” (Penjelasan Tujuan-tujuan di Balik Praktik-praktik Ibadah), menelaah *Maqāṣid* di balik hukum-hukum yuridis Islam. Serta dalam “*al-Abdān wa al-Anfus* (Kemaslahatan-kemaslahatan raga dan jiwa), beliau menjelaskan bagaimana praktik dan hukum Islam berkontribusi terhadap kesehatan.

### c) Al-Qaffāl Al-Kabīr (w. 365 h/975 M)

Dalam karyanya “*Mahāsin al-Syarā’i*” (Keindahan-keindahan Hukum Syariah). Ulasan tentang hukum-hukum fikih disajikan secara ekstensif, sekalipun secara ketat mengacu pada hukum secara individual, tanpa memperkenalkan teori umum apa pun tentang *Maqāṣid*.

d) Ibn Balawih Al-Qummī (w. 381 H/991 M)

Dalam karyanya “*Ilal al-Syarā’i*”, (Alasan-alasan di balik hukum Syariah), merasionalisasikan keimanan kepada Allah, kenabian, surga, serta memberikan rasionalisasi moral terhadap sholat, puasa, haji, zakat, berbakti kepada orang tua, dan kewajiban lainnya.

e) Al-Āmirī Al-Failasūf (w. 381 H/991 M)

Disebutkan dalam “*al Imām bi Manāqib al-Islām*” (panduan dengan nilai-nilai kebaikan dalam islam), akan tetapi, pembagian yang di buat Al-Āmirī semata-mata berdasarkan “hukum pidana” (*hudūd*).<sup>102</sup>

Menurut Jasser Auda klasifikasi Maqasid dilihat dari tingkatan keniscayaan “*daruriyāt*” tidak berkembang hingga abad ke-5 H. Jadi, seluruh teori maqāsid mencapai tahap paling matang (sebelum abad ke-20 M).

### 3) Perkembangan Maqāsid Pada Abad ke 5 H sampai ke 8 H

Abad ke-5 H menyaksikan lahirnya “Filsafat Hukum Islam”. Metode literal yang berkembang hingga abad ke-5 terbukti tidak mampu menangani kompleksitas perkembangan peradaban. Inilah mengapa kemaslahatan Mursal “*maslahah mursalah*” di jadikan sebagai metodologi untuk mengcover permasalahan yang tidak tercakup dalam *nas*, demi menutupi kekurangan metode kias. Karena kias tidak dapat menangani semua “kondisi baru”, meskipun para pakar Usul Fiqh berusaha mengembangkannya melalui pertimbangan

<sup>102</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 49.

“*munāsabah*”, karena kias dibatasi kondisi yang bersifat tetap seiring dengan perubahan waktu (*munḍabit*).<sup>103</sup>

Kemudian ada beberapa fakih yang banyak memberi kontribusi paling signifikan terhadap teori *Maqāṣid* antara abad 5 hingga 8 H.

a). Abū al-Ma’ālī Al-Juwainī (w. 478 H/1085 M)

Dalam karyanya *al-Burhān fī Usūl al-Fiqh*” (Dalil-dalil nyata dalam Usul Fikih) adalah risalah Usul Fikih pertama yang memperkenalkan teori “tingkatan keniscayaan”. Dia menyarankan 5 tingkatan *Maqāṣid*, yakni: keniscayaan (*darūrāt*); kebutuhan public (*al-ḥājah al-‘āmmah*); perilaku moral (*al-makrūmāt*); anjuran-anjuran (*al-mandūbāt*) dan apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus. Al Juwainī juga mengemukakan bahwa *Maqāṣid* hukum Islam adalah kemaksuman (*al-‘iṣmah*) atau penjagaan keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta.<sup>104</sup>

b). Abu Al-Hāmid Al Ghazālī (w.505 H/1111 M)

Dalam kitabnya *Al-Musīfā* (Sumber yang Dijernihkan). Beliau mengurutkan “kebutuhan” yang dianjurkan al-Juwainī sebagai berikut: keimanan, akal, jiwa, keturunan, harta. Al-Ghazālī juga memunculkan istilah “perlindungan” (*al-ḥafīz*) terhadap kebutuhan-kebutuhan ini.

Akan tetapi Imam Al-Ghazālī sangat dipengaruhi oleh madzhab Syafi’i yang menjadikan metode *qiyas* sebagai salah satu pilar metode pengambilan hukum yang sah, dan menolak untuk menetapkan *maqāṣid* dan *maslahah* sebagai

<sup>103</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., h. 50.

<sup>104</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., h. 50.

metode independen dalam menetapkan hukum, bahkan dia mengatakan sebagai “kemaslahatan-kemaslahatan samar (*al-maṣālih al-mauhūmah*).<sup>105</sup>

c). Al-‘Izz Bin ‘Abd al-Salām (w.6060 H/1209 M)

Dalam karyanya *Maqāṣid al-Ṣalāh* (Maqāṣid Salat), *Maqāṣid al-Ṣawm* (Maqāṣid Puasa), *Qawā‘id al-Aḥkām fī Maṣālih al-‘An ‘ām* (Kaidah-kaidah Hukum dalam Kemaslahatan Manusia). Disamping investigasinya yang ekstensif tentang konsep *Maṣlahah* (kemaslahatan) dan *Mafsadah* (kemudharatan), al-‘Izz juga mengaitkan validitas sebuah hukum dengan *Maqāṣidnya*. Contoh: setiap perbuatan yang meninggalkan *Maqāṣidnya* maka adalah batal.

d). Syihāb al-Dīn Al-Qarāfī (w. 684 H/1285 M)

Kontribusi al-Qarāfī terhadap teori *Maqāṣid* adalah diferensiasi antara jenis-jenis perbuatan Nabi SAW berdasarkan “maksud/niat beliau. Dalam karyanya *Al-Furūq* (perbedaan-perbedaan), beliau menyatakan ada perbedaan antara perbuatan-perbuatan Nabi SAW dalam kapasitas beliau sebagai Rasul yang menyampaikan wahyu, sebagai hakim, dan sebagai pemimpin. Implikasi dalam hukum Islam adalah apa yang beliau sabdakan atau lakukan dalam kapasitas Rasul akan berlaku untuk umum dan akan bersifat permanen selama tidak ada dalil yang merubahnya, akan tetapi keputusan Nabi tentang hukum yang berhubungan dengan kemiliteran, kepercayaan publik, pelantikan hakim atau qadhi, gubernur, pembagian *ghanimah*, dan penanda tangan surat, semuanya khusus dalam kapasitas sebagai pemimpin.<sup>106</sup>

<sup>105</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 51.

<sup>106</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 53.

e). Syams al-Dīn Ibn al-Qoyyim (w.748 H/1347 M)

Kontribusi Ibn al-Qayyim terhadap teori *Maqāṣid* adalah melalui kritiknya yang mendetail terhadap “trik-trik Fikih” (*al-hiyāl al-fiqhīyah*). Ibn al-Qayyim meringkas metodologi yuridisnya berdasarkan “hikmah dan kesejahteraan manusia” baik dalam hal keadilan; kasih-sayang, kebijaksanaan dan kebaikan.

f). Abu Ishāq Al-Syātibī (w.790 H/1388 M)

Dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syariah* (Kesesuaian-kesesuaian dalam Dasar-dasar Syariah), al-Syātibī mengembangkan teori *Maqāṣid* dengan tiga bagian, yakni: *Pertama*, *Maqāṣid* yang asalnya termasuk bagian dari “kemaslahatan mursal” (*al-maṣālih al mursalah*) maka termasuk bagian dari pokok dasar hukum Islam. Al-Syātibī menilai *Maqāṣid* sebagai pokok-pokok agama (*uṣūl al-dīn*), kaidah-kaidah syariah (*qawā'id al-syarī'ah*), dan keseluruhan keyakinan (*kullīyatal-millah*). *Kedua*, sifat keumuman (*al-kullīyah*) dari keniscayaan (*darūrīyyāt*), kebutuhan (*hājīyyāt*), dan kelengkapan (*tahisīnīyyah*) tidak bisa dikalahkan oleh hukum parsial (*juzīyyah*). *Ketiga*, dari ketidakpastian (*zannīyyah*) menuju kepastian (*qat'īsyah*).<sup>107</sup>

#### 4. Perbaikan Induksi Maqāṣid Kontemporer Sebelum Jasser Auda

Dalam rangka memperbaiki kekurangan teori *Maqāṣid* klasik terkait yang hanya membahas jangkauan individual yang digali dari madzhab-madzhab fikih maka para cendekiawan Muslim moderen dan kontemporer memperluas jangkauan yang lebih luas yang memungkinkan *Maqāṣid* untuk melampaui historisitas keputusan fikih serta merepresentasikan nilai dan prinsip umum dari

<sup>107</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 55.

Nas sehingga mencakup kemaslahatan “manusia yang lebih luas”, yaitu: skala masyarakat, bangsa, bahkan seluruh ummat manusia.<sup>108</sup>

Berikut merupakan cendikiawan yang menggali *Maqāṣid* kontemporer yang baru:<sup>109</sup>

a). Rasyīd Riḍā

Hasil kajian Rasyid Rida mencakup reformasi rukun iman, menyadarkan bahwa Islam itu adalah agama fitrah (murni), sesuai akal dan budi, pengetahuan, kebijaksanaan, berpikir logis, kemerdekaan, kebebasan, reformasi social, politik dan ekonomi, serta hak-hak perempuan.

b). Ibn ‘Āsyūr

Memelihara keteraturan, kesetaraan, kebebasan, kemudahan, dan fitrah. Kebebasan (*al-hurrīyah*) yang ditawarkan berbeda dengan bentuk kemerdekaan dalam konteks *al-‘itq* (kemerdekaan budak). Melainkan kemerdekaan dalam konteks *masyī’ah* (berpikir, beragama (*freedom of belief*), berekspresi, dan beraksi).

c). Yūsuf Qarḍāwī

Kajian tentang penjagaan keyakinan yang benar, menjaga harkat dan martabat, hak-hak asasi manusia, menyeru manusia untuk beribadah kepada Allah swt. semata, mensucikan jiwa, memperbaiki nilai moral dan akhlak, membangun keluarga yang harmonis, memperlakukan kaum perempuan dengan adil,

<sup>108</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 37.

<sup>109</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 37.

membangun bangsa islam yang kuat dan menyeru pada dunia yang komperatif dan kondusif.<sup>110</sup>

Sebelum Jasser Auda memang sudah ada beberapa ulama yang melakukan perbaikan terhadap Induksi Maqasid kontemporer yang banyak dijadikan referensi oleh Jasser dalam menyusun maqasid yang dikembangkannya, akan tetapi Jasser di sini melengkapi konsep maqasid moderen dengan teori sistem dan pengembangan SDM dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia (HAM).

#### **5. Pergeseran Paradigma Teori *Maqāsid* Klasik Menuju *Maqāsid* Kontemporer Perspektif Jasser Auda**

Jasser Auda sebenarnya hanya mengembangkan teori maqasid yang sudah ada sebelumnya dengan menggabungkan dengan teori sistem moderen. Akan tetapi cakupan hasil dari kajiannya bisa dijadikan teori untuk menyelesaikan persoalan-persoalan kekinian yang lebih luas dengan adanya modifikasi-modifikasi maqasid tersebut.

Adapun perbedaan dalam penelitian, pendayagunaan, dan pengembangan kembali kajian *Maqasid* moderen yang dikembangkan oleh Jasser dengan kajian *Maqāsid* sebelumnya, bisa kita lihat dalam praktek “keniscayaan”, bahwa *hifz nasl* (melestarikan keturunan) dikembangkan menjadi kepedulian dan perhatian pada keluarga, bahkan sampai mengusulkan adanya sistem social Islami madani. Adapun *hifz ‘aql* (penjagaan akal) dikembangkan menjadi “pengembangan

---

<sup>110</sup> Muhammad iqbal fasa, *reformasi pemahaman teori maqāsid syariah, Analisis pendekatan sistem jasser auda*, Hunafa: jurnal studia islamika 225 vol. 13, no. 2 desember 2016: hlm. 224.

pemikiran ilmiah”, “perjalanan menuntut ilmu”, “menekan mentalitas ikut-ikutan”, bahkan “menghindari mengalirnya tenaga ahli ke luar negeri”.<sup>111</sup>

Demikian juga *hifz al-‘irdi* (penjagaan kehormatan), dan *hifz-un-nafsi* (perlindungan jiwa) dikembangkan menjadi “pelestarian harga diri, karkat dan martabat” dan “menjaga hak-hak asasi manusia”. Sedangkan konsep *hifz al-dīn* (penjagaan agama) dikembangkan menjadi “kebebasan kepercayaan” dalam ekspresi-ekspresi kontemporer. *Hifz al-māl* (penjagaan harta) dikembangkan menjadi “pengembangan ekonomi” “bantuan sosial” dan “menekan jurang antar kelas sosial ekonomi”.<sup>112</sup>

**Tabel 2.1**  
**Pergeseran Paradigma Teori *Maqāsid* Klasik Menuju *Maqāsid* Kontemporer**<sup>113</sup>

NO	Teori <i>Maqāsid</i> Klasik	Teori <i>Maqāsid</i> Kontemporer
1	Menjaga agama ( <i>al-Diin</i> )	Memelihara, melindungi dan menghormati kebebasan beragama atau keyakinannya.
2	Menjaga kehormatan; menjaga jiwa ( <i>al-‘Irdh</i> )	Menjaga, Memelihara dan melindungi harkat dan martabat kemanusiaan; menjaga dan melindungi hak-hak asasi manusia.

<sup>111</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 320.

<sup>112</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam* ....., hlm. 320.

<sup>113</sup> Riyanto, Waryani Fajar, *Mazhab Sunan Kalijaga: Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Hukum Islam Integratif di Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta, (Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, 2014), hlm. 82.

3	Menjaga Akal ( <i>al-Aql</i> )	Menggalakkan pola pikir dan <i>research</i> ilmiah; mengutamakan perjalanan untuk menuntut ilmu pengetahuan; menekan pola pikir yang mendahulukan kriminalitas golongan, etnis dan kelompok; menghindari usaha-usaha untuk meremehkan kerja otak.
4	Menjaga Keturunan ( <i>al-Nasl</i> )	Upaya-upaya yang bertujuan kepada perlindungan dan penjagaan keluarga; kepedulian yang lebih terhadap institusi Keluarga.
5	Menjaga harta ( <i>al-Maal</i> )	Meningkatkan kepedulian sosial; menaruh perhatian yang besar pada pembangunan dan pengembangan ekonomi; mendorong kesejahteraan masyarakat; menghilangkan tembok pembatas antara miskin dan kaya.

Perubahan pandangan dari teori Maqāsīd terdahulu kepada teori Maqāsīd baru terletak orientasi cakupan keduanya. Cakupan dan orientasi Maqasid lama lebih pada *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan dan pelestarian) sedangkan orientasi dan cakupan Maqasid baru lebih menekankan pada *development* (pembangunan dan pengembangan) dan *right* (hak-hak). Dalam

usaha pengembangan konsep Maqasid pada era milenial ini, Jasser Auda menawarkan beberapa tambahan bahan pijakan untuk memproses sebuah hukum dengan memperhatikan *human development index* dan *human development targets* yang dicanangkan dan dirancang oleh badan dunia, seperti PBB.<sup>114</sup>

Dalam penilaian Jasser, klasifikasi maqashid tradisional sebagaimana yang dilakukan oleh Shatibi untuk kondisi sekarang perlu dilakukan peninjauan ulang. Setidaknya ada empat alasan mengapa hal itu terjadi.<sup>115</sup> 1) Orentasi dan cakupan maqasid lama dan tradisional tertuju untuk semua hukum Islam secara umum, sehingga tidak tertentu pada satu tujuan masalah hukum fikih tertentu. 2) *Maqashid* tradisional sangat terfokus kepada skala individu daripada skala keluarga, masyarakat, apalagi kepada manusia pada umum. 3) pembagian *Maqāsid* tradisional tidak mencakup nilai-nilai dasar yang paling universal dan urgen seperti keadilan dan kemerdekaan. 4) *Maqashid* tradisional dikaji dari sumber-sumber fiqih yang literis dan bukan kepada sumber-sumber realitas yang asli dan pandangan dunia masa kini.

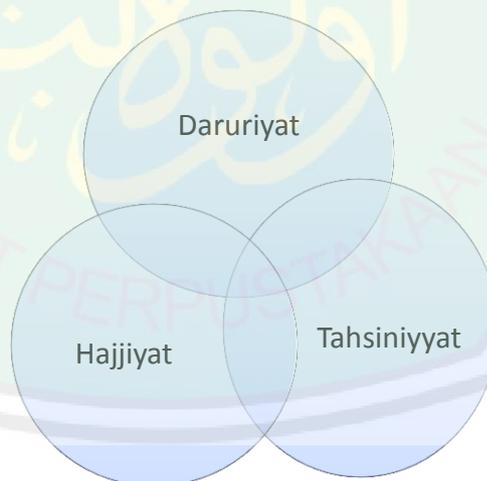
Para ulama klasik menyusun *maqāsid* dalam tingkatan yang bersifat segi tiga piramida, yang dimulai dari *maqāsid ‘amah* sebagai dasar utama kemudian bercabang-cabang menjadi *maqāsid khasah* pada tingkatan kedua dan terakhir *maqasid juz’iyah* yang menempati bagian ujungnya. Kemudian dari pembagian yang lain dimulai dari *al-daruriyah* sebagai pondasi utama, tahap kedua *hajiyah* kemudian *tahsiniyah*. Mereka menyusun urutan prioritas seperti ini tujuannya ketika terjadi pertentangan antara *maqasid* satu dengan lainnya, maka yang

<sup>114</sup> Jasser Auda, *Maqasid as Philosophy*, hlm. 248.

<sup>115</sup> Jasser Auda, *Maqashid al syari’ah as phylosofy*, 4-5. Lihat juga Jasser Auda, *Maqashid al-syari’ah li al-ijtihad*, dalam [www. jasserauda.net](http://www.jasserauda.net).

diprioritaskan adalah yang lebih kuat, yaitu mendahulukan penjagaan agama atas jiwa, akal dan seterusnya. Walaupun teori semacam ini terlihat sederhana, namun ternyata aplikasi teori ini dalam realitas yang sangat sulit dan rumit. Karena itu muncul pandangan lain di antara ulama kontemporer semisal Jamaluddin ‘Atiyah dan Jasser Auda yang berbeda dengan susunan teori maqasid klasik di atas. Mereka berpendapat bahwa *maqasid syaria’ah* dengan segala tingkatannya tidaklah berbentuk susunan/bangunan yang bersifat segi tiga piramid, yang mana maqasid terbagi antara yang atas terus dilanjutkan pada tahapan yang bawah, namun ia merupakan lingkaran-lingkaran kerja sama yang saling bertemu dan bersinggungan (*dawair mutadakhilah wa mutaqati’ah*), yang hubungannya saling terkait satu dengan lainnya<sup>116</sup> untuk melihat maslahat suatu hukum.

**Gambar 3.1**

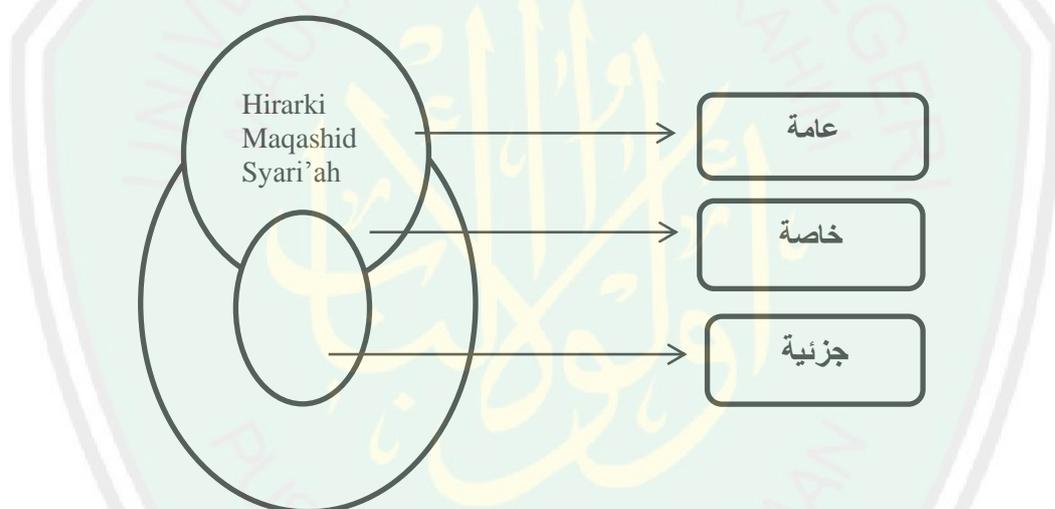


---

<sup>116</sup> Jasser Auda, *Maqasid Syari’ah As Philosophy Of Islamic Law: A Systems Approach*, hlm. 41-56.

Berangkat dari pertimbangan diatas, Jasser mencoba membagi hirarki maqashid ke dalam 3 kelompok, (1) *Maqashid 'ammah* (general maqashid), (2) *Maqashid khassah* (specific maqashid), dan (3) *Maqashid juz'iyah* (partial maqashid). Ketiga *Maqashid* tersebut merupakan rumusan maqashid kontemporer yang implementasinya sangat terlihat untuk perkembangan hukum moderen yang membentuk satu kesatuan yang utuh . pembagian ini dapat digambarkan sebagai berikut.

Gambar 3.2



Pertama *Maqashid ammah*, yaitu *Maqashid* yang mencakup seluruh masalah dan hikamah dari yang ada pada perilaku *tashri'* yang bersifat universal seperti keadilan, kemerdekaan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya. Termasuk di dalam bagian ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqashid* tradisional. Kedua, *Maqashid khassah*. Ia adalah *Maqashid* yang terkait dengan masalah yang ada di dalam suatu kasus tertentu, seperti tidak bolehnya menyakiti dan mendhalimi perempuan dalam ruang lingkup keluarga, tidak diperbolehkannya menipu dalam semua aspek *mu'amalah* dengan cara

apapun, dan lainnya. Selanjutnya, *Maqasid* yang ketiga adalah *maqasid juz' iyyah*, yaitu *maqasid* yang terkait dengan *masalahah* yang di proses dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalahah* ini dengan sebutan “hikmah” atau “rahasia”. Contoh untuk *Maqasid* ini adalah dibutuhkannya unsur kejujuran dan kuatnya memori ingatan ketika menjadi saksi dalam pengadilan, seperti yang digambarkan dalam al-Qur'an dengan dua orang saksi yang adil (*shahidaini adlaini*). Berbeda dengan kasus kriminal moderen yang bisa dicukupkan dengan satu saksi dan tidak harus dengan dua saksi asalkan sudah diketahui akan adanya kejujuran dan fakta yang valid. Contoh yang lain adalah keringanan yang diberikan kepada orang yang tidak mampu berpuasa dengan cara membatalkan puasanya apabila ada sebab- sebab yng di bolehkan oleh syariah.

#### **6. Konsep Maqasid Kontemporer Menurut Jasser Auda**

Adapun unsur-unsur maqasid syariah kontemporer menurut Jasser Auda yang dijadikan alat untuk menganalisis data-data yang dikumpulkan oleh penulis yang berfugsi untuk menyusun kerangka berfikir secara sistematis adalah sebagai berikut:

##### 1) Pendekatan sistem terhadap teori-teori hukum Islam

Adapun pendekatan sistem yang digunakan meliputi:<sup>117</sup> a) menuju validasi seluruh kognisi, b) menuju holisme, c) menuju keterbukaan dan pembaruan diri, d) hierarki-saling berkaitan, e) menuju usul fikih multidimensional, f) menuju kebermaksudan.

---

<sup>117</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqāsīd syarīah*,..., hlm. 328-330.

## 2) Maqasid syariah kontemporer

a. dari "*penjagaan*" dan "*perlindungan*" menuju "*pengembangan*" dan "*hak-hak asasi*" Para fakih atau cendekiawan muslim kontemporer mengembangkan terminologi Maqasid tradisional kepada Maqasid kontemporer dalam bahasa masa kini, meskipun ada penolakan beberapa fakih terhadap ide "kontemporerisasi" terminologi Maqasid. Adapun beberapa contoh yang diambil berdasarkan keniscayaan (Daruriyyat) yaitu:<sup>118</sup> 1) *Hifz-an-nasl* (perlindungan keturunan), 2) *Hifz al- 'aql* (perlindungan akal), 3) *Hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan), 4) *Hifz al-din* (perlindungan agama), 5) *Hifz al-mal* (perlindungan harta)

### b. pembangunan sumber daya manusia sebagai Maqasid

Menurut Jasser Auda pembangunan SDM seharusnya menjadi salah satu tema bagi kemaslahatan umat pada zaman sekarang dan menjadi salah satu tujuan pokok *Maqasid* syariah yang dipraktekkan kedalam hukum islam, sehingga realisasi *Maqasid* dapat diukur secara empiris dengan mengambil manfaat dari target-target pembangunan SDM versi PBB sesuai dengan standar ilmiah saat ini dirujukkan kepada Maqasid Syariah yang lain.<sup>119</sup> Sehingga syariah biasa berjalan seiring dengan perkembangan zaman.

<sup>118</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,..., hlm. 56-59.

<sup>119</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, ..., hlm. 60.

## 7. Hukum Islam menurut Jasser Auda

### a. Fikih dan Syariah

Jasser Auda menjelaskan tentang definisi hukum islam yang diambil dari literatur berbahasa Inggris yaitu hukum islam (Islamic Law) pada umumnya bisa di gunakan pada empat terma bahasa arab yang berbeda-beda, yaitu *fiqih*, *syariah*, *qanun*, dan *'urf*. Kata fikih digunakan oleh Al-Quran dan Hadis dalam berbagai bentuk yang mengacu pada arti pemahaman, pengertian, dan memperoleh pengetahuan agama secara umum. Pada era imam mazhab fiqih didefinisikan dengan “Ilmu tentang hukum-hukum syariat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci”, jadi fikih terbatas pada hal-hal “praktis” (*'amaliyah*) yang berbeda dengan hal-hal teologigis (*i'tiqadiyah*). Sedangkan yang di maksud dengan dalil-dalil terperinci disini adalah ayat-ayat Al-Quran dan Hadis. Dan Kata *Syari'ah* didalam Al-Quran di gunakan untuk pengertian ‘pedoman hidup ilahiyah’ misalnya kata syir’ah dalam surah Al-Maidah dan kata syari’ah dalam surah Al-Jasiyah. Jadi Jasser Auda mendefinisikan *syari'ah* sebagai ‘pedoman hidup’ (*a way of life*).<sup>120</sup>

Untuk mengetahui perbedaan dengan jelas konsep fikih dengan konsep syariat. Secara teoritis, dua terma ini mengacu pada pengertian yang berbeda. Fikih mempresentasikan bagian kognisi dari hukum islam, sedangkan syariat mempresentasikan bagian ilahiyah dari hukum islam. Jadi terma fikih digunakan untuk menunjuk kepada manusia yang memiliki pemahaman (*fahm*), persepsi (*tasawwur*) kognisi (*idrak*), dan tidak boleh digunakan untuk mengacu kepada

<sup>120</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in) Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015. Hlm. 100.

