

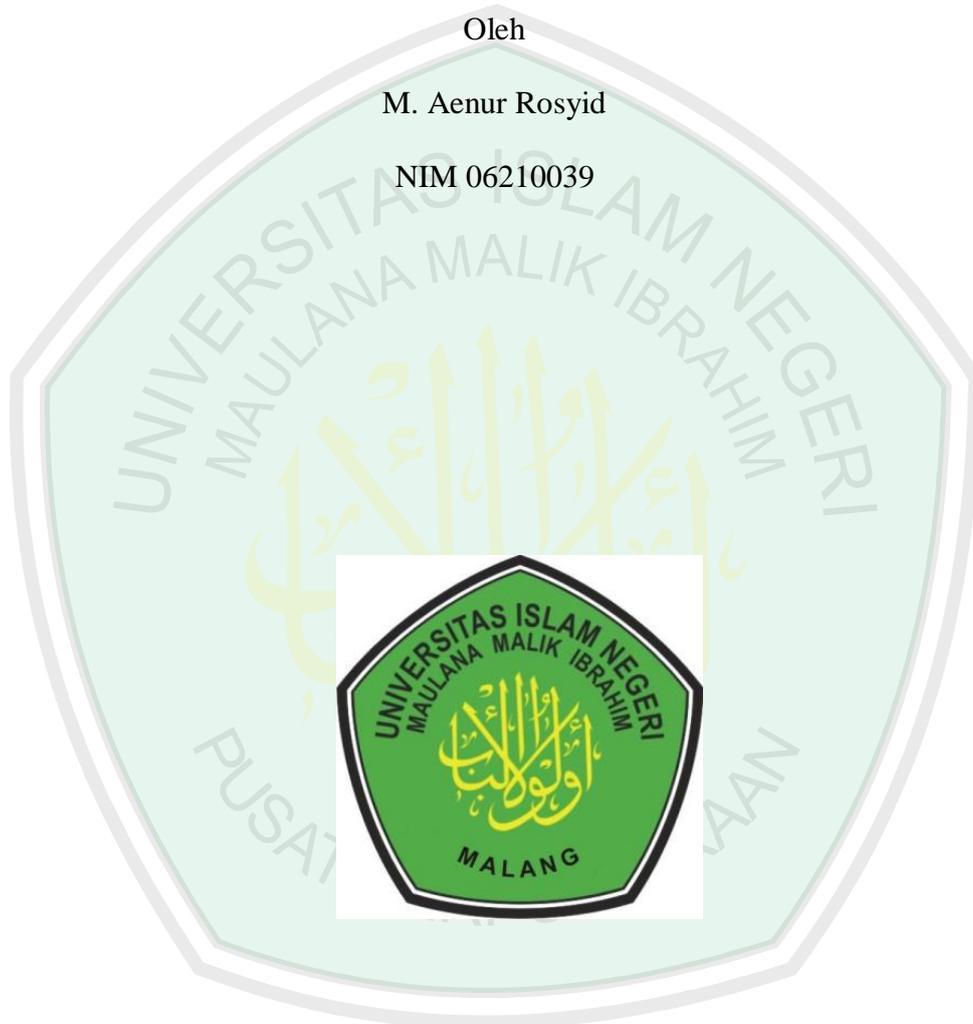
**HAK IJBAR WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFI'I
PERSPEKTIF GENDER**

SKRIPSI

Oleh

M. Aenur Rosyid

NIM 06210039



**JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH
FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK
IBRAHIM
MALANG
2011**

**HAK IJBAR WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFI'I
PERSPEKTIF GENDER**

SKRIPSI

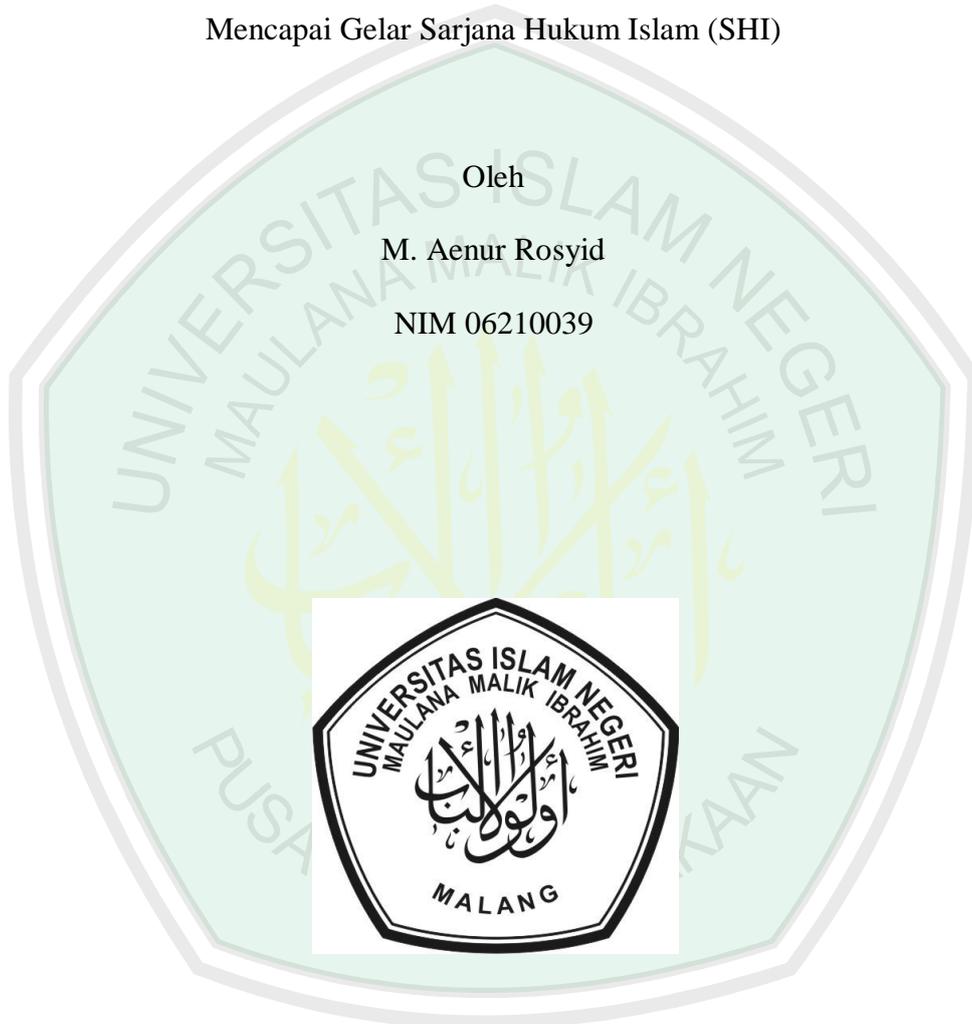
Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan

Mencapai Gelar Sarjana Hukum Islam (SHI)

Oleh

M. Aenur Rosyid

NIM 06210039



**JURUSAN AL-AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH
FAKULTAS SYARI'AH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK
IBRAHIM
MALANG
2011**

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Demi Allah,

Dengan kesadaran dan rasa tanggung jawab terhadap pengembangan keilmuan, peneliti menyatakan bahwa skripsi dengan judul :

**“ HAK *IJBAR* WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFFI’I
PERSPEKTIF GENDER”**

Benar-benar merupakan karya ilmiah yang disusun sendiri, bukan duplikat atau memindah data milik orang lain. Jika dikemudian hari terbukti bahwa skripsi ini ada kesamaan baik isi, logika maupun datanya, secara keseluruhan maupun sebagian, maka skripsi dengan gelar sarjana yang diperoleh karenanya secara otomatis batal demi hukum.

Malang, 02 April 2011
Peneliti,

M.Aenur Rosyid
NIM 06210039

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Pembimbing penulis skripsi saudara Muhammad Aenur Rosyid, NIM 06210039, mahasiswa Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang, setelah membaca, mengamati kembali berbagai data yang ada di dalamnya, dan mengoreksi, maka skripsi yang bersangkutan dengan judul:

**“HAK IJBAR WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFI’I
PERSPEKTIF GENDER”**

Telah dianggap memenuhi syarat-syarat ilmiah untuk disetujui dan diajukan pada majelis dewan penguji.

Malang, 02 April 2011

Pembimbing

Dr.Hj. Umi Sumbulah, M.Ag
NIP 197108261998032002

**HAK IJBAR WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFI'I
PERSPEKTIF GENDER**

SKRIPSI

Nama : Muhammad Aenur Rosyid
NIM : 06210039
Jurusan : al-Ahwal al-Syakhshiyah
Fakultas : Syari'ah

Tanggal 15 April 2011

Yang mengajukan

M.Aenur Rosyid
06210039/S-1

Telah disetujui oleh :
Pembimbing

Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag
NIP 197108261998032002

Mengetahui,
Ketua Jurusan Al-Ahwal Al Syakhshiyah

Zaenul Mahmudi, MA
NIP 19730603 199903 1 001

PERSEMBAHAN

Teriring doa dan untaian syukur dari lubuk jiwa dan hati yang terdalam yang terucap kepada sang maha mempunyai ilmu. Yang telah menganugerahkan sifat Alim-nya kepadaku hingga aku pun mampu menorehkan pena yang melahirkan sebuah karya ilmiah yang teramat berharga

Xupersembahkan kepada :

Ayahanda (Shidiq, A. Ma) dan ibunda (Umi Kalsum), yang senantiasa mencurahkan kasih sayang, motivasi dan doa yang selalu mengiri setiap hela nafas dan jejak langkah peneliti dalam mengarungi samudera kehidupan ini.

Saudara-saudaraku : Fuli Fathul Hidayati, S. Hum beserta suaminya Dwi Bagus Wicaksono, M.pd yang telah dianugerahi dua satria kecil yang lucu (M. Alik Farwaz ZamZami dan M. Fikri Azzahran) dan Fatmawati Husniyah, S. Pdi beserta suaminya Zeni Parasandi, S. HJ, kalian semua adalah sumber inspirasi, spirit dan pelipur hatiku.

HALAMAN PENGESAHAN

Dewan penguji skripsi saudara Muhammad Aenur Rosyid, NIM 06210039, mahasiswa Fakultas Syari'ah angkatan 2006, dengan judul:

HAK *IJBAR* WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFI'I PERSPEKTIF GENDER

Telah dinyatakan LULUS dan berhak menyandang gelar Sarjana Hukum Islam (S.H.I)
Dewan Penguji:

1. H.Isroqunnajah, M.Ag (_____)
NIP. 196702181997031001 (Ketua Penguji)
2. Dr.Hj. Umi Sumbulah, M.Ag (_____)
NIP. 197108261998032002 (Sekretaris)
3. Drs. Fadil Sj, M.Ag (_____)
NIP. 1965123119992031046 (Penguji Utama)

Malang, 14 April 2011
Dekan

Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag
NIP. 19590423 198603 2003

TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi (pemindahan bahasa arab ke dalam tulisan bahasa Indonesia) dalam penulisan karya tulis ilmiah ini adalah :

ء	= ' (apostroph)	ذ	= dh
ب	= b	ط	= th
ت	= t	ظ	= dhz
ث	= ts	ج	= gh
ج	= j	ح	= f
ح	= h	ق	= q
خ	= kh	ك	= k
د	= d	ل	= l
ذ	= dz	م	= m
ر	= r	ن	= n
ز	= z	و	= w
س	= s	ه	= h
ش	= sy	ي	= y
ص	= sh		

Vokal Panjang		Vokal Pendek	
ا	â	اَ	a
و	û	اُ	b
ي	î	اِ	c

Vokal Ganda		Diftong	
يَ	Yy	أَيَّ	ay
وَّ	Ww	أَوْ	Aw

MOTTO

حدثنا معاذ

بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى وأبي سلمة عن أبي هريرة
عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قال لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر
حتى تستأذن قالوا : يا رسول الله، وكيف أذنها؟ قال : ان تسكت. (رواه البخاري)

Artinya: Bercerita kepada kami Mu'adz bin Fadhalah, bercerita kepada kami Hisyam yang berasal dari Yahya dan Abu Salamah bahwasanya Abu Hurairah bercerita bahwa Nabi Muhammad Saw bersabda perempuan janda tidak dinikahkan sehingga diajak musyawarah, sementara perempuan yang masih perawan tidak dinikahkan sehingga terlebih dahulu ia dimintai izin. Lalu mereka berkata, wahai rasulullah bagaimana izinnya? Beliau bersabda, ketika dia diam . (HR. Imam Bukhari).¹

¹ Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâr bi Syarhi Shahîh al-Bukharî*, juz 9 (Riyadh: Dar Thaibah, 2006), 191.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim,

Segala puji dan syukur penulis panjatkan kepada Allah Swt. Dengan rahmat dan karunia-Nya peneliti dapat menyelesaikan skripsi sebagai tugas akhir dengan judul **“HAK IJBAR WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFI’I PERSPEKTIF GENDER”** yang merupakan salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Hukum Islam (S.HI) pada fakultas syari’ah jurusan al-Ahwal al-Syakhshiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang.

Penulisan skripsi ini bagi peneliti adalah satu pekerjaan yang cukup memeras tenaga dan waktu, namun berkat *ma’udah* Allah Swt, motivasi dan dukungan dari berbagai pihak, akhirnya skripsi ini dapat terselesaikan. Untuk itu, pada kesempatan ini peneliti ingin menyampaikan rasa terima kasih yang tulus kepada :

1. Prof. Dr. Imam Suprayogo, selaku rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang.
2. Dr. Hj. Tutik Hamidah, M.Ag, selaku Dekan Fakultas Syari’ah
3. Zaenul Mahmudi, M.A selaku Kepala Jurusan al-Ahwal al-Syakhshiyah.
4. Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag, selaku dosen wali yang sekaligus sebagai dosen pembimbing yang dengan sabar dan tulus ikhlas telah mengorbankan waktu, pikiran dan tenaga dalam membimbing peneliti menyusun skripsi ini.
5. Segenap bapak dan ibu dosen UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, yang dengan tulus ikhlasnya telah memberikan ilmu kepada peneliti sewaktu di bangku kuliah.
6. Ayah dan Ibu yang tanpa lelah mencurahkan kasih sayang, motivasi, inspirasi dan doa yang mengiring setiap jejak langkah dan hela nafas peneliti hingga mampu menyelesaikan skripsi ini. Beserta saudara-saudaraku, Yuli Fathul Hidayati, S.Hum

beserta suami Dwi Bagus Wicaksono, M.Pd yang dianugerahi dua satria kecil yang lucu (M.Alik Fawwaz Zamzami dan M.Fikri Azzahran) dan Fatmawati Husniyah, S.Pdi beserta suami Zeni Parasandi, S.HI, yang selalu menjadi motivator sekaligus pelipur hatiku.

7. Abah Dawam, Umi Nur, Bu Tur, Pak Majid, Salim, dek Fitri, Samsul dan seluruh Keluarga Besar RW III RT 3 Kel. Tapaan Kec. Bugul Kidul Kota Pasuruan (tempat PKLI 2009), terima kasih atas doanya, kalian semua adalah keluarga kedua yang tak pernah terlupa untuk kukunjungi dan tidak akan kulupakan semua keramahan yang diberikan.
8. Kawan-Kawan Alumni (Dayat, Muis, Esy, Kholil), MPKPK (Ruslan, Soni, Anas, Asrofi, Mahbub, Mawardi), Presidium (Babur, Indah, Lutfi, In'am), LKBHMI (Kumala, Zairi, Imam) serta anggota HMI Komisariat Syari'ah-Ekonomi UIN Maliki Malang (yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu), terima kasih atas motivasi yang diberikan kepada peneliti dan tetap gigih berjuang untuk menjadi insan akademis pencipta, pengabdian yang bernaftaskan Islam yang diridhoi oleh Allah Swt dalam mewujudkan masyarakat beradab dan berperadaban.
9. Kawan-kawan presidium dan anggota PERMAHI (Perhimpunan Mahasiswa Hukum Indonesia) Cabang Malang (Fahri, Yuli, La Deni, Ika dan masih banyak lagi), terima kasih atas motivasi yang diberikan dan tetap semangat dalam menegakkan hukum dan keadilan untuk menatap Indonesia yang bersih dan bebas KKN, mafia hukum, mafia pajak dan mafia peradilan.
10. Sahabat-Sahabati sederhana yang tergabung dalam IMAKA (Ikatan Mahasiswa Kota Angin) Komisariat UIN Maliki Malang (Huda, Aan, Adin, Wafa, Dini dan masih banyak lagi), terima kasih atas doa dan motivasi yang diberikan, kalian semua harus

tetap konsisten berjuang dalam mewujudkan kota Nganjuk yang maju dan dikenal di kancah Nasional.

11. Rekan-Rekanita Perguruan Tenaga Dalam “ABABIL” Cabang Malang (Asrofi, Muhib, Sutris, Huda dan masih banyak lagi), saya ucapkan terima kasih atas doa dan motivasinya, tetaplah istoqomah berjuang dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi mungkar* .
12. Teman-teman baik yang masih berjuang ataupun yang sudah menjadi alumni di fakultas Syari'ah (Rifki, Nanang, Waris, Fathin, Guntur dan yang tak bisa saya sebutkan satu persatu), terima kasih atas doanya, jangan takut menghadapi masa depan karena Sarjana Syariah selalu menjadi terdepan dan memiliki prospek kerja yang menjanjikan.
13. Teman-teman yang pernah kos di distrik Joyosuko, distrik Kertoasri dan kontrak di distrik Watugong Tlogomas. Terima kasih atas kesetiaan kalian dalam mendampingi dan membantuku dalam menyelesaikan skripsi.

Malang, 02 April 2011

Peneliti,

DAFTAR ISI

COVER DALAM	i
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
HALAMAN PERSETUJUAN SKRIPSI	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
PENGESAHAN SKRIPSI	vi
TRANSLITERASI	vii
HALAMAN MOTTO	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xii
ABSTRAKSI	xiv
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Batasan Masalah	10
C. Rumusan Masalah.....	10
D. Tujuan penelitian	10
E. Manfaat dan Kegunaan Penelitian	11
F. Metode Penelitian	12
G. Penelitian terdahulu	16
H. Sistematika Pembahasan	19
BAB II: WALI DALAM PERNIKAHAN DAN GENDER DALAM ISLAM	
A. Wali dalam Pernikahan	
1. Pengertian wali	22
2. Dasar adanya hukum wali	24
3. Syarat-syarat menjadi wali	28
4. Macam-macam wali	30
5. Kedudukan wali	35
6. Urutan hak kewalian	41

7. Hak <i>Ijbar</i> wali.....	43
8. Urgensi wali dalam pernikahan	45

B. Gender dalam Islam

1. Pengertian gender.....	49
2. Perbedaan sex dan gender	50
3. Gender dalam hukum Islam.....	51
4. Pernikahan yang berkesetaraan gender	65
5. Gender dalam keluarga.....	67

BAB III: BIOGRAFI IMAM SYAFI'I DAN KONDISI SOSIO-INTELEKTUAL

IMAM SYAFI'I

A. Nama, Nasab dan kelahiran.....	70
B. Riwayat Akademik.....	74
C. Para Guru dan Murid Imam Syafi'i	76
D. Kegelisahan Intelektual.....	77
E. Metode Pemikiran.....	82
F. Karya-Karya Imam Syafi'i.....	91
G. Wafatnya Imam Syafi'i.....	95

BAB IV : HAK *IJBAR* WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFI'I

PERSPEKTIF GENDER

A. Pandangan Imam Syafi'i tentang Hak <i>ijbar</i> Wali Mujbir	
1. Landasan munculnya hak <i>ijbar</i> wali.....	97
2. Perbedaan <i>al-bikr</i> dan <i>al-tsayyib</i>	99
3. Syarat-syarat berlakunya hak <i>ijbar</i> wali	100
4. Indikasi kerelaan gadis dan janda terhadap hak <i>ijbar</i> wali.....	101
B. Hak <i>Ijbar</i> Wali <i>Mujbir</i> dalam Pandangan Imam Syafi'i Perspektif Gender	107

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan	127
---------------------	-----

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN

مستخلص البحث

محمد عين الرشيد ، 93001260، الإجماع الولي على نظريات الإمام الشافعي من الدراسة الجنسية. البحث العلمي، قسم الأحوال الشخصية، كلية الشريعة، الجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج.
المشرف : الدكتور أمي سمبولة الماجستير

الكلمات الأساسية : الإجماع، الإمام الشافعي، الجنس
ومن النتائج المحسولة لضعف تفاهم المجتمع في اعتبار إجبار الولي امرأته ثقافة قسر الزواج الراسخة. حيث كان الإجماع ينبغي أن يفهم على أنه من أشكال الحماية أو مسؤولية الأب لبناته لوجود اعتباره امرأته على أنها لم تبلغ أو ليست لها القوة على النكاح بناء على أنه أداة لإضفاء الشرعية على تصرفات الآباء لإجماع أبنائهم على الزواج، أو تزويج أبنائهم عن طريق اختيارهم. وهذا بسبب التفاهم المخطئة في اعتبار معنى الإجماع الذي عرف بالإكراه.
انطلاقاً من تحول معنى الإجماع الذي عرف من قبل معظم الاندونيسية بالإكراه على أنهم يعتمدون بمذهب الشافعي تشجع الباحث لإجراء دراسة حول بناء فهم الإمام الشافعي في إجبار الولي لإمرأته البكر وكذا امرأته الثيب؟ وكيف اعتبار إجبار الإمام الشافعي من الدراسة الجنسية؟ ولايجاد الأجوبة للمشاكل المذكورة أعلاه، استخدم الباحث نوعاً من البحث في المكتبة. لأن البيانات التي تم الحصول عليها من الكتب المتنوعة المختلفة التي تتضمن كتاب الأم بوصفه المرجع الرئيسي وبعض الكتب التي تتحدث عن مشاكل المساواة والعدالة بين الجنسين في الإسلام كالمراجع الثانوي. وأما منهج هذا البحث فهو المنهج الوصفي النوعية. لأن هذه الدراسة تهدف إلى الكشف عن وصف إجبار الولي في رأي الإمام الشافعي كما يرى من منظور الدراسة الجنسية.
وباستخدام الأسلوب من البحوث التي وصفت أعلاه حصلت الخلاصة أن الإجماع الحق في رأي الإمام الشافعي ينطبق على البنات الصغيرات وكذلك البنات الكبيرة والثيبات. ولا يجوز تطبيق القيم الإجماع حقوق للأرملة أن تناقش عن طريق طلب وموافقة صراحة بالنسبة للفتيات، مما يدل على موافقة ببساطة عن طريق الصمت وحده. بينما وفقاً لنشاط حقوق الجنسين وصي الإجماع في رأي الإمام الشافعي لا تعكس المساواة بين الجنسين منذ أن يغتصب حقوق الحرية للفتيات لاختيار الزوج، وفقاً لما تريد.

ABSTRACT

Muhammad Aenur Rosyid, 06210039.2011, *Ijbar* right Guardians In view of Imam Syafi'i Gender Perspective. Al-Ahwal al-Shakhsiyyah Department, Syari'ah Faculty, The State Islamic University Maulana Malik Ibrahim Malang.

Supervisor: Dr.Hj.Umi Sumbulah, M. Ag

Keywords: *Ijbar*, Imam Syafi'i, Gender

One result of the still limited understanding of the community in understanding the rights *ijbar* guardian is still strongly entrenched culture of forced marriages. *Ijbar* rights that should be understood as a form of protection or responsibility of a father to their children because their children is considered not or do not have the ability to act alone in the marriage, even understood as a tool to legitimize the actions of parents to force their children to marry, or marry off their children by choice, not the choice of his son. This is because the fundamental mistake in understanding the meaning *ijbar* who identified with *ikrah*.

Departing from the shift of meaning *ijbar* who identified with *ikrah* by most Indonesian people are majority adopt Mazhab Syafi'i, encourage researchers to conduct a study on how exactly *ijbar* right guardian against girls and widows in the view of Imam Syafi'i? and how *ijbar* right guardian against girls and widows in the view of Imam Syafi'i viewed from the perspective of gender justice?

To find a way out of problems above, researchers used a type of library research. Because the data obtained from different kinds of books that include the book *al-Umm* as the main reference and some books that talk about the problems of equality and gender justice in Islam as a secondary reference. While the approach of this research is descriptive-qualitative approach. Because this study intended to reveal and describe *ijbar* right guardian in view of Imam Syafi'i as seen from a gender perspective.

By using the method of research that has been described above was obtained a conclusion that *ijbar* right guardian in the view of Imam Syafi'i applied to young girls, who were grown and also a widow. In the application of *ijbar* right trustee for the widow shall be discussed by way of request and expressly consent for girls, an indication of consent simply by silence alone. While according to gender rights activists *ijbar* right guardian in the view of Imam Syafi'i does not reflect a gender equality since it usurps the rights of freedom for girls to choose a spouse according to what she wants.

ABSTRAK

Muhammad Aenur Rosyid,06210039,2011, Hak *Ijbar* Wali Dalam Pandangan Imam Syafi'i Perspektif Gender. Skripsi, Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhshiyah, Fakultas Syari'ah, Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang.
Dosen Pembimbing : Dr.Hj.Umi Sumbulah,M.Ag

Kata kunci : *Ijbar*, Imam Syafi'i, Gender

Salah satu akibat dari masih sempitnya pemahaman masyarakat dalam memahami hak *ijbar* wali adalah masih mengakar kuatnya budaya kawin paksa. Hak *ijbar* yang seharusnya dimaknai sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab seorang ayah terhadap anaknya Karena keadaan anaknya yang dianggap belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sendiri dalam pernikahan, malah dipahami sebagai alat untuk melegitimasi tindakan orang tua untuk memaksa anaknya kawin atau menikahkan anaknya dengan pilihannya, bukan pilihan anaknya. Hal ini dikarenakan adanya kesalahan mendasar dalam memahami makna *ijbar* yang diidentikkan dengan *ikrah*.

Berangkat dari adanya pergeseran pemaknaan *ijbar* yang diidentikkan dengan *ikrah* oleh sebagian besar masyarakat Indonesia yang mayoritas menganut Mazhab Syafi'i, mendorong peneliti untuk melakukan sebuah penelitian tentang bagaimana sebenarnya hak *ijbar* wali terhadap anak gadis dan janda dalam pandangan Imam Syafi'i? dan bagaimana hak *ijbar* wali terhadap anak gadis dan janda dalam pandangan Imam Syafi'i dilihat dari perspektif keadilan gender?

Untuk mencari jalan keluar dari problematika di atas, peneliti menggunakan jenis penelitian kepustakaan. Karena data yang diperoleh berasal dari berbagai macam buku yang diantaranya kitab *al-Umm* sebagai rujukan utamanya dan beberapa buku yang membicarakan tentang problematika kesetaraan dan keadilan gender dalam Islam sebagai rujukan sekundernya. Sedangkan pendekatan penelitian ini adalah pendekatan deskriptif-kualitatif. Karena penelitian ini dimaksudkan untuk mengungkapkan dan mendeskripsikan hak *ijbar* wali dalam pandangan Imam Syafi'i yang dilihat dari perspektif gender.