Allah SWT. Di sisi lain, istilah *Al-Syari'* digunakan untuk mengacu kepada Allah yang berarti Pembuat syariah dan tidak boleh digunakan untuk manusia, kecoali kepada Nabi Muhammad Saw. Ketika berperan menyampaikan wahyu dari Allah Swt.<sup>121</sup>

#### **b. Kanun dan uruf**

Jasser Auda berpendapat bahwa Kata 'qanun' berasal dari bahasa Persi yang mengalami proses Arabisasi. Kata 'qanun' bermakna pokok-pokok (*usul*) yang sejak abad ke-19 M kemudian berkembang menjadi 'hukum tertulis',<sup>122</sup> hukum tertulis, di negara-negara yang mengesahkan islam sebagai sumber legistasi, diambil secara langsung dari fatwa-fatwa fikih (yaitu pendapat-pendapat dari satu atau beberapa mazhab fikih, yang dikutip secara verbatim/harfiah). Akan tetapi, banyak hukum tertulis di negara-negara tersebut juga berasal dari sistem hukum lain (sekuler), atau murni didasarkan pada adat istiadat lokal, tradisi, atau uruf. Misalnya, Pasal 66 dari hukum yang sama (25/1925) didasarkan pada adat-istiadat Mesir bahwa 'komitmen pengantin wanita untuk membeli perkakas rumah tangga pada batas tertentu setara dengan mahar yang dia terima',<sup>123</sup> dalam pasal ini tidak memiliki basis fikih dari mazhab klasik manapun.

Jasser juga menggambarkan pemahaman sebagian golongan tentang pengertian uruf, di sini uruf di artikan adad istiadat, atau lebih akuratnya, adad

<sup>121</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqāsid syarīah*,....., hlm. 101.

<sup>122</sup> Rasyid Rida, "Mujmal Al-Ahwal al-Siyasiyyah" Al-'Urwah al-Wusqa, 29 Februari 1898 M, dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,....., hlm 101

<sup>123</sup> Al-Sayyid Sabiq, *Figh al-Sunnah* (Kairo: Dar al-Fath li al-I;lam al-Arabi, 1994), vol2, h, 227. Dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,.....,hlm. 101.

istiadat yang ‘bagus’ yang disetujui oleh suatu masyarakat.<sup>124</sup> Uruf terkadang diklaim sebagai ‘hukum islam’ pada beberapa kalangan masyarakat untuk menyetujui beberapa praktek adat. Dalam madzhab Usul Fiqih kebanyakan ulama mempertimbangkan adat-istiadat sebagai faktor efektif tapi hanya dalam pelaksanaan hukum islam, ketimbang dijadikan sebagai sumber hukum islam yang mandiri.<sup>125</sup>

Menurut pemahaman tradisional, syariat mencakup al-Quran dan Sunnah, dan hukum-hukum fikih yang diambil dari dua sumber tersebut. Sedangkan uruf hanya memberikan pengaruh pada fikih dalam beberapa kasus saja (sebagiann masalah fiqih), sehingga ada sedikit sentuhan antara lingkaran uruf dan fiqih. Kemudian yang terakhir kanun atau undang-undang merupakan hukum tertulis yang boleh jadi berasal dari fikih, uruf, atau sumber lainnya, jadi ada titik keterkaitan (*intersection*) antara kanun, fikih dan uruf.

### c. Pentingnya Pembedaan Antara Fikih Dan Syariat

Kekaburan garis pembeda antara fikih dan syariat membuka peluang adanya klaim ‘keilahiyah’ atau ‘kesucian’ terhadap hasil ijtihad manusia, disini ijtihad seorang fakih. Secara historis, klaim tersebut mengakibatkan dua fenomena serius, yaitu tuduhan *bid'ah* dan penolakan terhadap pembaharuan hukum islam. Saling menuduh *bid'ah* maupun murtad, yang bukan sekedar menuduh bersalah atau berdosa, hal ini sangat sering terjadi di antara ulama-ulama yang memiliki

<sup>124</sup> Al-Mubarak Al-Jazri, *Al-Nihayah fi Garib al-Hadis wa al-Asar*, (Bairut: Al-Maktabah al-Imamiyyah 1979), vol.3, h. 116. Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,....., hlm. 102

<sup>125</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,....., hlm. 102.

perbedaan pendapat tentang apa yang mereka yakini sebagai fondasi/esensi wahyu dari hukum Islam.<sup>126</sup> Bahkan tidak jarang terjadi pertumpahan darah kerana perbedaan faham yang masing-masing menganggap pendapatnya saja yang paling benar, sedangkan yang lain sudah keluar dari hukum Tuhan.

Selanjutnya kekakuan dan resistensi terhadap pembaharuan hukum Islam terus menguat di kalangan masyarakat, dan hasil ijtihad di anggap suci, yang kemudian di anggap tidak dapat di ubah, semakin diperluas seiring perjalanan waktu dan zaman. Secara gradual, lingkungan ‘kesucian yang tidak dapat diubah’ itu mulai memasukan pendapat para imam dari berbagai mazhab fikih. Akhirnya ‘pintu ijtihad’ diklaim telah di tutup dan hukum islam, secara umum, tidak sanggup merespons perubahan-pesat realitas kehidupan yang terjadi sejak abad pertengahan,<sup>127</sup> sampai masa kita saat ini.

## **8. Enam Fitur Pendekatan Sistem Sebagai Teori Maqasid Syariah Jasser**

### **Auda**

#### **1). Menuju validasi seluruh ‘kognisi’**

##### **a) Fiqih sebagai produk ijtihad**

Pada bagian ini yaitu (*al-idrakiyyah, cognition*), Jasser menawarkan metodologi dalam sistem hukum islam untuk memisahkan ‘wahyu’ dari ‘kognisi’nya. Itu artinya, memisahkan fikih dari klaim sebagai bidang ‘pengetahuan ilahiyah’ menuju bidang ‘kognisi (pemahaman rasio) seorang manusia (fakih) terhadap pengetahuan ilahiah’. membedakan yang jelas antara

<sup>126</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,..., hlm. 103.

<sup>127</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,..., hlm. 104

Syari'ah dan Fikih ini berdampak pada tidak adanya pendapat fikih praktis yang dikualifikasikan atau di klaim sebagai suatu pengetahuan Ilahi yang suci.<sup>128</sup>

Karena arti fikih sendiri secara bahasa adalah pemahaman, sedangkan menurut istilah seperti yang di katakan Abu Hanifah mendefinisikannya sebagai “ معرفة

” النفس ما لها وما عليها” *pengetahuan diri seseorang tentang apa yang menjadi haknya,*

*dan apa yang menjadi kewajibannya,* dan semua itu adalah hasil ijtihad yang *dhanni* (sangkaan kuat seorang faqih)<sup>129</sup>, jadi pemahaman fikih tidak boleh difahami sebagai wahyu Tuhan yang suci yang tidak boleh di langgar dan diubah sedikitpun.

Jasser Auda disini mengambil contoh tentang ketidak validan *ijma'* yang di klaim oleh sebagian ulama, akan tetapi masih di perselisihkan oleh sebagian ulama yang lain. Ibn Taimiyah menyebutkan beberapa kasus *ijma'* yang dianggap tidak akurat, yang dibuat oleh Ibnu Hazm terkait isu-isu ijtihad, padahal para ulama banyak berselisih tentang masalah itu, sebagai contohnya adalah memaksa bayaran sebanyak empat dinar emas sebagai pajak yang dibebankan kepada penduduk non-muslim.<sup>130</sup> Akan tetapi Jasser Auda menawarkan bahwa konsep *ijma'* ini tidak dijadikan sebagai suatu sumber hukum melainkan sebuah mekanisme konsultasi, misalnya dimanfaatkan sebagai mekanisme untuk membuat fatwa kolektif, khususnya dengan adanya teknologi moderen sekarang

<sup>128</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*,..., hlm. 12.

<sup>129</sup> Satria Effendi, *ushul Fiqih*, (Jakarta: PT Fajar Interpretama Mandiri, 2005), hlm. 3.

<sup>130</sup> Ibn Taimiyah, *Naaqd Maratib al-Ijma'*, edisi ke-1 (Bairut: Dar al-fikr, 1998), dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 253

ini, misalnya *ijma*' di jadikan sebagai bentuk 'partisipasi masyarakat dalam urusan-urusan kenegaraan' dan hukum-hukum untuk perdamaian dunia.

Jasser Auda juga menyatakan ketidak setujuannya tentang konsep *kias* untuk dikatakan sebagai hukum Tuhan atau sumber hukum, dengan perkataan mereka bahwa membuat analogi antara kasus primer dan kasus sekunder adalah analogi yang dilakukan pembuat syariah itu sendiri, beliau mengatakan bahwa hal itu adalah sebuah bencana ketika batasan-batasan antara firman Tuhan dan pendapat-pendapat manusia telah dihapus.<sup>131</sup> Karena hasil dari pada *kias* itu adalah melalui proses pencarian persamaan antara hukum asal dengan hukum cabang yang disebut dengan *illat*, sedangkan penetapan persamaan *illat* itu adalah hasil ijthaj seorang fakih.

b) Memisahkan wahyu dari koqnisinya (fikih)

Agar secara sistematis dapat memisahkan aspek ilahiyah dari fikih atau koqnisinya, Jasser membuat perincian yang akan menggambarkan hubungan antara fikih, syariah, uruf dan kanun. Dalam hal ini fikih di geser dari bidang 'pengetahuan ilahiyah' menuju bidang 'koqnsi manusia terhadap pengetahuan ilahiyah', yang berada di luar lingkaran pengetahuan ilahiyah. Oleh karena itu maka tidak boleh mengatakan bahwa fatwa-fatwa seorang fakih itu adalah sebagai wahyu Ilahi yang suci dan bersifat mutlak yang pantang untuk dirubah dengan

---

<sup>131</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 253.

mengabaikan pertimbangan autentitas, implikasi linguistik (dalalah), *ijma'* ataupun *kias*.<sup>132</sup>

Dalam bagian ini juga akan menawarkan perluasan ide uruf dari pandangan tradisional yang di artikan adat-istiadat kepada sudut pandang ide 'pandangan dunia' (*worldview*). Jadi fikih maupun uruf harus sama-sama memberi kontribusi terhadap kanun, disamping juga memberikan kemerdekaan kepada para pembuat kanun atau undang-undang untuk melihat kebiasaan-kebiasaan (*uruf*) dan hukum fikih menjadi statuta-statuta yang dianggap cocok dan sesuai dengan masyarakat dan sosio kulturalnya sesuai dengan kebutuhannya. Tapi perlu di garis bawahi bahwa para pembuat hukum tidak boleh menyalin (*copy paste*) pada hukum-hukum fikih atau ketentuan-ketentuan kebiasaan-kebiasaan (*uruf*) secara langsung ke dalam hukum Islam.<sup>133</sup>

## 2) Menuju kemenyeluruhan (*al-kulliyah, wholeness*)

Pada bagian ini yaitu Fitur kemenyeluruhan (*al-kulliyah, wholeness*) akan menawarkan pembenahan kelemahan *Usul Fiqh* yang ada pada naskah-naskah klasik yang selalu menggunakan pendekatan secara reduksionis dan atomistik. Pendekatan atomistik terlihat dari sikap yang mengandalkan satu dalil nas untuk melabelkan hukum pada permasalahan-permasalahan yang dihadapinya, tanpa memperhatikan dalil dan nas-nas lain yang berkaitan. Solusi yang ditawarkan oleh teori sistem disini yaitu menerapkan prinsip kemenyeluruhan (*holisme*) melalui

---

<sup>132</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 255.

<sup>133</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 256.

metode ‘tafsir tematik’ yang tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum saja, akan tetapi menjadikan semua ayat yang ada dalam al-Qur’an untuk dipertimbangkan dalam memutuskan permasalahan dalam hukum- hukum islam.<sup>134</sup>

a) Ketidakpastian Dalil Individual

Jasser melihat bahwa dalil *ahad* (individual) masih belum bisa dikatakan valid dalam memutuskan sebuah hukum karena dalil *ahad* tersebut masih dianggap *zanni* (tidak pasti). Dalam buku ushul fiqih, Fakhr al-Din al-Razi meringkas beberapa alasan yang dikemukakan oleh para faqih tentang mengapa dalil linguistik (dalil khitab) individual hanya bersifat *zanni*.<sup>135</sup> Berikut ini alasan-alasan tersebut:

- 1) Adanya kemungkinan bahwa suatu hukum yang kita simpulkan dari Nas tunggal dibatasi pada kondisi-kondisi tertentu, tanpa kita ketahui.
- 2) Adanya kemungkinan bahwa ungkapan Nas tunggal itu masih metaforis.
- 3) Referensi kita dalam kebahasaan adalah masih merujuk para ahli bahasa, dan mereka dimungkinkan dapat berbuat salah.
- 4) Tata bahasa Arab yang sampai kepada kita melalui puisi-puisi Arab kuno. Puisi ini diriwayatkan melalui riwayat-riwayat tunggal (riwayat *ahad*). Sedangkan riwayat-riwayat *ahad* ini tidak pasti dan puisi-puisi itu sendiri dimungkinkan terjadi kesalahan gramatika.

<sup>134</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, hlm. 13.

<sup>135</sup> Muhammad ibn ‘Umar al-Razi, *Al-Mahsul*, ed. Taha Jabir al-Alwani (Riyad: Universitas Imam Muhammad Press, 1400 H), vol.1, hlm. 547-573.

- 5) Adanya kemungkinan bahwa satu kalimat atau lebih dalam Nas tunggal memiliki banyak arti.
- 6) Adanya kemungkinan bahwa satu kalimat atau lebih dari Nas tunggal telah mengalami perubahan. seiring berjalannya waktu, dalam cara tertentu yang bisa mengubah makna asalnya.
- 7) Adanya kemungkinan bahwa pernyataan tersebut memiliki makna yang belum jelas (*khafi*) yang tidak dapat kita pahami.
- 8) Adanya kemungkinan bahwa suatu hukum yang kita simpulkan dari Nas tunggal telah *dimansukh* (dihapus) tanpa sepengetahuan kita.
- 9) Adanya kemungkinan bahwa suatu hukum yang kita simpulkan dari Nas tunggal terasa aneh oleh 'nalar'. Dalam hal ini, Al-Razi menyatakan bahwa jika keduanya-yaitu nalar dan riwayat-dikonfirmasi, lalu salah satunya tampak salah, maka kita boleh beranggapan bahwa nalar merupakan alat kita untuk mengonfirmasi validitas riwayat itu sendiri. Maka dari itu, nalar memiliki kedudukan lebih tinggi dibandingkan dalil-dalil linguistik tunggal. Jadi, kita harus mengikuti nalar, dalam kasus seperti ini, bukan mengikuti dalil linguistik dari suatu riwayat tunggal.

Jasser menambahkan tiga kemungkinan lagi. di samping kesembilan kemungkinan yang jelaskan al-Razi di atas:

- 1) Adanya kemungkinan bahwa nas tunggal dapat menyiratkan suatu makna yang 'bertentangan' dengan nas-nas tunggal lainnya. Hal ini terjadi dalam sebagian besar nas. dan ia dipelajari sebagai bidang studi mandiri, yaitu Nas-nas Yang Bertentangan (*al-muta'arid*).

- 2) Adanya kemungkinan kesalahan dalam penyampaian riwayat hadis *ahad*, yang merupakan mayoritas Hadis Nabi.
- 3) Adanya kemungkinan untuk "interpretasi" nas tunggal apa pun. Yang mempengaruhi cara kita memahami makna dan implikasi dari nas tunggal.
  - b) Keterbatarasan 'kausalitas' dalam teori Tradisionalis dan Modernis

Beberapa ahli fikih menitikberatkan pentingnya "dalil holistik . atau 'dalil kulli' (*al-dalil al-kulli*). Namun, dalil ini tidak memiliki pengaruh terhadap metodologi fikih itu sendiri, yang masih berdasarkan kausalitas (sebab-akibat). baik dalam teologi maupun fikih. Al-Juwaini menilai bahwa kita mengacu kepada 'fitur holistik' hukum Islam sebagai dalil hukum merupakan suatu prosedur yang sah, yang disebut dengan "analogi holistik". atau 'kias kulli' (*qiyas kulli*)" Al-Syatibi juga berkomentar bahwa Usul Fikih harus berdasarkan kepada fitur 'Universalitas Syariah' (*kulliyah al-syariah*)." Dia juga memberikan prioritas terhadap "kaidah-kaidah holistik/universal' (*al-qawa'id al-kulliyah*) di atas hukum-hukum tunggal dan parsial' (*ahad/juz'iyah*). Rasionalisasinya adalah bahwa hukum tunggal dan parsial ada untuk mendukung kaidah-kaidah holistik yang merupakan Maqasid hukum yang harus dipelihara.<sup>136</sup> karena kaidah umum itulah yang menjadi rujukan utama.

### 3). Menuju Keterbukaan Dan Pembaharuan Diri

Jasser menerangkan bahwa sebuah sistem harus memelihara dan memupuk keterbukaan dan pembaruan diri agar tetap hidup dan berkembang. Dalam hal ini

---

<sup>136</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 259.

Jasser menawarkan dua mekanisme menuju keterbukaan dan pembaruan diri yang diharapkan dalam suatu hukum Islam, secara berurutan. *Pertama*, perubahan hukum dengan perubahan dan perkembangan ‘pandangan dunia’ atau ‘watak kognitif’ seorang fakih, ditawarkan sebagai sebuah metode keterbukaan dalam sistem hukum Islam. *Kedua*, ‘keterbukaan filosofis’ di tawarkan menjadi metode pembaruan diri dalam sistem hukum Islam.

a) Memperbaharui Hukum dengan ‘Kultur Kognitif’

Jasser menjelaskan bahwa pandangan dunia (*world view*) adalah terjemahan bahasa Jerman ‘*weltanschauung*’ yaitu, sebuah istilah yang sudah berusia seratus tahun, dan secara literal bermakna ‘gambaran dunia’.<sup>137</sup> Sedangkan istilah pandangan dunia adalah ‘seperangkat perkiraan yang kita yakini tentang penyusunan dasar dunia,<sup>138</sup> kerangka pedoman bagi pengalaman manusia, dan sebuah sistem kepercayaan. Jadi, pandangan dunia ini merupakan hasil dari banyak faktor yang membentuk ‘kognisi’ manusia terhadap dunia. Berikut ini adalah contoh ‘teori-teori yang menyusun pandangan manusia terhadap dunia:

- a. Tuhan, dunia, umat manusia, hari akhir, pengetahuan, moralitas dan sejarah.<sup>139</sup>
- b. kepercayaan, konsep, aturan dan kedisiplinan, konstruksi sosial, model peran dan persepsi moral.

<sup>137</sup> David K. Naugle, *worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), hlm. 2.

<sup>138</sup> Sire, James W. *Naming the elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), hlm. 19-20

<sup>139</sup> Sire Naming, *worldview: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, edisi ke-3 (Prentice Hall, 1999), hlm. 19-20. dalam Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu’in), hlm 262.

c. Tuhan, konsep diri, alam, ruang dan waktu.<sup>140</sup>

Semua teori diatas menunjukkan bahwa pandangan dunia dipengaruhi oleh segala sesuatu disekitar kita, mulai dari agama, konsep diri, geografi dan lingkungan, hingga politik, masyarakat, ekonomi dan bahasa. Menggunakan bahasa ‘kultur’ dalam pengertian yang luas, pandangan dunia merepresentasikan ‘kultur yang dipahami secara kognitif’ (kultur kognitif) atau *cognitive culture*.<sup>141</sup> Kultur kognitif adalah bangunan mental dan suasana realitas yang dengannya seseorang bisa melihat dan berhubungan dengan dunia luar.

Komponen-komponen lain dari pandangan dunia seorang fakih dikombinasikan dengan ‘sumber-sumber’ (al-Qur’an dan Sunnah) untuk memproduksi hukum-hukum fikih. Akan tetapi, pandangan dunia yang biasa dijadikan pedoman harus bisa dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Seorang ahli fikih atau pembuat hukum islam tanpa pandangan dunia yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah tidak akan cukup untuk membuat keputusan hukum fikih yang sempurna dan akurat. Kemampuan ini merupakan perluasan lain dari kemampuan memahami fikih realitas (*figh al-waqi’*), yang oleh Ibn al-Qoyyim dijadikan sebagai persyaratan kemampuan dalam ijtihad<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> Abdul-fatah, Sayf. “*on Imam Mohamed Abdu’s worldview*” makalah yang dipresentasikan pada peringatan 100 tahun wafatnya Syaikh Muhammad Abduh (Bibliotheca Alexandrina, Alexandria, Mesir, Desember, 2005), hlm. 7.

<sup>141</sup> Sire Naming, h. 28. Naugle, *worldview: The History of a Concept*, hlm. 29.

<sup>142</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu’in), hlm 267.

## b) Pembaruan Hukum Via keterbukaan Filosofis

Hukum islam akan mencapai pembaruan diri melalui keterbukaan terhadap komponen lain dari pandangan dunia seorang fakih, yakni filsafat. Karena Usul Fikih, sedikit atau banyak, adalah filsafat hukum islam, maka bisa dipastikan bahwa 'Usul Fikih' juga memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis yang secara umum berkembang seiring dengan evolusi pengetahuan manusia. Oleh karena itu, agar sistem hukum islam tetap memelihara pembaruan dirinya sendiri, kita perlu mengadopsi keterbukaan Ibnu Rusd (Averroes) terhadap seluruh investigasi filosofis dan memperluas keterbukaan ini pada teori-teori Usul Fikih itu sendiri.

Fitur openness ini berfungsi untuk mengembangkan jangkauan adat kebiasaan kepada pandangan dunia, yaitu cara pandang kita tidak hanya terfokus pada adat kebiasaan kita sendiri, misalnya dalam memahami teks tidak cukup hanya mengandalkan literasi yang kita punya tanpa memperhatikan realita internasional yang banyak mempengaruhi pemikiran, cara berintraksi dan perkembangan masyarakat, budaya, teknologi, politik, ekonomi. jadi seorang fakih harus memperhatikan faktor-faktor itu sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum dan melakukan keterbukaan diri terhadap disiplin keilmuan lain dan termasuk perkembangan filsafat.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 13.

#### 4). fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*).

Dalam bagian ini setidaknya memberikan perbaikan pada dua dimensi Maqasid Syari'ah. *Pertama*, perbaikan jangkauan Maqasid. Jika sebelumnya Maqasid tradisional bersifat khusus pada masalah-masalah yang ada dalam bab fikih dari satu nas atau secara spesifik saja sehingga membatasi jangkauan Maqasid, firur ini membagi maqasid pada tiga bagian yaitu; *Maqashid ammah*, yakni *Maqashid* yang mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya. Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqashid* tradisional. Kemudian *Maqashid khassah*. Ia adalah *Maqashid* yang mencakup masalah yang ada di dalam suatu persoalan tertentu dalam satu bab ilmu. Dan terakhir *Maqashid* yang ketiga adalah *maqasid juz"iyyah* atau partikular, yakni *Maqashid* yang terkait dengan *masalah* atau *hikmah* yang di ambil dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan "hikmah" atau "rahasia". Maqasid saling berkaitan antara *Maqashid ammah*, *Maqashid khassah*, *maqasid juz"iyyah*, adalah maqasid yang saling berkaitan dan saling mendukung pada satu kategori dengan kategori yang lainnya dengan penempatan yang sejajar. *Kedua*, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau maqasid. Jika Maqasid lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan maqasid kontemporer. Implikasinya, Maqasid menjangkau masyarakat, bangsa bahkan

umat manusia dunia. Selanjutnya, Maqasid publik itulah yang diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan Maqasid yang bercorak individual.<sup>144</sup>

### 5). Menuju Usul Fikih Multidimensional

Sesi ini akan membawa sistem hukum Islam melangkah menuju multidimensionalitas dengan menerapkannya pada dua konsep dasar dalam Usul fikih, yaitu ‘kepastian’ (*al-qat’i*) dan ‘pertentangan’ (*al-ta’arud*).

#### a) Spektrum Kepastian (*al-qat’i*)

Jasser menjelaskan dalam bukunya tentang kepastian (*al-qat’i*) dan ketidakpastian (*al-zanni*), beliau mengatakan keduanya merupakan dikotomi yang sangat kuat dan dominan dalam berbagai metodologi dan mazhab fikih.<sup>145</sup> Al-Gazali mendefinisikan logika sendiri sebagai hukum yang mengidentifikasi definisi-definisi dan analogi-analogi, serta membedakan pengetahuan pasti dari pengetahuan lain. Beberapa ‘dalil’ Usul dilegitimasi hanya untuk memperluas area kepastian dalam hukum islam. Konsep ‘kepastian’ dalam implikasi linguistik (*qat’i*) adalah menimbulkan problem keterbatasan, pengabaian konteks, dan pandangan parsial dalam kebanyakan hukum fikih.

Bahaya dari klaim-klaim ini menjadi nampak ketika hadis-hadis *ahad* (individual), seperti hadis-hadis yang diacu oleh Ibn Taimiyah, menjalani prosedur-prosedur pembuktian kebenaran secara formal. Prosedur-prosedur ini,

<sup>144</sup> Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu’in), hlm. 13.

<sup>145</sup> Abdullah Rabi, *Al-Qat’iyyah wa al-Zanniyah fi Usul al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahar,tt), hlm. 24-27.

dan kredibilitas banyak rawi dari berbagai generasi, diperselisihkan secara luas dikalangan masing-masing mazhab tradisional. Oleh karena itu, terjadi perbedaan-perbedaan yang tidak dapat didamaikan dalam ‘dasar-dasar agama’, yang mengantarkan kepada konflik-konflik dan perang-perang serius, sebagaimana telah terjadi berulang-ulang dalam sejarah ummat Islam.