Dengan menggunakan metode penelitian yang sudah dipaparkan di atas dihasilkanlah sebuah kesimpulan bahwa hak *ijbar* wali menurut pandangan Imam Syafi'i diberlakukan bagi anak gadis yang masih kecil, yang sudah dewasa dan juga janda. Dalam pemberlakuan hak *ijbar* wali bagi janda wajib dimusyawarahkan dengan cara meminta persetujuannya secara tegas dan bagi anak gadis, indikasi persetujuannya cukup dengan diamnya saja. Sedangkan menurut para aktifis gender hak *ijbar* wali dalam pandangan Imam Syafi'i tidak mencerminkan sebuah keadilan gender karena merampas kebebasan hak bagi anak perempuan untuk memilih pasangan hidup sesuai dengan apa yang dikehendakinya.

ABSTRAK

Muhammad Aenur Rosyid,06210039,2011, Hak *Ijbar* Wali Dalam Pandangan Imam Syafi'i Perspektif Gender. Skripsi, Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhshiyah, Fakultas Syari'ah, Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang.
Dosen Pembimbing : Dr.Hj.Umi Sumbulah,M.Ag

Kata kunci : *Ijbar*, Imam Syafi'i, Gender

Salah satu akibat dari masih sempitnya pemahaman masyarakat dalam memahami hak *ijbar* wali adalah masih mengakar kuatnya budaya kawin paksa. Hak *ijbar* yang seharusnya dimaknai sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab seorang ayah terhadap anaknya Karena keadaan anaknya yang dianggap belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sendiri dalam pernikahan, malah dipahami sebagai alat untuk melegitimasi tindakan orang tua untuk memaksa anaknya kawin atau menikahkan anaknya dengan pilihannya, bukan pilihan anaknya. Hal ini dikarenakan adanya kesalahan mendasar dalam memahami makna *ijbar* yang diidentikkan dengan *ikrah*.

Berangkat dari adanya pergeseran pemaknaan *ijbar* yang diidentikkan dengan *ikrah* oleh sebagian besar masyarakat Indonesia yang mayoritas menganut Mazhab Syafi'i, mendorong peneliti untuk melakukan sebuah penelitian tentang bagaimana sebenarnya hak *ijbar* wali terhadap anak gadis dan janda dalam pandangan Imam Syafi'i? dan bagaimana hak *ijbar* wali terhadap anak gadis dan janda dalam pandangan Imam Syafi'i dilihat dari perspektif keadilan gender?

Untuk mencari jalan keluar dari problematika di atas, peneliti menggunakan jenis penelitian kepustakaan. Karena data yang diperoleh berasal dari berbagai macam buku yang diantaranya kitab *al-Umm* sebagai rujukan utamanya dan beberapa buku yang membicarakan tentang problematika kesetaraan dan keadilan gender dalam Islam sebagai rujukan sekundernya. Sedangkan pendekatan penelitian ini adalah pendekatan deskriptif-kualitatif. Karena penelitian ini dimaksudkan untuk mengungkapkan dan mendeskripsikan hak *ijbar* wali dalam pandangan Imam Syafi'i yang dilihat dari perspektif gender.

Dengan menggunakan metode penelitian yang sudah dipaparkan di atas dihasilkanlah sebuah kesimpulan bahwa hak *ijbar* wali menurut pandangan Imam Syafi'i diberlakukan bagi anak gadis yang masih kecil, yang sudah dewasa dan juga janda. Dalam pemberlakuan hak *ijbar* wali bagi janda wajib dimusyawarahkan dengan cara meminta persetujuannya secara tegas dan bagi anak gadis, indikasi persetujuannya cukup dengan diamnya saja. Sedangkan menurut para aktifis gender hak *ijbar* wali dalam pandangan Imam Syafi'i tidak mencerminkan sebuah keadilan gender karena merampas kebebasan hak bagi anak perempuan untuk memilih pasangan hidup sesuai dengan apa yang dikehendakinya.

ABSTRACT

Muhammad Aenur Rosyid, 06210039.2011, *Ijbar* rights Guardians In view of Imam Syafi'i Gender Perspective. Al-Ahwal al-Shakhsiyyah Department, Syari'ah Faculty, The State Islamic University Maulana Malik Ibrahim Malang.
Supervisor: Dr.Hj.Umi Sumbulah, M. Ag

Keywords: *Ijbar*, Imam Syafi'i, Gender

One result of the still limited understanding of the community in understanding *ijbar* rights guardian is still strongly entrenched culture of forced marriages. *Ijbar* rights that should be understood as a form of protection or responsibility of a father to their children because their children is considered not or do not have the ability to act alone in the marriage, even understood as a tool to legitimize the actions of parents to force their children to marry, or marry off their children by choice, not the choice of his son. This is because the fundamental mistake in understanding the meaning *ijbar* rights who identified with *ikrah*.

Departing from the shift of meaning *ijbar* rights who identified with *ikrah* by most Indonesian people are majority adopt Mazhab Syafi'i, encourage researchers to conduct a study on how exactly *ijbar* rights guardian against girls and widows in the view of Imam Syafi'i? and how *ijbar* rights guardian against girls and widows in the view of Imam Syafi'i viewed from the perspective of gender justice?

To find a way out of problems above, researchers used a type of library research. Because the data obtained from different kinds of books that include the book *al-Umm* as the main reference and some books that talk about the problems of equality and gender justice in Islam as a secondary reference. While the approach of this research is descriptive-qualitative approach. Because this study intended to reveal and describe *ijbar* rights guardian in view of Imam Syafi'i as seen from a gender perspective.

By using the method of research that has been described above was obtained a conclusion that *ijbar* rights guardian in the view of Imam Syafi'i applied to young girls, who were grown and also a widow. In the application of *ijbar* rights trustee for the widow shall be discussed by way of request and expressly consent for girls, an indication of consent simply by silence alone. While according to gender rights activists *ijbar* rights guardian in the view of Imam Syafi'i does not reflect a gender equality since it usurps the rights of freedom for girls to choose a spouse according to what she wants.

مستخلص البحث

محمد عين الرشيد، 93001260، الإجماع الولي على نظريات الإمام الشافعي من الدراسة الجنسية. البحث العلمي، قسم الأحوال الشخصية، كلية الشريعة، الجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج.
المشرف : الدكتور أمي سمبولة الماجستير

الكلمات الأساسية : الإجماع، الإمام الشافعي، الجنس
ومن النتائج المحسولة لضعف تفاهم المجتمع في اعتبار إجبار الولي امرأته ثقافة قسر الزواج الراسخة. حيث كان الإجماع ينبغي أن يفهم على أنه من أشكال الحماية أو مسؤولية الأب لبناته لوجود اعتباره امرأته على أنها لم تبلغ أو ليست لها القوة على النكاح بناء على أنه أداة لإضفاء الشرعية على تصرفات الآباء لإجماع أبنائهم على الزواج، أو تزويج أبنائهم عن طريق اختيارهم. وهذا بسبب التفاهم المخطن في اعتبار معنى الإجماع الذي عرف بالإكراه.
انطلاقاً من تحول معنى الإجماع الذي عرف من قبل معظم الاندونيسية بالإكراه على أنهم يعتمدون بمذهب الشافعي تشجع الباحث لإجراء دراسة حول بناء فهم الإمام الشافعي في إجبار الولي لإمرأته البكر وكذا امرأته الثيب؟ وكيف اعتبار إجبار الإمام الشافعي من الدراسة الجنسية؟ ولايجاد الأجوبة للمشاكل المذكورة أعلاه، استخدم الباحث نوعاً من البحث في المكتبة. لأن البيانات التي تم الحصول عليها من الكتب المتنوعة المختلفة التي تتضمن كتاب الأم بوصفه المرجع الرئيسي وبعض الكتب التي تتحدث عن مشاكل المساواة والعدالة بين الجنسين في الإسلام كالمراجع الثانوي. وأما منهج هذا البحث فهو المنهج الوصفي النوعية. لأن هذه الدراسة تهدف إلى الكشف عن وصف إجبار الولي في رأي الإمام الشافعي كما يرى من منظور الدراسة الجنسية.
وباستخدام الأسلوب من البحوث التي وصفت أعلاه حصلت الخلاصة أن الإجماع الحق في رأي الإمام الشافعي ينطبق على البنات الصغيرات وكذلك البنات الكبيرة والثيبات. ولا يجوز تطبيق القيم الإجماع حقوق للأرملة أن تناقش عن طريق طلب وموافقة صراحة بالنسبة للفتيات، مما يدل على موافقة ببساطة عن طريق الصمت وحده. بينما وفقاً لنشاط حقوق الجنسين وصي الإجماع في رأي الإمام الشافعي لا تعكس المساواة بين الجنسين منذ أن يغتصب حقوق الحرية للفتيات لاختيار الزوج، وفقاً لما تريد.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sudah menjadi sunatullah bahwa setiap manusia diciptakan untuk hidup dengan naluri berpasang-pasangan. Naluri alamiah berpasang-pasangan ini kemudian terlembagakan dalam sebuah ikatan lahir batin yang disebut dengan perkawinan. Perkawinan adalah suatu cara yang dipilih manusia sebagai jalan untuk bereproduksi dan berkembang biak demi kelestarian hidupnya dalam mempertahankan eksistensinya di dunia. Selain itu bereproduksi juga merupakan salah satu upaya positif dalam mewujudkan tujuan perkawinan yang disyariatkan dalam agama Islam.

Perkawinan dalam Islam sebagaimana diketahui, merupakan sebuah kontrak antara sepasang laki-laki dan perempuan yang setara. Seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkan sebagaimana juga laki-laki. Sehingga dalam sebuah perkawinan antara laki-laki dan

perempuan tidak terdapat kondisi mendominasi dan didominasi. Semua pihak setara dan sederajat untuk saling bekerja sama dalam sebuah ikatan cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*).¹ Sebagaimana firman Allah dalam surat an-Nisa' (4) : 1 :

يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا .²

Artinya : Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu 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.

Namun dalam realita yang ada, seringkali masih banyak kita jumpai sebagian masyarakat yang memahami ajaran Islam dari arah fiqh secara sempit. Memang fiqh merupakan salah satunya jalan dalam memahami dan menjalankan syariat Islam. Namun perlu diingat bahwa fiqh merupakan produk pemikiran Ulama terdahulu yang dihasilkan dari pemahaman terhadap Al-Qur'an dan Hadits yang disesuaikan dengan kondisi sosio-kultural orang yang mengkaji tersebut. Bukan berarti mengikuti pendapat Ulama terdahulu adalah sebuah kesalahan besar. Namun jika dalam mengamalkannya tidak dibarengi dengan pemahaman yang kontekstual, hal ini malah akan membawa kita keterkungkungan nalar, kejumudan berpikir dan kestatisan dalam

¹ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Bandung : LSPPA, 1994), 138.

² QS. al-Nisa' (4) : 1.

menjalankan ajaran agama. Sehingga kemaslahatan yang ingin dicapai jauh dari harapan kita.

Salah satu akibat sempitnya dalam memahami ajaran fiqh ini adalah masih mengakar kuatnya budaya kawin paksa. Hal ini terjadi karena dalam tradisi masyarakat Indonesia, tak terkecuali di lingkungan pesantren, masih terdapat anggapan yang sangat kuat dipegang, bahwa jodoh bagi anak laki-laki adalah urusan Tuhan, tetapi bagi anak perempuan adalah urusan orang tua yang dalam hal ini adalah bapaknya. Pandangan ini kemudian melahirkan suatu pemahaman yang keliru terhadap apa yang dikenal dengan hak *ijbar*.³ Dalam tesis Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyyah yang merupakan hasil penelitiannya tentang praktik pengamalan hak *ijbar* di lingkungan *ndalem* pesantren di lima kabupaten di Jawa Timur yaitu di Malang, Jombang, Jember, Pamekasan dan Pasuruan dengan melibatkan tujuh perempuan anak kyai sebagai informan utama, ditemukan data bahwa, *pertama*, konsep *ijbar* dalam perkawinan Islam telah menyimpang dari konsep *ijbar* yang ada dalam fikih munakahah serta jauh dari prinsip dasar ajaran Islam. *Kedua*, praktik *ijbar* pada perempuan dilakukan karena adanya kepentingan kuasa wali di baliknya, sehingga perempuan disubordinasi dan dijadikan yang lain dalam perkawinannya sendiri. *Ketiga*, *Ijbar* membawa dampak terjadinya berbagai tindak kekerasan terhadap perempuan dan disharmoni perempuan dengan keluarga. Selain itu *ijbar* berakibat pada hilangnya rasa percaya perempuan terhadap keadilan Allah. Dari temuan penelitian ini dapat diambil sebuah gambaran tentang otoritas yang cukup besar pada orang tua dalam hal ini adalah bapak untuk

³Anjar Wahyu Nugroho, *Hak-Hak Perempuan Dalam Perkawinan Perspektif Kesetaraan Laki-Laki Dalam Islam*, <http://pemikiranislam.wordpress.com/2007/07/27/Hak-Hak-Perempuan-Dalam-Perkawinan/>, (diakses tgl 1 Agustus 2010), 3.

menikahkan anak perempuan dengan siapa yang dikehendaknya, tanpa perlu pertimbangan anak perempuan tersebut sehingga banyak menimbulkan dampak negatif bagi anak perempuan.⁴

Hak *ijbar* yang dimiliki oleh wali *mujbir* seharusnya dimaknai sebagai hak yang dimiliki orang tua untuk menikahkan anak perempuannya atas dasar tanggung jawab. Namun karena adanya kepentingan patriarkhi dan stereotipe perempuan yang masih menghegemoni pandangan ulama fikih. Praktik pelaksanaan hak *ijbar* ini mengalami penyimpangan. Hal ini karena adanya pergeseran makna terhadap pemahaman *ijbar* yang lalu menimbulkan asumsi bahwa Islam membenarkan adanya kawin paksa. Kawin paksa sendiri merupakan salah satu istilah yang memiliki konotasi *ikrah*. Menurut Husein Muhammad yang merupakan aktifis pembela hak-hak perempuan mengatakan, bahwa *ikrah* merupakan suatu bentuk paksaan terhadap seseorang untuk melakukan satu pekerjaan disertai dengan suatu ancaman yang mengancam jiwa dan tubuhnya, tanpa dia sendiri mampu melawannya. Sementara bagi orang yang dipaksa, perbuatan tersebut bertentangan dengan kehendak hati nurani dan pikirannya.⁵

Pemaknaan *ijbar* dengan konotasi *ikrah* tentu saja tidak dapat dibenarkan. Karena hal ini dapat memberi peluang kepada orang tua untuk berlaku sewenang-wenang terhadap anak perempuan yang akan menikah. Selain itu, pernikahan berkaitan langsung dengan perasaan seorang anak gadis atau janda yang akan mendampingi

⁴Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyyah, "Kuasa Konsep *Ijbar* Terhadap Perempuan: Studi Atas Pengalaman Kawin Paksa di Keluarga *Ndalem* Pesantren di Jawa Timur," *Tesis* (Jakarta : Universitas Indonesia, 2007).

⁵Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai Atas Wacana Agama Dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), 106.

suaminya seumur hidup. Dialah yang akan menjalani dan merasakan kebahagiaan serta ketentraman dalam rumah tangganya. Maka meminta persetujuan seorang gadis dan janda dalam perkawinan sangatlah dianjurkan. Sebab, seorang anak perempuan memiliki hak untuk menentukan pilihannya, seperti hadis Nabi SAW :

اخبرنا محمد بن عبد الاعلى قال حدثنا خالد وهو بن الحرث قال حدثنا هشام عن يحيى بن ابي كثير قال حدثني ابو سلمة بن عبد الرحمن قال حدثني ابو هريرة ان رسول الله صلعم قال : لا تنكح الايم حتي تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله كيف اذنها؟ قال ان تسكت ⁶ . (رواه النساء)

Artinya :Berkata kepadaku Abu Hurairah bahwasannya Rasulullah berkata : Tidak boleh dinikahkan para janda sehingga ia diajak musyawarah dan tidak boleh dinikahkan seorang gadis sehingga dimintai izinnya, mereka bertanya : ya Rasulullah, bagaimana izinnya ? Rasulullah menjawab : diamnya. (riwayat An-Nasa'i)

حدثنا يحيى بن قزعة حدثنا مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عبد الرحمن ومجمع ابي يزيد بن جارية الأنصاري عن خنساء بنت خدام الأنصارية : ان اباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت النبي صلعم فرد نكاحها. ⁷ (رواه البخاري)

Artinya :.....Dari Khansa binti Khidam sesungguhnya bapaknya telah mengawinkannya. Sedang Khansa adalah seorang janda, maka ia datang menghadap Rasulullah SAW maka Rasulullah menolaknya (membatalkan) nikahnya. (riwayat Bukhori)

حدثنا عثمان بن ابي شبيه ثنا حسين بن محمد ثنا جرير بن حازم عن عيوب عن عكرمة عن ابن عباس : ان جارية بكرا أتت النبي صلعم فذكرت ان اباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلعم ⁸ . (رواه ابو داود)

Artinya : ...Dari Ibnu Abbas bahwasannya seorang gadis datang menghadap Rasulullah saw. Ia menceritakan bahwasannya ayahnya telah mengawinkannya dengan paksa sedang ia tidak menyukainya, maka Rasulullah menyuruh untuk memilih (melanjutkan atau membatalkan). (riwayat Abu Dawud)

⁶ An-Nasa'i, *Sunan Nasa'i*, juz VI, (Beirut: Dar al-Fikr,tt), 86.

⁷ Al-Ja'fiy Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhori, *Shohih Bukhori*, juz VI, (Beirut: Dar Ibnu Katsir, tt), 2547,

⁸ Sulaiman Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, juz I, (Beirut: Dar al-Fikr,tt) 638,

Hadis di atas, menegaskan bahwa diberikannya hak *ijbar* bagi seorang ayah karena posisinya dalam keluarga merupakan kepala rumah tangga yang harus bertanggung jawab segala kejadian dan aktivitas anggota keluarganya sehingga perkawinan yang berlaku tanpa menghadirkan ayah atau wali maka perkawinan tersebut tidak akan terlaksana bahkan batal demi hukum. Tapi hadis di atas juga tidak berarti menafikkan hak seorang anak perempuan untuk menyatakan pendapatnya berupa persetujuan ataupun penolakannya.

Menyikapi polemik di atas, Imam Syafi'i sebagai salah seorang ulama fiqh menilai meminta persetujuan seorang gadis bukan perintah wajib namun hanya anjuran demi kebaikan semata (*amru ikhtiyarin la fardlin*). Sebab dalam hadis di atas janda dan gadis dibedakan. Sehingga pernikahan seorang gadis yang masih kecil ataupun sudah baligh yang dipaksakan tanpa izinnya sah-sah saja. Sebab jika sang ayah tidak dapat menikahkan tanpa izin si gadis, maka seakan-akan gadis tidak ada bedanya dengan janda. Padahal jelas sekali hadis ini membedakan antara janda dan gadis. Janda harus menegaskan secara jelas dalam memberikan izin. Sementara, seorang gadis cukup dengan diam saja.⁹

Imam Syafi'i dan ulama yang lain, menetapkan hak *ijbar* bagi seorang wali atas dasar kasih sayangnya yang begitu dalam terhadap putrinya itu. Seorang ayah dipersonifikasikan sebagai sosok yang begitu peduli pada kebahagiaan anak gadisnya. Sebab sang gadis belum berpengalaman hidup berumah tangga, disamping biasanya ia pun malu untuk mencari pasangan sendiri, sehingga para ulama mencoba memberi sarana bagi ayah untuk membantu buah hatinya itu. Karenanya, Syafi'i hanya

⁹ Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, (Beirut : Dar al- Fiqr, 1983), 13.

memberikan hak *ijbar* kepada ayah semata. Walaupun dalam perkembangan selanjutnya, Ashab (sahabat-sahabat) Syafi'i memodifikasi konsep ini dengan memberikan hak *ijbar* juga pada kakek.¹⁰

Di sisi lain, Asghar Ali Engineer mengatakan, bahwa di dalam al-Qur'an perempuan setara dengan laki-laki dalam kemampuan mental dan moralnya. Sehingga masing-masing memiliki hak independen yang sama dalam menentukan pasangannya.¹¹ Ayat al-Qur'an yang dijadikan rujukan oleh Asghar adalah surat al-Ahzab ayat 35 :

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ
وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ وَالصَّامِتَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ
وَالذَّاكِرِينَ وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
عَظِيمًا.¹²

Artinya : 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.

Nilai moral yang dapat dipetik dari ayat di atas, bahwa diharapkan adanya kesamaan antara laki-laki dan perempuan dalam ranah aktualisasi diri, kesempatan

¹⁰ Pera Sopariyanti, *Menilai Kawin Paksa Prespektif Fiqh dan Perlindungan Anak*, (Jakarta : RAHIMA, 2008), 15.

¹¹ Asghar Ali Engineer, *Op.Cit*, 137.

¹² QS.al-Ahzab (33) : 35.

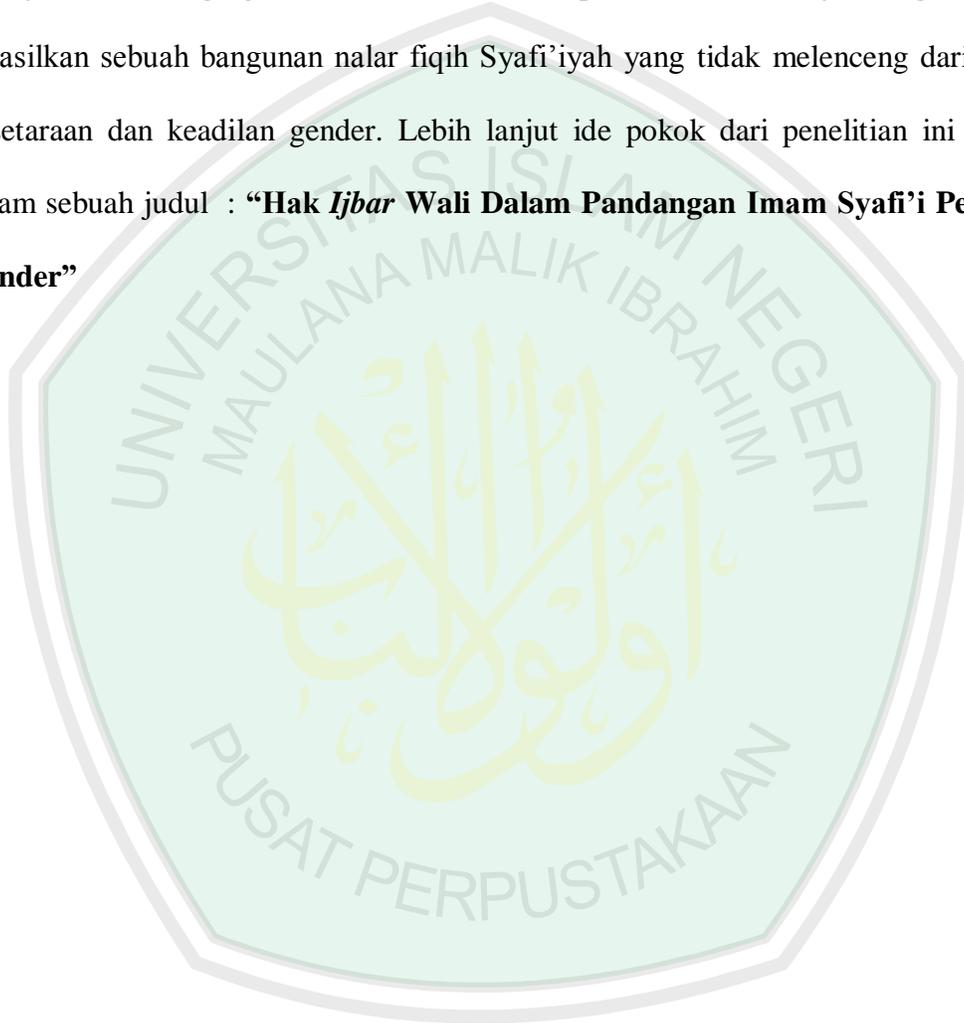
beprestasi, serta menentukan pilihan hidup. Bukan kesamaan pada aspek biologis yang bersifat kodrati. Menentukan pasangan untuk membangun sebuah rumah tangga merupakan bagian dari pilihan hidup yang alami. Perempuan sama berhaknya menentukan siapa laki-laki yang layak menjadi suaminya. Sebagaimana laki-laki yang berhak menentukan siapa yang akan menjadi istrinya.

Dalam hal ini tanpa memandang unsur anak gadis atau seorang janda dalam artian secara umum kedua mempelai harus dimintai persetujuannya karena perkawinan merupakan ikatan kuat yang akan dijalani untuk selama-lamanya. Jika hak memilih yang dimiliki oleh seorang laki-laki adalah sesuatu yang dominan dan disenangi, maka sudah sepatutnyalah bagi setiap perempuan apabila ia akan meminang seorang laki-laki dan dipinangkan oleh wali nikahnya, hendaknya ia mengetahui keberagamaan dan kepribadiannya. Inilah hak memilih yang disyariatkan menjadi milik perempuan untuk memilih teman hidupnya. Agar hak untuk mendapatkan kebahagiaan hidup, keamanan jiwa dan harga diri terpenuhi dan dapat hidup dalam dekapannya dengan tenang tanpa terombang-ambing oleh deraan pertikaian dan jauh dari fitnah.¹³ Maka dalam hal ini penggunaan hak *ijbar* wali dan persetujuan perempuan hendaklah digunakan secara proposional sehingga tidak menimbulkan percekocokan atau perselisihan dalam kehidupan rumah tangga dikarenakan pihak perempuan merasa tidak memiliki pasangan dari hasil pilihannya.

Berdasarkan uraian masalah tersebut di atas penulis ingin mengkaji dan membahas tentang pemasalahan tersebut dalam sebuah karya ilmiah berupa skripsi

¹³Kamil al-Hayali, *Solusi Islam dalam konflik rumah tangga*, diterjemahkan oleh Noor Hasanuddin, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 9.

mengingat bahwa Imam Syafi'i merupakan tokoh intelektual muslim yang menjadi inspirator bagi berdiri dan berkembangnya mazhab Syafi'i. Dan Mazhab Syafi'i sendiri merupakan mazhab yang banyak dianut oleh umat Islam di Indonesia sehingga perlu kiranya untuk mengkaji secara lebih mendalam pemikiran Imam Syafi'i agar nantinya dihasilkan sebuah bangunan nalar fiqih Syafi'iyah yang tidak melenceng dari koridor kesetaraan dan keadilan gender. Lebih lanjut ide pokok dari penelitian ini tertuang dalam sebuah judul : **“Hak *Ijbar* Wali Dalam Pandangan Imam Syafi'i Perspektif Gender”**



B. Batasan Masalah

Untuk menghindari meluasnya pembahasan masalah yang nantinya malah akan mengakibatkan kurang fokusnya pembahasan terhadap materi pokok penelitian yang akan dikaji, maka peneliti memberikan batasan masalah yaitu dengan menentukan bahwa pokok bahasan penelitian yang akan dilakukan hanya akan berfokus pada pandangan Imam Syafi'i tentang hak *ijbar* wali nikah terhadap anak perempuan baik yang masih berstatus gadis (yang masih kecil dan yang sudah dewasa) ataupun yang sudah janda yang dianalisa dengan pendekatan gender.

C. Rumusan Masalah

Dari pembahasan tersebut di atas, maka dapat ditarik suatu rumusan masalah yang akan menjadi kerangka pembahasan masalah ini, dan rumusan masalahnya adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana pandangan Imam Syafi'i tentang hak *ijbar* wali terhadap gadis dan janda?
2. Bagaimana hak *ijbar* wali menurut pandangan Imam Syafi'i terhadap gadis dan janda yang ditinjau dari perspektif keadilan gender ?

D. Tujuan Penelitian

Mengacu pada rumusan masalah di atas maka dapat diketahui tujuan dari penelitian masalah ini yang diantaranya adalah sebagai berikut :

1. Mendeskripsikan pendapat Imam Syafi'i tentang hak *ijbar* wali terhadap gadis dan janda.

2. Menganalisa pandangan Imam Syafi'i hak *ijbar* wali terhadap gadis dan janda ditinjau dari perspektif keadilan gender.

E. Manfaat dan Kegunaan Penelitian

Dengan adanya tujuan penelitian di atas, maka penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat dan kegunaan baik secara teoritis dan praktis. Manfaat dan kegunaan tersebut antara lain adalah sebagai berikut:

- a. Secara teoretis

Secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dalam menambah khazanah keilmuan mengenai perdebatan eksistensi hak *ijbar* wali, khususnya yang dipandang dari pendapat Imam Syafi'i dan yang dianalisa dengan pendekatan gender.

- b. Secara praktis

Secara praktis penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat sebagai bahan referensi bagi kalangan akademis, kalangan pesantren, masyarakat umum, dan peneliti lainnya dalam menggali permasalahan yang berkaitan dengan hak *ijbar*. Sehingga diharapkan akan dilahirkan karya-karya baru yang lebih progresif yang mampu menjawab permasalahan di setiap zaman.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan pendekatan

Sesuai dengan objek kajian penelitian ini, maka jenis penelitian yang peneliti gunakan adalah penelitian kepustakaan/*library research* dengan pendekatan deskriptif kualitatif yang datanya berupa teori, konsep dan ide. Pendekatan deskriptif kualitatif, bertujuan mengungkapkan dan mendeskripsikan data atau teori yang diperoleh.¹⁴ Sedangkan teori dan konsep yang dipilih dalam penelitian ini adalah teori Imam Syafi'i tentang hak *ijbar* dan konsep gender mengenai hak *ijbar* wali.

2. Metode pengumpulan data

Dalam upaya pengumpulan data, peneliti menggunakan metode dokumentasi, yaitu dengan melakukan pencarian data dari sumbernya berupa dokumen, fakta dan catatan.¹⁵ Metode pengumpulan data dalam studi kepustakaan atau dokumentasi dilakukan dengan pencatatan berkas-berkas atau dokumen-dokumen yang ada hubungannya dengan materi yang dibahas.¹⁶ Suharsimi Arikunto menjelaskan metode dokumentasi adalah dengan mencari data mengenai hal-hal atau variabel-variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, prasasti dan notulen rapat.¹⁷

3. Sumber data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data sekunder,¹⁸ karena akan mengkaji literatur/kepustakaan. Data sekunder ini terdiri dari bahan-bahan yang meliputi :

¹⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006), 4.

¹⁵ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan UGM, 1986), 36.

¹⁶ Soerjono Sukanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2005), 66.

¹⁷ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, (Jakarta: PT. Remaja Rosdakarya, 1987), 231.

¹⁸ Data sekunder adalah data yang diperoleh dari orang kedua, lihat Soerjono Sukanto dan Sri Mamuji, *Penelitian Hukum Normatif*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), 29.

- a. Bahan primer adalah bahan yang mengikat dan utama,¹⁹ seperti kitab-kitab klasik karya Imam Syafi'i yang dalam hal ini adalah kitab *al-Umm* dan buku-buku yang membahas masalah gender dan Islam yang diantaranya adalah sebagai berikut :
- Hak-hak perempuan dalam Islam karya Asghar Ali Engineer
 - Argumen kesetaraan gender dalam Al-Qur'an karya Nasaruddin Umar.
 - Kesetaraan gender dalam Al-Qur'an : Studi pemikiran para Mufassir karya Yunahar Ilyas
 - Fiqh perempuan : Refleksi kyai atas wacana agama dan gender karya Husein Muhammad.
 - Pembebasan Perempuan karya Asghar Ali Engineer.
 - Setara di hadapan Allah : relasi laki-laki dan perempuan dalam tradisi Islam pasca patriarki oleh Fatimah Mernisi dan Riffat Hasan.
 - Perempuan dalam pasangan : Bias laki-laki dalam penafsiran oleh Nurjannah Ismail.
 - Dekonstruksi gender: Kritik wacana perempuan dalam Islam oleh Nasr Hamid Abu Zayd.
 - Wanita di dalam Al-Qur'an oleh Amina Wadud Muhsin.
 - Perempuan tertindas: kajian hadis-hadis misoginis oleh Hamim Ilyas.
- b. bahan sekunder adalah bahan yang memberikan penjelasan mengenai bahan primer, seperti hasil penelitian terdahulu dan hasil karya dari kalangan pemikir hukum Islam

¹⁹ *Ibid.*, 5.

berupa buku-buku, dokumen-dokumen, jurnal-jurnal serta laporan-laporan. Adapun bahan sekunder yang terkait dengan masalah ini adalah :

- Jurnal de Jure terbitan P3M fakultas Syari'ah UIN Maliki Malang.
- Jurnal Ibda' terbitan P3M STAIN Purwokerto.
- Jurnal Paramadina terbitan Universitas Paramadina.

c. Bahan Tertier adalah bahan yang memberikan petunjuk maupun penjelasan terhadap bahan primer dan sekunder, seperti ensiklopedia, dan kamus.²⁰ Untuk membantu dalam pengumpulan data di atas, maka peneliti mencantumkan bahan tertier, misalnya ensiklopedia hukum Islam dan kamus bahasa Indonesia, kamus bahasa Arab serta kamus bahasa Inggris.

4. Pengolahan dan Analisa Data.

Pengolahan dan analisa data adalah upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, pengorganisasian data, memilah-milahnya menjadi satuan yang dapat dikelola, mensintesiskannya, mencari dan menemukan pola, menemukan apa yang penting dan apa yang dipelajari dan memutuskan apa yang dapat diceritakan kepada orang lain. pengolahan dan analisis data atau informasi dilakukan untuk menemukan makna setiap data atau informasi, hubungannya antara satu dengan yang lain dan memberikan tafsiran yang dapat diterima secara akal sehat (*common sense*). Dalam konteks masalahnya secara keseluruhan, untuk itu data atau informasi tersebut dihubung-hubungkan dan dibanding-bandingkan satu dengan yang lainnya.²¹

²⁰ *Ibid.*, 12-13.

²¹ Hadari Nawawi dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1994), 190.

Pengolahan dan analisa data dalam penelitian ini terbagi dalam lima tahap, yang diantaranya adalah sebagai berikut :

a. edit (*editing*)

Untuk mengetahui sejauh mana data-data yang telah diperoleh baik yang bersumber dari hasil observasi, wawancara dan dokumentasi, sudah cukup baik dan dapat segera disiapkan untuk keperluan proses berikutnya, maka pada bagian ini peneliti merasa perlu untuk menelitinya kembali terutama dari kelengkapan data, kejelasan makna, kesesuaian serta relevansinya dengan rumusan masalah dan data lainnya.²² Maka secara global data-data yang diteliti kembali adalah konsep hak *ijbar* dalam pandangan Imam Syafi'i dan teori tentang hak *ijbar* dalam perspektif gender.

b. klasifikasi (*classifying*)

Setelah melakukan edit data, peneliti mereduksi data yang ada dengan cara menyusun dan mengklasifikasikan data yang diperoleh ke dalam pola tertentu atau permasalahan tertentu untuk mempermudah proses analisisnya. Sehingga pembahasannya dapat dilakukan dengan mudah.²³

c. verifikasi (*verifying*)

Sebagai langkah lanjutan peneliti memeriksa kembali data yang diperoleh, misalnya dengan kecukupan referensi, triangulasi (pemeriksaan melalui sumber

²² Bambang Sunggono, *Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2003), 125.

²³ Lexy J. Moleong, *Op.Cit*, 104-105.

lain) dan teman sejawat agar validitasnya terjamin. Selain itu, juga untuk mempermudah peneliti dalam mengisi data.²⁴

d. analisis (*analyzing*)

Metode analisis yang peneliti gunakan adalah deskriptif komparatif dengan mengumpulkan, memilah dan mengklasifikasikan mensintesis dan membuat ikhtisar sehingga dengan begitu diperoleh data yang benar-benar fokus dengan masalah yang dikaji.²⁵ Maka dari itu dalam menganalisis, peneliti mengkaitkan dan menggambarkan secara jelas tentang konsep hak *ijbar* wali dalam pandangan Imam Syafi'i dan menganalisis hak *ijbar* wali dalam pandangan Imam Syafi'i dengan menggunakan pendekatan gender.

e. konklusi (*concluding*)

Langkah terakhir adalah konklusi atau penarikan kesimpulan, yakni dengan cara menganalisa data secara komprehensif serta menghubungkan makna data yang ada kaitannya dengan masalah penelitian.²⁶ Langkah terakhir ini harus dilakukan secara cermat dengan mengecek kembali data-data yang telah diperoleh, khususnya tentang konsep hak *ijbar* wali dalam pandangan Imam Syafi'i perspektif gender.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu sangat dibutuhkan dalam penelitian. Hal ini dikarenakan, dengan adanya penelitian terdahulu dapat dilihat kelebihan dan

²⁴ Nana Sudjana dan Ahwal Kusuma, *Proposal Penelitian di Perguruan Tinggi*, (Bandung: Sinar Baru Alasindo, 2000), 84-85.

²⁵ *Ibid.*, 248.

²⁶ *Ibid.*, 89.

kekurangan antara peneliti dengan peneliti sebelumnya dalam berbagai teori dan konsep yang diungkapkan oleh peneliti dalam masalah yang berhubungan dengan penelitian. Penelitian terdahulu juga dapat mempermudah pembaca untuk melihat dan menilai adanya persamaan dan perbedaan teori yang digunakan oleh peneliti dengan peneliti lainnya dalam masalah yang sama.

Adapun penelitian terdahulu yang membahas tentang hak *ijbar* wali adalah sebagai berikut :

Skripsi Rodiah yang berjudul “faktor-faktor yang menyebabkan wali *mujbir* menolak menjadi wali nikah (studi kasus wali adhal di Pengadilan Agama Pasuruan)”.²⁷ Dalam penelitiannya, Rodiah lebih memfokuskan penelusurannya terhadap faktor-faktor yang melatarbelakangi wali *mujbir* menolak menjadi wali nikah yang kemudian berujung dengan diajukannya wali adhal di Pengadilan Agama Bangil.

Sedangkan perbedaannya dengan penelitian yang dilakukan penulis, bahwa penulis lebih memfokuskan penelitian pada hak *ijbar* wali terhadap anak gadis dan janda dalam pandangan Imam Syafi’i perspektif gender.

Skripsi Uswatun Hasanah yang berjudul “Hak kewalian seorang janda atas dirinya (studi fenomenologi pembatalan perkawinan oleh Pengadilan Agama Mojokerto atas seorang janda yang berumah tangga lebih dari satu tahun)”.²⁸ Dalam melakukan penelitian, Uswatun Hasanah memfokuskan kajiannya untuk menelusuri

²⁷ Rodiah, “Faktor-Faktor Yang Menyebabkan Wali *Mujbir* Menolak Menjadi Wali Nikah (Studi Kasus Wali Adhal Di Pengadilan Agama Kabupaten Pasuruan).” *Skripsi*, (Malang : UIN Malang, 2006).

²⁸ Uswatun Hasanah, “Hak Kewalian Seorang Janda Atas Dirinya (Studi Fenomenologi Pembatalan Perkawinan Oleh Pengadilan Agama Mojokerto Atas Seorang Janda Yang Berumah Tangga Lebih Dari Satu Tahun),” *Skripsi*, (Malang :UIN Malang, 2005).

sebab-sebab pembatalan perkawinan yang dilakukan Pengadilan Agama Mojokerto terhadap pernikahan seorang janda yang telah berumah tangga lebih dari satu tahun dengan suami keduanya. Pembatalan perkawinan itu dilakukan karena adanya indikasi adanya unsur keterpaksaan si janda menikah. Adapun perbedaan penelitian yang dilakukan Uswatun Hasanah dengan peneliti, bahwa peneliti lebih fokus untuk meneliti hak *ijbar* wali terhadap anak gadis dan janda dalam pandangan Imam Syafi'i perspektif gender.

Tesis Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyyah, yang berjudul "*Kuasa konsep ijbar terhadap perempuan: studi atas pengalaman kawin paksa di keluarga ndalem pesantren di Jawa Timur.*"²⁹ Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan perspektif perempuan yang menempatkan pengalaman perempuan sebagai fokus perhatian utama. Kajian ini dilakukan di lima kabupaten di Jawa Timur yaitu di Malang, Jombang, Jember, Pamekasan dan Pasuruan dengan melibatkan tujuh perempuan anak Kyai sebagai informan utama.

Penelitian ini mengkaji dua hal, yaitu dasar hukum *ijbar* dalam kitab-kitab fikih dan pengalaman perempuan dengan metode wawancara mendalam dan observasi. Hasil penelitian ini berusaha menjawab pertanyaan bagaimanakah pembentukan konsep *ijbar* dalam hukum Islam dan apa implikasinya bagi kehidupan perempuan?. Sedangkan perbedaannya dengan penelitian yang dilakukan peneliti, bahwa peneliti lebih memfokuskan pada pandangan Imam Syafi'i tentang hak *ijbar* wali yang dianalisa dengan pendekatan gender.

²⁹ Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyyah, "*Kuasa Konsep Ijbar Terhadap Perempuan: Studi Atas Pengalaman Kawin Paksa Di Keluarga Ndalem Pesantren di Jawa Timur, Tesis*, (Jakarta : Universitas Indonesia, 2007).

Skripsi Mustofa Kamal yang berjudul “*Ijbar* dan Kebebasan Wanita Dalam Menentukan Pasangan Perspektif Mahmud Syaltut”.³⁰ Skripsi ini menggunakan masalah yang berkonsentrasi pada *hifdzu an-nafs*, yang pada gilirannya skripsi ini menyimpulkan bahwa memberikan hak kepada perempuan untuk bebas memilih calon suaminya merupakan “harga mati” yang tidak bisa ditawar lagi demi mewujudkan tujuan perkawinan itu sendiri.

Adapun perbedaan penelitian yang dilakukan penulis dengan penelitian terdahulu di atas bahwa penelitian yang dilakukan penulis lebih memfokuskan pada hak *ijbar* wali menurut pandangan Imam Syafi'i yang dianalisa dari perspektif gender.

H. Sistematika Pembahasan

Dalam penelitian ini disusun sebuah sistematika penulisan, agar dengan mudah diperoleh gambaran yang jelas dan menyeluruh tentang fokus penelitian yang akan dilakukan, maka secara umum sistematika pembahasan ini akan dipaparkan sebagai berikut :

Bab I : Mengemukakan pendahuluan yang di dalamnya memuat latar belakang yang mencerminkan kegelisahan intelektual penulis, dari latar belakang ini dimunculkan batasan masalah agar lebih fokusnya masalah akan diteliti dan dirumuskan beberapa pertanyaan mengenai rumusan masalah. Untuk menjawab rumusan masalah itu maka ditentukanlah tujuan penelitian.

³⁰ Musthofa Kamal, “*Ijbar* dan Kebebasan Wanita dalam Menentukan Pasangan Perspektif Mahmud Syaltut”, *Skripsi*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003).

Temuan penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi secara teoritis dan kontribusi secara praktis. Pada bab ini juga diuraikan tentang metode penelitian untuk memaparkan cara menganalisis masalah yang akan diteliti. Selanjutnya, penelitian terdahulu diutarakan sebagai parameter untuk mengetahui sejauh mana orisinalitas penelitian yang sedang penulis lakukan dan sistematika pembahasan guna memberikan gambaran umum tentang tahapan penelitian yang akan dilakukan.

Bab II : Menguraikan tentang teori-teori dan definisi-definisi yang melandasi penulisan dan pembahasan yang berkaitan dengan judul. Teori dan definisi tersebut diperoleh dari studi kepustakaan dan beberapa literatur. Kajian pustaka pada penelitian ini meliputi : pengertian, dasar hukum, syarat-syarat, macam-macam, urutan hak kewalian dan pembahasan khusus tentang hak *ijbar* wali dalam pernikahan. Dalam bab ini juga dipaparkan juga tentang problematika gender dan Islam yang meliputi wawasan gender yang terdiri dari : pengertian gender dan perbedaan sex dan gender; gender dalam hukum Islam yang terdiri dari : asal-usul penciptaan perempuan, kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam kepemimpinan dan prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an; pernikahan yang berkeadilan gender; gender dalam keluarga. dipaparkannya kajian pustaka ini adalah sebagai titik tolak dalam menganalisis tema yang dijadikan sebagai fokus dalam penelitian.

Bab III : Bab ini memuat tentang Biografi dan Sejarah Sosio-Intelektual Imam Syafi'i yang mengantarkan penulis bagaimana memahami riwayat hidup,

corak pemikiran Imam Syafi'i dan faktor-faktor yang mempengaruhi corak pemikiran Imam Syafi'i.

Bab IV : Bab ini memaparkan tentang hak *ijbar* dalam pandangan Imam Syafi'i terhadap gadis dan janda yang dilihat dari perspektif keadilan gender dengan memaparkan pendapat para aktifis gender mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan yang dikaitkan dengan hak *ijbar* wali menurut pandangan Imam Syafi'i. Sehingga dari sisi akan diperoleh pemahaman tentang hak *ijbar* wali dalam pandangan Imam Syafi'i perspektif gender.

Bab V : Bab ini merupakan bab terakhir yang berisi penutup yang merangkum semua hasil penelitian yang kemudian dihasilkanlah sebuah kesimpulan yang merupakan intisari penelitian dan saran-saran agar nantinya penelitian yang dilakukan dapat dipakai sebagai bahan rujukan bagi penelitian mendatang yang memiliki tema sama.



BAB II

WALI DALAM PERNIKAHAN DAN GENDER DALAM ISLAM

A. Wali dalam pernikahan

1. Pengertian Wali

Kata wali dikalangan masyarakat muslim mengandung beragam pemahaman. Kata wali memiliki makna yang berbeda sesuai dengan bidang dan disiplin keilmuannya. Misalnya pengertian wali dalam ilmu tasawuf akan berbeda dengan pengertian menurut ilmu fiqh. Menurut bahasa, perwalian (*al-wilayah*) berarti kecintaan dan pertolongan, seperti firman Allah swt dalam surat al-Maidah (5) ayat 56 :

وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ .³¹

Artinya : Dan Barangsiapa mengambil Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, Maka Sesungguhnya pengikut (agama) Allah Itulah yang pasti menang.

Adakalanya kata *al-wilayah* dipakai juga dengan makna *al-qudrah* atau *al-sulthah*. Dengan demikian, wali disini adalah yang mempunyai kekuasaan (*shahibus sulthah*). Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, wali diartikan sebagai pengasuh pengantin perempuan ketika nikah, yaitu orang yang melakukan janji nikah dengan laki-laki.³²

Wali secara umum adalah seseorang yang karena kedudukannya berwenang untuk bertindak terhadap dan atas nama orang lain. Dapatnya ia bertindak terhadap dan atas nama orang lain itu adalah karena orang lain itu memiliki sesuatu kekurangan pada dirinya yang tidak memungkinkan ia bertindak sendiri secara hukum, baik bertindak atas harta atau atas dirinya.³³

Menurut *Burgerlijk Wetboek*, wali adalah orang yang menurut hukum menggantikan orang dewasa dalam melaksanakan kewajiban yang tergolong perbuatan hukum.³⁴ Sedangkan dalam istilah fiqh, perwalian ialah penguasaan penuh yang diberikan oleh agama kepada seseorang untuk melakukan, menguasai dan melindungi orang atau barang. Penguasaan dan perlindungan itu disebabkan oleh :

³¹ QS.al-Maidah (5) : 56.

³² Tim Penyusun Kamus Pusat Penelitian dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1989), 1007.

³³ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Kencana, Jakarta, 2006), 68.

³⁴ Djohan Effendi, "Wali" dalam *Ensiklopedia Nasional Indonesia*, XVIII (Jakarta : PT.Cipta Adi Pustaka, 1991), 232.

- a. Pemilikan orang atas orang atau barang, seperti perwalian atau budak yang dimiliki atau barang-barang yang dimiliki.
- b. Hubungan kerabat atau keturunan, seperti perwalian seseorang atas salah seorang kerabatnya atau anak-anaknya.
- c. Karena memerdekakan budak, seperti perwalian seseorang atas budak yang dimerdekakannya.
- d. Karena pengangkatan, seperti perwalian seseorang kepala negara atas rakyatnya atau perwalian seorang pemimpin atas orang yang dipimpinnya.³⁵

Alauddin Al-Khurafa' menjelaskan bahwa secara bahasa perwalian dalam Syariat Islam berarti pertolongan atau bantuan atau orang yang mempunyai tanggung jawab untuk melaksanakan urusan orang lain dan menguasai serta mengurus perkara orang lain tersebut. Sedangkan perwalian menurut istilah adalah suatu hak untuk mengucapkan suatu ucapan (akad) atas orang lain baik ia menghendaknya atau tidak, dikarenakan kelemahan yang dimiliki oleh orang lain tersebut dan minimnya keahlian untuk melaksanakan transaksi atas dirinya sendiri.³⁶

Dalam perkawinan wali itu adalah seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam suatu akad nikah. Akad nikah dilakukan oleh dua pihak, yaitu pihak laki-laki yang dilakukan oleh mempelai laki-laki dan pihak perempuan yang dilakukan oleh walinya.³⁷

³⁵ Kamal Muchtar, *Asas-Asas Hukum Islam tentang Perkawinan*, cet ke-3 (Jakarta : Bulan Bintang, 1993), 93.

³⁶ Djohan Effendi, *Op.Cit.*, 234.

³⁷ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, 68.

2. Dasar Hukum Adanya Wali

Dasar hukum keharusan adanya wali dalam pernikahan adalah sebagai berikut :

- a. Firman Allah SWT dalam surat an-Nur ayat 32 dan surat al-Baqarah ayat 221 :

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝³⁸

Artinya : Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian 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. dan Alla Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ .³⁹

Artinya : Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman.

Menurut pendapat jumhur Ulama fiqh yang dikutip oleh Sayyid Sabiq, dalam dua ayat di atas ditujukan kepada laki-laki bukan kepada perempuan. Seolah-olah Allah berfirman : لا تَنْكِحُوا إِلَيْهَا الْأَوْلِيَاءَ مَوْلِيَتِكُمُ لِلْمُشْرِكِينَ (Janganlah kamu menikahkan –wahai para wali- perempuan-perempuan yang berada di bawah perwalian kamu dengan laki-laki musyrik).⁴⁰

- b. Dua hadis Nabi masing-masing dari Abu Musa r.a. dan Aisyah r.a. yang menegaskan bahwa pernikahan seseorang tanpa adanya wali adalah batal

Rasulullah bersabda :

³⁸ QS.An-Nur (24) : 32.

³⁹ QS.Al-Baqarah (2) : 221.

⁴⁰ Yunahar Ilyas, *Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur'an : Studi Pemikiran Para Mufassir*, (Yogyakarta: LABDA Press,2006), 119.

حدثنا علي بن حجر أخبرنا شريك بن عبد الله عن أبي إسحاق وحدثنا قتيبة حدثنا أبو عوانة عن أبي إسحاق وحدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن إسرائيل عن أبي إسحاق وحدثنا عبد الله بن أبي زياد حدثنا زيد بن حباب عن يونس بن أبي إسحاق عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبي موسى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بولي قال وفي الباب عن عائشة و ابن عباس و أبي هريرة و عمران بن حصين و أنس⁴¹

Artinya :....dari Abi Musa berkata : berkata Rasulullah Saw : Tidak ada nikah kecuali dengan adanya wali (HR.Ahmad, Abu daud Tirmidzi dan Ibnu Majah dari Abu Musa)

أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي قال حدثنا سعيد بن سالم عن أبي جريج عن سليمان بن موسى عن ابني شهاب عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلعم انه قال :
 ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاثا فإن اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشترى فبالسلطان ولي من لا ولي له.⁴²

Artinya:dari Aisyah RA dari Nabi Saw bahwasannya beliau berkata berkata : Siapapun perempuan yang menikah tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Jika hubungan seksual telah terjadi (setelah pernikahan itu) maka perempuan itu berhak mendapatkan maharnya karena ia telah menghalalkan kehormatannya. Jika pihak wali enggan menikahkan, maka hakimlah yang bertindak sebagai wali bagi seseorang yang tidak ada walinya. (HR. Abu Daud, Ibnu Majah, Ad-Darimi dan At-Tirmidzi dari Aisyah)

⁴¹Musnad Ahmad, Musnad Kufiyin,hadis nomor 18911; Musnad Abu Dawud kitab *an-Nikah* bab *fi al-wali* hadis nomor 1785; Sunan at-Tirmidzi kitab *an-Nikah* bab *ma jaa la nikaha illa bi wali* hadis nomor 1020;Sunan Ibnu Majah kitab *an-Nikah* bab *la nikaha illa bi wali* hadis nomor 1871.

⁴² Sunan at -Tirmidzi ,kitab *an-Nikah*, bab *ma jaa la nikaha illa bi wali*,hadis nomor 1021; Musnad Abu Dawud,kita**ab** *an-nikah*,bab *fi al-wali*,hadis nomor 1784; Sunan Ibnu Majah,kita**ab** *an-Nikah*,bab *la nikaha illa bi wali*,hadis nomor 1869; Sunan ad-Darimi,kita**ab** *an-Nikah*,bab *an-nahyi an nikah bi ghairi wali*, hadis nomor 2089.

c. Latar belakang turunnya firman Allah SWT

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَابْلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا
بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَم
أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ⁴³.

Artinya : Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Dalam sebuah riwayat Bukhari dari Hasan disebutkan bahwa Ma'qil bin Yasar menceritakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan dirinya,⁴⁴ mengatakan :

عن الحسن قل حدثني معقل بن يسار (لا تعطلوهن) انها نزلت فيه قال زوخت احتلي من رجل فطلقها حتي انقضت عدتها جاء يخطبها وفي رواية : فحمني معقل من ذلك انفاقلت له زوجتك وفرستك واکرمتك فطلقها ثم جئت تحطبها لا والله لا تعود اليك ابدا وكان رجلا لا باس به وكانت المرأة تريدان ترجع اليه انزل الله هذه اللايه (لا تعطلوهن) فدعه رسول الله صلعم فقرا عليه فقلت الان افعل يار رسول الله قترك الحميه واستفد لأمر الله فزوجها اياه⁴⁵.

Artinya : dari Hasan berkata kepadaku Ma'qil bin Yasar لا تعطلوهن bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan dirinya. Ia berkata aku menikahkan saudara perempuanku dengan seorang laki-laki kemudian ia menceraikannya sampai ketika habis masa iddah nya ia dating kembali untuk melamarnya lalu aku berkata padanya aku sudah menikahkanmu, member kamu tempat tinggal dan memuliakan lalu engkau datang lagi melamarnya tidak demi Allah ia tidak

⁴³ QS. Al-Baqarah (2) : 232.