#### b) Mengurai ‘Pertentangan’ Melalui Multi-Dimensionalitas

##### 1) Strategi-strategi Pemecahan Pertentangan antar-Dalil

Setelah kita tahu akan dampak dari adanya konsep ‘kepastian’ yang dibuat oleh sebagian fakih maka Jasser mengotip kembali cara-cara penyelesaiannya yaitu di sini ada enam strategi yang para fakih tentukan dalam berhubungan dengan tipe-tipe perselisihan ini dalam mazhab-mazhab fikih tradisional. Yaitu, 1. Konsiliasi (*al-jam’*) 2. Kenasakhan (*al-naskh*) 3. Pengunggulan/Tarjih 4. Berdiam diri (*al-tawaqquf*) 5. Pembatalan (*al-tasaqut*) 6. Pilihan (*al-takhyir*)

Metode yang paling banyak digunakan dalam kasus-kasus taarud adalah kemansukhan (menghapus) dan tarjih (memilih yang lebih unggul). Oleh karena itu, banyak sekali dalil-dalil yang dibatalkan, tanpa ada alasan yang kuat, selain kegagalan para fakih dalam memahami bagaimana mereka dapat menyelaraskan dalil-dalil tersebut dalam kerangka kognitif yang menyatu.

Jasser menilai anggapan tidak sahnya dalil-dalil ini sedikit-banyak adalah tindakan sewenang-wenang. Misalnya, hadis-hadis dinilai tidak valid (*daif*) jika para rawi tidak dapat menyebutkan waktu kejadian bertentangan dengan hadis yang rawinya bisa menyebutkan waktu, atau hadis yang diriwayatkan laki-laki

yang bertentangan dengan hadis riwayat seorang wanita maka yang lebih diutamakan adalah riwayat yang bisa menyebutkan waktu dan hadis yang diriwayatkan laki-laki.<sup>146</sup> Salah satu konsekuensi praktis pembatalan sejumlah ayat dan hadis atas nama *kemansukhan* dan *tarjih* adalah banyaknya ‘kekakuan’ dalam hukum islam, yaitu ketidakmampuan untuk menghadapi berbagai situasi secara memadai dan ketidak mampuan manusia untuk menggali rahasia-rahsia yang ada dalam ayat-ayat al-Quran atau teks-teks hadis tersebut.

## 2) Multi-dimensionalitas dan Maqasid

Bagian multi-dimensional ini adalah tawaran untuk mengatasi dalil-dalil yang secara dhahir terlihat bertentangan, baik berupa perintah, larangan, anjuran, cegahan, laki-laki dan perempuan, perang dan damai dan lain-lain akan banyak menimbulkan ketidak cocokan. Padahal kalau kita kaji dalil-dalil secara keseluruhan dan kontek-kontek yang berbeda dengan mencari maqasid yang terkandung di dalamnya, maka akan di temukan maksud yang di inginkan dari di syariatkannya suatu hukum melalui dalil-dalil tersebut. Ketika kita menggunakan maqasid sebagai tolak ukur dalam menyikapi dalil dalam suatu permasalahan, maka akan lebih lentur dan lebih fleksibel terhadap peristiwa-peristiwa sesuai dengan perkembangan zaman tanpa harus di kekang oleh dalil-dalil yang kelihatannya bertentangan. Dimensi multi deminsional ini bisa menjadi metode

---

<sup>146</sup> Abdul Majeed al-Sausarah, *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjih Bay Mukhtalaf al-Hadis wa Asaruhu fi al-fikih al-islami*, edisi ke-1 (Amman: Dar al-Nafa’is, 1997), hlm. 397. Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu’in), hlm. 287.

pencarian kesesuaian hukum dengan dalil-dalil dengan syarat maqasid yang di ambil harus kompeten.<sup>147</sup>

## 6). Menuju Kebermaksudan (Maqasid)

Bagian kebermaksudan ini Jasser menawarkan cara penafsiran terhadap sumber-sumber primer, seperti al-Qur'an dan Hadis dan juga di maksudkan pada sumber-sumber logika seperti , *Qiyas, masalahah mursalah*, dan lain-lain.

### 1). Tafsir Maqasidi Terhadap Al-Quran

Jasser mencontohkan jenis penafsiran ini dengan 'tafsir tematik' karena tafsir ini lebih mempertimbangkan faktor Maqasid. yaitu jenis penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan tematik, sehingga semua ayat, surah yang tersebar di dalam al-Quran baik yang menjelaskan hukum, keimanan, tasawwuf, kisah ummat terdahulu dan lain-lain semuanya menjadi gambaran utuh untuk memotret sesuatu peristiwa dilihat dari kacamata dalil holistik tadi.<sup>148</sup>

### 2). Tafsir Maqasidi Terhadap Hadis

Dalam hal ini autentitas hadis tidak sekedar mengacu pada koherensi sanad dan matan, melainkan ditambah juga dengan koherensi sistematis. Oleh karena itu, 'koherensi sistematis' dapat menjadi sebuah nama bagi metode yang diusulkan oleh banyak reformis modern, yang berpendapat bahwa autentitas Hadis Nabi Saw, perlu didasarkan pada sejauh mana Hadis-hadis tersebut sejalan dengan

<sup>147</sup> Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 14.

<sup>148</sup> Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 299.

prinsip-prinsip al-Qur'an. Jadi, koherensi sistematis harus ditambahkan kepada persyaratan autentitas matan dan hadist.<sup>149</sup>

Dalam konteks hadis ini al-Qarafi mengatakan bahwa dalam setiap hadis itu ada implikasi yang berbeda-beda dalam hukum islam. Dalam hal ini Ibnu Asyur menunjukkan maksud-maksud kenabian yang dia usulkan melalui sejumlah riwayat hadis. Berikut ini beberapa maksud hadis menurut Ibn Asyur<sup>150</sup>: 1). maksud Legislasi, 2). Maksud Berfatwa, 3). Maksud Kehakiman, 4). Maksud Kepemimpinan, 5). Maksud Pembimbingan, 6). Maksud Pendamaian, 7). Maksud Pemberian nasehat, 8). Maksud konseling, 9). Maksud pengejaran cita-cita tinggi, 10). Maksud penertiban masyarakat, 11). Maksud non-instruksi.

Perluasan dalalah atau maksud hadis di atas akan menaikkan level 'Maqasid' dalam metode-metode tradisional dan memberikan banyak keluwesan dalam interpretasi dan aplikasi hadis-hadis tersebut dalam menyikapi kasus-kasus hukum islam.

### 3). *Qias* Melalui Maqāsid

*Qias* menurut Jasser Auda adalah sebagai pendukung penentuan 'Maqasid' dalam penalaran melalui analogi (*kias*) sebagai substansi usul fiqih, walaupun Jasser masih meragukan kevalidan *illat* yang ditetapkan dalam konsep *kias* yang di anggap harus pasti dan tetap, padahal analisis cermat terhadap ketetapan suatu

<sup>149</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 14.

<sup>150</sup> Muhammad al-Tahir Ibn Asyur, *Ibn Asyur Treatise on Maqasid on Maqasid al-Syari'ah*, alih bahasa Mohammad El-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006. Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm 300.

*illat* menunjukkan bahwa *illat* biasanya dapat berubah dan tidak dapat ditetapkan dengan tepat, Jasser lebih condong kepada pendapat ibn Qudamah yang mengatakan kebijaksanaan (hikmah) itu lebih tepat untuk dijadikan sebagai kriteria dalam kias<sup>151</sup>.

#### 4). Kemaslahatan Yang Koheren Dengan Maqasid

Maqasid yang koheren adalah maqasid yang tetap diinduksi dari nas, jadi kemaslahatan yang dapat dipertanggung jawabkan adalah apabila sejalan dengan maqasid yang koheren tersebut, sebagaimana yang di katangan Qardawi akan macam-macam masalah yaitu masalah *mu'tabarah*, *masalah mursalah* dan *masalah mulgha*. Masalah yang koheren di sini adalah masalah *mu'tabarah* dan masalah *mursalah* yang sesuai dengan maqasid umum.<sup>152</sup>

Disamping penafsiran Al-Quran, hadis, *kias*, dan *masalah* berdasarkan Maqasid, Jasser juga menyampaikan pandangannya tentang *istihsan*, *fath al-zara'i*, *uruf*, *istishab* berdasarkan Maqasid.

Maqasid yang ditawarkan Jasser di sini adalah maqasid umum yang holistik yang bisa dijadikan landasan dari semua madzhab dalam memproses suatu hukum, dan mengajak untuk meninggalkan dallil individual yang terkadang bersifat parsial. Jasser mengajak untuk kembali kepada maqasid yang holistik,

---

<sup>151</sup> Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 306-307.

<sup>152</sup> Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 308.

koheren dan sistematis agar dalil-dalil itu tetap sesuai dengan berbagai peristiwa yang terjadi di zaman ini dan seterusnya.<sup>153</sup>

Jadi maqasid yang di tawarkan Jasser ini adalah maqasid yang berujuan menjadi solusi dari semua metodologi, baik dengan perbaikan usul linguistik atau metodologi rasional. Maqasid yang mempertahankan, keluesan, keterbukaan, holistik, keterbukaan dan pembaharuan dalam hukum islam. Maka dari itu validitas hasil ijtihad dan validitas metodologi ijtihad itu tergantung seberapa valid ketergantungannya kepada maqasid yang koheren tersebut. Dan menjadikan setiap hasil ijtihad terhadap suatu hukum yang melalui proses maqasid adalah hukum yang pantas untuk di sahkan dalam hukum islam.

Maqasid yang ditawarkan Jasser adalah sebuah kajian yang tetap menjaga khazanah terdahulu dan mengambil dengan khazanah yang baru yang lebih baik. Itulah konsep maqasid syaria'ah versi Jasser Auda dengan enam teori sistem yaitu, memisahkan wahyu dari kognisinya, holistik, keterbukaan, keterkaitan, multidimensional, dan kebermaksudan.

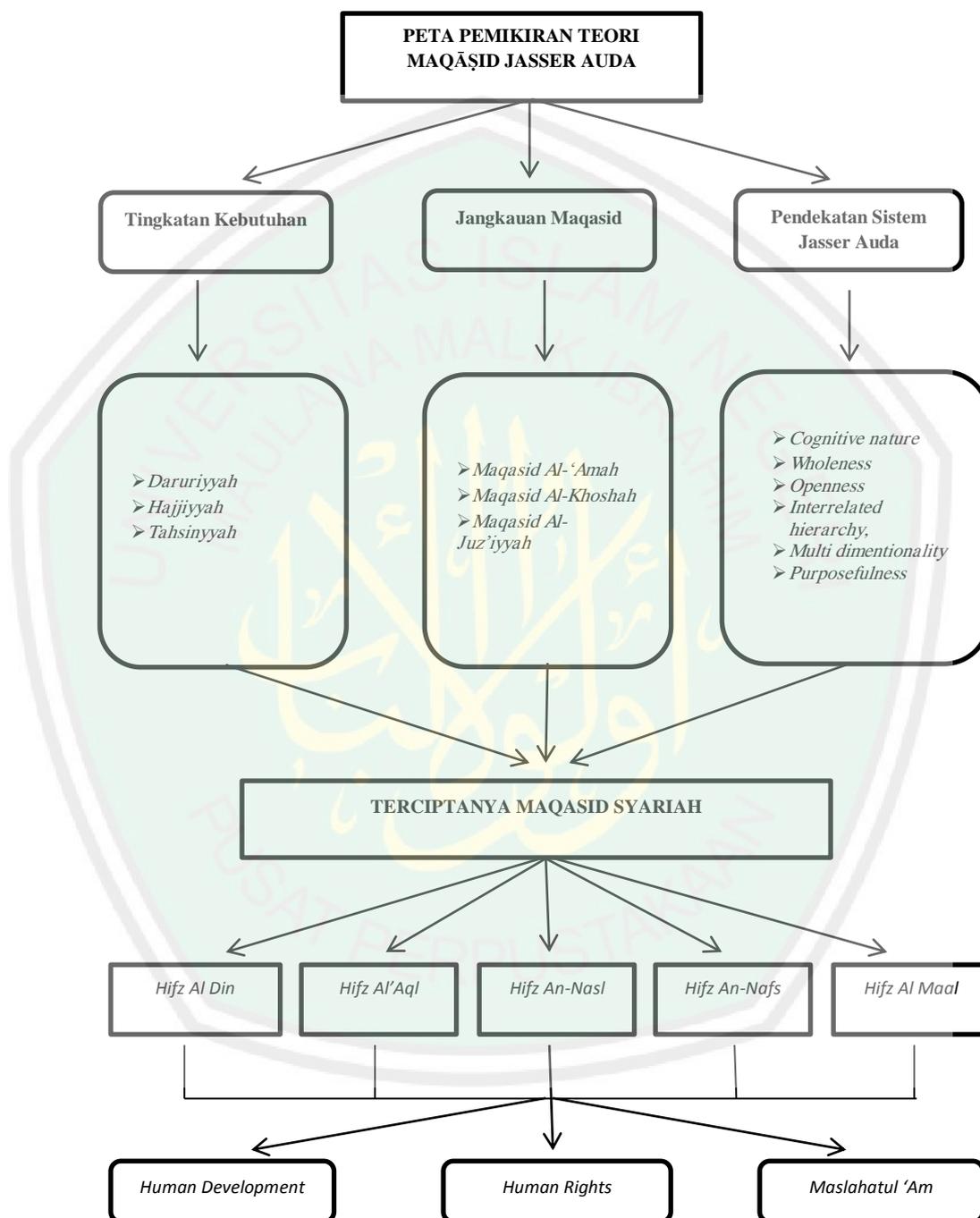
Setelah melihat dari seluruh kajian Maqasid Syaria'ah Jasser Auda maka untuk mempermudah pandangan penulis untuk menjadikan teori ini sebagai pisau analisis maka penulis membuat peta konsep Maqasid Syaria'ah sebagai berikut:

---

<sup>153</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, hlm. 3015.

**Tabel 3.1**

**Peta Pemikiran Teori *Maqāṣid Syari'ah* Jasser Auda<sup>154</sup>**

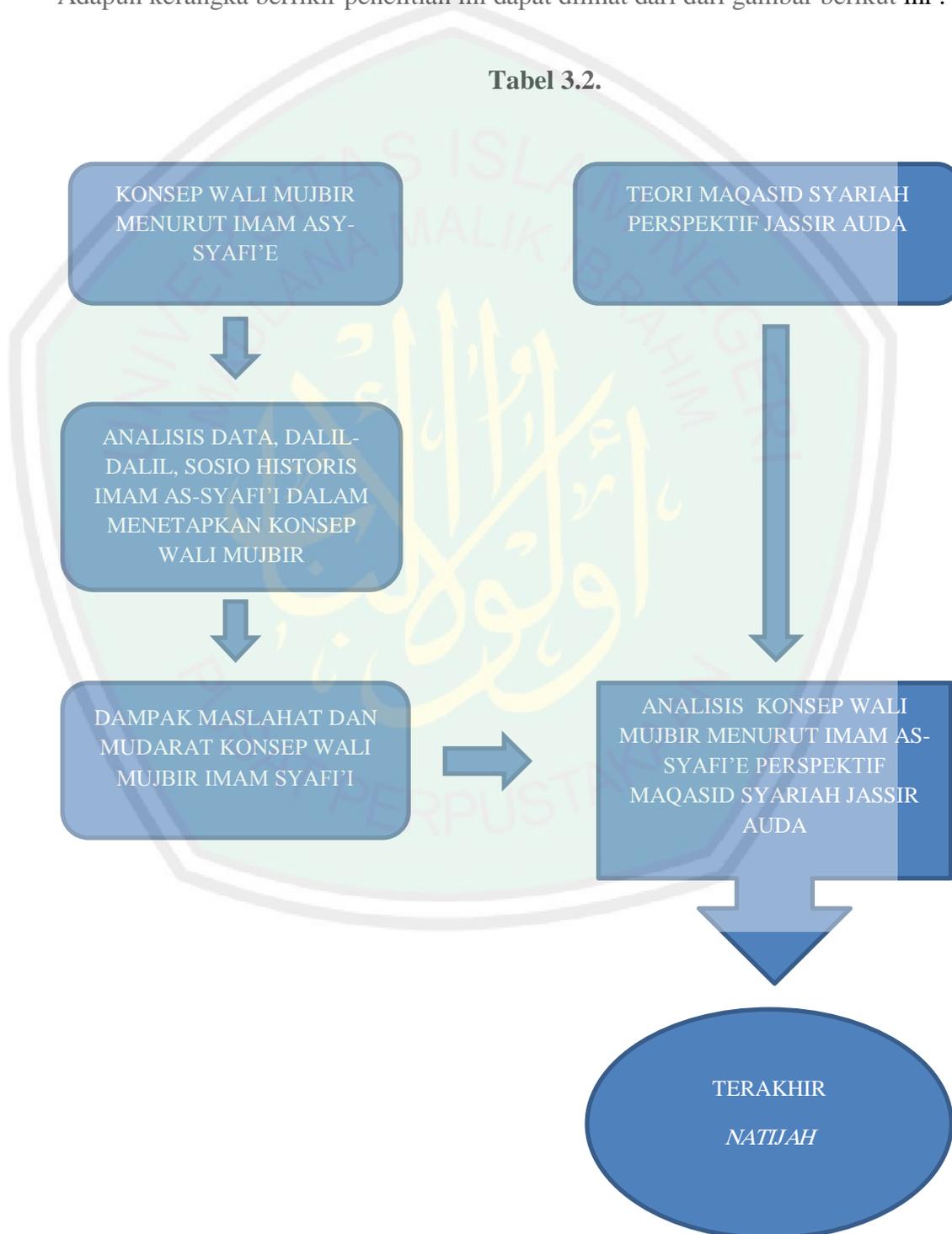


<sup>154</sup> Muhammad iqbal fasa, *Reformasi Pemahaman Teori Maqāṣid Syariah*, Analisis pendekatan sistem jasser auda, *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 13, No. 2 Desember 2016: hlm. 218-246

### 9. Kerangka Berfikir

Dalam suatu penelitian, kerangka berfikir merupakan suatu yang sangat urgent, karena hal itu bisa membantu pembaca memahami alur pemikiran penulis. Adapun kerangka berfikir penelitian ini dapat dilihat dari dari gambar berikut ini :

Tabel 3.2.



## BAB IV

### PAPARAN DAN ANALISIS DATA

Pemaparan data yang penulis temukan dalam literatur sejarah serta kajiian perjalanan madzhab maka penulis bisa berstatemen bahwa pemahaman fikih klasik tentang *ijbar nikah* tidak terlepas dari keberadaan kondisi geografis yang agraris tanah Arab yang menempatkan laki-laki sebagai otoritas tunggal dalam mencari nafkah keluarga, jabatan publik kemasyarakatan serta di sisi lain medan peperangan antara Islam dan non-Islam diwajibkan untuk laki-laki. Kenyataan tersebut menimbulkan setting budaya patriarkhi yang melahirkan asumsi kolektif, bahwa status laki-laki dianggap lebih kuat dari perempuan, dan perempuan dianggap bersifat lebih lemah.<sup>155</sup> Budaya patriarkhi yang mendapat legitimasi dari nash meresap dalam-ruang-ruang penafsiran ulama tafsir kontemporer. Penafsiran yang melepaskan konteks, membuat posisi perempuan semakin permanen. Para mufassir tidak dapat melepaskan *dhahir an-Nas* untuk menemukan *dalalat an-Nas* serta pengkultusan pada nash masih sangat terasa di kalangan para fakih.

Kalau kita melihat realita saat ini baik di kalangan lokal atau nasional masih kita temukan diskriminasi dan patriarkhis dalam tatanan masyarakat. Apabila melihat perubahan situasi dan kondisi perkembangan kiprah perempuan dalam kancah publik dan kemajuan teknologi yang sangat pesat serta dikaitkan dengan perubahan sosial maka masalah ini cukup penting dan serius untuk diperbincangkan bahkan para aktivis muslim banyak yang membahas masalah ini

---

<sup>155</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1: dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer*, cet. Ke-1 (Yogyakarta: ACADEMIA + TAZZAFA, 2004), hlm. 23.

dengan bermacam bentuk, bukan hanya di Indonesia melainkan juga di seluruh belahan dunia muslim. Dalam beberapa kesempatan banyak dari aktivis muslim dari beberapa negara muslim mengadakan konferensi untuk saling bertukar pandangan, berdiskusi dan mencari solusi yang terbaik dan relevan serta kontekstual untuk menghapus bermacam bentuk diskriminasi yang dialami kaum perempuan di negara masing-masing, terutama yang berkaitan dengan kehidupan keluarga. Diskriminasi berdasarkan jenis kelamin telah melahirkan berbagai bentuk kekerasan, mereduksi dan mengabaikan hak-hak perempuan. Meskipun dunia telah mengalami perkembangan yang sangat pesat, akan tetapi realitas hari ini masih memperlihatkan bahwa hak-hak perempuan masih belum banyak berubah. Perempuan masih saja dianggap sebagai makhluk nomor dua. Kaum perempuan masih diperlemah oleh sistem patriarki dan didiskriminasikan hampir dalam seluruh ruang hidupnya, domestik maupun publik. Bahkan dalam sistem hukum dan perundang-undangan, khususnya dalam hukum keluarga masih belum cukup untuk meruntuhkan sistem diskriminasi di masyarakat.<sup>156</sup>

Berdasarkan beberapa alasan di atas dalam situasi sosial hari ini dipandang telah menimbulkan ketidakadilan hukum bagi perempuan. Perempuan dalam institusi keluarga kini tidak bisa lagi dipandang sebagai subordinasi laki-laki dengan alasan peran dan posisi perempuan dalam realitas sosial sekarang sangat berbeda dengan kondisi perempuan pada zaman dahulu. Perempuan dalam konteks saat ini relatif sama dan rata sudah terbukti memiliki kecakapan bertindak dan berintraksi, kecerdasan memilih dan kemandirian dalam banyak urusan

---

<sup>156</sup> Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia*, (Bandung: Penerbit Marja, 2014), hlm. Xx-xxiii

transaksional. Disamping itu, hal tersebut tidak sejalan dengan cita-cita hukum Islam dan tujuan setiap hukum dan perundang-undangan dimanapun yaitu keadilan dan kemashlahatan individu masyarakat dan bangsa. Oleh karena itu, perlu kiranya mereinterpretasi ulang konsep *ijbar* Imam Syafi'i dengan melihat konteks sosial pada saat ini serta mengkaji ulang idea moral pada fikih yang sudah tidak relevan lagi dengan menggunakan kacamata Maqasid Syari'ah Jasser Auda yang berbasis pada pengembangan dan perlindungan Hak-Hak Asasi dengan menggunakan pendekatan sistem. Kemudian hasil dari interpretasi tersebut akan dijadikan bahan derekonstruksi wali mujbir imam syafi'i. Untuk lebih lanjut dalam bab ini penulis akan membahas maslahat dan mudharat konsep *ijbar* Imam Syafi'i terlebih dahulu sebelum menganalisis konsep *Ijbar* Imam Syafi'i perspektif Maqasid Syari'ah Jasser Auda.

#### **A. Hubungan Sejarah Sosio Historis Imam Syafi'i dengan Konsep *Ijbar***

Melihat kondisi politik, ekonomi, budaya, kultur dan struktur sosial perempuan pada masa Imam Syafi'i, yang mana kaum perempuan pada masa itu terbagi menjadi tiga golongan, yakni golongan kelas khusus, umum, dan budak. Kelas-kelas perempuan baik kelas khusus, umum, budak, mereka tidak bayak memasuki dunia publik karena adanya anggapan bahwa perempuan itu adalah makhluk kelas dua dan bahkan untuk para budak perempuan lebih parah lagi yang tinggal di dalam harem,<sup>157</sup> yang nasibnya tidak jauh beda dari barang dagangan.

---

<sup>157</sup> Syaiful Hidayat, *Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Kajian Fiqh Syafi'i*, hm. 8.

Sebagaimana disebutkan oleh Zaenul Mahmudi, mengemukakan bahwa perempuan pada masa Abbasiyah tidak ada yang berkiprah dalam urusan publik dan sentral masyarakat. Sejak itu, perempuan-perempuan elite dan kelas-kelas borjuis hidup dalam pingitan. Perempuan-perempuan tersebut tinggal di harem-harem (bagian rumah yang terpisah untuk kaum perempuan di negeri Arab) yang terisolir dari kehidupan luar. Mereka ditugaskan untuk melayani nafsu seksual para bangsawan, pria kerajaan dan para pria kaya. Pada masa ini, kaum elite lelaki muslim memang mempunyai kesempatan untuk mendapatkan selir yang banyak, bahkan sudah dianggap biasa mempunyai banyak budak perempuan. Para elite laki-laki muslim akan merasa malu apabila tidak memiliki isteri lebih dari satu dan selir yang banyak.<sup>158</sup>

Berdasarkan kajian kondisi sosial Imam syafi'i dan kondisi budaya perempuan saat itu, maka sangat memungkinkan Imam Syafi'i memberikan hak ijbār kepada wali untuk melindungi hak-hak anak gadisnya, menjaga kemaslahatannya agar tidak sembarangan memilih calon suami dikarenakan kurangnya informasi anak gadis untuk mengetahui segala hal yang berkaitan dengan calon suaminya. Berbeda halnya dengan anak gadis zaman sekarang yang sudah mempunyai akses luas terhadap kehidupan luar. Maka berdasarkan teori sistem Jasser Auda penulis lebih condong pada pendapat Abu Hanifah dan murid-muridnya yang mensyaratkan persetujuan atau izin anak gadisnya apabila perempuan itu sudah bisa di anggap cakap hukum dan berpengalaman luas. Karena hal ini lebih sesuai dengan kondisi sosial perempuan saat ini berdasarkan

---

<sup>158</sup> Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan*, hlm. 82.

hikmah, maslahat, HAM, kesetaraan gender dan penghapusan diskriminasi terhadap perempuan demi memelihara hak-haknya sesuai dengan maqasid syari'ah yang berasaskan keadilan sebagaimana firman Allah SWT. Dalam al-Quran: “*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan*”.<sup>159</sup>

## **B. Maslahat dan Mudharat Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i**

### **1) Maslahat konsep *ijbar* Imam Syafi'i**

Menurut pandangan Kiai Munawwir Abdul Fatah<sup>160</sup> bahwa kawin paksa masih diperlukan pada saat-saat tertentu, misalnya dalam keadaan darurat. Akan tetapi sebaiknya kawin paksa itu dihindari oleh orang tua ataupun keluarga, adapun cara menghindari kawin paksa adalah dengan mengajak musyawarah. Musyawarah bisa dilakukan dengan diskusi dan tanya jawab kepada anak. Musyawarah tersebut seperti orang tua memberikan informasi mengenai calon yang akan dikawinkan dengan si anak. Orang tua juga perlu bertanya apakah anak tersebut setuju atau tidak setuju. Diskusi itu diharapkan ada titik temu antara orang tua dengan anak sehingga tidak terjadi kawin paksa. kawin paksa merupakan manifestasi dari hak *ijbar*. Hal itu dapat diketahui bahwa setiap orang mempunyai hak masing-masing. Misalnya hak bapak dan kakek sebagai orang tua, masing-masing mempunyai hak untuk mengarahkan anaknya. Anak disini juga mempunyai hak karena anak adalah yang akan menjalani perkawinan. Jangan

<sup>159</sup> Q.S. Al-Nahl: (16): 90.