⁴⁴ Yunahar Ilyas, *Op. Cit.*, 120.

⁴⁵ Al-Ja'fiy Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhori, *Shohih Bukhori*, No.4255, juz IV, (Beirut: Dar Ibnu Katsir, tt), 1645.

akan pernah kembali kepadamu. Laki-laki tersebut menanggapinya sebagai masalah namun perempuan tersebut sebetulnya masih ingin kembali padanya maka Allah kemudian menurunkan ayat لا تعظوهن Rasul kemudian menanggapinya dan membacakan ayat tersebut di atas lalu aku berkata sekarang aku akan melakukannya ya Rasulullah ia kemudian meninggalkan penjagaan itu dan tunduk pada perintah Allah lalu ia menikahnya denganku (HR.Bukhari)

Menurut Ibnu Hajar al-Asqalani dalam *Fath al-Bari*, latar belakang turunnya ayat ini merupakan dalil yang paling jelas tentang hukum perwalian. Karena kalau perwalian itu tidak ada, buat apa disebutkan menghalang-halangi. Kalau perempuan itu boleh menikahkannya sendiri, tentu ia tidak perlu kepada saudara laki-laknya tersebut. Sebab barang siapa yang urusannya menjadi kekuasaannya sendiri tentulah tidak akan dikatakan kepada orang lain menghalang-halangnya bila orang lain itu tidak setuju dengan tindakannya.

- d. Perkawinan itu mempunyai beberapa tujuan, sedangkan perempuan biasanya tunduk kepada perasaannya, karena itu ia tidak pandai memilih, sehingga tidak dapat mencapai tujuan perkawinan. Oleh sebab itu ia tidak boleh melakukan akad nikah secara langsung. Akad nikah harus dilakukan oleh walinya supaya tujuan perkawinan itu bisa tercapai secara sempurna.⁴⁶

3. Syarat-Syarat Menjadi Wali

Orang-orang yang disebutkan di atas baru berhak menjadi wali bila memenuhi persyaratan sebagai berikut ;

- a. Telah dewasa dan berakal sehat dalam arti anak kecil atau orang gila tidak berhak menjadi wali. Ini syarat umum bagi orang yang melakukan akad.

⁴⁶ Yunahar Ilyas, *Op.Cit.*, 121.

- b. Laki-laki, Tidak boleh perempuan menjadi wali. Dalilnya adalah hadis Nabi dari Abu Hurairah yang telah dikutip di atas. Ulama hanafiyah dan Ulama Syiah Imamiyah mempunyai pendapat yang berbeda dalam persyaratan ini. Menurut mereka perempuan yang telah dewasa dan berakal sehat dapat menjadi wali untuk dirinya sendiri dan dapat pula menjadi wali untuk perempuan lain yang mengharuskan adanya wali. Sebagaimana dijelaskan di atas.⁴⁷
- c. Muslim, tidak sah orang yang tidak beragama Islam menjadi wali untuk orang muslim. Hal ini berdalil dari firman Allah swt dalam surat Ali Imran ayat 28 :
- لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ .⁴⁸
- Artinya : janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin.
- d. Orang merdeka
- e. Tidak berada dalam pengampuan atau *mahjur alaih*. Alasannya ialah bahwa orang yang berada dalam pengampuan tidak dapat berbuat hukum dengan sendirinya. Kedudukannya sebagai wali merupakan suatu tindakan hukum.
- f. Berpikiran baik, orang yang terganggu pikirannya karena ketuannya tidak boleh menjadi wali, karena dikhawatirkan tidak akan mendatangkan maslahat dalam perkawinan tersebut.⁴⁹
- g. Adil dalam artian tidak pernah terlibat dalam dosa besar dan sering terlibat dalam dosa kecil serta tetap memelihara sopan santun atau *muru'ah*. Ulama Syiah tidak mensyaratkan adilnya wali dalam perkawinan. keharusan wali itu

⁴⁷ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, 73.

⁴⁸ QS. al-Imron (3) : 28.

⁴⁹ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, 78.

adil berdasarkan kepada sabda Nabi dalam hadis Aisyah menurut riwayat dari Daruquthniy :

نا علي بن أحمد بن الهيثم البزاز ومحمد بن جعفر المطيري قالوا نا عيسى بن أبي حرب نا يحيى بن أبي بكير نا عدي بن الفضل عن عبد الله بن عثمان بن خثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل

50

Artinya :...Dari Ibnu Abbas berkata : berkata Rasulullah Saw : Tidak sah nikah kecuali bila dengan adanya wali dan dua orang saksi yang adil.

h. Tidak sedang melakukan ihram untuk haji atau umrah.

Dalam hal persyaratan ini Ulama Hanafiyah mengemukakan pendapat yang berbeda. Menurut mereka wali yang melakukan ihram dapat menikahkan pasangan yang sedang ihram.⁵¹

4. Macam-Macam Wali

Yang berhak menempati kedudukan wali itu ada tiga kelompok :

a. Wali nasab

Wali nasab artinya anggota keluarga laki-laki dari calon mempelai perempuan yang mempunyai hubungan darah patrilineal dengan calon mempelai perempuan.

Wali nasab terbagi menjadi dua :

1) Wali mujbir.

Yaitu wali nasab yang berhak memaksakan kehendaknya untuk menikahkan calon mempelai perempuan tanpa meminta izin kepada

⁵⁰Al-Daruquthniy, *Sunan Daruquthniy*, No.11, juz III, (CD Maktabah Syamelah : [http://: www.shamela.ws](http://www.shamela.ws)), 221.

⁵¹ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, 82.

wanita yang bersangkutan . Hak yang dimiliki wali mujbir disebut dengan hak *ijbar*. Dalam hal ini ulama Syafi'iyah membatasi bahwa hak *ijbar* hanya dimiliki Ayah dan kakek. Ulama Hanafiyah menempatkan seluruh kerabat nasab, baik sebagai asabah dalam kewarisan atau tidak. Sebagai wali nasab termasuk *zawil arham*.⁵²

Menurut mereka yang mempunyai hak *ijbar* bukan hanya ayah dan kakek tetapi semuanya memiliki hak *ijbar*, selama yang dikawinkannya itu adalah perempuan yang masih kecil atau tidak sehat akalnya. Berbeda dengan pendapat jumhur ulama, anak dapat menjadi wali terhadap ibunya yang akan kawin. Ulama Malikiyah menempatkan seluruh kerabat nasab yang asabah sebagai wali nasab dan membolehkan anak mengawinkan ibunya, bahkan kedudukannya lebih utama dari ayah atau kakek. Golongan ini menambahkan orang yang diberi wasiat oleh ayah sebagai wali adalah kedudukan sebagaimana kedudukan ayah. Berbeda dengan Ulama Hanafiyah golongan ini memberikan hak *ijbar* hanya kepada ayah saja dan menempatkannya dalam kategori wali akrab.

2) Wali nasab biasa

Yaitu wali nasab yang tidak mempunyai kewenangan untuk memaksa menikahkan tanpa izin atau persetujuan dari wanita yang bersangkutan dengan kata lain wali nasab biasa tidak memiliki kewenangan untuk menggunakan hak *ijbar*.⁵³

⁵² *Ibid.*,

⁵³ Hernawati dan Mukhlisin, *Menuju Pernikahan Islami*, (Karanganyar : Genius Komputer, 2008), 35.

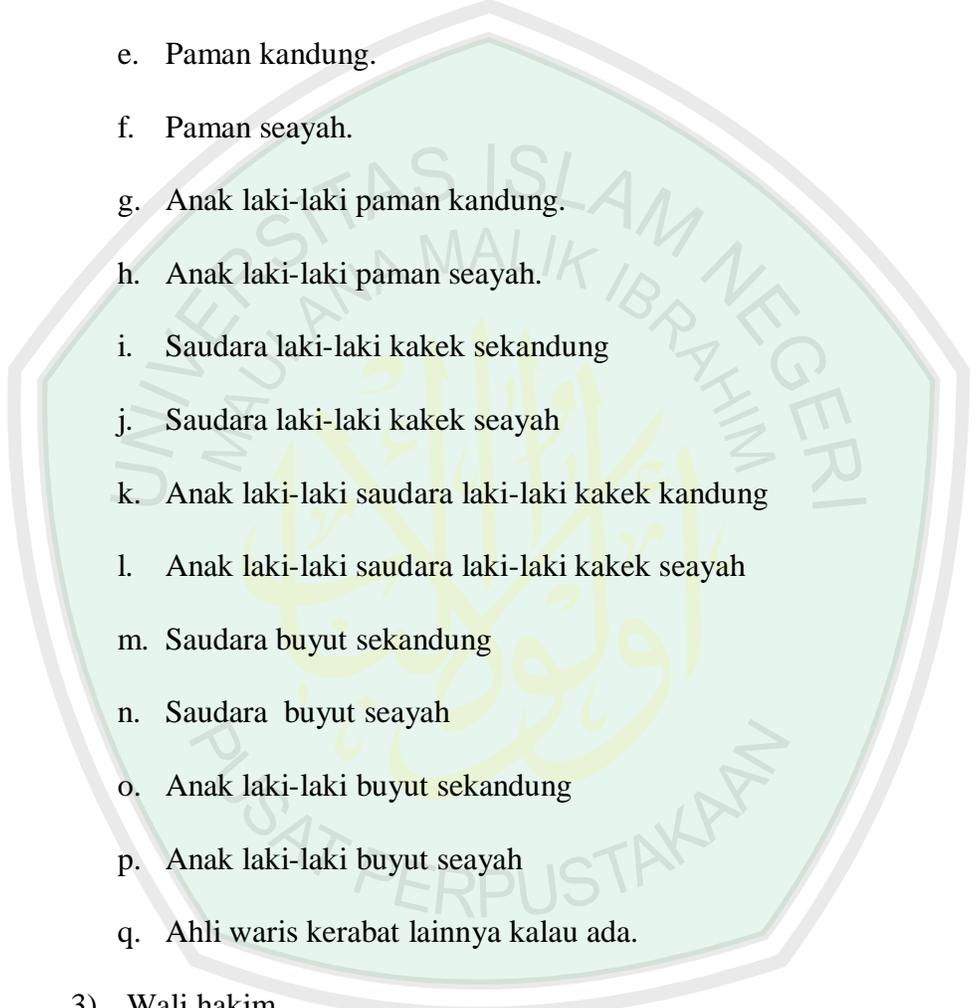
Dalam menetapkan wali nasab terdapat perbedaan pendapat di kalangan Ulama. Beda pendapat ini disebabkan oleh tidak adanya petunjuk yang jelas dari Nabi, sedangkan dalam al-Qur'an tidak membicarakan sama sekali siapa-siapa yang berhak menjadi wali.

Jumhur ulama yang terdiri dari Syafi'iyah, Hanabilah, Zhahiriyyah dan Syiah Imamiyyah membagi wali kedalam dua kelompok :

Pertama : Wali dekat atau wali *qarib* yaitu ayah atau kalau tidak ada ayah pindah kepada kakek. Keduanya mempunyai kekuasaan yang mutlak terhadap anak perempuan yang akan dikawinkannya. Ia dapat mengawinkan anaknya yang masih berada dalam usia muda tanpa minta persetujuan dari anaknya tersebut. Ketidakhurusan meminta pendapat dari anaknya yang masih muda itu adalah orang yang masih muda itu tidak mempunyai kecakapan untuk memberi persetujuan. Ulama Hanabilah menempatkan orang yang diberi wasiat oleh ayah untuk mengawinkan anaknya berkedudukan sebagai ayah.

Kedua : Wali jauh atau wali *ab'ad*, yaitu wali dalam garis kerabat selain ayah dan kakek, juga selain anak dan cucu, karena anak menurut Ulama jumhur tidak boleh menjadi wali terhadap ibunya dari segi dia adalah anak. Bila anak berkedudukan sebagai wali hakim boleh dia mengawinkan ibunya sebagai wali hakim. Adapun urutan wali *ab'ad* adalah sebagai berikut :⁵⁴

⁵⁴ *Ibid.*, 35.

- 
- a. Saudara laki-laki kandung,
 - b. Saudara laki-laki seayah.
 - c. Anak saudara laki-laki kandung.
 - d. Anak saudara laki-laki seayah.
 - e. Paman kandung.
 - f. Paman seayah.
 - g. Anak laki-laki paman kandung.
 - h. Anak laki-laki paman seayah.
 - i. Saudara laki-laki kakek sekandung
 - j. Saudara laki-laki kakek seayah
 - k. Anak laki-laki saudara laki-laki kakek kandung
 - l. Anak laki-laki saudara laki-laki kakek seayah
 - m. Saudara buyut sekandung
 - n. Saudara buyut seayah
 - o. Anak laki-laki buyut sekandung
 - p. Anak laki-laki buyut seayah
 - q. Ahli waris kerabat lainnya kalau ada.
- 3) Wali hakim

Wali hakim adalah wali nikah yang ditunjuk oleh pemerintah (*sultan*). Di Indonesia wali hakim adalah wali yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat yang ditunjuk olehnya, yang diberikan hak dan kewenangan untuk bertindak sebagai wali nikah. Wali hakim diatur dalam

Peraturan Menteri Agama Nomor 2 Tahun 1987 tentang wali hakim. Wali hakim dapat bertindak sebagai wali nikah apabila :

- a) Wali nasab tidak ada : memang tidak ada (kemungkinan calon mempelai kehabisan wali, dalam artian semua wali nasab yang memenuhi syarat sebagai wali telah meninggal dunia atau calon mempelai wanita tidak mempunyai wali karena wali berlainan agama atau calon mempelai perempuan merupakan anak yang dilahirkan di luar pernikahan)
- b) Wali nasab tidak mungkin hadir : karena berpergian jauh sejauh *masufakul qasri* (92,5 km) dan sulit dihubungi, berhaji atau melaksanakan umroh.
- c) Wali nasab tidak diketahui tempat tinggalnya.
- d) Wali nasab ghaib (*mafqud*) : diperkirakan masih hidup tetapi tidak diketahui rimbanya.
- e) Wali nasab *adhhal* atau enggan menikahkan (setelah ada putusan Pengadilan Agama tentang wali tersebut). Wali *adhhal* adalah wali yang enggan menikahkan wanita yang telah balig dan berakal dengan seorang laki-laki pilihannya.⁵⁵
- f) Walinya nasab *menjadi* mempelai laki-laki dan perempuan berada di bawah kewaliannya, sedang tidak ada wali yang sederajat dengan wali nasab tersebut.

⁵⁵*Ibid.*., 36.

- g) Walinya sedang sakit pitam atau itam atau ayan. Bila kondisi akal dari nasab yang tidak baik maka wali nikahnya bisa dilakukan oleh wali hakim.
- h) Walinya tidak boleh dihubungi (dipenjara) Karena harus menjalani suatu hukuman di Lembaga Pemasyarakatan yang tidak bisa dihubungi.
- i) Walinya dicabut hak kewaliannya oleh Negara.⁵⁶
- j) Walinya *ta'adzur* (berhalangan). Berhalangan maksudnya adalah karena sakit atau pikun, jompo atau yang berhubungan dengan bagian fisik dari orang.
- 4) Wali *Mu'tiq*
- Wali *Mu'tiq* adalah seseorang yang memiliki hak dan kewenangan menjadi wali nikah terhadap budak perempuan yang dimerdekakannya.
- 5) Wali Muhakkam
- Wali Muhakkam adalah wali yang diangkat melalui persetujuan dua calon mempelai karena wali nasab tidak dapat menjadi wali dengan sebab-sebab tertentu dan wali hakim tidak ada.⁵⁷

⁵⁶ Badan Kesejahteraan Masjid Pusat, *Pedoman Pembantu Pegawai Pencatat Nikah*, (Jakarta: BKN Pusat, 1992), 31.

⁵⁷ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, (Yogyakarta : Perpustakaan Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 1996) , 42.

5. Kedudukan

Keberadaan wali dalam pernikahan adalah suatu yang mesti dan tidak sah akad perkawinan yang tidak dilakukan oleh wali. Wali itu ditempatkan sebagai rukun dalam perkawinan menurut kesepakatan ulama secara prinsip. Dalam akad perkawinan itu sendiri, wali dapat berkedudukan sebagai orang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dan dapat pula sebagai orang yang dimintai persetujuannya untuk kelangsungan perkawinan tersebut.

Dalam mendudukan wali sebagai orang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam melakukan akad terdapat perbedaan pendapat dikalangan ulama. Terhadap mempelai yang masih kecil, baik laki-laki atau perempuan ulama sepakat dalam mendudukannya sebagai rukun atau syarat dalam akad perkawinan. Alasannya ialah bahwa mempelai yang masih kecil tidak dapat melakukan akad dengan sendirinya dan oleh karenanya akad tersebut dilakukan oleh walinya. Namun terhadap perempuan yang telah dewasa baik ia sudah janda atau masih perawan, ulama berbeda pendapat. Beda pendapat itu disebabkan karena tidak adanya dalil yang pasti yang bisa dijadikan rujukan.⁵⁸

Memang tidak ada satu ayatpun dalam al-Qur'an yang jelas secara *ibarat al-nash* yang menghendaki keberadaan wali dalam akad perkawinan. Namun dalam al-Qur'an terdapat petunjuk nash yang ibaratnya tidak menunjuk kepada keharusan adanya wali, tetapi dari ayat tersebut secara *isyarat nash* dapat dipahami menghendaki adanya wali. Di samping itu, terdapat pula ayat-ayat al-Qur'an yang dipahami perempuan dapat melaksanakan sendiri perkawinannya.

⁵⁸ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, 86.

Diantara ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan adanya wali adalah sebagai berikut :

Surat Al-Baqarah (2) ayat 232

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ .⁵⁹

Artinya : Dan bila kamu telah mentalaq perempuan dan hampir habis iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin dengan bakal suami mereka.

Surat Al-Baqarah (2) ayat 221 :

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ .⁶⁰

Artinya : Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman

Surat An-Nur (24) ayat 32 :

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ⁶¹ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ .⁶¹

Artinya : Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian 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 kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.

Ibarat nash ketiga ayat tersebut di atas tidak menunjukkan keharusan adanya wali. karena yang pertama larangan menghalangi perempuan yang habis masa iddahnya untuk kawin, ayat kedua lagan perkawinan perempuan muslimah dengan

⁵⁹ QS. al-Baqarah (2) : 232.

⁶⁰ QS. al-Baqarah (2) : 221.

⁶¹ QS. al-Nur (24) : 32.

laki-laki musyrik, sedangkan ayat ketiga suruhan untuk mengawinkan orang-orang yang masih bujang. Namun dalam ketiga ayat itu *khitab* Allah berkenaan dengan perkawinan dialamatkan kepada wali, dapat pula dipahami daripada keharusan adanya wali dalam perkawinan. Dari pemahaman ketiga ayat tersebut di atas jumhur ulama menetapkan keharusan adanya wali dalam perkawinan.⁶²

Memang hal-hal yang berkenaan dengan kawin dan mengkawinkan Allah mengalamatkan titahnya kepada wali, karena dalam kehidupan masyarakat terutama masyarakat Arab waktu turun-turun ayat ini perkawinan itu berada di tangan wali. Ayat-ayat itu sepertinya memberikan pengukuhan adanya wali. Meskipun demikian, rasanya tidak mungkin dari taqirir itu ditetapkan hukum wajib apalagi rukun dalam perkawinan.

Di samping itu terdapat pula ayat al-Qur'an yang memberikan pengertian perempuan itu kawin sendiri tanpa mesti memakai wali. Diantaranya adalah :

Dalam surat Al-Baqarah (2) ayat 232 :

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ.⁶³

Artinya : Dan apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya.

Dalam surat Al-Baqarah (2) ayat 230 :

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ⁶⁴

⁶² Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, 89..

⁶³ QS. al-Baqarah (2) : 232.

⁶⁴ QS. al-Baqarah (2) : 230.

Artinya : Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga Dia kawin dengan suami yang lain.

Dalam surat Al-Baqarah (2) ayat 234 :

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرْتَبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا^ط
فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ^ظ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ^{٦٥}.

Artinya : Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah Para isteri itu) menanggungkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. kemudian apabila telah habis 'iddahnya, Maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat.

Ayat pertama di atas dengan tegas mengatakan perempuan itu mengawini bekas suaminya dan wali dilarang mencegahnya. Ayat kedua dengan jelas menyatakan perempuan itu melakukan perkawinan dengan laki-laki lain dan ayat ketiga perempuan itu berbuat atas dirinya (maksudnya kawin). Dalam ketiga ayat tersebut *fa'il* atau pelaku dari perkawinan itu adalah perempuan itu sendiri tanpa disebutkan adanya wali.

Dari ayat-ayat kelompok kedua di atas ulama Hanafiyah dan ulama Syiah Imamiyah berkesimpulan bahwa perempuan yang sudah dewasa dan sehat akalnya dapat melakukan sendiri perkawinannya dan tidak perlu wali yang mengakadkannya. Alasan rasionalnya ialah orang yang telah dewasa dan sehat akal dapat bertindak hukum dengan sendirinya tanpa diperlukan bantuan walinya.⁶⁶

⁶⁵ QS. al-Baqarah (2) : 234.

⁶⁶ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, 90.

Golongan Hanafiyah dan Syiah Imamiyah yang tidak mewajibkan adanya wali bagi perempuan dewasa dan sehat akal, menanggapi hadis pertama di atas dengan menyatakan bahwa hadis tersebut mengandung dua arti : *Pertama* : tidak sempurna suatu perkawinan tanpa adanya wali, bukan berarti tidak sah. *Kedua* : bila kata tidak itu diartikan dengan tidak sah, maka arahnya adalah kepada perempuan yang masih kecil atau tidak sehat akalnya, karena terhadap dua perempuan tersebut ulama Hanafiyah, seperti ulama jumhur, juga mewajibkan adanya wali.

Sedangkan terhadap hadis kedua ulama Hanafiyah dan pengikutnya mengatakan bahwa perkawinan yang batal itu adalah bila perkawinan yang dilakukan tanpa izin dari wali, bukan yang mengawinkannya hanyalah wali. Hadis yang melarang perempuan mengawinkan dirinya atau perempuan lain itu adalah bila perempuan itu masih kecil sedangkan yang sudah dewasa boleh saja dia mengawinkan dirinya atau orang lain.⁶⁷

Disamping pembelaan Hanafiyah terhadap hadis-hadis yang dikemukakan jumhur ulama, ulama Hanafiyah juga mengemukakan hadis Nabi yang mendukung pendapatnya. Diantaranya adalah hadis Nabi dari Ibnu Abbas menurut riwayat Muslim :

وعن ابن عباس أن النبي صل الله عليه وسلم قال "النَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ، وَإِذْنُهَا سُكُونُهَا" رواه مسلم وفي لفظ "لَيْسَ لِلْوَالِيِّ مَعَ النَّيِّبِ أَمْرٌ، وَالْيَتِيمَةُ تُسْتَأْمَرُ" رواه أبو داود والنسائي، وصححه ابن حبان .⁶⁸

Artinya :dari Ibnu Abbas bahwasannya Nabi Saw berkata : Janda lebih berhak atas dirinya ketimbang walinya. (HR.Nasa'i, Ibnu Hibban dan Abu Dawud)

⁶⁷ *Ibid.*, 95.

⁶⁸ HR. Muslim, Abu Dawud, Nasa'i dan Ibnu Hibban (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

Hadis tersebut di atas digunakan oleh ulama Hanafiyah dan pengikutnya untuk menguatkan pendapatnya dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an tersebut sebelumnya untuk menetapkan tidak wajibnya wali bila yang melangsungkan perkawinan itu adalah perempuan yang sudah dewasa dan sehat akal.

Dua kubu yang berbeda secara prinsip tersebut di atas dapat dirinci sebagai berikut

- a) Ulama Hanafiyah dan ulama Syiah Imamiyah berpendapat bahwa untuk perkawinan anak kecil baik sehat akal atau tidak sehat akal diwajibkan adanya wali yang akan mengadakan perkawinannya. Sedangkan perempuan yang sudah dewasa dan sehat akalnya dapat melangsungkan sendiri akad perkawinannya tanpa adanya wali.
- b) Ulama Syafi'iyah dan Hanabilah berpendapat bahwa setiap akad perkawinan dilakukan oleh wali, baik perempuan itu dewasa atau masih kecil, janda atau masih perawan, sehat akal atau tidak sehat. Tidak hak sama sekali bagi perempuan untuk mengadakan perkawinannya.
- c) Pendapat Imam Malik menurut riwayat asyhab, wali mutlak dalam suatu perkawinan dan tidak sah perkawinan tanpa adanya wali. Namun menurut riwayat Ibnu Qasim, keberadaan wali hanyalah sunnah hukumnya dan tidak wajib. Dalam literatur lain yang dinukilkan bahwa keberadaan wali hanya diwajibkan bila perempuan yang kawin itu adalah perempuan yang bangsawan dan tinggi martabatnya, sedangkan selain itu tidak diperlukan wali.

6. Urutan hak kewalian

Jumhur ulama mempersyaratkan urutan orang yang berhak menjadi wali dalam arti selama masih ada wali nasab, wali hakim tidak dapat menjadi wali dan selama wali nasab yang lebih dekat masih ada wali yang lebih jauh tidak dapat menjadi wali.

Pada dasarnya yang menjadi wali itu adalah wali nasab yang *qarib*. Bila wali *qarib* tersebut tidak memenuhi syarat baligh, berakal, Islam, merdeka, berpikiran baik dan adil. Maka perwalian berpindah kepada wali *ab'ad*, tetapi pindah kepada wali hakim secara kewalian umum. Demikian pula wali hakim menjadi wali nikah bila keseluruhan wali nasab sudah tidak ada, atau wali *qarib* dalam keadaan *adhal* atau enggan menikahkan tanpa alasan yang dapat dibenarkan. Begitu pula akad perkawinan dilakukan oleh wali hakim bila wali *qarib* sedang berada di tempat lain yang jaraknya mencapai dua *marhalah* (sekitar 60 km) demikian adalah menurut pendapat jumhur ulama.⁶⁹

Dalam hal berpindahnya hak kewalian kepada wali hakim terdapat pendapat lain. Menurut ulama Hanafiyah bila wali *qarib* berpergian ke tempat jauh atau ghaib dan sulit untuk menghadirkannya, hak kewalian pindah kepada wali *ab'ad* dan tidak kepada wali hakim. pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Ulama Malikiyah.

Pindahnya kewalian kepada wali hakim atau sulthan bila seluruh wali tidak ada atau bila wali *qarib* dalam keadaan enggan menikahkan .hal ini menjadi kesepakatan ulama. Dasarnya adalah hadis Nabi dari Aisyah menurut riwayat empat perawi hadis selain Al-Nasa'i yang mengatakan :

⁶⁹ Amir Syarifuddin, *Op.Cit.*, 98.

احبرنا الربيع قال احبرنا الشفعي قال حدثنا سعيد بن سالم عن ابي جريج عن سليمان بن موسى عن ابني شهاب عن عروة عن عاءشه رضى الله عنها عن النبي صلعم انه قال : ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاثا فإن اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له⁷⁰.

Artinya:dari Aisyah RA dari Nabi Saw bahwasannya beliau berkata berkata : Siapapun perempuan yang menikah tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Jika hubungan seksual telah terjadi (setelah pernikahan itu) maka perempuan itu berhak mendapatkan maharnya karena ia telah menghalalkan kehormatannya. Jika pihak wali enggan menikahkan, maka hakimlah yang bertindak sebagai wali bagi seseorang yang tidak ada walinya. (HR. Abu Daud, Ibnu Majah, Ad-Darimi dan At-Tirmidzi dari Aisyah)

Sedangkan yang menjadi dasar berpindahnya hak kewalihan kepada wali hakim pada saat wali *qarib* berada di tempat lain menurut jumbuh ulama adalah disamakan kepada wali yang ada.

7. Hak *Ijbar* Wali

Baik al-Qur'an maupun hadis tidak menjelaskan makna *ijbar* secara rinci, namun diperlukan pemaknaan secara etimologis dengan menelusuri makna kata-kata yang berkaitan masalah *ijbar*.

Pengertian *ijbar* muncul dalam bentuk konsep utuh, dan makna yang sebenarnya secara implisit akan tampak kemudian dalam penelusuran konsep tersebut karena kata *ijbar* mempunyai arti yang dikenal umum dalam bahasa arab.

Secara etimologis kata *ijbar* berasal dari kata dasar اجبر, امر علي نفعل, اكرهه, والزمه yang berarti memaksakan dan mewajibkan untuk melakukan sesuatu.

⁷⁰ HR. Nasa'i nomor 4261 (CD Maktabah Syamilah : <http://www.shamela.ws>)

Pengertian *ijbar* berdasarkan kata dasarnya juga berarti اقهر (memaksa) dan الالزام (pemaksaan).⁷¹

Sementara itu secara terminologis kata *ijbar* adalah kebolehan bagi ayah atau kakek untuk menikahkan anak perempuan yang masih gadis tanpa izinnnya. Dengan demikian ayah lebih berhak terhadap anaknya yang masih gadis dari pada anak itu sendiri. Dalam pengertian fiqh, ayah atau kakek dapat menikahkan anak perempuannya tanpa dibutuhkan persetujuan dari yang bersangkutan , yaitu perempuan yang masih gadis atau yang keperawanannya hilang bukan akibat hubungan seksual misalnya terjatuh, kemasukan jari atau semacamnya.⁷²

Ijbar juga perlu dibedakan dengan *ikrah*. *Ikrah* adalah tindakan yang tidak bertanggung jawab, melanggar HAM, dan terkadang disertai dengan ancaman. Pemaksaan ini dilakukan oleh orang-orang yang kurang bertanggung jawab terhadap si gadis. Sedangkan *ijbar* adalah tindakan untuk melakukan perkawinan bagi anak gadisnya atas dasar tanggung jawab yang hanya bisa dilakukan oleh ayah dan kakek. *Ijbar* dimaksudkan sebagai bentuk perlindungan atau tanggung jawab seorang ayah terhadap anaknya. Karena keadaan anaknya yang dianggap belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak.⁷³ Sementara itu wacana yang berkembang dalam masyarakat kita adalah bahwa orangtua seringkali memaksa anaknya untuk kawin atau menikahkan anaknya dengan pilihannya, bukan pilihan

⁷¹ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 164-165.

⁷² Taufiq Hidayat , *Rekonstruksi Hak Ijbar*, De Jure I, (Malang: P3M fak.Syariah UIN Malang, 2009) , 12.

⁷³ Husein Muhammad, *Fiqh perempuan: refleksi kyai atas wacana agama dan gender*, (Yogyakarta: LKIS,2002) , 80.

anaknyanya, yang populer dengan sebutan kawin paksa. Hal ini merupakan kesalahan mendasar dalam memahami makna *ijbar* dan ikrah.

Dengan memahami makna *ijbar*, kekuasaan ayah untuk menikahkan anak perempuannya hanyalah hak mengawinkan saja, bukan tindakan memaksakan kehendaknya sendiri tanpa memperhatikan kerelaan sang anak. Dengan demikian hak *ijbar* seorang ayah lebih menekankan aspek tanggung jawab, dengan asumsi dasar bahwa anak perempuannya belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak sendiri.⁷⁴

8. Urgensi Wali dalam Pernikahan

Salah satu hadis yang menjadi dasar urgensi perwalian dalam pernikahan adalah hadis berikut :

حدثنا علي بن حجر أخبرنا شريك بن عبد الله عن أبي إسحق وحدثنا قتيبة حدثنا أبو عوانة عن أبي إسحق ح وحدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن إسرائيل عن أبي إسحق ح وحدثنا عبد الله بن أبي زياد حدثنا زيد بن حباب عن يونس بن أبي إسحق عن أبي إسحق عن أبي بردة عن أبي موسى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح إلا بولي قال وفي الباب عن عائشة و ابن عباس و أبي هريرة و عمران بن حصين و أنس⁷⁵

Artinya :....dari Abi Musa berkata : berkata Rasulullah Saw : Tidak ada nikah kecuali dengan adanya wali (HR.Ahmad, Abu daud Tirmidzi dan Ibnu Majah dari Abu Musa)

Secara tekstual hadis di atas memberikan pemahaman bahwa pernikahan yang dilangsungkan tanpa adanya seorang wali hukumnya adalah batal karena dalam hadis tersebut secara tegas menyatakan demikian dan tidak ada *qarinah* yang dapat memalingkan makna hadis tersebut kepada makna

⁷⁴ Taufiq Hidayat, *Op.Cit.*, 13.

⁷⁵Musnad Ahmad, Musnad Kufiyin, hadis nomor 18911; Musnad Abu Dawud kitab *an-Nikah* bab *fi al-wali* hadis nomor 1785; Sunan at-Tirmidzi kitab *an-Nikah* bab *ma jaa la nikaha illa bi wali* hadis nomor 1020; Sunan Ibnu Majah kitab *an-Nikah* bab *la nikaha illa bi wali* hadis nomor 1871.

yang hanya menunjuk pada aspek kesempurnaan sebuah pernikahan. Bahkan melalui kajian tematis-korelatif terhadap hadis-hadis yang memiliki tema yang semakna, dibutuhkan seorang wali sebagai kunci sahnya pernikahan meliputi izin dan tindakan untuk mengakadkannya sehingga tidak memberikan peluang bagi seorang perempuan untuk menikahkannya kepada orang lain sekalipun telah mendapatkan izin dari seorang wali.⁷⁶

Namun satu hal yang harus diakui bahwa persinggungan antara legislasi hukum Islam dengan nilai-nilai yang berkembang pada masa Jahiliyah merupakan satu hal yang tidak terbantahkan bahkan mempunyai kontribusi yang tidak sedikit dalam pembentukan hukum Islam. Persoalan wali dalam pernikahan ini pun sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari kedudukan perempuan yang sangat tidak mempunyai akses dalam kehidupan publik bahkan boleh dikatakan mereka ibarat robot yang tidak bisa berbuat apa-apa tanpa adanya bantuan *remote control* yang ada di tangan para laki-laki sehingga terhadap dirinya pun sama sekali tidak mempunyai kebebasan untuk memilih sekalipun menyangkut hal-hal yang sifatnya privasi seperti dalam memilih jodoh.

Realita inilah yang sebenarnya tidak dapat diabaikan begitu saja dalam memahami teks-teks keagamaan termasuk hadis Nabi ketika berbicara tentang relasi laki-laki dan perempuan sekalipun juga perlu ditegaskan bahwa setting historis yang dapat dimasukkan sebagai *Asbâb al-wurûd* makro –dalam perbincangan ilmu hadis–

⁷⁶ Nor Salam, “Studi Atas Hadis La Nikaha Illa Bi Waliyyin : Analisis Ilmu Hadis”, *skripsi*, (Malang : UIN Maliki Malang, 2010), 98.

tidak dapat dikatakan sebagai hubungan sebab-akibat melainkan hanya sebagai instrumen peraga atas apa yang sebenarnya terjadi.

Kaitannya dengan keberadaan wali dalam pernikahan dalam konteks kekinian yang mana perempuan telah mendapatkan dunianya yang tentu sangat berbeda dengan dunia mereka pada masa-masa Jahiliyah, di mana perempuan juga memiliki hak untuk memilih sesuatu yang dianggap baik terhadap kehidupannya, maka kondisi ini tidak serta merta dapat menghapuskan fungsi wali yang juga mendapatkan legitimasi dari nash-nash hadis yang secara kualitas maupun kuantitas dapat dipertanggung jawabkan. Hal ini tentu saja mengingat fungsi wali dalam pernikahan diproyeksikan sebagai bentuk perlindungan terhadap hak-hak perempuan dalam kehidupan rumah tangga yang akan dibangunnya. Namun demikian, wali tidak lagi mempunyai hak untuk memveto –yang dalam term fiqh disebut sebagai hak *ijbar*– seorang perempuan untuk menuruti kehendaknya melainkan hanya berfungsi sebagai pemberi pertimbangan. Hak veto bagi seorang wali hanya diperbolehkan dalam hal-hal tertentu seperti bagi seorang perempuan yang dianggap tidak cakap sehingga dalam hal ini tidak lagi dibedakan antara perawan dan janda seperti dikenal dalam kitab-kitab fiqh melainkan harus dibedakan berdasarkan tingkat kecakapannya.⁷⁷

Setidaknya ada dua alasan yang dapat dijadikan sebagai pijakan untuk menolak adanya hak *ijbari*. Pertama, adalah peristiwa yang dialami oleh Khunasa' binti Khidam al-Anshariyah tatkala ia dinikahkan oleh ayahnya dengan anak saudaranya dengan tujuan dengan dinikahkannya dengan Khunasa' maka

⁷⁷ *Ibid.*, 100.

perbuatan buruk laki-laki tersebut bisa hilang, sementara Khunasa' tidak menyenangkannya. Kemudian ia datang hendak mengadu kepada Rasulullah Saw yang kebetulan pada saat itu ia ditemui oleh Aisyah. Tidak lama kemudian Rasulullah datang dan Khunasa' pun mengadukan apa yang tengah dialaminya. Mendengar pengaduan tersebut, Rasulullah memanggil ayahnya dan menyuruh untuk menyerahkan perjodohnya kepada anak perempuannya (Khunasa'). Tetapi kemudian Khunasa' berkata bahwa ia menerima apa yang telah diperbuat oleh ayahnya hanya saja ia ingin memberikan penjelasan bahwa wali (ayah) tidak memiliki hak untuk memaksa.⁷⁸

Kedua, adalah hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim yang berasal dari Said bin Mansur :

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد. قالوا: حدثنا مالك. ح وحدثنا يحيى بن يحيى (واللفظ له) قال: قلت لمالك حدثك عبدالله بن الفضل عن نافع بن جبير، عن ابن عباس؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الأيم أحق بنفسها من وليها. والبكر تستأذن في نفسها. وإذنها صماتها؟" قال: نعم.⁷⁹

Artinya : Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Manshur dan Qutaibah bin Sa'id, mereka berdua berkata : Telah menceritakan kepada kami Malik. Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya – dan lafadh ini miliknya - , ia berkata : Aku berkata kepada Malik : Apakah 'Abdullah bin Al-Fadhl pernah berkata kepadamu, dari Nafi', dari Ibnu 'Abbas : Bahwasannya Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam pernah bersabda : "Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan anak gadis harus dimintai ijin/persetujuan darinya. Sedangkan ijinnya adalah diamnya ?". Ia (Maalik) menjawab : "Ya"

Berdasarkan pada dua hadis di atas, maka hadis yang berbunyi لا نكاح إلا

بولي hanya berposisi sebagai penegasan bahwa adanya wali dalam pernikahan merupakan sebuah keniscayaan, sementara dua hadis yang disebutkan terakhir di

⁷⁸ *Ibid.*, 101.

⁷⁹ HR.Muslim nomor 1421 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

atas berposisi sebagai aturan main yang membatasi kekuasaan seorang wali. Andai saja, *ijbar* seorang wali dibenarkan, niscaya pada kasus Khunasa', Nabi akan membenarkan tindakan ayahnya. Begitu juga hadis kedua yang dengan tegas menunjukkan keharusan wali memintai ijin orang yang akan dinikahkan (تستأذن), sementara redaksi “meminta ijin” sama sekali tidak berkonotasi dengan kata “memaksa”.⁸⁰

B. Gender dalam Islam

1. Pengertian Gender

Kata gender berasal dari bahasa Inggris berarti jenis kelamin. Dalam *Webster's New World Dictionary*, gender diartikan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.⁸¹

Di dalam *Women's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep cultural yang berupaya membuat pembedaan (*distincion*) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.⁸²

Meskipun kata gender belum masuk dalam perbendaharaan Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah tersebut sudah lazim digunakan, khususnya di Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita dengan ejaan “jender”. gender diartikannya sebagai “interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki

⁸⁰ Nor Salam, *Op.Cit.*,101.

⁸¹ *The apparent disparity between man and women in values and behavior*, lihat Victoria Neufeld (ed.), *Webster New World Dictionary*, (New York : Webster's New World Clevelanland,1984), 561.

⁸² Helen Tierney (ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, I, (New York : Green Wood Press, tt), 153.

dan perempuan. gender biasanya dipergunakan untuk menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan”.

Dari berbagai definisi di atas dapat disimpulkan bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial-budaya. gender dalam arti ini mendefinisikan laki-laki dan perempuan dari sudut non-biologis dan merupakan suatu bentuk rekayasa masyarakat (*social constructions*), bukannya sesuatu yang bersifat kodrati.⁸³

2. Perbedaan Sex dengan Gender

Gender secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial budaya, maka sex secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologi. Istilah sex (dalam kamus bahasa Indonesia juga berarti "jenis kelamin") lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sedangkan gender lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non biologis lainnya.

Studi gender lebih menekankan pada aspek maskulinitas (*masculinity*) atau feminitas (*femininity*) seseorang. Berbeda dengan studi sex yang lebih menekankan kepada aspek anatomi biologi dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness*) dan perempuan (*femaleness*). Proses pertumbuhan anak (*child*) menjadi seorang laki-laki (*being a man*) atau menjadi seorang perempuan (*being a woman*), lebih banyak digunakan istilah gender dari pada istilah sex. Istilah sex umumnya digunakan untuk

⁸³Nasaruddin Umar, *Prespektif Gender Dalam Islam*, Paramadina I (Jakarta : Paramadina,1998), 98.

merujuk kepada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual (*love-making activities*), selebihnya digunakan istilah gender.⁸⁴

3. Gender dalam Hukum Islam

Secara historis telah terjadi dominasi dalam semua masyarakat di sepanjang zaman. Kecuali dalam masyarakat matriarkal, yang jumlahnya tidak seberapa. Perempuan dianggap lebih rendah daripada laki-laki. Dari sinilah muncul doktrin ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Perempuan tidak cocok memegang kekuasaan ataupun memiliki kemampuan yang dimiliki dengan laki-laki dan karena itu, dianggap tidak setara dengan laki-laki. Laki-laki harus memiliki dan mendominasi perempuan, menjadi pemimpinnya dan menentukan masa depannya, dengan bertindak baik sebagai ayah, saudara laki-laki ataupun suami. Alasannya, untuk kepentingannya dia harus tunduk kepada jenis kelamin yang unggul. Dengan dibatasi di rumah dan dibatasi di dapur, dia dianggap tidak mampu mengambil keputusan di luar wilayah. Akan ada malapetaka yang sangat besar, dengan dikatakan, apabila perempuan menjadi penguasa sebuah negeri.⁸⁵

Meskipun begitu, semua ketidaksesuaian terhadap perempuan ini hendaknya tidak menjadikan agama sebagai penyebab utama. Orang juga harus melihat agama dalam konteks sosiologis atau sosio-historis tertentu yang kongkret. Akan lebih benar untuk mengatakan bahwa masyarakat patriarkislah yang bertanggung jawab terhadap status inferior perempuan seperti itu. Teks-teks skriptualis tanpa kecuali telah ditafsirkan oleh laki-laki. Bahkan mereka mengembangkannya lebih jauh untuk

⁸⁴ *Ibid.* 99.

⁸⁵ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, diterjemahkan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta : Benteng, 1994), 55.

menemukan apa yang tidak ada dalam kitab suci.⁸⁶ Dari sinilah yang menjadi akar permasalahan lahirnya kesenjangan antara peran laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, untuk mengetahui bagaimana sebenarnya al-Quran menempatkan posisi laki-laki dan perempuan maka perlu adanya sebuah pengkajian ulang terhadap beberapa ayat dalam al-Qur'an yang membicarakan tentang asal kejadian manusia, konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan serta ayat-ayat yang membicarakan tentang prinsip-prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

a. Asal usul penciptaan laki-laki dan perempuan.

Konsep tentang asal kejadian manusia merupakan isu yang sangat penting dan mendasar dibicarakan, baik ditinjau secara filosofis maupun teologis, karena konsep kesetaraan atau ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan berakar dari konsep penciptaan ini. Tidak adanya penjelasan secara terperinci dalam al-Quran terhadap mekanisme penciptaan Hawa mendorong timbulnya sebuah penafsiran bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam. Oleh karena itu perlu adanya pengkajian ulang terhadap kata *nafs wahidah* dan *zaujaha* dalam surat al-Nisa' ayat 1 yang berbunyi :

يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلَيْكُمْ رَقِيبًا .⁸⁷

Artinya : Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang

⁸⁶ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, diterjemahkan oleh Agus Nuryanto, (Yogyakarta : LKiS, 2003), 66.

⁸⁷ QS. Al-Nisa' (3) : 1.

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.

Para feminis muslim seperti Riffat Hasan tidak sepakat dengan penafsiran yang mengemukakan bahwa Hawa diciptakan Adam. Perempuan (Hawa) tidaklah diciptakan dari laki-laki (Adam). Munculnya sikap dan pandangan umat Islam bahwa Adam adalah ciptaan Tuhan yang pertama dan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, berasal dari injil. Untuk memperkuat pendapatnya ini, Riffat Hasan mengutip empat rujukan tentang penciptaan perempuan dalam genesis (kitab kejadian). Dalam kajian terhadap teks-teks genesis tersebut diperoleh bahwa dalam bahasa Ibrani, istilah Adam berasal dari kata 'Adamah yang berarti tanah.⁸⁸ Oleh karena itu, tidak dapat dipahami kalau Hawa diciptakan dari diri Adam, karena Adam adalah istilah dalam bahasa Ibrani yang berarti tanah. Teks-teks injil semacam itulah yang kemudian merasuki teks-teks hadis yang dengan berbagai cara telah dijadikan sarana untuk menafsirkan al-Quran.⁸⁹

Secara khusus, Riffat Hasan menjelaskan bahwa kata *nafs* bukan merujuk kepada Adam karena kata tersebut bersifat netral, bisa berarti laki-laki ataupun perempuan. Begitu juga kata *zauj* tidak berarti perempuan karena secara bahasa berarti pasangan yang bisa laki-laki ataupun perempuan. Karena

⁸⁸ Fatimah Mernisi dan Riffat Hasan, *Setara Di Hadapan Allah: Relasi Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, diterjemahkan LSPPA, (Yogyakarta : Media Gama Offset, 1995), 45.

⁸⁹ *Ibid.*, 52.

menurutnya, kata *zauj* yang berarti perempuan hanya dikenal di kalangan masyarakat hijaz, sementara di daerah lain digunakan kata *zaujah*.⁹⁰

Maulana Azad, seorang penafsir terkemuka di India, mengatakan bahwa kebijaksanaan ilahi menciptakan semua dari satu diri. Tetapi dia menafsirkan ungkapan *nafs wahidatin* (satu makhluk hidup) sebagai ayah. Apakah kata itu berarti seseorang atau satu makhluk hidup atau ayah, implikasinya sama, yakni bahwa semuanya berasal dari satu makhluk hidup, laki-laki dan perempuan, dan karena itu memiliki status yang setara. al-Quran tidak menyetujui pandangan bahwa Hawa dilahirkan dari tulang rusuk Adam yang bengkok dan karena itu, memiliki status yang lebih rendah.⁹¹

Demikian juga dengan Amina Wadud Muhsin. secara rinci ia membahas ayat di atas dengan melihat komposisi bahasa dan teks kata per kata. Ia mengatakan bahwa al-Qur'an tidak menjelaskan bahwa Allah menciptakan manusia dari laki-laki ataupun menunjukkan bahwa asal usul manusia adalah Adam. Hal itu dilihat dari kata *nafs* yang berbentuk *muannats*. Secara konseptual kata *nafs* tersebut mengandung makna netral, bisa menunjuk kepada laki-laki dan juga bisa menunjuk kepada perempuan.⁹²

Di samping itu, tidaklah bisa dipastikan bahwa Hawa adalah manusia pertama dari kalangan perempuan ataupun istri bagi Adam, seperti yang selama ini dipahami. Hal itu dapat dilihat dari kata *zauj* yang berbentuk *mudzakkar*, yang

⁹⁰ *Ibid.*, 48.

⁹¹ Asghar Ali Engineer, *Op.Cit.*, 58.

⁹² Amina Wadud Muhsin, *Wanita Di Dalam al-Qur'an*, diterjemahkan Yaziar Radianti (Bandung : Pustaka, 1994), 25.

secara konseptual bersifat netral, tidak menunjuk kepada laki-laki ataupun perempuan. Secara umum kata *zauj* dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjuk jodoh, pasangan, istri dan kelompok. Karena sedikitnya informasi yang diberikan al-Qur'an tentang penciptaan *zauj* ini, maka para mufassir klasik akhirnya mengambil Bibel yang mengatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam.

Tentang teknis penciptaan Hawa, Amina tidak mengemukakan pendapatnya secara tegas, apakah Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam atau Hawa diciptakan terpisah yang mekanismenya sama seperti penciptaan Adam dan dari substansi yang sama dengan Adam. Amina hanya menjelaskan bahwa kata *min* dalam bahasa Arab, dapat digunakan sebagai kata preposisi (kata depan) "dari" dan untuk menunjukkan makna "menyarikan sesuatu dari sesuatu lainnya" dan dapat digunakan untuk menyatakan sama macam atau jenisnya. Apabila *minha* dalam surat al-Nisa' ayat 1 digunakan fungsinya yang pertama (preposisi), maka maknanya bahwa Hawa diciptakan dari Adam. Sebaliknya bila digunakan fungsi *min* yang kedua, maka maknanya Hawa diciptakan dari jenis dan substansi yang sama dengan Adam.⁹³

- b. Kesetaraan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan dalam kepemimpinan.

Dalam surat al-Nisa' ayat 34 dijelaskan bahwa :

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا
مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي

⁹³ *Ibid.*, 24

تَخَافُونَ نُشُوزَهُمْ فَعِظُوهُمْ وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُمْ فَإِنَّ
 أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا .⁹⁴

Artinya : kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Ayat ini adalah yang paling banyak mengandung perdebatan sejauh memperhatikan konsep dominasi kaum laki-laki. Banyak penafsir terdahulu, di bawah pengaruh etos abad pertengahan, telah memakainya sebagai dukungan yang suci pada superioritas laki-laki. Beberapa penafsir konservatif India menerjemahkan kata *qawwam* dalam bahasa urdu dengan *darogha* (yakni, laki-laki adalah sebagai pegawai polisi bagi perempuan). Meskipun begitu, kaum modernis yang ingin menegakkan persamaan jenis kelamin membaca ayat ini dengan sangat berbeda.⁹⁵

Muhammad Abduh memahami kata *qawwam* sebagai kepemimpinan yang memiliki arti menjaga, melindungi, menguasai, dan mencukupi kebutuhan perempuan. Sebagai konsekuensi dari kepemimpinan itu adalah dalam bidang warisan, laki-laki mendapat bagian lebih banyak daripada bagian perempuan, karena laki-laki bertanggung jawab terhadap nafkah perempuan. Tanggung jawab

⁹⁴ QS.al-Nisa' (4) : 34.

⁹⁵ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, diterjemahkan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta : Bentang, 1994), 55.

memberi nafkah ini tidak dibebankan kepada perempuan tetapi kepada laki-laki, karena laki-laki dikaruniai kekuatan fisik. Adapun perbedaan taklif dan hukum antara laki-laki dan perempuan menurut Muhammad Abduh adalah sebagai akibat dari perbedaan fitrah dan kesiapan individu (potensi), juga sebab lain yang sifatnya kasabi, yaitu memberi mahar dan nafkah. Jadi, sewajarnya apabila laki-laki (suami) yang memimpin perempuan (isteri) demi tujuan kebaikan dan kemaslahatan bersama. Namun demikian, secara fitrah juga, seorang perempuan tidak boleh menerima kepemimpinan laki-laki atas dirinya tanpa suatu imbalan (mahar), karena dalam adat kebiasaan sebagian masyarakat terdapat kaum perempuan yang memberikan mahar kepada laki-laki agar dirinya berada di bawah kepemimpinan laki-laki.⁹⁶

Adapun bentuk kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan adalah bentuk kepemimpinan yang sifatnya demokratis, kepemimpinan yang memberikan kebebasan bagi yang dipimpin untuk bertindak menurut aspirasi dan kehendaknya sendiri, baik dalam hal memilih pekerjaan dan pendidikannya. Bukan kepemimpinan yang sifatnya paksaan, yaitu orang yang dipimpin dipaksa mengikuti kehendak yang telah digariskan oleh yang memimpin. Oleh karena itu, posisi menempatkan laki-laki sebagai pemimpin terhadap perempuan bukan berarti menunjukkan bahwa derajat perempuan berada di bawah laki-laki. Akan tetapi, hal itu menunjukkan suatu bentuk kerjasama yang baik.⁹⁷

Ali Asghar Engineer mengatakan, permasalahan yang melingkupi

⁹⁶ Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan : Bias Laki-Laki Dalam Penafsiran*, (Yogyakarta : LKiS, 2003), 182-183.