<sup>160</sup> Kiai Munawwir Abdul Fatah adalah Dosen dengan konsentrasi fiqh di Al-Ma'had al-'Aly Pondok Pesantren Krapyak. Selain itu Kiai Munawwir adalah Direktur Korps Dakwah Mahasiswa (KODAMA) DIY. Yogyakarta.

sampai hak yang dimiliki si anak menjadikan terpelosok kedalam jurang apalagi jurang kemaksiatan. Oleh karena itu keduanya harus saling menghormati terhadap hak yang dimiliki masing-masing. Anak menghormati hak *ijbar* yang dimiliki orang tua begitu sebaliknya orang tua menghormati hak anak yang akan menjalani perkawinan. Apabila sudah demikian insyaAllah pasti ada jalan keluarnya.<sup>161</sup>

Kiai Munawwir berpendapat bahwa kawin paksa masih relevan pada situasi dan kondisi zaman sekarang. Masih relevan dengan batasan dalam keadaan darurat seperti yang sudah dikemukakan di atas. Ia memberikan contoh ketika anak meminta izin kepada orang tuanya untuk menikah dengan pasangannya yang non muslim, yang ia klaim lebih banyak madaratnya. Oleh karena itu ketika ditanya apa landasan hukum kawin paksa adalah kawin paksa sebagai sarana menghindari madarat. Madarat seperti apa, ialah seperti menghindari si anak menikah dengan non muslim. Dalam keadaan seperti demikian maka hak *ijbar* masih relevan untuk dipergunakan. Sudah barang tentu kembali lagi kepada musyawarah untuk mencari titik temu supaya tidak terjadi *ijbar* yang berdampak negatif. Hak *ijbar* ini sebagai pilihan terakhir dan sebisa mungkin dihindari. Jadi pada dasarnya kawin paksa memang masih relevan dalam keadaan tertentu atau darurat terutama untuk menghindari perkawinan dengan non muslim, disamping nikah dengan non muslim ialah tidak sah. Kiai munawwir menekankan selain nikah adalah ibadah dalam pernikahan juga terdapat pertanggung jawaban orang tua kepada Allah Swt. Hikmah yang ditawarkan oleh Kiai Munawwir dengan adanya kawin paksa diharapkan bisa meluruskan jalan. Jalan yang tadinya

---

<sup>161</sup> Arif Kurniawan, *Kawin Paksa Dalam Pandangan Kiai Krapyak, Al-Ahwal*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016 M/1437 H. Hlm. 106.

bengkok yang didasari egoisme dan kondisi pemikiran anak yang kurang stabil dengan diterapkan kawin paksa diharapkan menjadi lurus. Hikmah selanjutnya dari kawin paksa ialah untuk mencari manfaat dari perkawinan yang sekufu', karena manusia butuh kawin untuk sakinah atau ketenangan. Akan tetapi dengan mengabaikan masalah yang tadinya dengan tujuan nikah adalah sakinah menjadi berputar arah menjadi tidak sakinah. Hikmah terakhir ialah sebagai sarana mencari *ridlo* Allah swt. karena kawin adalah ibadah yang diperintahkan oleh Allah swt. dan Rasulullah saw. Tidak hanya sekedar melampiaskan hawa nafsu, dengan demikian maka kawin paksa dapat diposisikan sebagai sarana tanggung jawab orang tua kepada Allah swt. untuk melangsungkan ibadah perkawinan. Mempunyai istri adalah amanah dari Allah swt. dan amanah yang harus dijaga supaya betul-betul sesuai keinginan Allah swt. oleh karena itu upaya dalam menjaga seorang istri jangan hanya diposisikan hanya sekedar sebagai pelampiasan nafsu tanpa diberikan ruang untuk berpendapat.<sup>162</sup>

Sedangkan menurut Yusuf al-Qurdawi berpandangan bahwa pernikahan secara *ijbar* itu hanya cocok dan sesuai dengan kondisi masa dahulu,<sup>163</sup> seperti pada masa Imam Syafi'i karena perempuan ketika itu belum banyak yang beraktivitas di luar rumah. Kondisi tersebut menyulitkan bagi mereka untuk bertemu dan mengenal calon suaminya sehingga harus dibantu oleh pihak keluarga untuk memilih calon pendamping yang tepat dan sesuai. Sedangkan

---

<sup>162</sup> Arif Kurniawan, *Kawin Paksa Dalam Pandangan Kiai Krpyak, Al-Ahwal*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016 M/1437 H. Hlm. 106.

<sup>163</sup> Yusuf Qardawi, *al-Ijtihad al-Mu'asir Bain al-Indibat wa al-Infiraf*, (t.c; t.t: Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1414 H/1994), hlm 26. Dalam Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, hlm 81.

untuk masa sekarang, pada saat kondisinya sudah berubah, anak perempuan sudah bisa beaktivitas secara luas di area publik, dengan sendirinya pemikiran secara *ijbar* sudah tidak relevan lagi.<sup>164</sup>

Menurut Qardawi, pendapat kelompok Syafi'iyah, Malikiyah dan mayoritas golongan Hanabilah yang mengatakan bahwa wali *ijbar* memiliki hak untuk memaksa anak gadisnya yang sudah dewasa dan *baligh* untuk menikah dengan laki-laki pilihan mereka meski sang anak menolak, hanya pas untuk kondisi masa lalu ketika anak perempuan masih tidak mempunyai akses untuk mendapatkan pandangan dalam mengenal calon suaminya. Sedangkan kondisi sosial zaman moderen ini telah memberikan kesempatan luas bagi perempuan untuk belajar, menuntut ilmu, bekerja dan mengetahui sebagian besar seluk beluk urusan kehidupan, masyarakat dan dunia internasional. Untuk masalah ini, Qardawi lebih condong kepada pendapat Abu Hanifah dan murid-muridnya yang menyerahkan urusan pernikahan kepada calon mempelai wanita dan mensyaratkan persetujuan atau izin darinya<sup>165</sup> apabila perempuan itu sudah bisa di anggap cakap dan berpengalaman luas serta sudah banyak berintraksi dengan dunia luar.

---

<sup>164</sup> Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, hlm 80.

<sup>165</sup> Yusuf Qardawi, *al-Ijtihad al-Mu'asir Bain al-Indibat wa al-Infirah*, (t.c; t.t: Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1414 H/1994), hlm 26. Dalam Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, hlm 81.

Pendapat tersebut sejalan dengan hadis-hadis sahih sebagai berikut:

الْأَبُّ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَائُهَا<sup>166</sup>

Artinya: “Janda lebih berhak tentang dirinya sendiri, sementara gadis dimintai izin dalam dirinya dan izinnya adalah diamnya.”

Hadis di atas juga sesuai dengan hadis yang tercantum dalam sahih Muslim yang menceritakan bahwa seorang ayah pernah menikahkan anak perempuannya dengan anak saudaranya, padahal anak gadis tersebut tidak berkenan. Akhirnya sang anak perempuan tersebut mengadukan masalahnya kepada Nabi saw. Setelah ada kepastian hak ini pada dirinya, ia berkata “Ya Rasulullah, aku akan menerima apa yang telah di perbuat oleh ayahku. Tapi, di sini aku hanya ingin agar semua orang tahu bahwa mereka tidak mempunyai wewenang sedikitpun dalam urusan pernikahan anak perempuan mereka.<sup>167</sup> Dengan demikian, maka seorang anak perempuan tidak boleh dinikahkan tanpa izinnya. Dan janda ketika kita mengingat pernikahan adalah sebuah tanggung jawab yang berat maka seharusnya didasari oleh keikhlasan bagi pihak-pihak yang akan terlibat di dalamnya.

## 2) Mudharat konsep *ijbar* terhadap hak-hak reproduksi perempuan

Bagian ini bertujuan untuk memaparkan secara khusus tentang berbagai konsekuensi yang muncul dengan adanya perkawinan secara *ijbar* terhadap Hak-hak Reproduksi Perempuan. Karena itu, dalam bagian ini akan dijelaskan juga tentang kajian HAM, Hak Asasi Perempuan dan Hak Reproduksi Perempuan

<sup>166</sup> Muslim bin Hajjaj al-Naysaburiy, *Sahih Muslim*, (Bairut: Dar Ihyau At-Turats Al-Arabi, Vol. II.), hlm. 1037.

<sup>167</sup> Yusuf Qardawi, *al-Ijtihad al-Mu'asir Bain al-Indibat wa al-Infiraf*, hlm 26. Dalam Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, hlm. 82.

seperti konsekuensi persoalan seputar seksualitas dari perempuan akibat *ijbar* nikah, pergaulan yang tidak ma'ruf, terjadinya disintegrasi dan kekerasan dalam keluarga baru yang mengarah pada perceraian, suatu hal yang seharusnya di jauhi.

a) Hak-hak Reproduksi Perempuan merupakan HAM

Pemunculan wacana Hak Asasi Perempuan dalam arena HAM . sesungguhnya tidaklah sekedar urusan menambah istilah baru. Akan tetapi ia merupakan wacana tanding guna mendobrak keamanan dominasi paham HAM yang selama ini lebih dikuasai oleh pandangan HAM yang bias gender dan upaya sungguh-sungguh untuk menghapus diskriminasi dalam bentuk apapun terhadap perempuan.<sup>168</sup>

Dalam kaitannya dengan substansi komitmen kebijakan terhadap persoalan hak-hak perempuan kaitannya dengan hukum keluarga, ternyata masih terdapat permasalahan besar yang menyebabkan masih adanya pelanggaran terhadap hak-hak perempuan. Walaupun Indonesia sudah meratifikasi dua konvensi fundamental, yaitu International Covenant on The Civil and The Political Rights (ICCPR) dengan UU no. 68/1958 dan Covenant on The Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) dengan UU no. 7 tahun 1984,<sup>169</sup> dan juga dengan adanya beberapa UU keluarga khususnya yang berhubungan dengan perempuan dan hukum keluarga seperti UU no 1 tahun 1974 tentang

<sup>168</sup> Women, *Law and Development International, Hak Asasi Manusia Langkah demi Langkah*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001), hlm 46. Dalam Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, (Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press, 2009), hlm 92-93.

<sup>169</sup> Moh. Yasir Alimi dkk, *Advokasi Hak-Hak Perempuan Membela Hak Mewujudkan Perubahan*, (Yogyakarta: LkiS, 1999), hlm 84. hlm 46.

Perkawinan, UU no. 9 tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan Inpres no. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, masih didapatkan beberapa celah yang dianggap sebagai sumber hukum yang melanggar pelanggaran terhadap Hak-hak Reproduksi Perempuan.

Melihat kenyataan bahwa masih banyaknya pelanggaran terhadap hak-hak perempuan dan diskriminasi terhadap perempuan maka apabila kita benturkan dengan teori sistem yang menekankan pada perlindungan HAM, termasuk perlindungan kepada perempuan maka kiranya kita perlu melihat keputusan-keputusan dari hasil konvensi-konvensi internasional tentang penghapusan praktek diskriminasi perempuan yang terjadi di seluruh dunia, khususnya dalam pasal 16:<sup>170</sup>

Negara-negara yang masuk di bawah PBB maka diwajibkan untuk ikut berusaha menghapus semua bentuk diskriminasi kepada perempuan, dalam hal ini termasuk dalam hal pernikahan dan institusi keluarga sebagai tempat berlindung anggota keluarga. Dengan mengedepankan persamaan antara laki-laki dan perempuan:

1. Mempunyai hak yang sama untuk menikah.
2. Mempunya hak yang sama untuk memilih calon pasangan dan persetujuan untuk melangsungkan pernikahan dari masing-masing mereka.

---

<sup>170</sup> Kampaye Dunia untuk Hak Asasi Manusia, Diskriminasi terhadap Perempuan: konvensi dan Kpmite, Lembar Fakta 22, hlm. 330-331. Hlm. 46.

3. Mempunyai tanggung jawab dan hak yang sama selama ikatan pernikahan itu masih belum putus, dan mempunyai hak yang sama juga dalam hal memutuskan pernikahan.
4. Mempunyai tanggung jawab dan hak yang sama untuk mengasuh anak-anak dan mendahulukan kepentingan anak-anak dalam kebaikan.
5. Mempunyai hak yang sama untuk menyampaikan pendapat dan pengambilan keputusan.

Pasal 16 yang di paparkan di atas, menjelaskan tentang banyaknya praktek diskriminasi yang terjadi pada perempuan dalam lingkungan keluarga, bahkan masyarakatnya baik dari kebebasan pendapat, pengambilan keputusan, hak dan persamaan yang ada dalam sebuah keluarga. Salah satunya adalah adanya perempuan muda atau gadis dipaksa untuk melangsungkan perkawinan (*ijbar nikah*).

Adanya diskriminasi ini, biasanya didasarkan pada doktrin-doktrin budayayang mengakar dan doktrin pemahaman teks-ateks agama yang telah mendarah daging dalam suatu komunitas masyarakat dan mengakar pada lini-lini keluarga yang sungguh sangat sulit untuk menghilangkannya tanpa campur tangan pemerintah dan pembangunan opini nasional serta kometmen dari para cendekiawan kampus untuk merubah tradisi diskriminasi untuk kemaslahanan generasi masa depan.

Artinya bahwa diskriminasi dan kesewenangan terhadap perempuan apalagi perihal Hak-hak Reproduksi Perempuan khususnya berhubungan dengan praktek nikah secara *ijbar* seharusnya sedini mungkin untuk dicegah. Walaupun dalam

UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia secara eksplisit mengemukakan bahwa syarat calon kedua mempelai perkawinan adalah saling rela dan persetujuan kedua belah pihak, namun kenyataannya masih ada saja paksaan nikah. Hal ini terjadi karena budaya dan tradisi sebagian masyarakat yang masih kental terhadap kebiasaan *ijbar nikah* ini, selain itu juga struktur birokrasi dan penegak hukum seperti petugas KUA semestinya lebih peka terhadap realitas pemaksaan nikah, karena memang sangat merugikan dan mengancam masa depan perempuan itu sendiri. Ditambah lagi substansi material hukum untuk dapat membantu praktek paksaan nikah ini dengan membuat aturan sanksi yang jelas bagi mereka yang melanggar baik terhadap aparatnya sendiri maupun para orang tua atau masyarakat yang melanggar hukum.<sup>171</sup>

b) Konsekuensi Praktek *Ijbar* Nikah Merupakan Pelanggaran Pada Reproduksi Seorang Perempuan

Hak reproduksi pada seorang perempuan ialah termasuk bagian dari HAM untuk perempuan. Maka dari itu masalah nikah secara *ijbar* akan menjadi permasalahan kemanusiaan yang serius, karena berkaitan dengan keberlangsungan generasi manusia itu sendiri. Dampak dari nikah secara paksa akan berpengaruh pada keinginan untuk mendapatkan keturunan bahkan akan muncul perasaan benci untuk berhubungan dengan suami yang tidak diinginkan tersebut. Kehidupan dari masing-masing akan hampa dan tidak ada perasaan cinta, perasaan ingin menghindar, terlepas dari keterkungkungan di bawah tekanan

---

<sup>171</sup> Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, hlm. 94-96.

suami dan keluarganya. Kalau keadaannya seperti ini maka sangat sulit untuk mendapatkan keturunan karena perasaan stres dan tertekan akan sangat berpengaruh pada kesuburan reproduksi seorang perempuan.

#### 1. Hubungan Intim Tidak Sehat

Dalam agama Islam hubungan intim itu adalah sebuah anugrah kemikmatan dari Allah untu menyalurkan hasrat seksualitasnya pada tempat yang halal, dan anugrah ini tidak hanya dikhususkan pada kaum laki-laki saja akan tetapi Allah swt. Menganugrahkan untuk perempuan juga sebagai bentuk keadilan Tuhan pada makhluknya.<sup>172</sup> Hubungan intim antara suami istri itu harus dimikmati oleh kedua pihak, bukan hanya di monopoli oleh laki-laki tanpa memperhatikan perasaan perempuan dengan alasan bahwa laki-laki adalah penguasa dan pemimpin keluarga. Padahal Rasulullah saw. Pernah bersabda: paling baiknya seseorang di antara kamu adalah orang yang paling baik kepada istrinya.

Biasanya pasangan pengantin baru menantikan dan merindukan malam pertama, sebagai simbol diperbolehkannya hubungan seksual yang sehat, dari kedua pasangan itu. Malam pertama itu adalah momentum yang akan dikenang-kenang sampai akhir hayat. Namun apalah yang terjadi, ternyata pernikahan secara paksa telah memberikan suasana yang sanagt sulit dan berdampak nigtatif kepada perempuan. Perasaan ter*dhalimi*, terbuang, tidak berharga, jengkel bahkan keinginan untuk memberontak akan terus mengalir dalam jiwanya. Bahkan hal ini akan berdampak pada gangguan yang bisa merusak pada reproduksi perempuan.

---

<sup>172</sup> Q.S. Al-Imran: (3) : 14.

Kemerdekaan dan kerelaan seorang perempuan untuk melayani suami, pengabdian yang di idam-idamkan seorang perempuan yang faham agama akan berubah pada kebencian yang dia sendiri tidak menghendakinya. Ini semua timbul karena tidak adanya perasaan cinta yang disebabkan pernikahan secara paksa yang dia alami. Keinginan untuk berhubungan intim akan sirna dengan sendirinya.

Hal ini terjadi, karena pemahaman masyarakat sebagai turunan dari pola pemaksaan nikah yaitu perkawinan diartikan dengan akad kepemilikan, dalam arti suami memiliki istrinya secara mutlak, terutama dalam hal hubungan seksual. Konsep seperti ini diperkuat dengan tradisi dan budaya orang Jawa yang menganggap perempuan sebagai *konco wingking* saja. Padahal pemahaman sebenarnya justru kebalikannya, bahkan suami tidak memiliki kekuasaan mutlak dalam hubungan seks dengan istrinya. Pernikahan diartikan sebagai pembolehan melakukan hubungan seks, dan kepemikannya disini diartikan adalah sah milik suaminya. Dimaksudkan orang lain yang bukan suaminya tidak boleh berhubungan seks dengan kedua pasangan itu.

Hubungan seksual bagi pasangan suami istri adalah termasuk dari tujuan diadakannya pernikahan itu sendiri, kalau hastrat untuk melakukan hubungan intim tersebut sudah hilang maka itu sama saja dengan menghilangkan sebagian dari tujuan pernikahan, dan keadaan yang seperti ini sangat disayangkan apabila terjadi dalam kehidupan sebuah keluarga islam yang bagi sebagian orang adalah hanya terjadi satu kali dalam seumur hidup. Padahal kalau pernikahan yang dilaksanakan berdasarkan rasa cinta dan kerelaan maka malam pertama dan hari-

hari berikutnya dalam kehidupan berkeluarga akan dilalui dengan senang hati dan penuh kepuasan.

Berbeda keadaannya dengan kondisi suami istri yang mengalami pernikahan secara *ijbar*, pengalaman malam pertama bisa menakutkan dan menyakitkan, yang jika mampu sebisa mungkin untuk dihindari. Apalagi adanya kecenderungan bahwa dalam melakukan hubungan seks, yang lebih banyak menikmatinya adalah laki-laki. Karenanya, praktek nikah secara paksa akan menghilangkan gairah dan hasrat seorang istri untuk berhubungan sehingga implikasi dari itu adalah hubungan intim yang tidak kondusif dan tidak menyenangkan.<sup>173</sup>

## 2. Diskriminasi dan Tidak Seimbang dalam Melakukan Hubungan Seks

Sudah sejak lama para ahli membahas hakikat seksualitas dalam kehidupan manusia. Para ahli analisis dalam kajian psikologi mengatakan bahwa hubungan seks adalah sesuatu yang otonom masing-masing pasangan. Dan cara untuk merealisasikan itu adalah harus dengan komunikasi yang baik antara keduanya, berdiskusi, saling memahami, saling mendukung dan saling menciptakan suasana yang menyenangkan. Akan tetapi pernikahan secara paksa akan melahirkan kerenggangan, egoisme, tidak peduli, keterpaksaan dan kepurak-puraan.

Ketika tidak terjalin komunikasi yang sehat yang berakibat penolakan dari seorang istri untuk melakukan hubungan seks, sering terjadi klaim bahwa seorang istri tersebut telah melanggar agama dan budaya, padahal deklarasi yang dilaksanakn di Cairo menyatakan bahwa penolakan untuk berhubungan seks baik suami atau istri adalah hak seorang perempuan dan juga laki-laki sesuai dengan

---

<sup>173</sup> Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, hlm. 96-98.

kebutuhan dan alasan yang dibenarkan. Akan tetapi di lingkaran sosial kita apabila melanggar sistem yang sudah menjadi pemahaman masyarakat apabila menulak keinginan suami akan dianggap sebagai perempuan yang tidak baik dan akan teresolasi dari kehidupan keluarga dan masyarakatnya.

Apalagi konseptualisasi agama dan penafsiran agama khususnya agama islam yang telah memberikan peluang besar adanya upaya untuk melecehkan perempuan terhadap hak-hak reproduksinya. Ada hadist nabi yang cukup terkenal, bahwa istri yang menolak ajakan suami untuk melakukan hubungan suami istri adalah dosa besar. Penafsiran hadist seperti ini ternyata tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan sehingga diperlukan pemahaman ulang. Jika hal itu tetap dilakukan tanpa melihat kondisi dan kemampuan istri, pada hakikatnya ia telah menganiaya istrinya yang seharusnya ia lindungi dan sayangi sebagaimana anjuran Nabi ASW. Untuk berbuat baik pada perempuan.

Kalau dipikir secara sehat bahwa sikap penolakan yang dilakukan seorang istri adalah kewajaran apabila kita melihat dari mental yang tertekan yang dialami seorang istri. Penolakan seperti ini, pada hakikatnya bisa dianggap wajar melihat ketidak siapan untuk melakukan hubungan yang sehat dan indah.<sup>174</sup>

### 3. Hubungan Tidak Ma'ruf Dalam Keluarga

Hakikat dari sebuah keluarga yang baru dibangun menghendaki suasana yang *mu'asyaroh bi al-ma'ruf* yang dapat diartikan pergaulan suami istri yang baik dan saling menghormati. Jadi sebenarnya hubungan antara keduanya adalah hubungan yang sangat kuat dengan adanya ikatan pernikahan itu untuk

---

<sup>174</sup> Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, hlm. 99.

membangun masa depan bersama. Dengan adanya perasaan saling cinta dan saling sayang di antara keduanya akan memberikan kedamaian dan perasaan saling percaya untuk mengarungi mahligai kehidupan bersama. Saling memberikan kontribusi untuk membahas kehidupan sosial, ekonomi, budaya dan kemuliaan hidup di dunia dan akhirat.

Konsep hubungan suami istri adalah konsep kerjasama atau ikatan yang saling melengkapi yang setara dalam menjalankan perahu mengarungi lautan kehidupan keluarga, sebagaimana firman Allah, bahwa kedua pasangan merupakan baju dari pasangan lainnya. Prinsip kemitrasejajaran ini juga dicontohkan Rasul dalam kehidupan sehari-seharnya. Selain berdakwah, berdagang dan menjadi imam shalat, Beliau membantu dan saling tolong menolong dalam urusan keluarga, menyayangi, melindungi. Beliau tak segan mengerjakan pekerjaan rumah tangga, seperti mengambil air, menjahit dan sebagainya.<sup>175</sup>

Ikatan pernikahan bukanlah sekedar ikatan yang sebatas hubungan antara dua orang saja, akan tetapi adalah sebuah ikatan yang melibatkan bersambungannya ikatan dua keluarga besar yang saling menghormati, menolong, bersilaturahmi, saling peduli dan lain-lain. Akan tetapi pernikahan secara paksa akan melahirkan kecanggungan, kesungkunan, dan kebencian yang akan menghilangkan rasa hormat. Keharmonisan akan susah untuk didapatkan dari pernikahan yang

---

<sup>175</sup> Ratna Batara Munthi, *Perempuan sebagai Kepala Rumah Tangga dalam Islam*, (Jakarta: LKAJ, 1999), hlm. 56.

dilakukan secara paksa, karena dari awal pernikahan yang seperti ini sudah di dasarkan pada keterpaksaan.<sup>176</sup>

#### 4. Munculnya KDRT Dalam Keluarga

Dalam KHI dan peraturan pengadilan agama memang tidak di jelaskan bahwa pernikahan secara paksa bukanlah alasan atau sebab akan terjadinya perceraian, akan tetapi nikah secara paksa akan melahirkan sikap setengah hati dari seorang istri. Dan sikap ini akan berpengaruh pada ketidak puasan suami terhadap pelayanan istri. Dari ini akan timbul benih-benih kebencian dan ketidak puasan yang akan berujung pada kekerasan dalam rumah tangga baik secara mental atau secara fisik. Karena seorang suami akan merasa tidak di hargai dengan perlakuan istri yang tidak dapat memberikan pelayanan yang sempurna dan merasa istrinya tidak dapat memberikan kedamaian, ketenangan seperti yang di inginkan seorang suami. kemarahan dan kebencian itu biasanya akan timbul dari sikap ketidak puasan dari orang terdekat yang di harapkan dapat memberikan perhatian yang lebih ketimbang orang lain, dan istri di sini adalah orang yang harapkan untuk memenuhi tuntutan itu, tapi keadaannya ternyata tidak sama dengan keinginan maka timbullah KDRT tersebut.