⁹⁷ *Ibid.*, 183-184.

surat al-Nisa' ayat 34 ini sebenarnya terletak pada masalah kesadaran sosial dan penafsiran yang tepat. Kesadaran kaum perempuan pada masa turunnya ayat itu, tidak diragukan lagi, masih sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban perempuan. Lebih dari itu, laki-laki menganggap dirinya sendiri lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mencari nafkah dan membelanjakannya untuk perempuan. al-Quran mencerminkan situasi sosial itu. al-Qur'an hanya mengatakan bahwa laki-laki adalah *qawwam* (pemberi nafkah atau pengatur urusan keluarga) dan tidak mengatakan bahwa mereka harus menjadi *qawwam*. dapat dilihat bahwa *adalah qawwam* merupakan sebuah pernyataan kontekstual bukan normatif. Seandainya al-Qur'an mengatakan bahwa laki-laki *harus* menjadi *qawwam*, maka ia akan menjadi sebuah pernyataan normatif dan pastilah akan mengikat bagi semua perempuan pada semua zaman dan dalam semua keadaan. Tetapi Allah tidak menginginkan hal itu. Hal ini menunjukkan bahwa dengan keadaan yang terus berubah dan kesadaran yang semakin kuat di kalangan perempuan, konsep mengenai hak-hak mereka akan berubah.⁹⁸

Berbeda dengan Asghar, Amina wadud Muhsin secara eksplisit mengakui bahwa laki-laki menjadi pemimpin bagi perempuan. Akan tetapi, kepemimpinannya itu harus disertai syarat : jika laki-laki punya atau sanggup membuktikan kelebihanannya dan kedua, jika laki-laki mendukung perempuan dengan menggunakan harta bendanya. Kelebihan yang dimaksud di sini adalah karena laki-laki mendapatkan harta warisan dua kali lipat dibanding perempuan,

⁹⁸ Asghar Ali Engineer, *Op.Cit.*, 62-63.

dan karena itu berkewajiban memberikan nafkah bagi perempuan. Jadi, kata Amina, terdapat hubungan timbal balik antara hak istimewa yang diterima laki-laki dengan tanggung jawab yang dipikulnya. Tanpa terpenuhi kedua syarat tersebut maka laki-laki bukanlah pemimpin bagi perempuan.⁹⁹

Dengan pengertian seperti itu, bagi Amina, kelebihan itu tidak bisa tidak harus bersyarat, karena surat al-Nisa'34 mengatakan “mereka” (jamak maskulin) telah diletakkan atas “mereka” (jamak feminim). Ayat itu menyebutnya *ba'dh* (sebagian) di antara mereka atas *ba'dh* (sebagian lainnya). Penggunaan kata *ba'dh* berhubungan dengan hal-hal nyata yang teramati pada manusia. Tidak semua laki-laki unggul atas kaum perempuan dalam segala hal. Sebagian laki-laki memiliki kelebihan atas sebagian perempuan dalam hal tertentu. Demikian pula sebaliknya, perempuan juga memiliki kelebihan atas laki-laki dalam hal-hal tertentu. Jadi, jika Allah telah menetapkan kelebihan sesuatu atas yang lainnya, itu tidak berarti maknanya absolut terus.¹⁰⁰

c. Prinsip-prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan.

Ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisis prinsip-prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam al-Qur'an. Variabel-variabel tersebut antara lain, sebagai berikut :

- 1) Laki-laki dan perempuan sama-sama sebagai hamba dan khalifah di bumi.

⁹⁹ Amina Wadud Muhsin, *Op.Cit.*, 93-94.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 94.

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah menyembah kepada Tuhan, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Dzariyat ayat 56 :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ¹⁰¹.

Artinya : dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.

Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba ideal. Hamba ideal dalam al-Qur'an diistilahkan dengan orang-orang yang bertaqwa dan untuk mencapai derajat ketaqwaan ini tidak dikenal adanya perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu.¹⁰² al-Quran menegaskan bahwa hamba yang paling ideal ialah yang paling taqwa, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Hujurat : 13:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا¹⁰³
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَىٰكُمْ¹⁰³ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya : 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.

Kekhususan-kekhususan dalam al-Qur'an yang diperuntukkan

¹⁰¹ QS.al-Dzariyat (51) : 56.

¹⁰² Nasaruddin umar, *Argumen Kesetaraan Gender*, (Jakarta : Dian rakyat, 2010), 229.

¹⁰³ QS. al-Hujurat (49) : 13.

kepada laki-laki seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas istri, laki-laki pelindung perempuan, memperoleh warisan lebih banyak dari pada perempuan, menjadi saksi yang efektif dan diperkenankan berpoligami bagi mereka yang memenuhi syarat, tetapi ini semua tidak menyebabkan laki-laki menjadi hamba-hamba yang utama. kelebihan-kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial lebih ketika ayat-ayat al-Qur'an diturunkan.¹⁰⁴

Dalam kapasitas sebagai hamba, laki-laki dan perempuan masing-masing akan mendapatkan penghargaan dari Tuhan sesuai dengan kadar pengabdianya, sebagaimana disebutkan dalam QS.al-Nahl : 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً
وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.¹⁰⁵

Artinya : Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan Sesungguhnya akan Kami beri Balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Selanjutnya, maksud dan tujuan penciptaan manusia di muka bumi ini, adalah disamping untuk menjadi hamba yang tunduk, patuh, dan mengabdikan kepada Allah, juga untuk menjadi khalifah di bumi. Kapasitas manusia sebagai khalifah di bumi ditegaskan dalam al-Qur'an QS. al-Baqarah ayat 30 :

¹⁰⁴ Nasaruddin Umar, *Op.Cit.*, 230.

¹⁰⁵ QS.al-Nahl (16) : 97.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ¹⁰⁶.

Artinya : ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Kata khalifah dalam ayat di atas tidak menunjukkan kepada salah satu jenis kelamin atau kelompok etnis tertentu. Laki-laki dan perempuan mempunyai fungsi dan tugas yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas-tugas kekhalifahannya di bumi, sebagaimana halnya mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.

2) Adam dan Hawa , terlibat secara aktif dalam drama kosmis.

Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis, yakni cerita tentang keadaan Adam dan pasangannya di surga sampai keluar ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*huma*), yakni kata ganti untuk Adam dan Hawa , seperti dapat dilihat dalam beberapa kasus berikut ini : *Pertama*, keduanya diciptakan di surga dan memanfaatkan fasilitas surga yang disebutkan dalam QS.al-Baqarah: 35, *Kedua*, Adam dan Hawa mendapatkan kualitas godaan yang sama dari setan yang disebutkan dalam QS.al-A'raf : 20, *Ketiga*,

¹⁰⁶ QS.al-Baqarah (2) : 30.

keduanya memakan buah khuldi dan sama-sama menerima akibat jatuh ke bumi, sebagaimana disebutkan dalam QS.al-A'raf : 22, *Keempat*, keduanya memohon ampun dan sama-sama diampuni Tuhan, sebagaimana yang disebutkan dalam QS.al-A'raf : 23, *Kelima*, setelah di bumi, keduanya mengembangkan keturunan dan saling melengkapi serta saling membutuhkan, sebagaimana disebutkan dalam QS.al-Baqarah :187.¹⁰⁷

3) laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seporang anak keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, sebagaimana disebutkan dalam QS.Al-A'raf : 172

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۗ¹⁰⁸

Artinya : 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)"

Menurut ar-Razi, tidak ada seorangpun anak manusia lahir di muka

¹⁰⁷ Nurjannah Ismail, *Op.cit.*, 289.

¹⁰⁸ QS.al-A'raf (8) : 172

bumi ini yang tidak berikrar akan keberadaan Tuhan, dan ikrar mereka disaksikan oleh para malaikat. Tidak ada seorangpun yang mengatakan “tidak”. Dalam Islam, tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini, yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia, dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.¹⁰⁹

- d. laki-laki dan perempuan sama-sama berpotensi meraih prestasi.

Peluang meraih prestasi maksimum tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini ditegaskan secara khusus di dalam ayat berikut :

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً
وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .¹¹⁰

Artinya : Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan Sesungguhnya akan Kami beri Balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

Ayat-ayat tersebut di atas mengisyaratkan konsep kesetaraan yang ideal antara laki-laki dan perempuan, dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual , baik dalam bidang spiritual maupun urusan karir profesional, tidak mesti dimonopoli atau didominasi oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama dalam meraih prestasi optimal. Namun, dalam realitas masyarakat, konsep

¹⁰⁹ Nasaruddin Umar, *Op.Cit.*, 235.

¹¹⁰ QS.al-Nahl (6) : 97.

ideal ini membutuhkan tahapan dan sosialisasi, karena masih terdapat banyak kendala. Terutama kendala budaya yang sulit diselesaikan.

4. Pernikahan yang berkesetaraan gender

Hak-hak perkawinan (*marital right*) merupakan salah satu indikator penting bagi status perempuan dalam masyarakat. Dalam kebanyakan masyarakat dan sistem keagamaan, perempuan tidak mendapatkan hak independen untuk memasuki kehidupan perkawinan menurut kehendak bebas mereka sendiri. Seorang perempuan pada umumnya dianggap tidak mampu memilih pasangan hidup karena kemampuan mentalnya lebih rendah daripada laki-laki. Namun, al-Qur'an tidak berpandangan demikian dan menganggap perempuan setara dengan laki-laki dalam hal kemampuan mentalnya maupun moralnya. Kedua jenis kelamin ini sama-sama diberi ganjaran atau hukuman untuk amal kebaikan dan kejahatan yang telah dilakukannya. Demikianlah al-Qur'an surat al-Ahzab ayat 35 mengatakan :

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ
وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ وَالصَّامِتَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ
وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
عَظِيمًا¹¹¹

Artinya : 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

¹¹¹ QS.al-Ahzab (31) : 35.

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.

Dengan demikian akan terlihat jelas bahwa dalam al-Qur'an memperlakukan kedua jenis kelamin manusia secara sama dalam hal tanggung jawab moral serta ganjaran dan balasan. Hal ini secara logis meluas ke dalam lingkup perkawinan juga. Perkawinan dalam Islam, sebagaimana diketahui, merupakan sebuah kontrak dua pasangan yang setara. Seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkannya sebagaimana juga seorang laki-laki. Laki-laki tidak lebih tinggi kedudukannya dalam hal ini. *qadi* atau siapa pun yang menyelenggarakan pernikahan, tidak dapat bertindak melakukan tugasnya tanpa memastikan persetujuan pengantin perempuan dan syarat-syarat yang ingin ditetapkannya, termasuk besar mas kawin yang ingin dia dapatkan dari calon suaminya. Syarat-syarat ini ditetapkan di hadapan dua saksi yang bersaksi di depan *qadi*, yang kemudian menghadirkan mereka di hadapan pengantin laki-laki untuk menjadi saksi apakah pengantin laki-laki menerima syarat-syarat yang diminta.

Demikianlah akan terlihat bahwa tanpa persetujuan seorang perempuan dan persetujuan atas syarat-syarat yang dimintanya, sebuah pernikahan tidak dapat terjadi. Jelaslah bahwa perempuan merupakan mitra sejajar dalam kesepakatan kontrak perkawinan.¹¹²

¹¹² Ali Asghar Engineer., *Op.Cit.*, 34.

5. Gender dalam keluarga.

a. Peran dan tanggung jawab anggota keluarga

- 1) Berbagi rasa suka dan duka serta memahami peran, fungsi dan kedudukan orang tua maupun anak dalam kehidupan sosial, saling memberi dukungan, akses, berbagi peran pada konteks tertentu dan memerankan peran bersama-sama dalam konteks tertentu pula. Misalnya pada keluarga yang memungkinkan untuk berbagi peran tradisional domestik secara fleksibel sehingga dapat dikerjakan siapa saja yang memiliki kesempatan dan kemampuan diantara anggota keluarga tanpa memunculkan diskriminasi gender, maka berbagi peran ini sangat baik untuk menghindari beban ganda bagi salah satu anggota keluarga.. Pengaturan peran atas dasar gender ini dilakukan berlandaskan pada kesamaan visi, adanya komitmen, *an taradhin* (saling meridhoi) dan fleksibel sehingga dapat beradaptasi dengan perubahan karena seringkali dalam kehidupan keluarga yang bias gender memberikan beban yang tidak seimbang pada anggota keluarga sehingga memicu munculnya kekerasan dalam rumah tangga.¹¹³
- 2) Memperhatikan tumbuh kembang anak dan memberikan perhatian, kasih sayang, perlindungan, motivasi dan sumbang saran serta sama-sama memiliki tanggung jawab untuk saling memberdayakan dalam kehidupan sosial, spiritual dan juga intelektual. Dan memberikan kesempatan anak untuk selalu aktif, kreatif dan inovatif dalam mengembangkan kemauan dan kemampuannya.

¹¹³ Mufidah Ch, *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*, (Malang : UIN Malang Press, 2008), 139.

b. Indikator kesetaraan gender dalam keluarga :

- 1) Seberapa besar partisipasi aktif laki-laki dan perempuan baik dalam perumusan dan pengambilan keputusan atau perencanaan maupun dalam pelaksanaan segala kegiatan keluarga baik dalam wilayah domestik maupun publik.
- 2) Seberapa besar akses dan kontrol serta penguasaan laki-laki dan perempuan dalam berbagai sumber daya manusia maupun sumber daya alam yang menjadi aset keluarga. Seperti hak memperoleh pendidikan dan pengetahuan, jaminan kesehatan, hak reproduksi dan hak-hak yang lainnya.
- 3) Seberapa besar manfaat yang diperoleh laki-laki dan perempuan dari hasil pelaksanaan berbagai kegiatan, baik sebagai pelaku maupun sebagai pemanfaat dan penikmat dari aktifitas dalam keluarga.¹¹⁴

¹¹⁴ *Ibid.*, 53.



BAB III
BIOGRAFI DAN SEJARAH SOSIO-INTELEKTUAL
IMAM SYAFI'I

A. Nama, Nasab dan Kelahiran

Imam Syafi'i mempunyai nama panggilan Abu Abdillah dan nasab Imam Syafi'i dari ayahnya adalah Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Utsman bin Syafi'i bin as-Saib bin Ubaid bin Abdi Yazid bin Hasyim bin al-Muthalib bin Abdi Manaf bin Qushay bin Killab bin Murrah bin Ka'ab bin Lu'ai bin Ghalib.¹¹⁵ Sedangkan mengenai asal usul ibunya, terdapat dua pendapat mengenai garis keturunan ibunya. Pendapat pertama adalah riwayat yang *syadz* yang diriwayatkan oleh Abu Abdullah al-Hafizh yang menyatakan bahwa ibunda Imam Syafi'i bernama Sayyidah Fatimah binti Abdullah binti Hasan binti Husein binti Ali bin Abu Thalib. Kemudian riwayat yang

¹¹⁵ Masturi Irham dan Asmu'i Taman, *60 Biografi Ulama Salaf*, (Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2005), 355.

kedua menyatakan bahwa ibunya berasal dari keturunan al-Azdiyah dengan nama Fatimah binti Abdullah al-Azdiyah. al-Azdiyah sendiri merupakan salah satu kabilah di Yaman, yang hidup dan menetap di Hijaz. Pendapat kedua inilah adalah riwayat yang shahih dan disepakati oleh mayoritas Ulama.

Nasab beliau bertemu dengan Rasulullah saw di Abdi Manaf. Nama nasab Muthalib yang bersambung kepadanya adalah salah seorang dari empat anak Abdi Manaf. Abdi manaf mempunyai empat oang putra laki-laki, yaitu : Muthalib, Hasyim, Abdu Syams yang merupakan kakek dari Bani Umayyah dan yang terakhir adalah Naufa, kakek dari Jubair bin Muth'am. Muthalib inilah yang mengasuh anak kakaknya Hasyim yang bernama Abdul Muthalib yang merupakan kakek dari Nabi saw. Bani Muthalib dengan Bani Hasyim mempunyai hubungan kekeluargaan yang sangat erat dan mereka berdiri dalam satu barisan. Di zaman jahiliyah saingan keduanya adalah Bani Abdu Syams. Lahir di Gaza pada tahun 150 H, kemudian dibawa oleh ibunya ke Makkah.¹¹⁶

Imam Syafi'i dilahirkan pada tahun 150 H di kota Ghazzah atau sekarang dikenal dengan sebagai kota Gaza, sebuah kota kecil yang berada di perbatasan Palestina-Israel yang sekarang menjadi persengketaan antara kedua negara tersebut. Beliau lahir pada zaman Dinasti Bani Abbas, tepatnya pada zaman kekuasaan Abu Ja'far al-Manshur (137-159 H./754-774 M.). Mengenai tempat kelahirannya, memang ada sebagian Ulama yang berbeda pendapat. Ada yang mengatakan beliau lahir di Asqalan, sebuah kota yang bejarak sekitar satu *farsakh* dari kota Gaza. Bahkan ada yang berpendapat bahwa beliau dilahirkan di Yaman. Meski demikian, mayoritas

¹¹⁶ *Ibid.*, 356

ulama lebih berpegang kepada pendapat yang mengatakan bahwa sang imam lahir di Gaza.¹¹⁷

Berkenaan dengan hari kelahiran Imam Syafi'i, sebagian kalangan menambahkan bahwa Imam Syafi'i lahir di malam wafatnya Imam Abu Hanifah. Penambahan ini hanya dimaksudkan untuk menguatkan pendapat mereka yang menyatakan bahwa di saat sang Imam wafat, maka lahirlah Imam seorang Imam yang lain. Sebagaimana Imam Ahmad bin Hambal pernah berkata : diceritakan dari Nabi saw, Bahwa Allah Swt akan menghantarkan kepada umat ini pada tiap-tiap seratus tahun seorang pembaharu dalam agama, Umar bin Abdul Azis dihantarkan untuk seratus tahun pertama dan aku berharap Imam Syafi'i untuk seratus tahun yang kedua.

Keluarga Imam Syafi'i adalah dari keluarga Palestina yang miskin dan dihalau di negerinya. Mereka hidup di dalam perkampungan orang Yaman, tetapi kemuliaan keturunan beliau adalah menjadi tebusan kepada kemiskinan. Keberadaan ekonomi yang miskin dan nasab yang mulia membuat beliau mempunyai akhlak yang terpuji dan perilaku mulia. Sebab ketinggian dan kemuliaan nasab menjadikan beliau sejak kecil terobsesi untuk mengejar kemuliaan dan menjauhi hal-hal yang hina yang akan merusak nama besar keturunannya. Kemiskinan membuatnya tidak dapat memberi, namun dia tidak mau berbuat sesuatu yang nista. Usahanya untuk meraih kesuksesan senantiasa beliau lakukan dengan gigih, penuh semangat dan ketabahan agar kemiskinan yang dirasakannya dapat terangkat dan hilang dari diri beliau.¹¹⁸

¹¹⁷ Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam Studi Tentang Qaul Qadim dan Qaul Jadid*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2002), 27.

¹¹⁸ Masturi Irham dan Asmu'i Taman, *Op.cit.*, 356.

Bapak Imam Syafi'i meninggal dunia ketika beliau masih kecil sehingga beliau sudah menjadi yatim ketika masih kecil. Karena ibunya khawatir terlantar, maka Syafi'i akhirnya diajak ibunya di kampung halaman ibunya di Mekah supaya beliau dapat tumbuh disana. Pada waktu pindah itu, Imam Syafi'i baru berumur dua tahun. Di Mekah ini, mereka berdua tinggal di sekitar tanah *haram* yang bernama Syu'ab al-Khaif dan disana beliau mulai menimba Ilmu. Setelah itu, beliau pindah ke Madinah, ke Baghdad dua kali dan akhirnya menetap di Mesir. Beliau tiba di Mesir pada tahun 199 H. Sedangkan menurut sumber lain, beliau tiba di Mesir pada tahun 201 H dan menetap di sana sampai akhir hayatnya.

Dia menikah dengan seorang perempuan yang bernama Hamidah binti Nafi' bin Unaisah bin Amru bin Utsman bin Affan. Pernikahan beliau dengan Hamidah ini kemudian melahirkan tiga orang anak yang diantaranya adalah Abu Utsman Muhammad (seorang hakim di kota Halib di Syam), Zainab dan Fatimah.¹¹⁹

Mengenai postur tubuh dan bentuk fisik dari Imam Syafi'i sebagaimana disebutkan Abu Nu'man dengan sanadnya dari Ibrahim bin Murad, dia Berkata," Imam Syafi'i itu berbadan tinggi, gagah, berjiwa bangsawan dan berjiwa besar". Sedangkan menurut az-Za'farani mengatakan bahwa Imam Syafi'i adalah seseorang dengan wajah simpatik dan ringan tangan.

Al-Muzni berkata,"aku belum pernah melihat seseorang yang wajahnya melebihi ketampanan Imam Syafi'i. ketika dia memegang jenggotnya, maka aku melihat, bahwa tidak ada seseorang yang lebih bagus dari cara dia memegangnya".¹²⁰

¹¹⁹ Abu Vida' al-Anshori, *Mukhtashar Kitab al-Umm*, (Kudus: Pustaka Setia, 2006), 14.

¹²⁰ Masturi Irham dan Asmu'i Taman, *Op.Cit.*, 357.

B. Riwayat Akademik

Semasa umur tiga belas tahun, Imam Syafi'i dapat menghafal al-Qur'an dengan mudah dan menghafal serta menulis hadis-hadis. Beliau juga sangat tekun mempelajari kaidah-kaidah dan nahwu bahasa arab yang ditulisnya di atas tulang belulang dan potongan-potongan kertas. Untuk tujuan itu beliau pernah mengembara ke kampung-kampung dan tinggal bersama kabilah Huzail lebih kurang selama sepuluh tahun, lantaran hendak mempelajari bahasa mereka dan adat istiadat mereka. Kabilah Hudzail sendiri dikenal sebagai kabilah yang paling baik bahasa arabnya. Imam Syafi'i banyak menghafal syair-syair dan qasidah dari kabilah Huzail.

Sebagaimana kita ketahui bahwa Imam Syafi'i pada masa mudanya banyak menumpu tenaganya untuk mempelajari syair, sastra dan sejarah, tetapi Allah menyediakan baginya beberapa sebab yang mendorong beliau untuk mempelajari ilmu fiqh dan ilmu-ilmu yang lain. Sebagaimana riwayat yang menerangkan bahwa pada suatu ketika Imam Syafi'i berjalan dengan menggunakan seekor binatang, beliau masih kecil menginjak dewasa, bersama-sama beliau seorang juru tulis Abdullah Az-Zubairi, tiba-tiba Imam Syafi'i satu rangkaian syair. Juru tulis itu menyenggol belakang beliau untuk memberi nasihat katanya : orang yang semacam engkau tidak sesuai membaca syair yang demikian, karena ia menjatuhkan *muru'ah*, serta orang itu bertanya : *dimanakah engkau dengan ilmu fiqh?* Pertanyaan ini sangat berkesan dan memberi kesadaran terhadap Imam Syafi'i. Oleh karena itu, beliau terus mengikuti Muslim bin Khalid Az-Zinji dan Sufyan bin Uyaynah, seorang mufti Mekah untuk belajar fiqh kepadanya. Beliau mempunyai kemampuan yang luar biasa dalam menyerap pelajaran yang diberikan. Bahkan Muslim bin Khalid Az-Zinji telah memberikan izin kepada

pemuda yang bernama Muhammad bin Idris untuk mengeluarkan fatwa di masjidil Haram pada saat usia beliau masih baru mencapai lima belas tahun. Beliau berkata pada sang imam yang saat itu masih remaja, ”*berfatwalah wahai Abu Abdillah. Saat ini anda telah berhak mengeluarkan fatwa*” .¹²¹

Setelah mendapat izin dari para syaikhnya untuk berfatwa, timbul keinginannya untuk mengembara ke Madinah, untuk mengambil ilmu dari para ulamanya. Terlebih lagi di sana ada Imam Malik bin Anas, penyusun al-Muwaththa'. Maka berangkatlah beliau ke sana menemui sang Imam. Di hadapan Imam Malik, beliau membaca al-Muwaththa' yang telah dihafalnya di Mekkah, dan hafalannya itu membuat Imam Malik kagum kepadanya. Beliau menjalani mulazamah kepada Imam Malik demi mengambil ilmu darinya sampai sang Imam wafat. Di samping Imam Malik, beliau juga mengambil ilmu dari ulama Madinah lainnya seperti Ibrahim bin Abu Yahya, 'Abdul 'Aziz ad-Darawardi, Athaf bin Khalid, Isma'il bin Ja'far, Ibrahim bin Sa'd dan masih banyak lagi.¹²²

Setelah Imam Malik wafat, Imam Syafi'i pergi ke Yaman. Perginya Imam Syafi'i ke Yaman bermula dari kedatangan seorang wali (gubernur) Yaman yang berziarah ke makam Nabi Muhammad saw. Gubernur ini kemudian mendengar cerita dari orang Madinah tentang kepintaran dan kecakapan Imam Syafi'i. kemudian gubernur itu berniat menemui Imam Syafi'i dalam pertemuannya itu disepakati bahwa

¹²¹ Masturi Irham dan Asmu'i Taman, *Op.Cit.*, 358.

¹²² Arif Syarifuddin, *Imam Syafi'i Sang Pembela Sunah dan Hadits Nabi*, [http://: www.muslim.or.id](http://www.muslim.or.id), (diakses tanggal 12 desember 2010), 3.

Imam Syafi'i bersedia untuk berpindah ke Yaman. Di Yaman beliau diangkat sebagai sekretaris negara sambil mengajar dan menjadi mufti.¹²³

Beliau juga pernah pergi ke Irak untuk berguru kepada Muhammad bin Hasan. Selama tinggal di Irak ini, beliau menuliskan kitab karyanya yang diberi nama kitab *Al-Hujjah* yang dikenal dengan nama *qaul qadim* Imam Syafi'i. pada tahun 199 H, beliau kemudian meninggalkan Irak untuk berpergian ke Mesir dan semua karya beliau yang ditulis di Mesir dikenal sebagai *qaul jadid*.

C. Para guru dan Murid Imam Syafi'i

Guru-gurunya : Muslim bin Khalid az-Zinji, Sufyan bin Uyaynah, Imam Malik Bin Anas, Ibrahim bin Sa'ad, Said bin Salim al-Qaddah, Ad-Darawardi, Abdul Wahab Ats-Tsaqafi, Ibnu Ulyah, Abu Dhamrah, Hatim bin Ismail, Ibrahim bin Muhammad bin Abi Yahya, Ismail bin Ja'far, Muhammad bin Khalid Al-Jundi, Umar bin Muhammad bin Ali bin syafi' Ash-Shan'ani, Athaf bin Khalid Al-Makhzumi, Hisyam bin Yusuf dan masih banyak lagi.¹²⁴

Murid-muridnya : Sulaiman bin Dawud, Abu Bakar Abdullah bin az- Zubair Al-Humaidi, Ibrahim bin al-Mundzir Al-Hizami, Abu Tsaur Ibrahim bin Khalid, Imam Ahmad bin Hambal, Abu Ya'kub Yusuf bin Yahya al-Buwaithi, Harmalah, Abu Ath-Thahir bin as-Sarh, Abu Ibrahim bin Ismail bin Yahya bin Al-Muzni, Ar-Rabi' bin Sulaiman al-Jizi, Amr bin Sawad Al-Amiri, al-Hasan bin Muhammad bin Ash-Shabah

¹²³ Sirajuddin Abbas, *Sejarah Dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2004), 24.

¹²⁴ Muhammad bin A.W.al-Aqil, *Manhaj Aqidah Imam Syafi'i*, (Jakarta : Pustaka Imam Syafi'i, 2008), 42.

az-Za'farani, Abul Walid Musa bin Abi Al-Jarud Al-Makki, Yunus bin Abdil A'la, Abu Yahya Muhammad bin Sa'ad bin Ghalib al-Aththar, dan lain-lain.¹²⁵

D. Kegelisahan Intelektual

Pada masa-masa awal periode tabi'in (masa Dinasti Umayyah) muncul aliran-aliran dalam memahami hukum-hukum syari'ah, serta dalam merespons persoalan-persoalan baru yang muncul sebagai akibat semakin luasnya wilayah Islam, yakni *ahlu al-hadits* dan *ahl al-ra'yu*. Aliran pertama, yang berpusat di Hijaz (Makkah-Madinah), banyak menggunakan hadis dan pendapat-pendapat sahabat, serta memahami secara harfiah, sedangkan aliran kedua, yang berpusat di Iran, banyak menggunakan rasio dalam merespons persoalan baru yang muncul. Salah satu contoh kasus perbedaan ini adalah pada suatu ketika seorang dari kelompok *ahlu al-hadis* ditanya tentang dua orang anak bayi yang menyusu air susu seekor domba, apakah hal ini menjadikan hubungan susuan (*radha'ah*) atau tidak? Jawabnya, Ya, karena berdasar-kan hadis "Dua anak bayi yang menyusu pada satu air susu yang sama menjadikan antar keduanya haram menikah". Meskipun jawabannya ini sesuai dengan teks hadis, tetapi hal ini tidak sejalan dengan rasio karena maksud hadis ini hanyalah pada air susu ibu, dan bukan pada domba atau hewan lain.¹²⁶

Munculnya kedua aliran tersebut terutama disebabkan oleh dua faktor, sebagai berikut. (1) Pengaruh geografis, kalau kondisi sosial di Madinah pada masa Dinasti Umayyah ini tidak banyak berbeda dengan kondisi pada masa Nabi dan masa Khulafa'

¹²⁵ *Ibid.*, 43.

¹²⁶ MH.Mukti, "al-Syafi'i Sebagai Bapak Ushul Fiqh", *Ibda*, 1, (Purwokerto : P3M STAIN Purwokerto, 2004), 3.

al-Rosyidin, maka kondisi sosial di Irak banyak berbeda dengan kondisi jaman Nabi dan Khulafa'ur Rosyidin karena Irak sudah menjadi kota metropolitan pada saat itu sehingga persoalan-persoalan pun lebih kompleks daripada di Madinah. Dalam menghadapi persoalan-persoalan baru itu dibutuhkan adanya ijtihad, sementara Hadis yang beredar di Irak tidak sebanyak yang beredar di Madinah yang merupakan tempat turunnya wahyu. Maka para ahli ijtihad mengeluarkan fatwa yang banyak berdasarkan rasio karena adanya pengaruh sahabat-sahabat dalam memberikan fatwa. 'Umar ibn Khaththab dan Ibn Mas'ud, misalnya, dalam memberikan fatwa banyak menggunakan rasio dengan berusaha mencari 'illah (*legal reason*) dan jiwa syari'ah; sedangkan 'Abdullah ibn 'Amr ibn Ash (w. 73 H) sangat berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa dengan hanya menggunakan nash (teks) Al-Qur'an dan Hadis. Di antara ahli fatwa dari kalangan tabi'in adalah Sa'id ibn Musayyab (13-94 H), Ibrahim al-Nakha'i (46-96 H), Hasan al-Bashri (w. 111 H), dan sebagainya. Namun demikian, pada periode ini juga belum dilakukan pembukuan hukum-hukum syari'ah, dan belum diformulasikan dalam bentuk ilmu fiqh. Demikian pula, metode ijtihad ini belum diformulasikan dalam bentuk ilmu ushul fiqh dan Qowa'id fiqhiyyah.¹²⁷

Ilmu-ilmu agama Islam memang baru muncul pada masa-masa awal dari Dinasti Abbasiyah (133-766 H atau 750-1258), setelah kaum muslimin dapat menciptakan stabilitas keamanan di seluruh wilayah Islam. Di sisi lain, kaum muslimin yang tingkat kehidupannya memang semakin baik, tidak lagi berkonsentrasi untuk memperluas wilayahnya, melainkan berupaya untuk membangun suatu peradaban melalui pengembangan ilmu pengetahuan. Oleh karenanya, muncullah berbagai

¹²⁷ MH.Mukti, *Ibid.*, 4.

kegiatan dalam kaitan dengan kebangkitan ilmu pengetahuan ini, yang terdiri dari tiga bentuk yakni (1) penyusunan buku-buku, (2) perumusan ilmu-ilmu, dan (3) penerjemahan manuskrip dan buku berbahasa asing ke dalam bahasa Arab. Ilmu pengetahuan yang berkembang tidak hanya ilmu-ilmu agama Islam saja, tetapi juga ilmu-ilmu keduniaan yang memang tak dapat dipisahkan dengan ilmu-ilmu agama sehingga pada masa ini muncul ahli ilmu agama Islam, ahli-ahli ilmu bahasa Arab, ahli-ahli ilmu alam, para filosof, dan sebagainya.¹²⁸

Penyusunan buku-buku tersebut mengambil beberapa tahap. Tahap pertama, yakni yang paling sederhana, hanya terbatas pada pencatatan ide-ide dan hasil percakapan. Tahap kedua, mengambil bentuk pembukuan ide-ide sejenis, serta pembukuan buku-buku hadis. Tahap ketiga, mengambil bentuk penyusunan buku-buku yang sudah disistematisasi dengan bab-bab. Tahap ini diikuti dengan penyusunan buku-buku hadis, fiqh, tafsir, sejarah, dan sebagainya, yang tepatnya dimulai pada tahun 143 H atau 760 M. Di antara penulis pertama dan terkemuka pada masa itu adalah Malik ibn Anas (93-178 H atau 713-795 M) yang menulis kitab al-Muwattha', Ibn Ishaq (151 H atau 768 M) menulis buku tentang sejarah Nabi, dan Abu Hanifah (80-150 H atau 700-767 M) menulis buku fiqh dan ijtihad. Hanya saja buku karya Abu Hanifah ini tidak sampai kepada kita.

Ada beberapa hal yang mendorong berkembangnya ilmu pengetahuan ini, terutama: (1) masuknya orang-orang non-Arab ke dalam agama Islam (mawali), baik dari Persia, Bizantium maupun Mesir. Mereka ada kalanya dari kalangan orang dewasa yang sudah memiliki ilmu pengetahuan yang cukup tinggi atau memiliki kemampuan

¹²⁸ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 53.

di bidang administrasi negara. Ada kalanya dari kalangan anak-anak yang di bawah asuhan orang-orang Muslim di kemudian hari menjadi ulama yang ahli dalam ilmu-ilmu agama Islam; (2) Dukungan khalifah-khalifah Abbasiyyah, terutama sejak Abu Ja'far al-Manshur (137-159 H atau 754-775 M) untuk melakukan penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab serta pembukuan ilmu-ilmu Islam. Penulisan buku-buku ini di samping dilakukan atas dorongan murni internal kaum Muslimin pada waktu itu, juga sebagai upaya untuk memagari pengaruh pemikiran-pemikiran asing yang tidak sesuai dengan ajaran Islam; (3) Bertambahnya perhatian dalam penghafalan al-Qur'an serta pembukuan hadis, sehingga mempermudah untuk berjihad atau merumuskan ilmu-ilmu agama Islam.¹²⁹

Muhammad bin Idris al-Syafi'i adalah yang pertama kali merumuskan dan membukukan ilmu ushul fiqh (150-204 H atau 767-820 M) dengan kitabnya berjudul *al-Risalah*. Sebenarnya metodologi untuk memahami hukum Islam itu sudah ada sebelum Syafi'i, hanya saja pada waktu itu metodologi ini belum dirumuskan dan belum pula dibukukan secara sistematis sehingga Syafi'i dikenal sebagai penyusun pertama Ilmu Ushul Fiqh. Munculnya Ilmu Ushul Fiqh ini tidak terlepas dari kondisi pada waktu itu, di mana di satu pihak terdapat aliran *ahlu al-hadis* yang lebih menekankan arti harfiah dalam memahami hukum; dan di lain pihak terdapat aliran *ahlu al-ra'y* yang memahami hukum dengan banyak menggunakan rasio, dan bahkan sering meninggalkan Hadis. Sayangnya, masing-masing dari kedua aliran ini tidak memiliki metodologi yang sistematis dan konsisten sehingga menimbulkan semakin

¹²⁹ *Ibid.*, 54.

beranekanya perbedaan pendapat, yang akhirnya mengarah kepada pemahaman menurut keinginannya sendiri, terutama dikalangan aliran *ahlu al-ra'y*.¹³⁰

Syafi'i terpanggil untuk menertibkan perbedaan pemahaman tersebut dengan memperkenalkan sebuah metodologi yang sistematis dan konsisten serta menempatkan kedua aliran itu secara proporsional. Hal ini bisa dilakukan karena didukung juga oleh latar-belakang Syafi'i yang pernah belajar dengan guru yang beraliran *ahl al-hadis* (Malik ibn Anas) dan yang beraliran *ahl al-ra'y*. Dengan upaya ini, ia kemudian dikenal sebagai orang yang telah memadukan kedua aliran ini. Di satu sisi ia telah merumuskan logika hukum di balik teks-teks al-Qur'an dan Hadis, dan di sisi lain ia juga telah menempatkan posisi yakni sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an walaupun tidak didukung oleh praktik penduduk Madinah, sebagaimana disyaratkan oleh Malik ibn Anas.¹³¹

E. Metode Pemikiran

Imam Syafi'i mempunyai dua pandangan, yang dikenal dengan *qaul al-qadim* dan *qaul al-Jadid*. *qaul qadim* terdapat dalam kitabnya yang bernama al-Hujjah, yang dicetuskan di Irak. *qaul jadid*-nya terdapat dalam kitabnya yang bernama *al-Umm*, yang dicetuskan di Mesir. Adanya dua pandangan hasil ijtihad itu, diperkirakan bahwa situasi tempat pun turut mempengaruhi ijtihad Imam Syafi'i. Keadaan di Irak dan di Mesir memang berbeda sehingga membawa pengaruh terhadap pendapat-pendapat dan

¹³⁰ MH.Mukti, *Op.Cit*, 4.

¹³¹ *Ibid.*, 5.

ijtihad Imam Syafi'i. Ketika di Irak, Imam Syafi'i menela'ah kitab-kitab fiqh Irak dan memadukan dengan ilmu yang ia miliki yang didasarkan pada teori *ahlu al-hadis*.

Pendapat *qadim* didiktekan Imam Syafi'i kepada murid-muridnya di Irak (di antara muridnya yang terkenal di Irak adalah Ahmad ibn Hanbal, al-Husaen al-Karabisy dan al-Za'faraniy). *Qaul qadim* Imam Syafi'i adalah pendapat-pendapatnya yang dihasilkan dan perpaduan antara mazhab Iraqi dan pendapat *ahlu al-hadis*. Setelah itu Imam Syafi'i pergi ke Makkah dan tinggal di sana untuk beberapa lama. Makkah pada waktu itu merupakan tempat yang sering dikunjungi para ulama dari berbagai negara Islam. Di Makkah, Imam Syafi'i dapat belajar dari mereka yang datang dari berbagai negara Islam itu, dan mereka pun dapat belajar dari Imam Syafi'i. Tampaknya *qaul qadim* ini didiktekan oleh Imam Syafi'i kepada murid-muridnya (ulama Irak) yang datang kepadanya ketika ia tinggal di Irak sebab Imam Syafi'i datang ke Irak *munazharah* sebanyak dua kali.¹³²

Kedatangan yang pertama kali di Irak tidak disebutkan untuk menyampaikan ajaran-ajaran kepada para ulama di sana, hanya disebutkan bahwa ia bertemu dengan Muhammad bin al-Hasan al-Syaibaniy salah seorang murid Imam Abu Hanifah. Imam Syafi'i sering mengadakan diskusi dengannya sehingga menurut Khudhary Beik, pemikiran Imam Syafi'i penuh dengan diskusi tersebut. Setelah itu, Imam Syafi'i kembali ke Hijaz dan menetap di Makkah. Kemudian kembali lagi ke Irak dan di sana ia mendiktekan *qaul qadim*-nya atau *qaul jadid*-nya. Tetapi, dari sejarah perjalanan Imam Syafi'i tersebut, dapat diperkirakan bahwa pendapatnya yang disampaikan di

¹³² *Ibid.*, 6.

Makkah itu adalah *qaul qadim*-nya, meskipun pada saat itu *qaul qadim*-nya belum didiktekan kepada murid-muridnya (ulama Irak).¹³³

Qaul qadim Imam Syafi'i merupakan perpaduan antara fiqh Irak yang bersifat rasional dan fiqh *ahl al-hadis* yang bersifat "tradisional". Tetapi, fiqh yang demikian akan lebih sesuai dengan ulama-ulama berbagai negara Islam yang datang ke Makkah pada saat itu, mengingat situasi dan kondisi negara-negara yang sebagian ulamanya datang ke Makkah pada waktu itu berbeda-beda satu sama lain. Mereka dapat memilih pendapat sesuai dengan situasi dan kondisi negaranya. Itu pula yang menyebabkan pendapat Imam Syafi'i mudah tersebar ke berbagai negara Islam. Kedatangan Imam Syafi'i kedua kalinya ke Irak hanya beberapa bulan saja tinggal di sana, kemudian ia pergi ke Mesir. Di Mesir inilah tercetus *qaul jadid*-nya yang didiktekan kepada murid-muridnya (di antara murid-murid Imam Syafi'i yang terkenal di Mesir adalah al-Rabi' al-Muradiy, al-Buwaithiy, dan al-Muzaniy).

Qaul jadid Imam Syafi'i ini dicetuskan setelah bertemu dengan para ulama Mesir dan mempelajari fiqh dan hadis dari mereka serta adat istiadat, situasi dan kondisi Mesir pada waktu itu, sehingga Imam Syafi'i mengubah sebagian hasil ijtihadnya yang telah difatwakan di Irak. Jika kandungan *qaul jadid* Imam Syafi'i ini adalah hasil ijtihadnya setelah pindah ke Mesir. *qaul jadid*-nya ini ditulis dalam kitab *al-Umm*.

Adapun pegangan Imam Syafi'i dalam menetapkan hukum adalah al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas. Hal ini sesuai dengan yang disebutkan Imam Syafi'i dalam kitabnya, *al-Risalah*, bahwa, Tidak boleh seseorang mengatakan dalam hukum

¹³³ *Ibid.*,

selamanya, ini halal, ini haram kecuali kalau ada pengetahuan tentang itu. Pengetahuan itu adalah kitab suci al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas.¹³⁴

Pokok pikiran Imam Syafi'i dapat dipahami dari perkataannya yang tercantum dalam kitabnya, *al-Umm*, sebagai berikut: "Dasar utama dalam menetapkan hukum adalah al-Qur'an dan Sunnah. Jika tidak ada, maka dengan mengqiyaskan kepada al-Qur'an dan Sunnah. Apabila sanad hadis bersambung sampai kepada Rasulullah Saw, dan shahih sanadnya, maka itulah yang dikehendaki Ijma' sebagai dalil adalah lebih kuat *khabar ahad*-nya dan hadis menurut *zhahir*-nya. Apabila suatu hadis mengandung arti lebih dari satu pengertian, maka arti yang *zhahir*-lah yang utama. Kalau hadis itu sama tingkatannya, maka yang lebih *sahih*-lah yang lebih utama. Hadis *Munqathi'* tidak dapat dijadikan dalil kecuali jika diriwayatkan oleh Ibnu al-Musayyab. Suatu pokok tidak dapat diqiyaskan kepada pokok yang lain, dan terhadap pokok tidak dapat dikatakan mengapa dan bagaimana, tetapi kepada cabang dapat dikatakan mengapa. Apabila sah mengqiyaskan cabang kepada pokok, maka qiyas itu sah dan dapat dijadikan hujjah.

Dari perkataan beliau tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa pokok-pokok pikiran beliau dalam mengistinbathkan hukum adalah sebagai berikut:

a. Al-Qur'an dan al-Sunnah

Imam Syafi'i memandang al-Qur'an dan Sunnah berada dalam satu martabat. Beliau menempatkan al-Sunnah sejajar dengan al-Qur'an karena menurut beliau, Sunnah berfungsi menjadi penjelas bagi sesuatu yang diterangkan oleh al-Qur'an secara umum dan memberikan rincian tentang apa saja yang diterangkan

¹³⁴ *Ibid.*, .

oleh al-Qur'an secara garis besar. Tidak mungkin sunah berperan sebagai penjelas al-Qur'an kecuali jika sunnah tersebut berkedudukan setingkat dengan yang dijelaskannya.¹³⁵ Namun, hadis *ahad* tidak sama nilainya dengan al-Qur'an dan Sunnah, keduanya adalah wahyu, mekipun kekuatan Sunnah secara terpisah tidak sekuat seperti al-Qur'an.

Dalam pelaksanaannya, Imam Syafi'i menempuh cara bahwa apabila di dalam al-Qur'an sudah tidak ditemukan dalil yang dicari, ia menggunakan hadis *mutawatir*. Jika tidak ditemukan dalam hadis *mutawatir*, ia menggunakan *khbar ahad*. Jika tidak ditemukan dalil yang dicari kesemuanya itu, maka dicoba untuk menetapkan hukum berdasarkan *zhahir* al-Qur'an atau Sunnah secara berturut. Dengan teliti ia mencoba untuk menemukan *mukhashshish* dari al-Qur'an dan Sunnah. Selanjutnya menurut Sayyid Muhammad Musa dalam kitabnya *al-ijtihad*, Imam Syafi'i jika tidak menemukan dalil dari *zhahir* nash al-Qur'an dan Sunnah serta tidak ditemukan *mukhashshish*-nya, maka ia mencari apa yang pernah dilakukan Nabi atau keputusan Nabi. Kalau tidak ditemukan juga, maka dia cari lagi bagaimana pendapat dari para ulama sahabat. Jika ditemukan ada ijma' dari mereka tentang hukum masalah yang dihadapi, maka hukum itulah yang ia pakai.

Imam Syafi'i *walaupun* berhujjah dengan hadis *ahad*, namun dia tidak menempatkan sejajar dengan al-Qur'an dan hadis *Mutawatir*, karena hanya al-Qur'an dan hadis *mutawatir* sajalah yang *qoth'iy tsubut*-nya, yang dikafirkan orang

¹³⁵ M. Abu Zahrah, *Imam Syafi'i : Biografi Dan Pemikirannya Dalam Masalah Akidah, Politik dan Fikih*, (Jakarta : Lentera, 2007), 315.

yang mengingkarinya dan disuruh bertaubat. Imam Syafi'i dalam menerima hadis *ahad* mensyaratkan sebagai berikut:

- 1) Perawinya terpercaya. Ia tidak menerima hadis dari orang yang tidak dipercaya;
- 2) Perawinya berakal, memahami apa yang diriwayatkannya;
- 3) Perawinya *dhabith* (kuat ingatannya);
- 4) Perawinya benar-benar mendengar sendiri hadis itu dari orang yang menyampaikan kepadanya;
- 5) Perawi itu tidak menyalahi para ahli ilmu yang tidak meriwayatkan hadis itu.¹³⁶

Imam Syafi'i mengatakan bahwa hadis Rasulullah Saw tidak mungkin menyalahi al-Qur'an dan tidak mungkin mengubah sesuatu yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an. Imam Syafi'i mengatakan:

“Segala yang Rasulullah Sunnahkan bersama Kitabullah adalah Sunnahku (Jalanku), maka Sunnah itu sesuai dengan Kitabullah dalam menashkan dengan yang sepertinya secara umum adalah merupakan penjelasan sesuatu dari Allah, dan penjelasan itu lebih banyak merupakan tafsir dari firman Allah. Apa yang disunnahkan dari sesuatu yang tidak ada nashnya dari al-Qur'an, maka dengan yang Allah fardhukan untuk menaatinya secara umum terhadap perintahnya, kita harus mengikutinya”

b. Ijma'

Imam Syafi'i mengatakan bahwa ijma' adalah hujjah, dan ia menempatkan ijma' ini sesudah al-Qur'an dan al-Sunnah sebelum qiyas. Imam Syafi'i menerima ijma' sebagai hujjah dalam masalah-masalah yang tidak diterangkan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Ijma' menurut pendapat Imam Syafi'i adalah ijma' ulama pada suatu masa di seluruh dunia Islam, bukan ijma' suatu negeri saja dan bukan pula ijma' kaum tertentu saja. Namun, Imam Syafi'i mengakui bahwa ijma' sahabat

¹³⁶ MH.Mukti, *Op.Cit.*, 10.

merupakan ijma' yang paling kuat. Di samping itu, Imam Syafi'i mengatakan bahwa tidak mungkin segenap masyarakat Muslim bersepakat dalam hal-hal yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah.

Imam Syafi'i juga menyadari bahwa dalam praktek, tidak mungkin membentuk atau mengetahui kesepakatan macam itu semenjak Islam meluas ke luar dari batas-batas Madinah. Dengan demikian, ajarannya tentang ijma' ini hakikatnya bersifat negatif. Artinya, ia dirancang untuk mencoba otoritas kesepakatan yang hanya dicapai pada suatu tempat tertentu di Madinah misalnya. Dengan demikian, diharapkan keberagaman yang bisa ditimbulkan oleh konsep konsensus oleh kalangan ulama di suatu tempat yang ditolaknya dapat dihilangkan.¹³⁷

Ijma' yang dipakai Imam Syafi'i sebagai dalil hukum itu adalah ijma' yang disandarkan kepada nash atau ada landasan riwayat dari Rasulullah Saw. Secara tegas ia mengatakan bahwa ijma' yang berstatus dalil hukum itu adalah ijma' sahabat. Imam Syafi'i hanya mengambil ijma' *sharih* sebagai dalil hukum, dan menolak ijma' *sukuti* menjadi dalil hukum. Alasannya menerima ijma' *sharih*, karena kesepakatan itu disandarkan kepada nash dan berasal dari semua mujtahid secara jelas dan tegas sehingga tidak mengandung keraguan. Sementara alasannya menolak ijma' *sukuti* karena tidak merupakan kesepakatan semua mujtahid. Diamnya sebagian mujtahid menurutnya belum tentu menunjukkan setuju. Jika dikritisi lebih jauh, nampaknya ide ijma' sebagai sumber hukum Islam merupakan

¹³⁷ *Ibid.*, 11.

upaya inisiatif yang antispatif, agar masyarakat Islam tetap terpelihara dalam persatuan.¹³⁸

c. Qiyas

Imam Syafi'i menjadikan qiyas sebagai hujjah dan dalil keempat setelah al-Qur'an, Sunnah dan ijma' dalam menetapkan hukum. Imam Syafi'i adalah mujtahid pertama yang membicarakan qiyas dengan patokan kaidahnya dan menjelaskan asas-asasnya. Mujtahid sebelumnya sekalipun telah menggunakan qiyas dalam berijtihad, namun belum mempunyai patokan kaidahnya dan menjelaskan asas-asasnya, bahkan dalam praktek ijtihad secara umum belum mempunyai patokan yang jelas sehingga sulit diketahui mana hasil ijtihad yang benar, dan mana yang keliru. Di sinilah Imam Syafi'i tampil ke depan memilih metode qiyas, serta memberikan kerangka teoritis dan metodologinya dalam bentuk kaidah rasional, namun tetap praktis. Untuk itu Imam Syafi'i pantas diakui dengan penuh penghargaan sebagai peletak pertama metodologi pemahaman hukum dalam Islam sebagai satu disiplin ilmu sehingga dapat dipelajari dan diajarkan.¹³⁹

Sementara itu, dalil penggunaan qiyas, Imam Syafi'i mendasarkan pada firman Allah dalam al-Qur'an Surah Al-Nisa', ayat 59:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...¹⁴⁰

Artinya : kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikan ia kepada Allah (al-Qur'an) dan kepada Rasulullah (Sunnah)....

¹³⁸ Muh. Zuhri, *Hukum Islam Dalam Lintas Sejarah*, (Jakarta : Raja Grasindo Persada :, 1996), 117.

¹³⁹ MH.Mukti, *Op Cit*, 11.

¹⁴⁰ QS. Al-Nisa' (4) : 59.

Imam Syafi'i menjelaskan bahwa maksud "kembalikan kepada Allah dan Rasulnya" itu ialah qiyaskanlah kepada salah satu dari al-Qur'an atau Sunnah. Selain berdasarkan al-Qur'an, Imam Syafi'i juga berdasarkan kepada Sunnah dalam menetapkan qiyas sebagai hujjah, yaitu hadis tentang dialog Rasulullah dengan sahabat yang bernama Mu'az ibn Jabal, ketika ia akan diutus ke Yaman sebagai Gubernur di sana:

"Bagaimana cara engkau memutuskan perkara bila diajukan kepada-mu?" Mu'az menjawab, "Saya putuskan berdasarkan Kitabullah"; Rasulullah bertanya lagi, "Jika tidak engkau temukan dalam Kitabullah?" Mu'az menjawab, "Jika tidak ditemukan, maka dengan Sunnah"; Mu'az menjawab pula, "Jika tidak ditemukan dalam al-Sunnah", maka saya berijtihad dengan pendapat saya dan tidak mengabaikan perkara tersebut."

Kata dalam hadis di atas, merupakan suatu usaha maksimal yang dilakukan mujtahid dalam rangka menetapkan hukum suatu kejadian, yang dalam istilah ahli ushul fiqh disebut ijtihad. Menerapkan hukum dengan cara menganalogikan adalah salah satu metode dalam berijtihad. Jadi, ungkapan ijtihad dalam hadis tersebut adalah termasuk cara menetapkan hukum dengan qiyas, bahkan Imam Syafi'i memberikan konotasi yang sama antara ijtihad dengan qiyas. Namun, qiyas tidak boleh dilakukan kecuali oleh orang yang menguasai hukum-hukum kitabullah, sunah rasul, pendapat kaum salaf, ijma', ikhtilaf serta bahasa arab yang baik dan benar.¹⁴¹

Menurut Imam Syafi'i, peristiwa apapun yang dihadapi kaum Muslimin, pasti didapatkan petunjuk tentang hukumnya dalam al-Qur'an, sebagaimana dikatakannya dalam kitab *Al-Risalah* bahwa Tidak ada satu peristiwa pun yang

¹⁴¹ Fathuel hadi, "Tipologi Pemikiran Hukum Islam Imam Mazhab (Telaah Kritis Terhadap Pemikiran Imam Hanafi Dan Imam Syafi'i)", *al-Ulum*, II (Surakarta : STAIMUS Surakarta.), 50.

terjadi pada penganut agama Allah (yang tidak terdapat ketentuan hukumnya), melainkan didapatkan petunjuk tentang cara pemecahannya dalam Kitabullah. Ketegasan Imam Syafi'i ini didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an, antara lain dalam surah al-Nahl, ayat 89 sebagai berikut:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيِّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

142

Artinya : Dan Kami turunkan al-Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu, petunjuk rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang Muslim.

F. Karya-karya Imam Syafi'i

Al-Baihaqi dalam *Manaqib Asy-Syafi'i* mengatakan bahwa Imam Syafi'i telah menghasilkan sekitar 140-an kitab, baik dalam *ushul* maupun dalam *furū'*.

Sedangkan menurut Fuad Sazkin dalam pernyataannya yang secara ringkasnya bahwa kitab karya Imam Syafi'i jumlahnya mencapai antara 113-140 kitab.¹⁴³

Ibnu an-Nadim menuturkan dalam *Al-Fahrasat* bahwa karya Imam Syafi'i berjumlah 109 kitab. Terdapat pula keterangan dalam kitab *Tawali at-Ta'sis* karya Ibnu Hajar bahwa karya Imam Syafi'i berjumlah 78 kitab yang merujuk pada keterangan Imam Baihaqi.

Murid-murid Imam Syafi'i membagi karya Imam Syafi'i menjadi dua bagian, yaitu *al-Qadim* dan *al-Hadits*. *al-Qadim* adalah kitab-kitab karyanya yang

¹⁴² QS.al-Nahl (16) : 89.