Dampak negatif begitu hebat menimpa perempuan dalam mahligai keluarga akibat pernikahan yang tidak didasari dari cinta, tidak saja merugikan kepada kedua pasangan tersebut tapi jugamerugikan kepada kedua belah keluarga dan masyarakat, baik berupa materi, waktu dan perasaan. KDRT terkadang tidak dapat di bendung karena tidak adanya omosi yang stabil. Ditambah lagi pemahaman

---

<sup>176</sup> Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, hlm. 99-100.

yang keliru bagi masyarakat bahwa kekerasan yang terjadi dalam keluarga hanya persoalan pribadi,<sup>177</sup> tanpa melihat faktor-faktor yang mempengaruhi sebelum menikah, mungkin yang mereka lihat sekarang adalah letusan dari bara api yang sudah aktif sejak lama.

Tidak bisa dipungkiri konsekuensi kekerasan dalam keluarga dalam hal ini kekerasan kepada perempuan berimbas keputusan dan ketidakmampuan perempuan untuk melakukan apa yang terbaik untuk dirinya dan suaminya. Sementara laki-laki terkadang menuntut hak-haknya agar dilayani secara sempurna, apabila hal itu tidak terpenuhi maka emosi yang berujung pada ketidakharmonisan dan kebosanan dalam sebuah keluarga.<sup>178</sup>

#### 5. Status Kelas Dua Bagi Perempuan

Sungguh sangat memprihatinkan keadaan seorang perempuan yang dinikahkan secara *ijbar* oleh walinya yang berdampak negatif dan membahayakan kepadanya. Sejak dia belum menikah sudah terkekang dan menjadi manusia nomor dua di bawah kaum laki-laki yang mempunyai tradisi penerapan konsep *ijbar*, dan setelah menikah dia juga akan menjadi makhluk nomor dua di bawah kekuasaan suaminya yang tidak peduli dengan kebebasan dan kerelaan seorang perempuan.<sup>179</sup> Keadaan seperti ini akan menghambat terhadap kemajuan dan

---

<sup>177</sup> Farha Ciciek, *Ikhtiar Mengatasi Kekerasan dalam Rumah Tangga*, (Jakarta: LKAJ, 1999), hlm. 26-27.

<sup>178</sup> Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, hlm. 100-102.

<sup>179</sup> Mansour Fakih, “posisi Kaum Perempuan dalam Islam: Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam”, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm. 45-48. Dalam Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, hlm. 102.

kretifitas seorang perempuan karena perasaan mender, tidak berdaya, merasa di nomer duakan oleh keluarga dan suaminya.<sup>180</sup>

#### 6. Ijbar Nikah Rawan Terhadap Perceraian.

Banyaknya perempuan kawin muda, kawin paksa, kurang pendidikan, kemiskinan dan kurangnya keahlian membuat banyak hubungan suami istri tidak sehat dengan terjadinya hubungan jarak jauh karena kerja, pengangguran di masyarakat, emosi yang tidak terkontrol karena kurangnya pemahaman agama, perselingkuhan yang semakin marak, itu semua adalah bibit-bibit perceraian.

Realitas dan praktek *ijbar* nikah ini banyak memberikan peluang kesewenang-wenangan terhadap perempuan, tugas yang paling penting untuk orang tua adalah mendidik anak, meraih prestasi, membentengi dari hal-hal yang negatif dengan maraknya media sosial yang perlu penyaringan dan bekal yang cukup, mendorong untuk mencintai ilmu agama dan mempraktekkannya sehingga ia kelak bisa memilih dan bisa menentukan cita-citanya sesuai dengan nilai-nilai islam. Tugas orang tua bukan menghakimi dan otoriter dalam memutuskan suatu perkara, terutama dalam urusan menentukan jidoh yang sangat berkaitan dengan kesuksesan masa depan anaknya. Oleh karena itu pendapat dan komitmen perempuan harus dipertimbangkan sebagai manusia yang diberikan akal dan ilmu oleh Allah swt. Karena perempuan dan laki-laki adalah ciptaan Tuhan yang sama yang harus dihargai, dihormati dan ditempatkan sebagaimana mestinya.<sup>181</sup>

<sup>180</sup> Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, hlm. 102.

<sup>181</sup> *Budaya Perkawinan Dini Rugikan Perempuan Madura*, Liputanwinda Sumenep. (Rabu, 26/12/2012). Dalam Masthuriyah Sa'dan, *Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM*, hlm. 147-148.

Bukankah Tuhan telah menjelaskan dalam Q.S. Al-Ahzab: (33) : 35.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ  
وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ  
وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّيْمِينَ وَالصَّيِمَاتِ  
وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا  
وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

35. Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

### C. Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i Perspektif Maqasid Syari'ah Jasser Auda

#### 1. Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i Menurut *Cognitive Nature* (validasi seluruh 'kognisi')

Dalam fitur ini yaitu (*al-idrakiyyah, cognition*), sebagaimana yang ditawarkan Jasser tentang metodologi dalam sistem hukum islam adalah untuk untuk memisahkan 'wahyu' dari 'kognisi'nya. Itu artinya, memisahkan fikih dari

klaim sebagai bidang ‘pengetahuan ilahiyah’ menuju bidang ‘kognisi (pemahaman rasio) seorang manusia (fakih) terhadap pengetahuan ilahiah’. membedakan yang jelas antara Syari’ah dan Fikih ini berdampak pada tidak adanya pendapat fikih praktis yang dikualifikasikan atau di klaim sebagai suatu pengetahuan Ilahi yang suci.<sup>182</sup> Karena arti fikih sendiri secara bahasa adalah pemahaman, sedangkan menurut istilah seperti yang di katakan Abu Hanifah mendefinisikannya sebagai “مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا هِيَ وَمَا عَلَيْهَا” *pengetahuan dalam jiwa seseorang tentang apa yang menjadi haknya, dan apa yang wajib untunya*, dan semua itu adalah hasil ijtihad yang *dhanni* (sangkaan kuat seorang faqih)<sup>183</sup>, jadi pemahaman fikih tidak boleh difahami sebagai wahyu Tuhan yang suci yang tidak boleh di langgar dan diubah sedikitpun.

Agar secara sistematis dapat memisahkan aspek ilahiyah dari fikih atau koqnisinya, Jasser membuat perincian yang akan menggambarkan hubungan antara fikih, syariah, uruf dan kanun. Dalam hal ini fikih di geser dari bidang ‘pengetahuan ilahiyah’ menuju bidang ‘koqnsi manusia terhadap pengetahuan ilahiyah’, yang berada di luar lingkaran pengetahuan ilahiyah. Oleh karena itu maka tidak boleh mengatakan bahwa fatwa-fatwa seorang fakih itu adalah sebagai wahyu Ilahi yang suci dan bersifat mutlak yang pantang untuk dirubah dengan mengabaikan pertimbangan autentitas, implikasi linguistik (dalalah), *ijma’* ataupun *kias*.<sup>184</sup>

<sup>182</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, hlm. 12.

<sup>183</sup> Satria Effendi, *ushul Fiqih*, (Jakarta: PT Fajar Interpretama Mandiri, 2005) hlm 3.

<sup>184</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, hlm. 255.

Mengacu pada mekanisme *Cognitive Nature* yang pertama yaitu fikih sebagai produk *ijtihad*, yaitu fikih dilihat sebagai hasil *ijtihad* manusia yang mempunyai kemampuan untuk menggalinya dari al-Quran dan hadis. Para ahli kalam dan ahli fikih sepakat bahwa Allah swt. tidak boleh diposisikan sebagai fakih, karena Allah swt. mengetahui segala sesuatu tanpa perantara, sedangkan ahli fikih dalam memutuskan sebuah hukum harus melalui wahyu yang tercover di dalam al-Quran dan hadis. Dan semua hasil *ijtihad* yang ada dalam kitab fikih itu bersifat *dhanni* (perasangka yang mendekati kebenaran), sebagaimana yang di katakan Imam Syafi'i; " menurut aku pendapatku adalah benar tapi ada kemungkinan salah, dan pendapat orang lain adalah salah tapi ada kemungkinan untuk benar", hal ini menunjukkan bahwa hasil *ijtihad* itu tidak bisa di samakan dengan wahyu Tuhan. Bahkan Imam Syafi'i berani merubah pendapatnya jika Ia melihat tidak sesuai dalil dan kondisi yang Ia hadapi belakangan seperti kasus konsep *Qoul Qadim* dan *Qoul Jadid*. Ibnu Taimiyah juga mengatakan bahwa hukum-hukum fikih adalah hasil dari pemahaman dan analisis seorang ahli fikih, bukan kitab suci yang tidak boleh dirubah. Jadi hasil *ijtihad* ini ada kemungkinan untuk benar dan ada kemungkinan untuk salah. Maka dari itu para ahli hukum harus peka dengan hikmah dan rahasia-rahasia yang ada dalam hukum sesuai dengan maqasid yang tersimpan dalam sebuah syariat Tuhan, agar hukum itu bersesuaian dengan maksud Tuhan. Dan hasil *ijtihad* itu biasanya terus akan di perdebatkan sesuai dengan kemajuan dan kondisi sosial suatu masyarakat. Mengingat cepatnya perkembangan globalisasi serta modernisasi pada saat ini. Berubahnya sebuah hukum bukanlah menjadi suatu hal yang mustahil

berdasarkan atas sifat hukum itu sendiri yang bersifat dinamis tergantung pada konteks zamannya. Hal tersebut dapat terjadi bilamana hukum tersebut sudah dilihat kurang sesuai dengan kebudayaan serta peradaban umat Islam itu sendiri.

Oleh karena itu, penting kiranya mengkonsep kembali konsep Ijbar Imam Syafi'i dengan sudut pandang kemashlahatan sesuai dengan pandangan bangsa Indonesia yang telah banyak terdewasakan dengan kemajuan teknologi dan kultur internasional. Sehingga kanun dan keputusan seorang wali bisa lebih bijak dan dapat menjadi sebuah hukum yang sesuai dengan statula-statuta masyarakat dan budaya bangsa Indonesia saat ini.

Kemudian mengacu pada mekanisme *Cognitive Nature* yang ke dua yaitu memisahkan wahyu dari koqnisinya. Kita harus membuang pengkultusan pada hasil ijthad seorang fakih sebagai kebenaran mutlak, karena kita berkeyakinan bahwa tidak ada fatwa atau hasil ijthad dari ahli fikih yang pantas untuk mengenyampingkan pertimbangan konteks, autentitas, *ijmā'*, dan *qiyās*. Dalam hal ini perlu kiranya kita mengadopsi tawaran nalar burhani yang dikemukakan oleh al-Jabiri untuk melengkapi kekurangan epistemologi yang ada dalam kedua nalar sebelumnya, yaitu bayani<sup>185</sup> dan irfani.<sup>186</sup> Dalam pengamatan al-Jabiri, epistemologi burhani ini adalah merupakan jalan keluar dari pandangan tidak rasional yang cenderung mengkultuskan teks.

Epistemologi burhani ini berlandaskan rasio dan akal dengan menggunakan dalil-dalil logika dan dalil-dalil empiris. Selain dalil logika dan empiris seperti

---

<sup>185</sup> *Bayani* adalah sistem pengetahuan yang berpijak pada teks (nash).

<sup>186</sup> *Irfani* sebagai sistem pengetahuan melalui intuisi atau dimensi bathin.

dalil-dalil agama boleh diterima kalau sesuai dengan akal dan logika. Sumber dari epistemologi burhani ini semuanya adalah berdasarkan logika, bukn intuisi atau teks. Akal dan rasio ini yang akan memberikan penilaian terhadap semua informasi yang di tangkap oleh panca indra kemudian akan menjadi pengetahuan yang di yakini melalui proses analogi “*qiyas al-jami*” sehingga hasil atau natijah akan bersamaan dengan premes-premes sebelumnya. Kalau premis-premis itu di dasarkan pada keyakinan dan proses logika yang benar maka hasil dan natijah itu akan benar.

Al-Jabiri menganggap Imam Syafi’i adalah sebagai tokoh awal yang mengukuhkan ideologi bayani. Ia menuduh iamaam syafi’i sebagai tokoh yang telah membakukan nalar arab, sehingga menghambat kemajuan pemikiran di dunia Islam. Ia mengatakan bahwa: Syafi’i adalah legistator utama bagi nalar arab. *Ra’yu* yang sebelumnya bersifat bebas independen (khususnya pada Abu Hanifah) kemudian dibatasi oleh Syafi’i dengan batasan-batasan yang memperpendek jurang yang memisahkan antara para pendukung atsar.<sup>187</sup> Imam Syafi’i meletakkan dan sekaligus membatasi “kaidah-kaidah metodik” dari usulnya bagi pemikiran sunni kepada empat hal; al-Quran, sunnah, *ijma’* dan *qiyas*. Ketika tidak ditemukan dalam teks al-Quran dan Sunnah maka beralih kepada *ijma’* kemudian *qiyas*. Kemudian al-jabiri menganggap metode *qiyas* atau analogi sudah tidak memadai lagi untuk digunakan kerana corak kebudayaan saat ini sama sekali tidak bisa dianalogikan dengan zaman ketika al-Quran diturunkan

---

<sup>187</sup> Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwin al-‘Aql Al-Arabi*, (Bairut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah). Hlm. 17.

atau dengan zaman Imam Syafi'i sendiri.<sup>188</sup> Karena itu maka untuk menjaga eksistensi syariah kita bisa melihat tradisi Islam di Barat dan mengembalikan kepada tujuan maqasid syari'ah.

Jadi kajian konsep *ijbar* Imam Syafi'i yang lebih mengedepankan pada penalaran *bayani* yang lebih menggunakan penafsiran teks maka perlu melihat konsep HAM dan UU untuk menafsirkan konsep *ijbar* agar bisa sesuai dengan perkembangan zaman saat ini. Karena hukum akan terus berkembang sesuai dengan perkembangan hikmah dan tujuan maqasid *disyaria'at*kannya suatu hukum.

## 2. Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i menurut *al-kulliyah, wholeness* (Kemenyeluruhan)

*Wholeness* (kemenyeluruhan) yakni memperbaiki kekurangan dan kelemahan usul fikih klasik yang sering menggunakan pendekatan reduksionis dan atomistik. Jasser di sini mengkritik ketidak validan dalil individual dan dalil kausalitas yang cenderung mengandalkan satu dalil nas untuk melabelkan hukum pada permasalahan-permasalahan yang dihadapinya, tanpa memperhatikan dalil dan nas-nas lain yang berkaitan. Solusi yang ditawarkan oleh teori sistem disini yaitu menerapkan prinsip kemenyeluruhan (*holisme*) melalui metode 'tafsir tematik' yang tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum saja, akan tetapi

---

<sup>188</sup>Muhammad Abid Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql Al-Arabi*, hlm 107. Hlm 124. Dalam Arini Izzati Khairina, *kritik Epistimologi Nalar Arab Muhammad Abed al-Jabiri*, Jurnal; el-wasathiya: jurnal studi agama, universitas islam negeri (uin) yogyakarta. Hlm. 111.

menjadikan semua ayat yang ada dalam al-Qur'an untuk dipertimbangkan dalam memutuskan permasalahan dalam hukum- hukum islam.<sup>189</sup>

Berdasarkan pernyataan di atas, maka sangat penting untuk melakukan perumusan ulang terhadap konsep *ijbar* Imam Syafi'i dengan menggunakan tafsir maudhu'i (tematik) yakni menghimpun ayat-ayat Al-Quran dalam berbagai ayat dan surah yang berhubungan dengan suatu tema, baik dari segi redaksi ayat maupun isi kandungannya dengan tujuan mengeksplorasi kandungan ayat-ayat yang memiliki relevansi dengan tema di atas. Berikut ini kajian konsep *ijbar* menggunakan tafsir tematik sesuai dengan gambaran teori sistem Jasser Auda.

### **Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i Dalam Tafsir Tematik**

Kata *ijbar* secara bahasa berasal dari bahasa arab *ajbara-yujbiru-ijbaron*, mempunyai kemiripan dengan kata *akraha* dan *alzama* yang semuanya mempunyai arti memaksa dan mengharuskan.<sup>190</sup> Jadi hak *ijbar* yang ada dalam pernikahan adalah ikatan antara laki-laki dan perempuan yang dilakukan oleh wali atau orang tua secara paksa tanpa izin dan persetujuan seorang perempuan yang statusnya berada di bawah kekuasaannya.

Secara istilah didalam pembagian wali ada yang di sebut dengan wali yang mempunyai hak *ijbar* yaitu wali yang di berikan kekuasaan untuk menikahkan anak gadisnya dengan calon pilihan orang tuanya tanpa mempertimbangkan persetujuan dan izin anak gadis yang bersangkutan. Dalam kitab al-Umm Imam Syafi'i mengatakan bahwa wali *mujbir* boleh menikahkan anak gadisnya yang

<sup>189</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid al-Syari'ah*, hlm. 12-13.

<sup>190</sup>

masih kecil dan belum *baligh* walaupun tanpa izin dan persetujuannya, juga boleh menkahkan anak gadis dewasa yang masih perawan tanpa persetujuan dan izinnya juga, akan tetapi izinnya hanya bersifat sunnah saja. Menurut Imam Syafi'i yang harus melalui izin perempuan hanya berlaku kepada perempuan yang sudah janda.<sup>191</sup>

a) Kedudukan Perempuan Dalam Al-Quran

Al-Quran merupakan sumber utama dalam penetapan hukum Islam, sehingga hukum-hukum Islam secara umum dan hukum yang berkaitan dengan perempuan harus di induksi dari dalil-dalil yang di kaji secara mendalam dari al-Quran. Al-Quran adalah undang-undang agama Islam yang langsung di wahyukan oleh Allah swt. Untuk mengatur semua permasalahan umat Islam secara khusus dan umat manusia di muka bumi ini untuk menciptakan dan mencapai kemaslahatan, keteraturan dan kebahagiaan yang sempurna di dunia dan akhirat.

Dalam kajian tafsir tematik ini penulis akan banyak merujuk pada hasil penelitian-penelitian yang berkaitan dengan kesetaraan gender, salah satunya hasil penelitian yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar yang khusus berkaitan dengan dalil-dalil kesetaraan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan yang di induksi dari al-Quran baik secara jelas ataupun secara tersirat. Berikut ini variabel-variabel dalil persamaan tentang perempuan:<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Masthuriyah Sa'dan, *Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM*, hlm. 147-148.

<sup>192</sup> Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012). Hlm. 150.

a) Persamaan Laki-laki dan perempuan sebagai hamba Allah swt.

Laki-laki dan perempuan dilihat sebagai kapasitas manusia di muka bumi yang sama menjadi hamba Allah swt. sama-sama mempunyai kesempatan untuk menjadi hamba yang terbaik dan meraih ketaqwan (*muttaqun*), sebagaimana di tunjuk QS.Al-Hujarat: (49) :13.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

13. Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat di atas menunjukkan bahwa standar kemuliaan manusia sesuai kadar ketaqwaannya. Maka dari itu, laki-laki maupun perempuan memiliki derajat yang sama di sisi Allah swt. laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan yang sama untuk menjadi manusia yang dimuliakan Allah swt. sesuai dengan tingkat ketakwaannya.

b) Persamaan laki-laki dan perempuan menjadi khalifah di Muka Bumi

Status manusia baik laki-laki ataupun perempuan sebagai khalifah di muka bumi ditegaskan dalam QS. Al-An'am: (6) :165:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ

دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ

رَحِيمٌ

165. dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Perkataan “khalifah” yang ada pada ayat di atas tidak khusus pada jenis laki-laki saja akan tetapi umum untuk laki-laki dan perempuan. Jadi, laki-laki dan perempuan mempunyai persamaan peran untuk memimpin dan memakmurkan dunia ini sebagai khalifah yang dimaksudkan oleh Allah swt.

c) Persamaan laki-laki dan perempuan dalam penerimaan perjanjian dengan Allah swt.

Semenjak seorang cabang bayi masih dalam kandungan menjelang akan keluar dari rahim ibunya, ia pada waktu itu menerima perjanjian dengan Allah swt. Sebagaimana yang di jelaskan dalam QS. al-A'raf: (7) :172.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ

أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا

كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

172. dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

Kata "Bani Adama" yang ada dalam ayat di atas menunjukkan kepada seluruh anak Adam yang ada di muka bumi ini, tanpa membeda-bedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan, warna kulit, suku, bahasa dan bangsa. Dan itu sudah kita ketahui bersama bahwa al-Quran itu mengatur kepada manusia bailaki maupun perempuan.

d) Persamaan Nabi Adam dan Siti Hawa sebagai pelaku sejarah kehidupan

Bahwasanya semua ayat-ayat yang menceritakan tentang kisah Nabi Adam dan Siti Hawa mulai dari cerita kehidupan mereka di surga sampai di turunkan ke dunia, selalu menunjukkan pada keterlibatan yang sama antara kedua belah pihak dan aktif dengan menggunakan kata ganti "huma" untuk keduanya. Seperti yang termaktub dalam QS. al-Baqarah: (2) : 35:

وَقُلْنَا يَتَّعَدُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا

وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥﴾

35. dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu Termasuk orang-orang yang zalim.

Dalam ayat di atas, Nabi Adam dan Sitti Hawa dianggap memiliki peran yang sama dalam kisah awal penyebaran umat manusia di muka bumi dan sebagai patner dalam menjalankan sebagai khalifah sebagaimana yang telah di jelaskan dalam al-Quran.

e) Persamaan laki-laki dan perempuan berpotensi meraih prestasi<sup>193</sup>

Peluang untuk meraih prestasi yang maksimal baik di dunia maupun di akhirat untuk laki-laki dan perempuan adalah sama, sebagaimana yang di jelaskan dalam ayat al-Quran antara lain QS. al-Nahl: (16) : 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۖ

وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾

<sup>193</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, (cet II; Jakarta: Paramadina, 2010), hlm. 229-246.

97. *Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik<sup>194</sup> dan Sesungguhnya akan Kami beri Balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.*

Ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih kebaikan dalam kehidupannya di dunia maupun di akhirat, sejauh yang mereka bisa mereka usahakan.<sup>195</sup>

Dalam hasil penelitian yang lain seperti yang di lakukan Khoiruddin Nasution tentang persamaan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan yang di jelaskan al-Quran di bagi menjadi delapan kelompok seperti berikut ini:

- a) Kesetaraan laki-laki dan perempuan secara umum, antara lain di jelaskan dalam QS. al-Baqarah: (2) :187:

..... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ..... ج

Artinya: *mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka.*

Pernyataan ayat ini sangat jelas memperlihatkan kesetaraan kedudukan laki-laki dan perempuan. Ibarat pakaian, keduanya harus bersama-sama saling melindungi dan melengkapi. Maka dari itu tidak ada diskriminasi ataupun monopoli dalam mengarungi mahligai keluarga di dunia ini sebagai media untuk mendapatkan kebahagiaan di dunia dan akhirat serta untuk mengompulkan bekal menuju surga Allah swt.

<sup>194</sup> Ditekankan dalam ayat ini bahwa laki-laki dan perempuan dalam Islam mendapat pahala yang sama dan bahwa amal saleh harus disertai iman.

<sup>195</sup> Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, hlm 58.

b) Kesetaraan dari asal usul manusia, misalnya dalam QS. al-Nisa: (4): 1:

يَأْتِيهَا النَّاسُ أُنْتَقُوا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا

زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ

وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

1. Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya, Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Ayat ini menunjukkan bahwa makhluk manusia, laki-laki maupun perempuan, tercipta dari unsur atau dzat yang sama. Jadi, tidak ada jenis kelamin yang lebih mulia dari yang lainnya karena dari segi penciptaan oleh Allah swt. Tidak ada perbedaan.

c) Kesetaraan amal dan pahala untuk laki-laki dan perempuan, sebagaimana terdapat pada beberapa ayat antara lain dalam QS. al-Imran: (3) :195:

فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ۖ

بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ ۗ ﴿١٩٥﴾

195. Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya aku tidak menyalahkan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain"<sup>196</sup>.

Pada ayat di atas, Allah swt. Menegaskan kesetaraan amal dan menjanjikan ganjaran yang sama atas perbuatan umatnya baik dari laki-laki maupun perempuan. Jadi, keduanya berpotensi meraih posisi yang mulia tergantung dari kualitas amalnya selama hidup di dunia. Perempuan bisa saja melampaui laki-laki jika bisa mengupayakan amal yang lebih baik dan lebih berkualitas.

d) Kesetaraan untuk saling menyayangi dan mencintai, misalnya QS. al-

Rum: (30) :21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ

بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

21. dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Pernyataan ayat al-Quran ini mengingatkan bahwa meskipun jenisnya berbeda, antara laki-laki dan perempuan diciptakan untuk saling mengasihi dan mencintai dengan cara berpasang-pasangan. Keduanya sama-sama saling membutuhkan dalam rangka terciptanya ketentraman dan ketenangan batin. Oleh

<sup>196</sup> Maksudnya sebagaimana laki-laki berasal dari laki-laki dan perempuan, Maka demikian pula halnya perempuan berasal dari laki-laki dan perempuan. Kedua-duanya sama-sama manusia, tak ada kelebihan yang satu dari yang lain tentang penilaian iman dan amalnya.

karena itu, mereka harus selalu menjaga rasa kasih sayang yang telah dikaruniakan Allah swt. kepada mereka sebagai salah satu dari tanda-tanda kebesaran Allah swt.

- e) Keadilan dan persamaan antara laki-laki dan perempuan, misalnya dalam QS. al-Baqarah : (2) : 228:

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ ۚ

228. ....dan Para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf.

Ayat di atas menunjukkan bahwa kaum perempuan juga mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan laki-laki di dunia ini sesuai dengan aturan dan kepatutan-kepatutan agama.<sup>197</sup>

- f) Kesetaraan dalam jaminan sosial, seperti yang dijelaskan dalam QS. al-Baqarah: (2) : 177:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ

ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ

عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ

<sup>197</sup> Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, hlm. 61.

وَالسَّالِينَ فِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ

بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ

أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

177. bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa.

Ayat ini merinci kebaikan-kebaikan yang harus di usahakan oleh seorang muslim, baik laki-laki maupun perempuan sebagai wujud dari ketakwaannya.

- g) Kesetaraan dalam saling tolong menolong, misalnya dalam QS. al-Taubah : (9) : 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ<sup>ج</sup> وَأُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ<sup>ق</sup> إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ



71. dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini menegaskan bahwa tugas-tugas kemanusiaan dan sosial tidak hanya dibebankan kepada laki-laki tetapi juga kepada perempuan. Ayat ini sekaligus menjadi dasar pentingnya keterlibatan perempuan dalam aktivitas sosial dalam rangka amar makruf dan nahi mungkar.

h) Kesempatan mendapatkan pendidikan, misalnya dalam QS. al-Mujaadalah: (58) : 11:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأَفْسَحُوا

يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ<sup>ط</sup> وَإِذَا قِيلَ أَنْشُرُوا فَأَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ

وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ<sup>ج</sup> وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

11. Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", Maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", Maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang

*yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.*

Ayat di atas menjelaskan bahwa laki-laki maupun perempuan yang beriman sama-sama didorong untuk menuntut ilmu agar bisa meraih derajat yang tinggi di sisi Allah swt di dunia sebagai bekal menuju kebahagiaan akhirat.

Bertolak dari paparan di atas, dapat di gambarkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kesetaraan dalam Al-Quran. Keduanya sama-sama diciptakan Allah swt. untuk melaksanakan perannya sebagai khalifah di muka bumi. Allah swt. tidak membeda-bedakan jenis kelamin laki-laki dan perempuan yang berhubungan dengan kodrat yang telah di tentukan Tuhan sejak manusia itu dilahirkan. Adapaun diskriminasi dan ketidakadilan yang terjadi di dunia ini adalah hasil dari struktur sosial dan budaya yang menyebabkan hirarki sosial laki-laki atas perempuan.<sup>198</sup> Oleh karena itu, setiap upaya-upaya penalaran terhadap kandungan Al-Quran harus disesuaikan dengan visi Al-Quran itu sendiri<sup>199</sup>.

Setelah kita ketahui dan renungi akan ayat-ayat yang menjelaskan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan di muka bumi ini maka penulis akan memaparkan ayat-ayat yang menjelaskan hak-hak perempuan yang sepantasnya kita renungi bersama sehingga kita bisa bijaksana dalam memutuskan kebijakan-kebijakan hukum Islam yang berkaitan dengan perempuan. Berikut ini ayat-ayat yang menggambarkan tentang hak-hak perempuan:

---

<sup>198</sup> Arini Rohbi Izzati, *Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh Dan HAM*, hlm 251.

<sup>199</sup> Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, hlm 63.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا

اَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اَكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ

كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٠٠﴾

32. dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi Para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ

يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾

124. Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, Maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.

Dua ayat di atas selain menjelaskan tentang kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan, al-Quran juga turun sebagai pembelaan terhadap kedudukan dan posisi perempuan. Salah satu contohnya terdapat dalam surah *al-Mujaadilah*.

<sup>200</sup> Q.S. an-Nisa': (4): 32.

<sup>201</sup> Q.S. an-Nisa': 4: 124.

Empat ayat dari surah ini menjelaskan tentang status perempuan yang yang *didlihar* oleh suaminya. Berikut bunyi ayat awal dari surah tersebut:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ

يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِّن

نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ

لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ﴿٢﴾

1. Sesungguhnya Allah telah mendengar Perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha melihat 2. orang-orang yang menzhihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) Tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. dan Sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu Perkataan mungkar dan dusta. dan Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Imam Jalaluddin as-Suyuthy menjelaskan tentang *asbab nuzul* (Sebab turunnya ayat-ayat) ini yang turun karena adanya cerita tentang sahabat Aus ibn as-Shamit dan istrinya Khaulah bint Tsa'lab. Saat itu Aus berkata pada istrinya: “*anti ‘alayya ka dlahri ummy*” (engkau bagiku adalah seperti ibuku). Akhirnya Khaulah pun tidak menghiraukan suaminya sampai ia mendatangi dan melaporkan apa yang ia alami kepada Rasulullah saw. Untuk mengetahui status

<sup>202</sup> Q.S. al-Mujaadilah: 58 : 1-2.

hukumnya. Ia berkata pada Nabi : “wahai Rasulullah, Aus mengawiniku saat aku masih muda dan disukai orang-orang. Saat aku beranjak tua, ia menjadikanku seperti ibunya dan meninggalkanku. Barangkali engkau bisa memberikanku keputusan dan keringanan kepadaku.” Setelah itu Rasulullah saw. Bersabda: “sampai saat ini aku tidak diberikan keputusan apapun tentang perkataanmu ini. Hanya yang aku tahu engkau telah menjadi haram baginya”. Khaulah berkata: “ia tidak mengucapkan *thalaq* kepadaku wahai Rasulullah?” ia mulai mendebat Rasulullah dan mengulang-ulangi ucapannya sampai ia berkata: “aku memiliki anak-anak kecil, jika aku menyerahkannya pada Aus mereka akan rusak, dan jika diserahkan padaku mereka akan kelaparan. Ia lalu mengangkat kepalanya ke langit dan berkata:”Ya Allah, aku mengadu kepadaMu, turunkanlah wahyu melalui lisan nabimu!” ia melakukan hal tersebut sampai turunlah empat ayat pertama surah *al-Mujaadilah*.<sup>203</sup>

Pada ayat ketiga dan keempat Allah swt. menetapkan *kafarah* (denda) sebagai tebusan bagi seorang suami yang melakukan *dlihar* pada istrinya untuk bisa menjadikan istrinya kembali halal baginya.

Dengan memperhatikan ayat ini dapat diketahui bagaimana Islam sangat menghargai pandangan dan pengaduan wanita. Pengaduan seorang wanita (Khaulah) ini menjadi suatu pertimbangan dan menjadi sebab suatu ayat diturunkan. Selain itu juga, turunnya ayat tersebut mengindikasikan terjadinya dekontruksi sekaligus revolusi sosio-keagamaan pada masyarakat Arab Jahiliyah.

---

<sup>203</sup> Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*, dalam Khalid Abd ar-Rahman, *Shafwah al-Bayan li Ma'ani al-Quran*, (Bairut: Dar Ibn 'Ashashah, 1994), hlm. 742.

Praktek *dlihar* pada masa Arab Jahiliyah termasuk jenis talaq yang sangat buruk dan keras yang umum terjadi di masyarakat Arab. Bahkan seorang suami yang melakukannya dipaksa agar mengawinkan istrinya kepada orang lain. Dengan turunnya ayat tersebut al-Quran secara tegas melarang praktik *dlihar* terhadap seorang istri demi menjaga kehormatannya dan juga kehormatan seorang ibu dan anak-anaknya.<sup>204</sup>

Turunnya ayat-ayat al-Quran di atas dapat difahami sebagai langkah yang cukup revolusioner dalam perjalanan hukum islam. Kandungan ayat ini tidak hanya merubah tatanan dan budaya masyarakat Arab Jahiliyah pada saat itu, akan tetapi juga mendekonstruksi tradisi-tradisi yang kurang ramah dengan keberadaan perempuan. Maka, sangat aneh rasanya jika ayat-ayat al-Quran yang sejatinya menjadi landasan terciptanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan justru dipahaminya terbalik dan disajikan argumen untuk merendahkan posisi perempuan dan merampas hak-haknya. Maka yang perlu dilakukan adalah bagaimana ayat-ayat al-Quran yang memperbincangkan tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan tidak hanya dipandang dari sudut pandang laki-laki, akan tetapi juga dilihat dengan kacamata perempuan, sehingga terjadi keseimbangan pemahaman dalam memahami maksud universal dari ayat-ayat al-Quran.<sup>205</sup>

Pada masa pra-modern, kecendrungan tanpa memperhatikan konteks dimana atau dalam situasi apa ayat al-Quran diturunkan, bahkan penafsiran semacam ini bukan hanya terjadi dalam penafsiran al-Quran akan tetapi juga

---

<sup>204</sup> M. Faisol, *Hermeneutika GENDER Perempuan dalam Tafsir Bshr al-Muhith*, (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2011), hlm. 46-49.

<sup>205</sup> M. Faisol, *Hermeneutika GENDER Perempuan dalam Tafsir Bshr al-Muhith*, hlm. 50.

berlaku bagi hadis-hadis Nabi, hal ini telah dibaca oleh Ibnu Khaldun (w. 784 H./1382 M.) sebagaimana dijelaskan oleh Khalid M. Aboul El Fadl, Ibn Khaldun telah mengkritik kecenderungan para ulama' Islam yang mengabaikan konteks historis dalam proses pewahyuan, baik itu al-Quran ataupun Hadis Nabi. Dalam *al-Muqaddimah* ia menyatakan:

*Dalam hal riwayat, jika seorang hanya bersandar pada (metode) periwayatan tanpa menilai (riwayat-riwayat) itu berdasarkan prinsip tindakan manusia, asas-asas politik, sifat dasar peradaban, dan kondisi-kondisi pergaulan sosial, serta tanpa membandingkan sumber-sumber klasik dengan sumber-sumber kontemporer, masa kini dan masa lalu, niscaya orang itu akan terjerumus kedalam kekeliruan dan kesalahan, serta bisa melenceng dari jalur kebenaran. Para sejarawan, penafsir al-Quran, dan perawi-perawi terkenal seringkali melakukan kesalahan kerana menerima begitu saja (autentisitas) riwayat dan peristiwa (tertentu). Ini karena mereka hanya bersandar pada periwayatan, apakah itu bernilai atau tidak. Mereka tidak memeriksa (riwayat-riwayat itu dengan teliti) dari sudut-sudut prinsip-prinsip (analisis-historis yang bersifat mendasar) atau membandingkan riwayat-riwayat itu satu sama lain, atau mengujinya menurut standar-standar kearifan, atau menyelidiki sifat dasar manusia. Di samping itu, mereka tidak menetapkan autentisitas riwayat-riwayat itu berdasarkan standar penalaran dan pemahaman. Akibatnya, mereka melenceng dari kebenaran dan tersesat di belantara kekeliruan dan khayalan.<sup>206</sup>*

Dari pernyataan Ibn Khaldun tersebut, diketahui bahwa konteks dan unsur historis dari suatu teks memiliki peran yang penting dalam memberikan pemahaman sebuah teks kitab suci. Dan itu tidak boleh di sesampingkan untuk melihat situasi dan kondisi pada masa diturunkannya kitab suci. Hal tersebut telah banyak diabaikan oleh kalangan penafsir al-Quran ataupun Hadis, sehingga pemahaman yang diperoleh bersifat parsial dan tidak proporsional.

---

<sup>206</sup> M. Faisol, *Hermeneutika GENDER Perempuan dalam Tafsir Bshr al-Muhith*, hlm . 51.

## b) Kedudukan Perempuan Dalam Sunah

Sunnah adalah sumber hukum kedua dalam Islam, yang salah satu tugasnya adalah untuk menafsirkan al-Quran apabila terdapat yang masih kurang jelas, dan bisa menjadi sumber hukum independen apabila ada ketetapan yang tidak di temukan dalam al-Quran, sunnah adalah sumber hukum yang tidak bisa di pisahkan dari al-Quran, karena sumber hadis sebenarnya juga berdasarkan wahyu dari Allah swt. Berikut hadis-hadis yang menjelaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan:

Rasulullah saw. Bersabda tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلَلَ وَلَا يَذْكُرُ إِحْتِلَامًا؟ قَالَ: يَغْتَسِلُ، وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ إِحْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلَلًا؟ قَالَ: لَا غَسَلَ عَلَيْهِ، قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ تَرَى ذَلِكَ غُسْلًا؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنَّ النِّسَاءَ شَفَائِقُ الرِّجَالِ. ٢٠٧

“Kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki” (H.R. at-Turmudzi)

Pada akhir hadis di atas Rasulullah saw. Menjelaskan bahwa perempuan adalah mempunyai persamaan dalam masalah hukum dan menjelaskan bahwa perempuan adalah teman hidup dan saudara laki-laki. Hadis ini adalah salah satu bentuk pembelaan Rasulullah kepada kaum perempuan yang sebelumnya hanya di anggap sebagai kaum nomor dua dan bahkan tidak lebih dari sekedar barang

<sup>207</sup> Muhammad bun Isa at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, juz 1 (Bairut: Dar al-Gharab al-Islami, 1998), hlm. 173.

dagangan yang bisa diperjual belikan, di jadikan taruhan bahkan bisa di wariskan kepada anak keturunnya. Maka dari itu kita harus mengkaji perubahan-perubahan tradisi, status tentang perempuan sejak masa jahiliyah sampai datangnya Rasulullah sebagai pembawa Risalah ketuhanan kepada ummat manusia.

Dengan datangnya Rasulullah Saw. secara bertahap banyak keputusan-keputusan yang mebelah hak-hak perempuan serta mengembalikan pada status perempuan sebagai sama-sama makhluk Allah Swt. seutuhnya yang harus di hormati.<sup>208</sup>

Umar bin Khattab yang (sebelum Islam) dikenal pernah mengubur anak perempuannya juga menyatakan:

قَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ إِنْ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَا نَعِدُّ لِلنِّسَاءِ أَمْرًا، حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِنَّ مَا أَنْزَلَ، وَقَسَمَ هُنَّ مَا قَسَمَ.....

*Umar berkata: demi Allah pada awalnya ketika kami berada pada masa jahiliyyah, kami tidak menganggap penting kaum perempuan. Sehingga Allah menurunkan apa yang telah diturunkan tentang mereka dan Allah membuat bagian sebagaimana Allah membuat bagian untuk mereka.<sup>209</sup>*

Pernyataan Umar ra. di atas menunjukkan bahwa Islam telah merubah pandangan negatif kepada perempuan, dan bahkan di jelaskan dalam hadis dan sejarah yang *shahih* tentang sikap Rasulullah saw. yang sangat memuliakan hak-hak perempuan, menyayangi, mengasihi, melindungi sebagai makhluk Tuhan yang seutuhnya.

<sup>208</sup> K.H. Husain Muhammad, *fiqh Perempuan*, (Yogyakarta: PT.LkiS Pelangi Aksara, 2001) hlm. 22-23.

<sup>209</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ash-Shahih*, juz 6 ( Dar Turuq al-Najah, 1422), hlm. 157.

### 3. Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i Menurut *Openness* (Keterbukaan)

Fitur *openness* (*keterbukaan*) adalah sebuah fitur untuk memelihara suatu kadar keterbukaan dan pembaharuan diri. Fitur ini menawarkan dua mekanisme menuju keterbukaan dan pembaharuan diri yang diharapkan dari hukum Islam. Secara berurutan pertama, perubahan hukum dengan melihat pandangan dunia dan watak kognitif seorang fakih. Kedua, keterbukaan filosofis ditawarkan sebagai salah satu metode pembaruan diri dalam hukum Islam.<sup>210</sup>

Mengacu pada mekanisme *openness* yang pertama yaitu merubah suatu hukum dengan melihat pandangan dunia seorang fakih merupakan salah satu solusi dalam menghadapi tantangan dunia dan stagnasi hukum Islam atau fikih. Dengan alasan, umat Islam sekarang hidup di tengah era globalisasi yang sedang tumbuh dan hampir menyeluruh. Sistem negara bangsa (*Nation State*), ekonomi dunia yang saling berkaitan, penciutan dunia melalui komunikasi global dan sistem transportasi menjadi manifestasi nyata dari mesin globalisasi. Globalisasi memberikan cara pandang baru dan tantangan-tantangan kontemporer yang harus dihadapi oleh sejarah umat Islam. Mengatasi dampak dari globalisasi (*modernitas*) menjadi masalah utama yang harus dihadapi oleh umat Islam.<sup>211</sup>

Jasser menjelaskan bahwa pandangan dunia (*world view*) adalah terjemahan bahasa Jerman '*weltanschauung*' yaitu, sebuah istilah yang sudah berusia seratus

<sup>210</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid al-Syari'ah*, hlm. 262.

<sup>211</sup> John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syarifuddin Hasani (Yogyakarta: Ikon, 2003), cet 1, hlm. 196-197.

tahun, dan secara literal bermakna ‘gambaran dunia’.<sup>212</sup> Sedangkan istilah pandangan dunia adalah ‘seperangkat perkiraan yang kita yakini tentang penyusunan dasar dunia,<sup>213</sup> kerangka pedoman bagi pengalaman manusia, dan sebuah sistem kepercayaan. Jadi, pandangan dunia ini merupakan hasil dari banyak faktor yang membentuk ‘kognisi’ manusia terhadap dunia. pandangan dunia dipengaruhi oleh segala sesuatu disekitar kita, mulai dari agama, konsep diri, geografi dan lingkungan, hingga politik, masyarakat, ekonomi dan bahasa. Menggunakan bahasa ‘kultur’ dalam pengertian yang luas, pandangan dunia merepresentasikan ‘kultur yang dipahami secara kognitif’ (kultur kognitif) atau *cognitive culture*.<sup>214</sup> Kultur kognitif adalah bangunan mental dan suasana realitas yang dengannya seseorang bisa melihat dan berhubungan dengan dunia luar.

Dalam Maqasid Syariah Jasser Auda mencoba merespon tantangan dan tuntutan era global dengan mereformasi maqasid menuju maqasid yang bercita rasa pemulian Hak Asasi Manusi (HAM) dan mengembangkan SDM untuk dipersiapkan pembawa kemaslahatan dan kedailan sosial pada masa sekarang ini dan seterusnya. Cara untuk merealisasikan tujuan di atas maka haru mengadopsi konsep dengan ukuran dari target-target kesepakatan atau *ijma*’ Perserikatan Bangsa-Bangsa yang dalam hal ini merupakan penghapusan diskriminasi. Terkait gagasan tersebut, sepantasnya sebuah hukum yang dipandang sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman serta bertentangan dengan norma-norma di

---

<sup>212</sup> David K. Naugle, *worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 20002), hlm. 2.

<sup>213</sup> Sire, James W. *Naming the elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), hlm. 19-20

<sup>214</sup> Sire Naming, h. 28. Naugle, *worldview: The History of a Concept*, hlm. 29.

masyarakat dapat dirubah asalkan tidak menyimpang dari nilai-nilai filosofis dan dasar hukum itu sendiri. Hak *ijbar* Imam Syafi'i adalah salah satu dari sekian konsep yang dianggap kurang sesuai untuk di terapkan di zaman sekarang ini karena cenderung adanya praktek diskriminasi terhadap kebebasan berpendapat bagi kaum perempuan. Oleh karena itu dengan mengacu pada pendekatan sistem dengan menggunakan sudut pandang dunia khususnya HAM serta dengan menyandingkan tataran filosofis konsep Hak *ijbar* Imam Syafi'i yang berlaku di Indonesia.

Banyak kita temukan instrumen hukum Internasional yang berkaitan dengan hak asasi manusia yang lebih memperhatikan hak-hak individu serta melindungi dan menyerukan dengan lantang akan penghapusan diskriminasi terhadap golongan-golongan tertentu secara umum dan penghapusan diskriminasi terhadap perempuan secara khusus. Konvensi ini mendorong kepada negara-negara anggota untuk berusaha keras untuk menghapus semua bentuk diskriminasi yang ada di negaranya, mereka menggaungkan kesetaraan hak-hak laki-laki dan perempuan dalam bermasyarakat dan bernegara baik sekala nasional maupun internasional.

Berikut ini temuan penulis beserta instrumen hukum Internasional dan UU tentang hak asasi manusia yang lebih memperhatikan hak-hak individu terutamanya perempuan dan berusaha keras untuk menghapus segala bentuk diskriminasi dengan menyuarakan kesetaraan hak-hak laki-laki dan perempuan dalam kancah nasional maupun internasional.

Tabel 4.1

## Ketentuan Internasional Tentang Hak-Hak Perempuan

Ketentuan	Materi
Pasal 1 dan 2 The Universal Declaration of Human Rights, 10 Desember 1048	<p>Pasal 1 Semua manusia dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak yang sama. Mereka dikaruniai akal budi dan hati nurani dan hendaknya bergaul satu dengan yang lain dalam semangat persaudaraan.</p> <p>Pasal 2 Setiap orang berhak atas semua hak dan kebebasan yang tercantum dalam Deklarasi ini tanpa pembedaan dalam bentuk apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, keyakinan politik atau keyakinan lainnya, asal usul kebangsaan dan sosial, hak milik, kelahiran atau status lainnya.</p>
Pasal, 2 ayat 2 dan pasal 3 International Covenant On Economic, Sosial And Cultural Rights. 16 desember International Covenant On Civil And Political Rights, 19 Desember 1966	<p>Pasal 1 Menjelaskan tentang hak untuk menentukan nasib sendiri untuk mengejar pembangunan ekonomi, sosial, dan budaya.</p> <p>Pasal 2 ayat 2 Menjelaskan tentang non diskriminasi.</p> <p>Pasal 3 Menjelaskan tentang hak laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesetaraan dalam hak ESCR.</p>
Pasal 1 Convention On The Elimination Of All Forms Of Discrimination Against Women, 18 Desember 1979	<p>Pasal 1 Untuk tujuan Konvensi ini, istilah: “diskriminasi terhadap perempuan” berarti segala pembedaan, pengecoalian atau atau pembatasan yang dibuat atas dasar jenis kelamin yang mempunyai dampak atau tujuan mengurangi atau peniadaan pengakuan, penikmatan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan pokok di bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, sipil atau bidang lainnya oleh perempuan, terlepas dari status perkawinan mereka, atas dasar kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.</p>
Chapter 1 poin 5, Vienna	Chapter 1 poin 5

Declaration And Programme of Action, 25 Juni 1993	Semua hak asasi manusia adalah universal, tidak dapat dipisahkan, saling bergantung dan berkait. Masyarakat internasional secara umum harus memperlakukan hak asasi manusia di seluruh dunia secara adil dan seimbang, dengan menggunakan dasar dan penekanan yang sama. Sementara kekhususan nasional dan regional serta berbagai latar belakang sejarah, budaya dan agama adalah suatu yang penting dan harus terus menjadi pertimbangan, adalah tugas negara-negara, apapun sistem politik, ekonomi dan budayanya, untuk memajukan dan melindungi semua hak asasi manusia dan kebebasan asasi.
Pasal 15, Beijing Declaration And Platform For Action, 15 September 1995	Pasal 15 Persamaan hak, kesempatan, dan akses ke sumber daya, seimbang dalam tanggung jawab untuk keluarga oleh laki-laki dan perempuan, dan kemitraan yang harmonis antara mereka sangat penting untuk kesejahteraan mereka dan keluarga mereka serta konsolidasi demokrasi.
Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pasal 16 ayat (2). <sup>215</sup>	Perkawinan hanya dilakukan dengan persetujuan bebas dan sepenuhnya dari para calon mempelai.

Fitur openness merupakan sebuah sistem untuk melihat suatu permasalahan dengan terbuka berdasarkan pandangan dunia. Hal ini juga selaras dengan sistem dalam pemikiran hukum Islam. Seluruh madzhab dan mayoritas ahli fikih selama berabad-abad telah setuju bahwa ijtihad itu sangat penting bagi hukum Islam. Karena *nash* itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa tidaklah terbatas. Berdasarkan uraian diatas, dalam rangka memberi ruang fleksibilitas atau ruang gerak yang lebih elastis dalam hukum Islam atau fikih agar dapat menghadapi lingkungan dan permasalahan pada masa kini yang berubah dengan cepat.

<sup>215</sup> Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pasal 16 ayat (2). Dalam Arini Rohbi Izzati, *Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh Dan HAM*, Jurnal; Al-Mawarid, Vol. XI, No. 2, Sept - Jan 2011, Hlm. 248.

Komponen di atas sangatlah penting dalam menjawab permasalahan tentang kebebasan hak untuk menentukan nasib sendiri untuk mengejar pembangunan ekonomi, sosial dan budaya serta penghapusan terhadap diskriminasi terhadap perempuan, yang dalam hal ini termaktub dalam International Covenant On economic, Sosial And Cultural Rights. 16 desember 1966 dan dalam International Covenant On Civil And Political Rights, 19 desember 1966.

Melihat fakta di atas tentunya sangat bersinggungan dengan instrumen Hukum Internasional Hak Asasi Manusia yang sangat mendukung tentang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan serta penghapusan diskriminasi diantara keduanya di dalam hukum dan masyarakat. Disamping itu. Negara juga memiliki kewajiban untuk merealisasikan ketentuan-ketentuan di atas yang dimaksudkan untuk melindungi dan menjamin hak-hak perempuan di dalam masyarakat, khususnya dalam ruang lingkup hidup berkeluarga.

Kemudian dalam UUD tahun 1945 juga disebutkan pada pasal 27 ayat 1 bahwasanya setiap warga Negara mempunyai perlakuan yang sama di dalam hukum dan pemerintahan dan pada pasal 28D ayat 1 setara tidaklangsung menentang adanya diskriminasi dalam ranah hukum nasional, hal itu disebutkan dalam teks "Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum."

Berdasarkan analisis di atas. maka konsep *ijbar* Imam Syafi'i dalam prakteknya di Indonesia dinilai mengandung unsur diskriminatif yakni: seorang gadis yang masih perawan walaupun sudah dewasa boleh dinikahkan paksa oleh

walinya sekalipun tanpa persetujuannya, dalam hal ini sepatutnya seorang gadis yang sudah dewasa dan sudah dianggap cakap hukum harus mendapatkan hak yang sama dengan laki-laki dalam mengekspresikan pendapat dan menentukan calon pasangannya sesuai dengan ketentuan HAM dan pandangan dunia. Karena pertama, Indonesia merupakan salah satu negara yang ikut dalam keanggotaan di Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang secara otomatis terikat dalam hukum Internasional. Maka dari itu, hukum Internasional yang dihasilkan dari Perkumpulan atau konvensi-konvensi tersebut di atas juga mengikat pada Hukum Nasional dengan cara melalui ratifikasi. Untuk itu, terkait dengan penghapusan segala macam diskriminasi dan penghormatan terhadap hak-hak perempuan harus dilakukan dengan mengubah aturan-aturan, undang-undang dan pasal-pasal serta fatwa-fatwa yang masih mengandung muatan diskriminatif. Kedua, dalam konteks praktek yang sudah membudaya di daerah-daerah pelosok Indonesia terkait kawin paksa berdasarkan konsep *ijbar* Imam Syafi'i ini dianggap kurang sesuai untuk zaman sekarang ini, maka merubah konsep *ijbar* Imam Syafi'i melalui pendekatan HAM tidaklah bertentangan dengan filosofi Negara serta aturan dan Undang-Undang yang ada.

Kemudian mengacu pada mekanisme openness yang ke dua yaitu merubah suatu hukum dengan keterbukaan Filosofis merupakan salah satu solusi dalam menghadapi tantangan dunia dan stagnasi hukum Islam saat ini.

Hukum Islam akan mencapai pembaruan diri melalui keterbukaan terhadap komponen lain dari pandangan dunia seorang fakih, yakni filsafat. Karena Usul Fikih, sedikit atau banyak, adalah filsafat hukum Islam, maka bisa dipastikan

bahwa ‘Usul Fikih’ juga memelihara kadar keterbukaan terhadap investigasi filosofis yang secara umum berkembang seiring dengan evolusi pengetahuan manusia. Oleh karena itu , agar sistem hukum islam tetap memelihara pembaruan dirinya sendiri, kita perlu mengadopsi keterbukaan Ibnu Rusd (Averroes) terhadap seluruh investigasi filosofis dan memperluas keterbukaan ini pada teori-teori Usul Fikih itu sendiri.

Teori openenes yang kedua ini berfungsi untuk mengembangkan jangkauan adat kebiasaan kepada pandangan dunia, yaitu cara pandang kita tidak hanya terfokus pada adat kebiasaan kita sendiri, misalnya dalam memahami teks tidak cukup hanya mengandalkan literasi yang kita punya tanpa memperhatikan realita internasional yang banyak mempengaruhi pemikiran, cara berintraksi dan perkembangan masyarakat, budaya, teknologi, politik, ekonomi. jadi seorang fakih harus memperhatikan faktor-faktor itu sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum dan melakukan keterbukaan diri terhadap disiplin keilmuan lain dan termasuk perkembangan filsafat.<sup>216</sup>

Melihat dasar dan filosofi dari adanya konsep hak ijbar tersebut pada dasarnya untuk membantu anak perempuan dalam memilih jodoh agar mereka tidak memilih calon suami secara serampangan, sesuai dengan tujuan konsep *ijbar* Imam Syafi’i pada masanya. Akan tetapi, dalam realitasnya sekarang ini sering terjadi penyimpangan berupa pemaksaan bagi anak perempuan untuk menikah dengan laki-laki yang tidak disukainya, bahkan terkadang konsep *ijbar* ini

---

<sup>216</sup> Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu’in), hlm. 13.

dijadikan sebagai suatu pembenaran seorang wali untuk menguasai anak gadisnya untuk memaksa dan bertidak otoriter demi menunjukkan kekuasaan dan ambisinya. Dalam hal ini seorang anak dianggap sebagai hak milik mutlak orang tua sehingga pendapat, izin, dan persetujuan dari seorang anak dalam menentukan masa depannya bukanlah suatu hal yang penting. Status wali *mujbir* dianggap sebagai penentu yang paling benar dan paling tahu tentang hal yang terbaik untuk anak-anaknya, sehingga hikmah dari tujuan konsep *ijbarnya* Imam Syafi'i ini sudah bergeser dari tujuan asal yang ingin melindungi kemaslahatan perempuan. Keputusan yang cenderung memaksa dan otoriter seperti ini adalah sesuatu yang sulit untuk di terima oleh akal sehat di dunia sekarang ini. Karena bagaimanapun juga status seorang anak yang menjadi tanggung jawabnya ialah manusia yang mempunyai hak untuk menentukan masa depannya dengan memilih apa yang terbaik untuk dirinya. Tugas seorang wali seharusnya dapat dibatasi dengan hanya memberikan pandangan, pertimbangan dan arahan yang tidak memaksa kepada anaknya.<sup>217</sup> Kondisi seperti ini otomatis bertentangan dengan tujuan pernikahan yang disyariatkan Islam<sup>218</sup> dan bertentangan ketentuan UU dan HAM.

#### 4. fitur hirarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*).

Dalam bagian ini setidaknya memberikan perbaikan pada dua dimensi Maqasid Syari'ah. *Pertama*, perbaikan jangkauan Maqasid. Jika sebelumnya Maqasid tradisional bersifat khusus pada masalah-masalah yang ada dalam bab fikih dari satu nas atau secara spesifik saja sehingga membatasi jangkauan

---

<sup>217</sup> Arini Rohbi Izzati, *Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh Dan HAM*, hlm. 12.

<sup>218</sup> Asni, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*, hlm. 80.

Maqasid, firur ini membagi maqasid pada tiga bagian yaitu; *Maqashid ammah*, yakni *Maqashid* yang mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya. Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqashid* tradisional. Kemudian *Maqashid khassah*. Ia adalah *Maqashid* yang mencakup masalah yang ada di dalam suatu persoalan tertentu dalam satu bab ilmu. Dan terakhir *Maqashid* yang ketiga adalah *maqasid juz"iyyah* atau partikular, yakni *Maqashid* yang terkait dengan *masalah* atau *hikmah* yang di ambil dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan "hikmah" atau "rahasia". Maqasid saling berkaitan antara *Maqashid ammah*, *Maqashid khassah*, *maqasid juz"iyyah*, adalah maqasid yang saling berkaitan dan saling mendukung pada satu kategori dengan kategori yang lainnya dengan penempatan yang sejajar. *Kedua*, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau maqasid. Jika Maqasid lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan maqasid kontemporer. Implikasinya, Maqasid menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia dunia. Selanjutnya, Maqasid publik itulah yang diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan Maqasid yang bercorak individual.<sup>219</sup>

Untuk analisis dari demensi fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*) yang *pertama*, yaitu perbaikan jangkauan Maqasid, maka penulis membagi kepada *Maqashid ammah*, *Maqashid khassah*, *maqasid juz"iyyah*.

---

<sup>219</sup> Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, hlm. 13.

*Maqashid ammah*, adalah *Maqashid* yang mencakup semua masalah yang didapatkan dalam syariat bersifat umum dan universal seperti keadilan, persamaan, toleransi, kemudahan dan lainnya Termasuk di dalam kategori ini adalah aspek *daruriyat* sebagaimana yang ada dalam *Maqashid* tradisional. Menurut hemat penulis dengan menerapkan konsep *ijbar* untuk zaman sekarang ini akan menafikan tujuan pernikahan itu sendiri yaitu untuk melestarikan keturunan dan menjaga agama. Karena dengan adanya *ijbar* dalam pernikahan akan sulit untuk mendapatkan keharmonisan dalam sebuah keluarga sehingga berpengaruh pada tidak sehatnya reproduksi perempuan sehingga sulit untuk mendapatkan keturunan dan menjaga keutuhan institusi keluarga. Sebuah pernikahan juga bertujuan untuk meningkatkan kualitas ibadah kita dengan tersalurkannya naluri seksual pada tempat yang halal serta menjaga pandangan dan kemaluan dari perzinahan sebagaimana yang di jelaskan dalam hadis: “*sesungguhnya pernikahan dapat menjaga pandangan (dari hal yang haramkan) dan lebih membentengi kemaluan*”.<sup>220</sup> Akan tetapi jika pernikahan itu dilaksanakan secara *ijbar* maka tujuan untuk menjaga pandangan dan kemaluan itu tidak akan didapatkan pada masing-masing pasangan, karena pernikahan itu sejatinya tidak di kehendaki oleh pasangan yang merasa haknya telah dirampas oleh seorang wali dengan adanya *ijbar* nikah.

*Maqashid khassah*. adalah *Maqashid* yang mencakup masalah yang ada di dalam suatu persoalan tertentu dalam satu bab ilmu, dalam hal ini adalah untuk mencapai hasil pernikahan yang harmunis. Sedangkan konsep *ijbar* dalam

---

<sup>220</sup> Muslim ibn Hajjaj, *al-Musnad al-shahih*, juz 2, (Bairut: Darul Ihya al-Turats al-Arabi), hlm. 1018.

pembahasan ini akan menghilangkan tujuan pernikahan itu sendiri yaitu untuk memperoleh kedamaian, rasa kasih sayang, ketenangan, dan tanggung jawab keluarga yang harmonis sebagaimana yang jelaskan dalam al-Quran surah ar-Rum: 30: ayat 21.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ  
 بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

21. dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

Sebagaimana kita dapati dalam Pasal 3 KHI, bahwa tujuan diadakannya pernikahan adalah untuk membentuk dan menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*. Maka *ijbar* nikah akan bertolak tujuan perkawinan.

Selanjutnya, *Maqāsid* yang ketiga adalah *Maqashid* yang terkait dengan *masalah* atau *hikmah* yang di ambil dari sebuah nas untuk suatu peristiwa hukum. Orang sering menyebut *masalah* ini dengan sebutan “hikmah” atau “rahasia”. dalam hal ini adalah masalah konsep *ijbar* yang bertujuan agar seorang anak gadis tidak salah pilih karena keterbatasan pengetahuan dunia luar, maka untuk saat ini kemaslahatan ini sudah tidak berlaku lagi untuk zaman sekarang, maka tidak boleh memaksakan *ijbar* nikah kepada gadis dewasa yang

sudah di anggap cakap hukum karena tidak adanya hikmah yang diharapkan tersebut.

Maqasid saling berkaitan antara *Maqāshid āmmah*, *Maqāshid khāssah*, *maqasid juz'iyah*, Dalam konteks *ijbar* ini yang mana sebuah hukum bolehnya konsep *ijbar* Imam Syafi'i dikarenakan agar anak gadis tidak salah pilih karena kurangnya akses publik pada masanya sudah tidak kita temukan saat ini. Bahkan dengan menghapus hak *ijbar* wali akan menciptakan *Maqashid khassah* yaitu untuk menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*, dan dari *Maqāshid khāssah* akan berdapak baik untuk menjaga agama dan keturunan sesuai dengan konsep *Maqāshid āmmah*.

Berdasarkan dimensi fitur hierarki-saling berkaitan (*interrelated hierarchy*) yang *Kedua*, memperbaiki cakupan orang yang dijangkau maqasid. Jika Maqasid lama lebih bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan lebih cenderung kepada dimensi cakupan maqasid kontemporer. Implikasinya, Maqasid menjangkau lingkungan masyarakat, bangsa,<sup>221</sup> dan negara sebagai tempat bergaul dan hidup pasangan suami istri, perempuan yang dipaksa nikah akan kesusahan untuk beradaptasi dengan lingkungannya, keluarganya bahkan tidak akan mempunyai semangat untuk menatap masa depan dan untuk mengembangkan dirinya di kancah nasional ataupun internasional. Padahal negara yang baik dan maju adalah harus diawali dari keluarga yang baik dan sejahtera. Jadi kemaslahatan keluarga dari untuk mencapai kebahagiaan harus didahulukan

---

<sup>221</sup> Jassir Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in), hlm. 13.

dari pada egoisme seorang wali untuk membangun kenyamanan hidup dalam bermasyarakat, barbangsa dan bernegara.

### 5. Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i Menurut Multi-Dimensionality

Dalam sebuah teori sistem adalah merupakan satu kesatuan dari berbagai dimensi yang harus saling melengkapi dengan yang lainnya, agar kinerja dari sistem itu bisa bekerja dengan efektif. Dalam bagian multi-dimensionality ini Jasser menawarkan dua deminsi sebagai metode proses penetapan hukum, yang pertama dengan memperluas jangkauan konsep *qath'i*. Dan yang kedua adalah mengurai pertentangan antar dalil dengan menggunakan maqasid sebagai acuan utama.

Pendapat Jasser tentang kepastian (*al-qat'i*) dan ketidakpastian (*al-zanni*), beliau mengatakan keduanya merupakan dikotomi yang sangat kuat dan dominan dalam berbagai metodologi dan mazhab fikih.<sup>222</sup> Al-Gazali mendefinisikan logika sendiri sebagai hukum yang mengidentifikasi definisi-definisi dan analogi-analogi, serta membedakan pengetahuan pasti dari pengetahuan lain. Beberapa 'dalil' Usul dilegitimasi hanya untuk memperluas area kepastian dalam hukum islam. Konsep 'kepastian' dalam implikasi linguistik (*qat'i*) adalah menimbulkan problem keterbatasan, pengabaian konteks, dan pandangan parsial dalam kebanyakan hukum fikih. Tawaran jasser dalam perluasan usul fikih ini adalah dengan menggunakan maqasid sebagai tolak ukur kemaslahatan dalam sebuah keputusan yang akan di ambil.

---

<sup>222</sup> Abdullah Rabi, *Al-Qat'iyyah wa al-Zanniyah fi Usul al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahar,tt), hlm. 24-27.

Konsep *pertama* menurut multi-dimensionality adalah perluasan jangkauan *qath'i* dikaitkan dengan konsep *Ijbarnya* Imam Syafi'i, menurut hemat penulis dalil yang di gunakan masih berdasarkan fikih palriarkis yang mana didasarkan pada beberapa teks hasdis, padahal ada beberapa hadis lain yang juga shahih yang menerangkan akan harusnya seorang wali untuk menita izin kepada anak gadisnya yang masih perawan. Padahal satu hadis bisa mempunyai arti yang berbeda-beda apabila dilihat dari sisi yang berbeda pula.<sup>223</sup>

Untuk memperjelas ketentuan-ketentuan pembahasan konsep hak ijbar Imam Syafi'i, dapat dilihat dari tabel berikut ini:

**Tabel 4.2**  
**Konsep Wali Mujbir Imam Syafi'i**

Status	Konsep Ijbar	Landasan
Gadis belum dewasa	Untuk anak gadis yang belum baligh dan belum berumur 15 tahun maka wali mujbir di sini boleh menikahkan anak gadisnya walaupun tanpa izin dan persetujuannya.	Hadis riwayat Aisyah tentang pernikahan Nabi yang menikahi 'Aisyah ketika masih berusia enam tahun, dan baru berkumpul dengan Nabi setelah berusia sembilan tahun. Tindakan Abu Bakar menikahkan anaknya yang masih belum dewasa ditambah dengan alasan bahwa semua urusan anak kecil yang belum <i>baligh</i> di wakilkkan kepada ayahnya. Maka Imam Syafi'i menjadikan hadis ini sebagai dalil untuk menetapkan adanya hak

<sup>223</sup> Dikutip dari artikel, *Hak Kebebasan beragama Dan Keyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem Dalam Usul Fikih Sosial*, M, Amin Abdullah, Guru Besar Uneversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, hlm.29.

		<i>ijbar</i> pada anak perempuan yang masih belum dewasa.
Gadis dewasa	Untuk anak gadis yang sudah dewasa, Imam Syafi'i melihat adanya hak dari kedua belah pihak yaitu antara wali (ayah dan kakek) dengan anak gadisnya dengan dianjurkan meminta izin kepada anak gadisnya. Namun kekuatan wali (ayah dan kakek) lebih di prioritaskan dalam menentukan keputusan pernikahan anak gadisnya. Dalam hal ini apabila seorang wali <i>ijbar</i> menikahkan anak gadisnya tanpa seizinnya masih di anggap sah menurut agama dengan syarat harus <i>sekufu</i> '.	Dasar penetapannya didasarkan pada faham sebaliknya ( <i>mafhum mukhalafah</i> ) atas hadis yang mengutarakan bahwa "Seorang janda lebih berhak terhadap dirinya". Keputusan ini dikuatkan oleh pernyataan Imam Syafi'i bahwa "izin gadis bukanlah suatu keharusan tetapi hanya sekedar pilihan".
Janda	Sedangkan hukum untuk pernikahan perempuan yang sudah berstatus janda, maka harus ada izin dan persetujuannya secara tegas dari perempuan tersebut dan tidak cukup dengan diamnya saja yang mengandung banyak penafsiran.	Dasar konsep ini adalah hadis yang menyatakan secara jelas bahwa "Seorang janda lebih berhak terhadap dirinya", sehingga sahnya pernikahan perempuan yang sudah berstatus janda diharuskan dengan izin dan persetujuan dari gadis yang bersangkutan. <sup>224</sup>

Berdasarkan tabel di atas secara eksplisit menjelaskan bahwa konsep *ijbar* Imam Syafi'i di atas mencakup dua hal: pertama wali (ayah dan kakek) hampir selalu menjadi aktor utama dan menjadi penentu kebijakan absolut dalam

<sup>224</sup> Arini Rohbi Izzati, *Kuasa Hak Ijbar Terhadap Anak Perempuan Perspektif Fiqh Dan HAM*, hlm. 245.

menentukan calon suami bagi anak gadisnya. Kedua, anak gadis cenderung tidak kuasa untuk mengekspresikan pilihannya karena di anggap perempuan tidak mempunyai hak dalam menentukan pilihannya sehingga banyak dari hak-haknya yang terampas.

Menanggapi fakta tersebut, penting dilakukan upaya untuk memunculkan penafsiran ulang konsep *ijbar* Imam Syafi'i berdasarkan fitur multidimensi dengan melihat konsep *ijbar* Imam Syafi'i dari berbagai dimensi yang berkaitan yakni dengan memperluas ruang lingkup *rank* dan *level* pada konsep *ijbar* Imam Syafi'i. konsep *ijbar* Imam Syafi'i yang awalnya masuk pada *rank* agama diperluas cangkupannya dengan menambahkan dimensi sosial dengan kata lain HAM, sedangkan pada ranah *level* diperluas ruang lingkungannya menjadi universal. Oleh karena itu, konsep *ijbar* Imam Syafi'i yang masih mencangkup hak otoriter ayah dan kakek tempa melihat persetujuan anak gadisnya dapat ditambahkan konsep keterbukaan untuk menerima pendapat dan pandangan anak gadis dalam memilih dan menentukan calon suaminya dalam hukum Indonesia. Dengan memaparkan dalil-dalil yang berkaitan serta sesuai dengan peradaban dan urf umat Islam sekarang. Sebagaimana sebuah kaidah fikih mengatakan<sup>225</sup>:

لا يُنكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ.

Artinya: "Perubahan hukum tidak dapat diingkari disebabkan perubahan zaman dan tempat "

<sup>225</sup> Muhammad Musthafa al-Zuhaili, *Al-Qawa'id al-Fikhiyah wa Tatbiiquha fi al-Madzahib al-Arba'ah*, juz 1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), hlm. 353.

Demi menjawab permasalahan di atas, dalam fitur multidimensionalitasnya Jasser Auda menawarkan solusi *Jam'* (konsiliasi) yaitu sebuah metode yang didasarkan oleh kaidah ushul fikih yang menyatakan: "*I'mal al-nash awla min ihmalih*". yang artinya menerapkan nash adalah lebih utama daripada mengabaikannya. Maka dalam rangka mengembangkan sebuah hukum sangat penting melihat dalil-dalil yang berkaitan dengan masalah tersebut, yakni dengan menambahkan dasar hukum *ijbar* secara umum serta ayat-ayat yang berkaitan dengan persamaan derajat dan hak-hak laki-laki dan perempuan. Seperti yang disabdakan Rasulullah saw.<sup>226</sup>

إِنَّ النِّسَاءَ شَقَائِقُ الرِّجَالِ.

“Perempuan adalah saudara kandung laki-laki”

Dengan tidak mengurangi rasa hormat kepada Imam Syafi'i, maka kita perlu melihat dalil-dalil yang di gunakan oleh *Hanafiah* tentang tidak bolehnya menggunakan hak *ijbar* kepada anak gadis yang sudah dewasa agar kita bisa membandingkan dan bisa menerapkan konsep sistem yang ke lima yaitu (Multi-Dimensionality), maka *Hanafiah* berdalilkan hadis.<sup>227</sup>

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ الْقَوَارِيرِيُّ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ"، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ إِذْنُهَا؟ قَالَ: "أَنْ تَسْكُتَ".

<sup>226</sup> Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, juz 1, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 61.

<sup>227</sup> Muslim ibn Hajjaj, *al-Musnad al-shahih*, juz 9. Hlm. 202.

*Dari Abu Hurairah: Bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: Janda tidak boleh dinikahkan sebelum dia diminta persetujuannya, dan perawan tidak boleh dinikahkan sebelum diminta izinnya. Para sahabat bertanya: Ya Rasulullah, bagaimana izin perawan itu? Beliau menjawab: "Diamnya".*

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، وَفُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَاللَّفْظُ لَهُ،

قَالَ: قُلْتُ لِمَالِكٍ: حَدَّثَكَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْفَضْلِ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ

قَالَ: الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صَمَاتُهَا<sup>٢٢٨</sup>

*Dari Ibnu Abbas: Janda lebih berhak tentang dirinya sendiri, sementara gadis dimintai izin dalam dirinya dan izinnya adalah diamnya.*

Kemudian Hanafiyah juga berdalilkan hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas:

حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ أَبِي ثَوْبٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: " أَنَّ جَارِيَةً بَكَرًا أَتَتْ النَّبِيَّ

ﷺ، فَذَكَرَتْ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ فَخَيَّرَهَا النَّبِيُّ ﷺ " <sup>٢٢٩</sup>

*Dari Ibnu Abbas: Sesungguhnya ada seorang gadis perawan datang kepada Nabi Saw. Dan mengatakan bahwa ayahnya menikahnya sedangkan dia tidak menyukainya, kemudian Nabi memberikan pilihan kepadanya (memilih untuk melanjutkan pernikahannya atau tidak).*

Menurut Hanafiyah hadis-hadis di atas menunjukkan bahwa tidak boleh memaksakan kepada anak gadisnya yang sudah dewasa walaupun masih perawan untuk dinikahkan dengan seorang laki-laki pilihan walinya tanpa izinnya dan persetujuannya. Mereka mengatakan bahwa anak gadis yang sudah dewasa Ia sudah dibolehkan untuk membelanjakan hartanya sendiri, maka tidak boleh menerapkan konsep *ijbar* kepadanya sebagaimana janda dan anak laki-laki

<sup>228</sup> Muslim bin Hajjaj al-Naysaburiy, *Sahih Muslim*, Dar Ihyau At-Turats Al-Arabi: Baitut, Vol. II,1037.

<sup>229</sup> Abu Abdillah Ahmad Ibn Muhammad ibn Hambal, *Musnad al-Imam Ahmad Bin Hambal*, juz 4, ( Muassasah al-Risalah, 2001), hlm. 275.

dewasa. Dan pendapat inilah yang di anggap paling *rajih* (unggul) oleh Dr. Ali Ahmad al-Qalisi berdasarkan hadis-hadis di atas.<sup>230</sup>

Melihat dalil-dalil internasional tentang HAM dan dalil-dalil hadis yang menyatakan tidak bolehnya memaksa anak gadis yang sudah dewasa untuk menikah maka bisa kita fahami bahwa hak perempuan sebagaimana hak laki-laki untuk bisa menentukan masa depan mempunyai hak untuk tidak dipaksa dalam menenukan calon suaminya.

Konsep *kedua* menurut multi-dimensionality adalah mengurai pertentangan dengan maqasid. Jadi apabila terjadi perbedaan-perbedaan dalil dalam sunnah-sunnah Nabi saw. yang *dhahirnya* bertentangan hendaknya semua hadis tersebut disandingkan dengan perkembangan maqasid. perbedaan-perbedaan dalam hadis yang berkailan dengan *urf* harus dilihat dari kaca mata maqasid universalitas dan *urf* internasional, serta keberadaan nash dilihat sebagai dalil penetapan terhadap sebuah hukum yang bersifat gradual.

Dalam hal *ijbar* ini, setelah kita melihat dalil-dalil yang di ungkapkan golongan Hanafiyah maka kita tahu bahwa hadis yang menulak *ijbar* kepada anak gadis yang sudah dewasa adalah lebih sesuai dengan *urf* internasional dan peraturan HAM tentang penghapusan diskriminasi terhadap perempuan. Dan ini sangat sesuai dengan konsep maqasid syari'ah Jasser dalam teori sistem yang kelima (Multi-Dimensionality).

---

<sup>230</sup> Ali Ahmad al-Qalisi, *Ahkam al-Usrah fii al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Sana'a: Dar an-Nasr li al-Jami'at, 2011), hlm. 107-108.

## 6. konsep *ijbar* Imam Syafi'i Menurut *Purposefulness* (Kebermaksudan)

Realisasi dari Fitur kebermaksudan (*purposefulness*) atau maqasid harus dikembalikan pada nilai-nilai al-Quran dan hadis, dan diinduksi dari sumber rasional seperti *qiyas* dan *maslahah mursalah*. Tanpa harus mengikor pada teks-teks hasil *ijtihad* seorang fakih. Kevalidan hasil *ijtihad* dilihat sejauh mana perwujudan maqasid yang ada didalamnya. Maka dari itu maqasid dalam pernikahan, khususnya masalah dan mudarat konsep *ijbar* ini harus di kembalikan pada kamaslahan sebuah masyarakat yang sesuai dengan ajaran Islam dengan berorientasi pada perlindungan keluarga, kepedulian terhadap harkat dan martabat anggota keluarga, menjaga hak suami dan istri sebagai makhluk Tuhan yang mempunyai kesetaraan dalam menentukan pilihan dan menjunjung tinggi Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai asas kedilan.<sup>231</sup>

Pengembangan dan pemuliaan hak-hak asasi inilah yang menjadi salah satu tema utama yang dipandang penting bagi kemashlahatan publik pada zaman sekarang. Kemaslahatan publik dan pemuliaan hak-hak asasi manusia seharusnya menjadi salah satu tujuan pokok *Maqasid Syari'ah* dalam menetapkan hukum islam dengan memperhatikan konsep hak asasi manusia dalam kacamata internasional dan tentunya dengan tidak menghilangkan aturan dan nilai-nilai universal yang sudah diketahui secara umum yang tertera pada hukum-hukum Islam.

---

<sup>231</sup> Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid al-Syari'ah*, hlm. 94-98.

1) Persetujuan kedua Calon Mempelai dalam Metode *al-Qiyās* dan *Maslahah al-Maqāsīdī*

Jasser tidak menjadikan kiyas sebagai satu-satunya dalil mutlak dalam memutuskan sebuah hukum, akan tetapi *kiyas* menjadi pertimbangan penting untuk memutuskan sebuah hukum dengan barengkan dengan metode dan instrumen-instrumen lain yang bisa dipertanggung jawabkan secara ilmiah.

Dalam KHI pasal 16 dan 17, dengan melihat konteks masyarakat Indonesia, memilih pendapat tentang perlunya persetujuan calon mempelai sebelum dilakukan akad pernikahan.<sup>232</sup> Persetujuan kedua calon mempelai dalam KHI ini dapat dikatakan sebagai syarat wajib ketika akan dilangsungkan akad nikah, sehingga akad nikah tidak akan dapat dilakukan tanpa adanya persetujuan terlebih dahulu dari kedua calon mempelai. Pilihan pendapat KHI ini secara metodologis diperkuat dengan metode *al-Qiyās*, yaitu menganalogikan akad nikah dengan akad jual beli, yang memerlukan kerelaan dan persetujuan (*'an tarāḍin*) dari dua orang yang melakukan akad. Landasan metodologis yang digunakan KHI ini, apabila dicermati, tidak semata-mata menggunakan Al-Qiyās, tetapi juga mempertimbangkan kemaslahatan dan konteks masyarakat (*al-'urf*) Indonesia, sehingga kemudian secara implisit KHI ini menafikan dan menolak adanya konsep wali mujbir. Karena konsep wali mujbir yang umumnya ada sekarang adalah adanya pemaksaan pernikahan tanpa adanya izin mempelai wanita, dan ini bertentangan dengan kaidah: *La yajūzu li aḥadin an yataṣarrafa fi milk ghairih bi*

<sup>232</sup>Wardah Nuronyah *Kritik Metodologis Terhadap Pembaruan Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam*, Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, hlm. 41.

*lā idhnih* (Tidak boleh seseorang bertindak hukum terhadap milik orang lain dengan tanpa seizinnya). Padahal kaidah yang berlaku seharusnya adalah: *Al- Aşlu fı al-‘uqūd riđā al-muta’āqidain* (Pada dasarnya dalam semua transaksi adalah didasarkan pada kerelaan dua orang yang berakad).<sup>233</sup>

## 2) Penghapusan Kawin Paksa (*ijbar nikah*) Sebagai Keharusan

Apabila kita melihat fakta-fakta tersebut di atas sangat jelas bahwa adanya konsep *ijbar* banyak menimbulkan kerugian pada pihak perempuan bahkan bisa berdampak negatif pada masa depan keluarga, kerugian harta, pelestarian keturunan dan berdampak pada agama. Banyak kita dapatkan data-data tentang sebab terjadinya perceraian karena tidak adanya keharmonisan yang di sebabkan oleh pernikahan secara paksa. maka dengan konteks zaman dan ruang saat ini jelas mengerucutkan asumsi kita bahwa pernikahan secara *ijbar* sudah tidak relevan lagi dan sudah saatnya untuk menghapusnya didalam kancah kehidupan yang moderen ini.

Apalagi perubahan masyarakat yang sangat signifikan masa sekarang ini adalah banyak perempuan muslim yang meninggalkan dunia domestiknya menuju dunia publik baik untuk belajar, bekerja ataupun yang lainnya. Hal ini berakibat adanya perubahan sosial masyarakat dan dalam pergaulan sosial yang lebih luas bahkan antar lain jenis. Keterlibatan dalam dunia publik telah meningkatkan kesempatan mereka untuk mengambil keputusan berkenan dengan kehidupannya sendiri. Sehingga adanya sistem sosial semacam patriarkhi semakin disingkirkan khususnya dalam menentukan pilihan pasangan, walaupun mungkin dalam sisi

---

<sup>233</sup> ‘Alī Aḥmad al-Nadawī, *Al-Qawā’id al- Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dār al-‘Ilm, 1986), hlm. 123 dan 218.

lain ada konsekuensi yang dapat diterima oleh akal bila terjadi kebutuhan dan tarik menarik antara berbagai pihak. Artinya hak khusus dari wali (orang tua) dalam ikut menentukan pilihan jodoh anaknya walau secara legal diterima tetapi tentu signifikansinya dan relevansinya akan berkurang bahkan akan lenyap.

Secara lebih kongkrit, pada masa mendatang, dengan adanya kemajuan yang pesat dalam teknologi dan informasi dan bercampurnya variasi budaya serta meningkatnya taraf pendidikan dan pendapatan, kemungkinan besar pola perkawinan dan seluk beluknya termasuk dalam pemilihan jodoh akan berubah dengan sendirinya. Seperti tuntutan menyelesaikan pendidikan, mencari kerja dan bekerja, sehingga perkawinan lintas suku dan bangsa tak terelakkan. Bahkan adanya sikap sebagian masyarakat bahwa pekerjaan lebih penting dari menikah, maka korelasinya akan lebih menguntungkan lagi.

Dari asumsi dan klaim diatas, sudah sepantasnya hak-hak Reproduksi Perempuan yang didalamnya memuat hak perdata dan hukum keluarga, dimunculkan sebagai bagian penting dan tak terpisahkan dengan persoalan HAM universal. Kasus perkawinan secara *ijbar* adalah merupakan kasus yang tidak boleh dianggap enteng. Mengingat dari sinilah starting poin segala kemungkinan negatif terjadi. Bila sebuah mahligai perkawinan diawali dengan rasa kepercayaan dan kecintaan yang tinggi, kemungkinan besar tujuan perkawinan untuk mencapai keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah* akan terwujud. Sebaliknya bila sebuah perkawinan sudah didahului dengan paksaan dan kesewenang-wenangan maka bukan tidak mungkin akan berdampak menyakitkan dikemudian hari.

Kawin paksa seharusnya sudah dibuang jauh-jauh. Pemaksaan nikah pada dasarnya telah meninggalkan adanya perjanjian yang kuat (*mitsaq ghalidh*) dan membatalkan dengan sendirinya sebuah akad perkawinan. Sehingga perkawinan seperti ini tidaklah pantas untuk kita pertahankan. Bila kawin secara *ijbar* tetap terjadi, maka alur ketidak harmonisan bukan saja menimpa dalam sebuah keluarga kecil, akan tetapi menjalar pada problem kadua keluarga dan masyarakat yang lebih luas lagi.<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, hlm. 105.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Simpulan

Dari hasil penelitian dan diskusi hasil penelitian di atas, dapat diambil dua simpulan, yaitu:

##### 1. Sejarah dan Sosio Historis Kehidupan Imam Syafi'i

Setelah melihat kondisi politik, ekonomi, budaya, kultur dan struktur sosial perempuan pada masa Imam Syafi'i, maka sangat memungkinkan Imam Syafi'i memberikan hak *ijbar* kepada wali untuk melindungi hak-hak anak gadisnya, menjaga kemaslahatannya agar tidak sembarangan memilih calon suami dikarenakan kurangnya informasi anak gadis untuk mengetahui segala hal yang berkaitan dengan calon suaminya. Berbeda halnya dengan anak gadis zaman sekarang yang sudah mempunyai akses luas terhadap kehidupan luar.

##### 2. Maslahat dan Mudharat Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i

###### 1) Maslahat konsep *ijbar* Imam Syafi'i

Penulis berkesimpulan sebagaimana yang dikatakan Qardawi bahwa pendapat Imam Syafi'i dalam penerapan konsep *ijbar nikah* kepada anak gadisnya yang sudah *baligh* hanya cocok dan bermaslahat pada masa Imam Syafi'i dan kondisi masa lalu ketika anak perempuan masih tidak mempunyai akses untuk mendapatkan pandangan dalam mengenal calon suaminya. Sedangkan kondisi zaman moderen ini telah memberikan kesempatan luas bagi perempuan untuk belajar, menuntut ilmu, bekerja dan mengetahui sebagian besar seluk beluk urusan

kehidupan, masyarakat dan dunia internasional. Maka dari itu penulis lebih condong pada pendapat Abu Hanifah dan murid-muridnya yang mensyaratkan persetujuan atau izin anak gadisnya apabila perempuan itu sudah bisa di anggap cakap hukum dan berpengatahuan luas.

2) Mudarat konsep *ijbar* Imam Syafi'i

konsekuensi mudarat yang muncul dengan adanya perkawinan secara *ijbar* akan berdampak negatif pada Hak Asasi Perempuan, Hak-hak Reproduksi Perempuan, Hubungan seksual tidak sehat, diskriminasi dan tidak seimbang dalam melakukan hubungan seks, pergaulan dalam keluarga yang tidak ma'ruf, timbul kekerasan dalam rumah tangga dan berujung pada perceraian, perempuan sebagai manusia kelas dua, rentan terhadap terjadinya perceraian. Sehingga konsekuensi ini sangat bertolak belakang dengan tujuan pernikahan yaitu untuk mencapai keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah* dalam sebuah keluarga.

3. Adapaun dari hasil analisis dari dekonstruksi konsep wali mujbir Imam Syafi'i perspektif maqashid syari'ah Jassir Auda bisa disimpulkan sebagai berikut:

- 1) Menurut *Cognitive Nature*, Konsep *ijbar* Imam Syafi'i sebagai produk *ijtihad* yang tidak suci perlu melihat konsep HAM dan UU untuk menafsirkan konsep *ijbar* Imam Syafi'i yang menggunakan penalaran *bayani*, dengan menambah teori *burhani* agar hasil dari hukum itu bisa lebih sesuai dengan berjalannya dan perubahan zaman.

- 2) Konsep *Ijbar* Imam Syafi'i menurut *al-kulliyah, wholeness* (Kemenyeluruhan) melalui tafsir tematik dan hadis-hadis Nabi SAW. dapat di ambil kesimpulan bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama ciptaan Allah swt. untuk melaksanakan perannya sebagai khalifah di muka bumi. Kesetaraan dalam saling tolong menolong, Kesejajaran dalam jaminan sosial, Kesetaraan untuk saling menyayangi dan mencintai, Kesetaraan amal dan pahala, sama-sama berpotensi meraih prestasi.
- 3) Menurut *Openness* (Keterbukaan) Konsep *ijbar* Imam Syafi'i adalah salah satu dari sekian konsep yang dianggap kurang sesuai untuk di terapkan di zaman sekarang ini karena perempuan sudah tidak kuper lagi terhadap informasi. Oleh karena itu dengan mengacu pada pendekatan sistem dengan menggunakan sudut pandang dunia khususnya HAM serta dengan menyandingkan tataran filosofis konsep Hak *ijbar* Imam Syafi'i, maka sepantasnya untuk mererapkan aturan HAM dan menyesuaikan dengan hikmah disyari'atkannya sebuah hukum.
- 4) Menurut fitur *interrelated hierarchy* (hierarki-saling berkaitan) *Maqashid ammah, Maqashid khassah, maqasid juz''iyah*, Dalam konteks *ijbar* ini yang mana sebuah hukum bolehnya konsep *ijbar* Imam Syafi'i dikarenakan agar anak gadis tidak salah pilih karena kurangnya akses publik pada masanya sudah tidak kita temukan saat ini. Bahkan dengan menghapus hak *ijbar* wali akan menciptakan *Maqashid khassah* yaitu untuk menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah*, dan

dari *Maqashid khassah* akan berdampak baik untuk menjaga agama dan keturunan sesuai dengan konsep *Maqashid ammah*

- 5) Menurut multi-dimensionality konsep *ijbar* Imam Syafi'i yang masih mencakup hak otoriter ayah dan kakek tanpa melihat persetujuan anak gadisnya dapat ditambahkan konsep keterbukaan untuk menerima pendapat dan pandangan anak gadis dalam memilih dan menentukan calon suaminya dengan meminta izinnya dan persetujuannya dengan berdasarkan dalil-dalil kolektif tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan serta mengkompromikan dalil-dalil yang bertentangan.
- 6) Menurut *Purposefulness* (Kebermaksudan), Persetujuan kedua calon mempelai yang sesuai dengan peraturan KHI dapat dikatakan sebagai syarat wajib ketika akan dilangsungkan akad nikah, sehingga pernikahan itu sesuai dengan maksud dan tujuan dilaksanakannya pernikahan tersebut yaitu untuk mendapatkan kebahagiaan dan kesejahteraan dunia dan akhirat.

## **B. Implikasi**

Melalui hasil penelitian ini, dapat menjadi kritik terhadap produk hukum klasik yang ada unsur pengekangan dan diskriminasi terhadap perempuan dan dapat dijadikan masukan dalam membangun sebuah hukum demi mewujudkan kesetaraan dan keadilan didalam hukum perempuan dan prakteknya di masyarakat serta menyadarkan perempuan atas hak-haknya dan juga menyadarkan para wali nikah akan hak-hak anak gadisnya sehingga tercipta keadilan dan nilai-nilai syariah dalam kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat.

### C. Saran

Sesuai dengan simpulan dan implikasi diatas, maka terdapat beberapa saran yang perlu dipertimbangkan:

1. Untuk Akademisi

Bagi para akademisi, khususnya hukum perdata dan hukum keluarga Islam, penelitian ini bermamfaat untuk menjawab permasalahan terkait ketidakadilan atau bias gender dan praktek *ijbar* nikah yang sering menimbulkan banyak dampak negatif terhadap kehidupan keluarga Islam. Kajian hukum ini didasarkan pada pemuliaan Hak Asasi dengan menggunakan perspektif Maqasid Syari'ah Jasser Auda dalam pendekatan sistemnya.

2. Untuk pemegang kebijakan

Dari hasil penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan keilmuan khususnya dalam konsep *ijbar* nikah, dan dapat menjadi rujukan atau acuan untuk hakim pengadilan agama dan pejabat KUA untuk menerapkan serta memutuskan sebuah hukum secara tepat sehingga dapat menciptakan pengawalan kebijakan yang adil dan bijaksana bagi hak-hak perempuan.

3. Untuk para orang tua (wali nikah)

Penelitian ini, bisa menjadi rujukan, pertimbangan dan pencerahan terhadap para orang tua (*wali mujbir*) untuk mengambil keputusan ketika akan menikahkan anak gadisnya sehingga tidak terjadi penjahatan karakter yang tidak diinginkan, serta tidak berdampak negatif terhadap masa depan dan keberlangsungan keluarga mereka.

## DAFTAR PUSTAKA

- Masthuriyah Sa'dan, *Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM*, Musâwa, Vol. 14, No. 2, Juli 2015.
- Syaiful Hidayat, *Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Kajian Fiqh Syafi'i*, Tafaqquh - Volume 3, Nomor 1, Juni 2015.
- Galuh Nashrullah, *Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi dan Jssir Auda)*, Al-Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah Dan Hukum Ekonomi Syariah, Volume: 1, Issue1. Desember 2014.
- Ujang Ruhyat Syamsoni, "*Hak Wali Mujbir Dalam Perkawinan Menurut Al Syafi'ie Dan Abu Hanifah Ditinjau Dari Perspektif Gender Serta Transformasinya Dalam Pasal 6 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*", Tesis, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung. 2013.
- Nasrun, "*Otoritas Dan Prediket Wali Mujbir Dalam Pernikahan Bagi Ayah Yang Tidak Memenuhi Kewajibannya*", Tesis, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau 2014.
- Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyyah, "*Kuasa Konsep Ijbâr Terhadap Perempuan: Studi Atas Pengalaman Kawin Paksa Di Keluarga Ndalem Pesantren di Jawa Timur*", Tesis, Jakarta : Universitas Indonesia, 2007.
- Diyan Putri Ayu "*Wali Nikah Bagi Perempuan Hasil Nikah Siri Perspektif Undang-Undang Perkawinan Dan Fiqih*" , Tesis, Jombang: Universitas Hasyim Asy'ari (UNHASY), jurusan Hukum Islam, 2007.
- Suharsimi Arikunto, *prosedur penelitian: suatu pendekatan praktek*, Jakarta: Rinika Cipta. 2002.
- Nusa Putra, *Metode Penelitian Kualitatif Pendidikan*, Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- Anton Bakker dan Ahmad Charris Zubair, *Metodelogi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 199.
- Abd. al-Rahim al-Asnawi Ijmal al-Din, *Tabaqat al-Syafi'iyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.
- Syaiful Hidayat, *Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Kajian Fiqh Syafi'i*, dalam *Tafaqquh*, Vol. III, No. 1, Juni 2015, 9.
- Djazuli, *Ilmu Fiqh*, Jakarta: Prenada Media, 2005.

- TM. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Madzhab*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.
- Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan*, Malang: UIN Malang Press, 2009.
- Damanhuri, *Ijtihad Hermeneutis*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Abu Abd Allah Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, Beirut: Maktabah al-Ilmiyyah, t.th.
- Abu Abd Allah Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Abu Bakr Ahmad bin „Ali al-Razi al-Jassas, *al-Fusul fi al-Usul*, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, t.th.
- Khoirul Ahyar, *Qaul Qodim Wa Qaul Jadid Imam Syafi'i (Kemunculan & Refleksinya Di Indonesia)*, NIZHAM, Vol. 4, No. 01 Januari - Juni 2015.
- Ahmad Nahrawi Abdus Salam, *Al-Imam al-Syafi'i Madhabihi al-Oadim wa al-Jadid*, terj. Usman Sya'roni, Jakarta: Penerbit Hikmah, 2008.
- Philip K. Hitti, *Hisfoty A.rabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Rivadi, Jakarta: Serambi, 2008.
- Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio- Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, Malang: UIN Malang Press, 2008.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Abdurrahman Al Jaziri, *Al- Fiqh 'ala Mazaahib Al- Arba'ah*, Beirut : Daar Al-Fikr, Juz 4.
- Tihami, *Fiqh Munakahat Kajian Fiqih Nikah Lengkap*, Jakarta: Rajawali Pres, 2010.
- Ali Ahmad Al-Qalishi, *Ahkam Al-Usrah Fi As-Syariah Al-Islamiah*, Sana'a: Dar An-Nasr Li Al-Jami'at Sana'a, 2008.
- Syamsuddin Muhammad Bin Khotib As-Syarbini, *Mughni Muhtaj Ila Ma'rifati Ma'aani Al-fadzi Al-Minhaj*, cet. 1, jilid. 3, Bairut Lebanon: Daar El-Marefah, 1418 H/ 1997 M.
- Abi Zakariyya Yahya bin Syirof An-Nawawi Ad-Dimasyki, *Roudhoh Ath-Tholibin*, cet. 5, jilid. 5, Bairut Lebanon: Daar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1423 H/ 2003 M.
- Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.

- Lous Ma'luf, *al-Munjid Fi al-Lugot wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyrik, 1968.
- Mohammad Asmawi, *Nikah Dalam Perbincangan Dan Perbedaan*, Darussalam, Yogyakarta, 2004.
- Husein Muhammad, *Fikih Perempuan Refleksi Kiyai Wacana Agama dan Gender* Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Wahbah al-Zuhayliy, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, Vol. VII, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Muhammad al-Hasan al-Shinqiti, *Sharh al-Waraqat fi Usu al-Fiqh* t.t.: Durus Sautiyah, t.th..
- Imad al-Din bin Muhammad al-Tabari, *Ahkam al-Qur'an li al-Kiya al-Hirasi*, t.t.: t.p., t.th.
- Muhammad Diya' al-Rahman al-Azami, *al-Sunan al-Sughra li al-Bayhaqi*, Riyad: Maktabah al-Rushd, 2001.
- Abu Abd Allah Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizabah, *Shahih Bukhari*, Vol. III, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah, t.th.
- Ahmad bin Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih Muslim*, Vol. IX, Beirut: Dar Mar'ifah, 1379 H.
- Abu Zakariya Yahya bin Sharaf al-Nawawiy, *Sharh Sahih Muslim*, Vol. IX, Beirut: Dar Ihyat Turath al-Arabiyy, 1392 H.
- Muslim bin Hajjaj al-Naysaburiy, *Sahih Muslim*, Dar Ihyat At-Turats Al-Arabi: Baitut, Vol. II.
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, Yogyakarta: Perpustakaan Fakultas Hukum UII, 2000.
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, Yogyakarta: Perpustakaan Fakultas Hukum UII, 2000.
- Dadang Hawari, *al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, Yogyakarta: Dhana Bakti Prima Yasa, 1995.
- Abu Bakar, *Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali Dan Hak Perempuan Dalam Penentuan Jodoh)*, Al-Ihkam, Vol. V No. 1-Juni-2010.
- Miftahul Huda, *Kawin Paksa*, Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press, 2009.
- Miftahul Huda, *kawin paksa, Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press, 2009.
- Akhmad Al-Raisuni dalam Faturrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

- Jasser Auda, *Al-Maqasid; untuk Pemula*, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Muhammad iqbal fasa, *reformasi pemahaman teori maqāṣid syariah, Analisis pendekatan sistem jasser auda, hunafa: jurnal studia islamika* 225 vol. 13, no. 2 desember 2016.
- Riyanto, Waryani Fajar, *Mazhab Sunan Kalijaga: Setengah Abad Genealogi Epistemologi Studi Hukum Islam Integratif di Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta, 2014.
- Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui maqasid syariah*, (penerjemah: Rosidin dan Ali Abd el-Mu'in) Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Kairo: Dar al-Fath li al-Islam al-Arabi, 1994.
- Al-Mubarak Al-Jazri, *Al-Nihayah fi Garib al-Hadis wa al-Asar*, Bairut: Al-Maktabah al-Imamiyyah 1979.
- Satria Effendi, *ushul Fiqih*, Jakarta: PT Fajar Interpretama Mandiri, 2005.
- Ibn Taimiyah, *Naaqd Maratib al-Ijma'*, edisi ke-1, Bairut: Dar al-fikr, 19998.
- Muhammad ibn 'Umar al-Razi, *Al-Mahsul*, ed. Taha Jabir al-Alwani, Riyad: Universitas Imam Muhammad Press, 1400 H.
- David K. Naugle, *worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids: Eerdmans, 20002.
- Sire, James W. *Naming the elephant*, Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004.
- Sire Naming, *worldview: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, edisi ke-3, Prentice Hall, 1999.
- Abdullah Rabi, *Al-Qat'iyyah wa al-Zanniyah fi Usul al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahar, tt.
- Abdul Majeed al-Sausarah, *Manhaj al-Tawfiq wa al-Tarjih Bay Mukhtalaf al-Hadis wa Asaruhu fi al-fikih al-islami*, edisi ke-1, Amman: Dar al-Nafa'is, 1997.
- Muhammad al-Tahir Ibn Asyur, *Ibn Asyur Treatise on Maqasid on Maqasid al-Syari'ah*, alih bahasa Mohammad El-Mesawi, London-Wahington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006.
- Muhammad iqbal fasa, *Reformasi Pemahaman Teori Maqasid Syariah, Analisis pendekatan sistem jasser auda, Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 13, No. 2 Desember 2016.

- Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1: dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer*, cet. Ke-1, Yogyakarta: ACADEMIA + TAZZAFA, 2004.
- Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia*, Bandung: Penerbit Marja, 2014.
- Yusuf Qardawi, *al-Ijtihad al-Mu'asir Bain al-Indibat wa al-Infiraf*, t.c; t.t: Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1414 H/1994.
- Mansour Fakih, "*Hak Asasi Perempuan*", dalam *Wacana, Hak Asasi Manusia antara Skenario Kemanusiaan dan Proyek Global*, Yogyakarta: Insist Press, 2001.
- Dalam Miftahul Huda, *Kawin Paksa Ijbar Nikah dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, Yogyakarta: STAIN Ponorogo Press, 2009.
- Women, *Law and Development International, Hak Asasi Manusia Langkah demi Langkah*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001.
- Moh. Yasir Alimi dkk, *Advokasi Hak-Hak Perempuan Membela Hak Mewujudkan Perubahan*, Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Ratna Batara Munthi, *Perempuan sebagai Kepala Rumah Tangga dalam Islam*, Jakarta: LKAJ, 1999.
- Farha Ciciek, *Ikhtiar Mengatasi Kekerasan dalam Rumah Tangga*, Jakarta: LKAJ, 1999.
- Mansour Fakih, "*posisi Kaum Perempuan dalam Islam: Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*", Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Jamil Saliba, *Mu'jam al-Falsafi bi al-Fazhi al-'Arabiyah wa al-Faransiyah wa al-Injiliziyah wa al-Latiniyah*, juz I, al-Qahirah : Dar al-kitab al-Misriyah, t.th.
- Muhammad Aunul Abied Syah dkk, *Islam Garda Depan Mosaik pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung : Mizan, 2001.
- John L. Esposito, *Unholy War: Teror Atas Nama Agama*, terj. Syarifuddin Hasani, cet 1, Yogyakarta: Ikon, 2003.
- Muhammad Musthafa al-Zuhaili, *Al-Qawa'id al-Fikhiyah wa Tatbiqaha fi al-Madzahib al-Arba'ah*, juz 1, Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.
- Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, juz 1, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Muslim bin Hajjaj al-Naysaburiy, *Sahih Muslim*, Dar Ihyau At-Turats Al-Arabi: Baitut, Vol. II, 1037.
- Abu Abdillah Ahmad Ibn Muhammad ibn Hambal, *Musnad al-Imam Ahmad Bin Hambal*, juz 4, Muassasah al-Risalah, 2001.

- Ali Ahmad al-Qalisi, *Ahkam al-Usrah fii al-Syari'ah al-Islamiyah*, Sana'a: Dar an-Nasr li al-Jami'at, 2011.
- Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak, 1984.
- Masthuriyah Sa'dan, *Menakar Tradisi Kawin Paksa di Madura dengan Barometer HAM*, Musâwa, Vol. 14, No. 2, Juli 2015.
- Mohammad Asmawi, *Nikah Dalam Perbincangan dan Perbedaan*, cet, 1, Yogyakarta: Darussalam, 2004.
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Quran*, cet II, Jakarta: Paramadina, 2010.
- Jalaluddin as-Suyuthi, *Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*, dalam Khalid Abd ar-Rahman, *Shafwah al-Bayan li Ma'ani al-Quran*, Bairut: Dar Ibn 'Ashashah, 1994.
- M. Faisol, *Hermeneutika GENDER Perempuan dalam Tafsir Bshr al-Muhith*, Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2011.
- Muhammad bun Isa at-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, juz 1, Bairut: Dar al-Gharab al-Islami, 1998.
- Husain Muhammad, *fiqh Perempuan*, Yogyakarta: PT.LkiS Pelangi Aksara, 2001.
- Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ash-Shahih*, juz 6, Dar Turuq al-Najah, 1422.
- Wardah Nuroniyah *Kritik Metodologis Terhadap Pembaruan Hukum Perkawinan Dalam Kompilasi Hukum Islam*, Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. 1, No. 1, Juni 2016.
- Alī Ahmad al-Nadawī, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dār al-'Ilm, 1986.
- Budaya Perkawinan Dini Rugikan Perempuan Madura*, Liputanwinda Sumenep. (Rabu, 26/12/2012).
- Kawin Muda Ngetren di Madura*, Kompas, 11/05/2008.
- Abdul-fatah, Sayf. "on Imam Mohamed Abdu's worldview" makalah yang dipresentasikan pada peringatan 100 tahun wafatnya Syaikh Muhammad Abduh, Bibliotheca Alexandrina, Alexandria, Mesir, Desember, 2005.
- M, Amin Abdullah, Artikel, *Hak Kebebasan beragama Dan Keyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem Dalam Usul Fikih Sosial*, M, Amin Abdullah, Guru Besar Uneversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta
- <https://rumaysho.com/11539-mengenal-qaul-jadid-dan-qaul-qadim-dari-imam-syafii.html>.
- <http://www.jasserauda.net/portal/maqasid-al-shariah-perspektif-jasser-auda>.