¹⁴³ MH.Mukti, *Op Cit*, 12.

ditulis ketika Imam Syafi'i berada di Baghdad dan Mekah. Sedangkan *al-Hadits* adalah kitab-kitab karyanya yang ditulis ketika berada di Mesir.¹⁴⁴

Adapun nama-nama kitab yang pernah dikarang oleh Imam Syafi'i adalah sebagai berikut :

1. Kitab *al-Umm*

Setelah Imam Syafi'i wafat, para muridnya mengumpulkan beberapa pelajarannya untuk disatukan menjadi satu kitab yang kemudian kumpulan kitab tersebut dikenal dengan nama *al-Umm*. Sebuah pembahasan dan telaah yang panjang dilakukan guna mengungkap tentang siapakah sebenarnya orang yang telah membuat dan menyeleksi hingga menjadi sebuah kitab bernama *al-Umm*. Berdasarkan pernyataan Abu Thalib al-Makki, orang yang melakukannya adalah murid Imam Syafi'i yang bernama Yusuf Bin Yahya Al-Buwaithi. Sedangkan menurut sumber lain, orang yang melakukannya adalah murid Imam Syafi'i yang lain, yaitu ar-Rabi' bin Sulaiman. *al-Umm*, berisi tentang berbagai macam masalah fiqh, yang kemudian oleh muridnya ar-Rabi' bin Sulaiman diriwayatkan kembali menjadi tujuh jilid dengan memasukkan beberapa pemikiran tersebut ke dalam :

- 1) Kitab *Jami'ul Ilmi*, penjelasan beliau dalam membela kebenaran sunah rasulullah
- 2) Kitab *Ibthaalul Istihsan*, bantahan beliau bahwa istihsan tidak dapat dipakai sebagai metode penyelesaian hukum dalam berhujjah

¹⁴⁴ Masturi Irham dan Asmu'i Taman, *Op Cit*, 376.

- 3) Kitab *ar-Radu' ala Muhammad bin Hasan*, bantahan beliau terhadap Muhammad bin Hasan dalam hal penggunaan pendapat ulama Madinah seubagai dasar hukum.
 - 4) Kitab *Sirajul 'Auza'i*, pembelaan beliau terhadap pembebasan Imam Auza'i
 - 5) Kitab *Ikhtilaful Hadis*, penjelasan beliau tentang hadis-hadis Nabi Muhammad Saw.
 - 6) Kitab *Musnad*, uraian beliau tentang sanad-sanad hadis yang terdapat dalam kitab *al-Umm*.¹⁴⁵
2. Kitab *Sunan al-Ma'tsuroh*

Kitab ini adalah riwayat Ismail bin Yahya al-Muzni yang telah sukses dicetak di Haidarabad, Kairo pada tahun 1315 H.
 3. Kitab *Ar-Risalah*

Kitab ini menjelaskan tentang maslaha ushul fiqh. Kitab ini diberi nama *Ar-Risalah* karena Imam Syafi'i menulisnya untuk menjawab surat yang berisi permintaan dari Abdurrahman bin Mahdi. Dalam bahasa arab, *Ar-Risalah* mempunyai arti surat. Kitab ini telah ditahqiq Ahmad Syakir dan terbit di Kairo pada ahun 1940 M.
 4. Kitab *Musnad*

Dalam kitab ini disebutkan hadits-hadis yang telah dikumpulkan Abdul Abbas Ibnu *Muhammad* bin Ya'qub Al-Asham dari karya Imam Syafi'i yang lain.

¹⁴⁵ N. Noor Matdawam, *Dinamika Hukum Islam*, (Yogyakarta : Bina Karier, 1985), 106.

5. *Kitab Al-Aqidah*
6. *Kitab Ushul Ad-Din Wa Masa'il As-Sunah*
7. *Kitab Ahkam Al-Qur'an*
8. *Kitab Masa'il Fi Al-Fiqh Sa'alaha Abu Yusuf Wa Muhammad Bin Al-Hasan Al-Syaibani Li Asy-Syafi'i Wa Ajwibatuha.*
9. *Kitab As-Sabaq wa Ar-Ramyu*
10. *Kitab Washiyah*¹⁴⁶
11. *Kitab Al-Hujjah*
12. *Kitab Al-Fikh Al-Akbar* yang telah dicetak di kairo pada tahun 1900 M.
13. *Kitab Imla' al-Shaghir*
14. *Kitab Amali al-Kubro*
15. *Kitab Mukhtashor Robi'*
16. *Kitab Mukhtashor Muzani*
17. *Kitab Mukhtashor Buwaithi*
18. *Kitab Jizyah*
19. *Kitab Thaharah*
20. *Kitab Istiqbal Qiblah*
21. *Kitab Ijab al-jum'ah*
22. *Kitab Sholatul 'Idain*
23. *Kitab Ibthal al-Istihsan*
24. *Kitab Sholatul Khusuf*
25. *Kitab Bayadh al-Fardh*

¹⁴⁶Munawar Khalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 217 – 219.

26. *Kitab Sifat al-Amr wa al-Nahyi*
27. *Kitab Ikhtilaf al-Malik al-Syafi'i*
28. *Kitab Ikhtilaf al-Iraqiyyin*
29. *Kitab Ikhtilaf Muhammad bin Husain*
30. *Kitab Fadha'il al-Quraishy*
31. *Kitab Manasik al Kabir*
32. *Kitab Risalah Jadid*
33. *Kitab Syahadat*
34. *Kitab Dhahaya.*¹⁴⁷
35. *Kitab Kasril Ard* dan masih banyak lagi

G. Wafatnya Imam Syafi'i

Beliau wafat pada malam Jumat akhir dari bulan rajab tahun 204 H dalam usia 54 tahun. setelah isya' akhir roh beliau yang suci kembali pada Tuhannya di pangkuan muridnya, yaitu Robi' ar-Rozi

Berita meninggalnya Imam Syafi'i tidak tersebar di Mesir kecuali setelah penduduk mesir mengumumkan berita duka tersebut. Orang-orang pada keluar dari rumahnya dan mereka ingin menanggung musibah besar ini.¹⁴⁸

Pada hari Jumat 30 rojab tahun 1204 H tidak ada pembicaraan bagi manusia kecuali memohon rahmat dan kerelaan untuk almarhum yang mulia. Imam Syafi'i sebelum wafatnya sempat berwasiat agar pada saat beliau wafat dimandikan oleh

¹⁴⁷ Imam Sutrisno, *Riwayat Hidup Imam Syafi'i*, artikel dalam [http://: www.imam_sutrisno.blogspot.com](http://www.imam_sutrisno.blogspot.com), (diakses tanggal 12 Desember 2010), 3.

¹⁴⁸ Ali Fikri, *Kisah-Kisah Imam Mazhab*, (Yogyakarta : Mitra Pustaka, 2003), 125

gubernur Mesir. Pada saat itu keluarga Imam Syafi'i yang berangkat menemui gubernur Mesir adalah Muhammad bin Siri bin Hakam.

Setelah jenazah beliau dimandikan oleh gubernur Mesir, kemudian dibawa ke kediaman Imam Syafi'i melewati jalan dan pasar al-Fusthath hingga melewati daerah Darbi as-Siba'. Sesampai di daerah tersebut robongan jenazah beliau sempat diberhentikan seorang wanita Sayyidah Nafisah. Sayyidah Nafisah meminta agar jenazah sang imam dimasukkan ke dalam rumahnya agar dia bisa menyolati jenazah beliau.¹⁴⁹

Kemudian jenazah Imam Syafi'i dibawa sampai komplek pekuburan kecil dimana kuburan bani Zahroh berada. Bani Zahroh merupakan keturunan dari Abdullah bin Abdurrahman bin Auf al-Zuhri. Dan kuburan tersebut dikenal dengan kuburan bani Abdul Hakam. Disanalah Imam Syafi'i dimakamkan, yang kemudian makam beliau dikenal sebagai dengan sebutan *turbah Syafi'i* dan disana pula dibangun sebuah masjid yang disebut sebagai masjid asy-Syafi'i.

¹⁴⁹ M.Hasan al-Jamal,2003, *Biogfari 10 Imam Besar*, diterjemahkan oleh M.Khaled Muslih dan M.Imam Awaluddin, (Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 2005) , 86.



BAB IV
HAK *IJBAR* WALI DALAM PANDANGAN IMAM SYAFI'I
PERSPEKTIF GENDER

A. Pandangan Imam Syafi'i tentang Hak *Ijbar* Wali Mujbir

1. Landasan munculnya hak *ijbar*

Imam Syafi'i berpendapat bahwa wali dalam pernikahan menjadi sesuatu yang harus ada, karena wali nikah adalah termasuk salah satu rukun dalam pernikahan, yang berarti bahwa akad pernikahan tanpa adanya wali tidak sah hukumnya : Allah swt berfirman :

¹⁵⁰ **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ**

Artinya : kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita),

¹⁵⁰ QS.al-Nisa' (4) : 34.

Ayat ini adalah ayat paling jelas yang menunjukkan bahwa perempuan merdeka tidak berhak menikahkan dirinya sendiri. Sebagaimana juga ditunjukkan oleh al-Qur'an dalam surat Al- Baqarah (2) ayat 232 yang berbunyi :

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضَوْا
بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَى
لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.¹⁵¹

Artinya : Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Sebagian Ulama berkata bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Ma'qil bin Yasar yang mencegah saudara perempuannya untuk kembali rujuk dengan suami pertamanya, Al Barrah Abdullah bin 'Asim. Ayat tersebut turun sebagai petunjuk bahwa perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri dan larangan bagi para wali untuk menolak menikahkan perempuan atau menjadi penghalang pernikahan bagi perempuan yang di bawah kewaliannya.¹⁵²

Ayat ini juga banyak mengandung petunjuk bahwa pernikahan menjadi sempurna dengan adanya kerelaan wali, mahar dan calon mempelai. di lain pihak wali tidak boleh mempersulit putrinya. Oleh karena itu, jika dia mempersulit

¹⁵¹ QS.al-Baqarah (2) : 232.

¹⁵² Taufiq Hidayat , *Rekonstruksi Hak Ijbar*, De Jure I, (Malang: P3M Fak.Syariah UIN Malang, 2009) , 13.

putrinya maka penguasa dapat menikahkannya sebab, orang yang menghalangi suatu hak , maka titah penguasa dapat mengambil hak itu dari sang wali.¹⁵³ sebagaimana ditunjukkan dalam sebuah hadis nabi:

احبرنا الربيع قال احبرنا الشفعي قال حدثنا سعيد بن سالم عن ابي جريج عن سليمان بن موسى عن ابني شهاب عن عروة عن عاءشه رضى الله عنها عن النبي صلعم انه قال : ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثلاثا فإن اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له¹⁵⁴

Artinya:dari Aisyah RA dari Nabi Saw bahwasannya beliau berkata berkata : Siapapun perempuan yang menikah tanpa seizin walinya, maka nikahnya batal, nikahnya batal, nikahnya batal. Jika hubungan seksual telah terjadi (setelah pernikahan itu) maka perempuan itu berhak mendapatkan maharnya karena ia telah menghalalkan kehormatannya. Jika pihak wali enggan menikahkan, maka hakimlah yang bertindak sebagai wali bagi seseorang yang tidak ada walinya. (HR. Abu Daud, Ibnu Majah, Ad-Darimi dan At-Tirmidzi dari Aisyah)

2. Perbedaan *al-bikr* dan *al-tsayyib*

Dalam wilayah *ijbar*, terdapat pemaknaan yang berbeda antara perempuan yang masih gadis dan janda sehingga implikasi hukum terhadap keduanya juga berbeda. Yang dinamakan *bikr* adalah perempuan yang masih perawan dan menyerupai perawan. Yang disebut perawan yakni sebutan bagi perempuan yang benar-benar belum pernah berhubungan seksual dan perempuan yang menyerupai perawan dalam hukumnya. Sedangkan yang disebut perempuan yang menyerupai perawan (*bikr hakikah*) adalah apabila seorang perawan menikah berkali-kali dan semua suaminya itu meninggal dunia atau bercerai, dan si perawan telah menerima dari mereka mahar dan warisan, maka ia dapat dinikahkan sebagaimana halnya seorang perawan, baik para suami itu sempat dukhul atau belum asalkan mereka

¹⁵³ Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Al-Umm*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1983), 13.

¹⁵⁴ HR. Nasa'i nomor 4261 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

belum melakukan hubungan intim, karena pada kondisi demikian predikat perawan belum hilang darinya.¹⁵⁵

Sedangkan *tsayyib* adalah apabila seorang perawan yang tidak lagi perawan atau apabila seorang wanita telah dicampuri oleh seorang laki-laki dalam pernikahan yang sah maupun pernikahan yang tidak sah atau dizinai, baik wanita itu telah baligh atau masih kecil, maka hukumnya sama seperti janda, tidak boleh bagi bapak menikahkannya tanpa izin darinya.¹⁵⁶

3. Syarat-syarat berlakunya hak *ijbar* wali

Syafi'i menetapkan hak *ijbar* bagi seorang wali atas dasar kasih sayang yang begitu dalam terhadap anak perempuannya. Sebagaimana yang dikatakan Syafi'i bahwa tidak hak bagi seorang pun selain bapak untuk menikahkan perawan atau janda yang masih kecil kecuali dengan restu darinya, dan tidak boleh pula menikahkan mereka hingga baligh lalu diminta izin darinya. Apabila seseorang – selain bapak- menikahkan perempuan yang masih kecil, maka nikah itu dinyatakan batal. Pasangan suami istri itu tidak saling mewarisi dan tidak pula berlaku padanya talak, hukumnya sama seperti hukum nikah yang rusak semua sisinya. Dimana pernikahan ini tidak berkonsekuensi dengan adanya talak maupun warisan.¹⁵⁷ Karenanya Syafi'i hanya memberikan hak *ijbar* kepada ayah semata. Walaupun dalam perkembangan selanjutnya Ulama Syafi'iyah memodifikasi hak *ijbar* dengan memberikan kewenangan *ijbar* juga kepada kakek.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Op.Cit.*,19.

¹⁵⁶ *Ibid.*,

¹⁵⁷ *Ibid.*,

¹⁵⁸ Pera Sopariyanti, *Kawin Paksa Perspektif Fiqh Dan Perlindungan Anak*, (Jakarta : RAHIMA, 2008), 15.

Seorang ayah dipersonifikasikan sebagai sosok yang begitu peduli pada anak perempuannya. Sebab sang gadis belum berpengalaman hidup berumah tangga. Disamping ia pun malu untuk mencari pasangan sendiri, maka Syafi'i mencoba memberi sarana bagi ayah untuk membantu buah hatinya.

4. Indikasi kerelaan gadis dan janda terhadap hak *ijbar* wali

Mengenai kebebasan dan persetujuan kaum wanita dalam perkawinan, al-Syafi'i mengklasifikasinya ke dalam tiga kelompok yaitu gadis yang masih kecil, gadis yang sudah baligh dan janda. Untuk gadis yang belum dewasa, batasan umurnya adalah di bawah 15 tahun atau belum keluar darah haid.¹⁵⁹ Dalam hal ini seorang ayah boleh menikahkan gadis tersebut tanpa izinnya terlebih dahulu, selama pernikahan tersebut tidak merugikan terhadap sang anak. Dasar pembolehan bapak menikahkan anaknya yang masih kecil adalah Mengenai batas minimal kedewasaan, Syafi'i menetapkan bahwa batas minimal kedewasaan bagi anak adalah 15 tahun. Hal ini didasarkan pada hadis yang menjelaskan bahwa jihad dianjurkan bagi anak laki-laki yang telah berusia 15 tahun karena anak laki-laki yang telah berumur 15 tahun dianggap sudah dewasa. Dan orang Islam mengambil batasan umur 15 tahun ini sebagai batas pemberlakuan hukum hadd.¹⁶⁰ Sebagaimana umur 15 tahun ini juga digunakan sebagai batas minimal kebolehan anak yatim untuk mengurus hartanya sendiri firman Allah swt surat Al-Nisa' (4) ayat 6:

وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ^ص

161

¹⁵⁹ *Ibid*, 18.

¹⁶⁰ Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Op.Cit.*, 18.

¹⁶¹ QS.al-Nisa' (4) : 6.

Artinya : dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.

Dari penjelasan hadis di atas, maka dapat dipahami bahwa yang diperbolehkan untuk menangani urusan itu secara pribadi hanyalah anak laki-laki atau perempuan yang sudah berusia 15 tahun atau yang sudah mengalami mimpi basah atau perempuan yang sudah haid meskipun belum berusia 15 tahun, maka bagi anak perempuan yang belum berumur 15 tahun atau belum mimpi basah atau belum mengeluarkan darah maka berlaku hak *ijbar* baginya.¹⁶² Hal ini sejalan dengan hadis Nabi Saw yang diriwayatkan Aisyah :

اخبرنا سفيان بن عيينة عن هشام بن عروه عن ابيه عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت
نكحني النبي صلعم وانا ابنة ست او سبع وبنى بي وانا ابنة تسع .¹⁶³

Artinya : ...Dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya dari Aisyah RA berkata Nabi menikahiku saat aku berumur 6 tahun atau 7 tahun dan membina rumah tangga denganku saat aku berumur 9 tahun.

Tindakan nabi yang menikahi Aisyah pada usia masih berusia 6 atau 7 tahun dan mengadakan hubungan setelah berusia 9 tahun. Ditambah dengan tindakan Abu Bakar yang menikahkan Aisyah yang masih belum dewasa, dengan alasan bahwa semua urusan anak kecil menjadi tanggung jawab ayahnya. Inilah kemudian yang menjadi dasar kebolehan menikahkan anak gadis yang masih kecil.

Sedangkan perkawinan bagi anak gadis yang sudah dewasa, terdapat hak berimbang antara ayah dengan anak gadisnya. Ketentuan *ijbar* ini, diiringi anjuran untuk bermusyawarah dengan pihak-pihak yang hendak melangsungkan pernikahan

¹⁶² Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Loc. Cit.*

¹⁶³ Shahih Syafi'i nomor 4323 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

dalam rangka mendapatkan izin atau persetujuan dari yang bersangkutan. Menurut Syafi'i, terhadap pertanyaan mengapa harus bermusyawarah dengan seorang gadis yang telah dewasa,¹⁶⁴ sebagaimana firman Allah :

..وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ¹⁶⁵....

Artinya : ..Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu..

Namun, anjuran bermusyawarah terhadap anak gadis yang sudah dewasa hanya bersifat *amru ikhtiyarin la fardin*. Karena Hak *ijbar* ayah terhadap anak gadis yang sudah dewasa didasarkan pada *mafhum mukhalafah* dari hadis di berikut ini :

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد. قالوا: حدثنا مالك. ح وحدثنا يحيى بن يحيى (واللفظ له) قال: قلت لمالك حدثك عبدالله بن الفضل عن نافع بن جبير، عن ابن عباس؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الأيم أحق بنفسها من وليها. والبكر تستأذن في نفسها. وإذنها صماتها؟" قال: نعم¹⁶⁶.

Artinya : Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Manshur dan Qutaibah bin Sa'id, mereka berdua berkata : Telah menceritakan kepada kami Malik. Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya – dan lafadh ini miliknya - , ia berkata : Aku berkata kepada Malik : Apakah ‘Abdullah bin Al-Fadhl pernah berkata kepadamu, dari Nafi’, dari Ibnu ‘Abbas : Bahwasannya Nabi shallallaahu ‘alaihi wa sallam pernah bersabda : “Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan anak gadis harus dimintai ijin/persetujuan darinya. Sedangkan ijinnya adalah diamnya?”. Ia (Malik) menjawab : “Ya”

Hadis di atas menyatakan bahwa janda lebih berhak atas dirinya. *Mafhum mukhalafah* hadis di atas adalah ketika janda berhak diberi hak untuk menentukan persetujuannya secara tegas maka pemahaman sebaliknya bahwa ayah lebih berhak menentukan urusan perkawinan anak gadisnya yang sudah dewasa, meskipun ada anjuran untuk bermusyawarah diantara kedua belah pihak. Dari penjelasan itu dapat

¹⁶⁴ *Ibid.*, 19.

¹⁶⁵ QS.al-Imran (3) : 159.

¹⁶⁶ HR.Muslim nomor 1421 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

diambil sebuah kesimpulan bahwa hak ayah melebihi hak anak gadisnya baik yang sudah dewasa maupun yang belum dewasa.¹⁶⁷

Adapun perkawinan seorang janda harus ada izin secara tegas dari yang bersangkutan. Keharusan ini didasarkan pada pada kasus perkawinan Khansa' binti Khidam yang ditolak oleh Rasulullah Saw karena Khansa' dikawinkan oleh bapaknya dengan seorang yang tidak disenangi dan tidak dimintai persetujuannya terlebih dahulu. adapun dasar hukumnya adalah hadis sebagai berikut :

حدثنا يحيى بن قزعة حدثنا مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عبد الرحمن ومجمع ابي يزيد بن جارية الأنصاري عن خنساء بنت خدام الأنصارية : ان اباها زوجه وهي ثيب فكرهت ذلك فأتت النبي صلعم فرد نكاحها .¹⁶⁸

Artinya :Dari Khansa binti Khidam sesungguhnya bapaknya telah mengawinkannya. Sedang Khansa adalah seorang janda, dia enggan dengan perkawinan tersebut, maka ia datang menghadap Rasulullah SAW maka Rasulullah menolaknya (membatalkan) nikahnya.(riwayat Bukhori)¹⁶⁹

Hadis di atas menegaskan bahwa ketika bapak berkeinginan menikahkan anaknya yang sudah janda maka tidak boleh bagi bapaknya menikahkan kecuali harus dengan persetujuan yang tegas dari janda tersebut. Karena apabila bapak menikahkan janda tanpa ada persetujuan janda tersebut maka nikahnya tidak sah, kecuali jika janda tersebut menyuruh untuk melanjutkan dan membebaskan bapaknya untuk tetap melangsungkan pernikahan janda itu. Dengan demikian dapat dipahami bahwa seorang janda lebih berhak terhadap dirinya sendiri daripada

¹⁶⁷ *Ibid.*,

¹⁶⁸ Abu Dawud no. 2096 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

¹⁶⁹ Al-Ja'fiy Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhori, tt, *Shohih Bukhori*, Beirut: Dar Ibnu Katsir, juz VI hlm 2547, lihat juga di Sunan Darimi juz II hlm 187, Sunan Tirmidzi juz III hlm 416,

walinya, dan validitas perkawinannya bergantung pada persetujuannya, dan tidak ada orang lain yang berhak mencegahnya untuk menikah.¹⁷⁰

Mengenai bentuk persetujuan anak gadis dan janda yang mengindikasikan kerelaan mereka untuk dinikahkan. Imam Syafi'i mendasarkan pendapatnya pada hadis yang diriwayatkan

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد. قالوا: حدثنا مالك. ح وحدثنا يحيى بن يحيى (واللفظ له) قال: قلت لمالك حدثك عبدالله بن الفضل عن نافع بن جبير، عن ابن عباس؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الأيم أحق بنفسها من وليها. والبكر تستأذن في نفسها. وإذنها صماتها؟" قال: نعم¹⁷¹

Artinya : Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Manshur dan Qutaibah bin Sa'id, mereka berdua berkata : Telah menceritakan kepada kami Malik. Dan telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya – dan lafadh ini miliknya - , ia berkata : Aku berkata kepada Malik : Apakah ‘Abdullah bin Al-Fadhl pernah berkata kepadamu, dari Naafi’, dari Ibnu ‘Abaas : Bahwasannya Nabi shallallaahu ‘alaihi wa sallam pernah bersabda : “Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan anak gadis harus dimintai ijin/persetujuan darinya. Sedangkan ijinnya adalah diamnya?”. Ia (Maalik) menjawab : “Ya”

Menurut Syafi'i persetujuan dari anak gadis baik yang masih kecil maupun yang sudah dewasa yang menunjukkan kerelaannya untuk dinikahkan oleh bapaknya adalah cukup dengan diamnya sedangkan persetujuan dari janda adalah dengan perkataannya yang diucapkan secara tegas. Perbedaan izin antara gadis dan janda ini dilakukan karena hadis di atas menegaskan bahwa janda lebih berhak atas dirinya secara penuh dalam memberikan persetujuan dan keputusan untuk menikah dengan calon suami yang dipilihkan bapaknya. Dan persetujuan bagi anak gadis yang masih kecil dan yang sudah dewasa untuk menunjukkan persetujuannya terhadap suami yang dipilihkan bapaknya cukup dengan diamnya saja. Karena seandainya anak gadis diberikan keleluasan dengan diberi hak untuk memberikan

¹⁷⁰ Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Op. Cit.*, 18..

¹⁷¹ HR.Muslim nomor 1421 (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana)

persetujuan secara tegas dengan perkataan seperti apa yang diberikan kepada janda maka tak ada bedanya pembedaan persetujuan seperti apa yang telah diisyaratkan dalam hadis di atas.¹⁷²

Menurut pendapat Syafi'i tujuan perkawinan pada hakikatnya adalah pembentukan keluarga yang bahagia. akad perkawinan bukanlah semata-mata merupakan wahana bagi kepentingan dua orang mempelai (suami istri) melainkan keluarga mereka juga mempunyai peran yang sangat penting. seorang anak gadis pada umumnya kurang memiliki kecerdasan dalam hal memilih calon pasangan hidupnya. Sifat emosionalnya lebih menonjol dibanding dengan kecerdasan akalunya. Kondisi ini bisa mengkhawatirkan boleh jadi, dia akan kawin dengan laki-laki yang salah. untuk mengatasi hal ini unsur kerelaan anak perempuan atas calon suaminya pada anak gadis yang umumnya tertutup dan malu-malu, kerelaan diidikasikan dengan diam saja tersenyum, atau dengan cara-cara lainnya yang oleh tradisi masyarakat dianggap sebagai sikap menyetujui atau minimal tidak menolak, sudah dianggap cukup sebagai bahan pertimbangan bagi kepentingan keluarganya.¹⁷³

Pada perempuan janda kerelaan tersebut diungkapkan secara terbuka, terang-terangan Sikap keterbukaan seorang janda lebih disebabkan oleh karena pengalamannya dalam perkawinan. Karena pengalaman ini, dia memahami betul segala bentuk perkawinan. hal ini berbeda dengan anak perempuan gadis, dia belum berpengalaman dalam perkawinan dan seringkali dia merasakan kesulitan besar

¹⁷² Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *Loc. Cit.*.

¹⁷³ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan : Refleksi Kyai Atas Wacana Agama Dan Gender*, (Yogyakarta : LKiS, 2007), 118.

untuk mengemukakan pendapatnya secara terang-terangan. adalah benar bahwa perempuan dewasa berhak untuk bertindak sendiri dalam urusan-urusan *mu'amalah maliyah* (transaksi ekonomi). akan tetapi, dalam hal yang berkaitan dengan urusan seksual tidaklah bisa disamakan. Sebab persoalan seksual lebih berdimensi sensitivitas dan emosional daripada rasionalitas. Boleh jadi, dalam tradisi masyarakat yang berkembang pada masa Imam Syafi'i, beberapa persyaratan di atas menjadi ukuran minimal bagi indikasi kerelaan seorang anak gadis untuk kawin dengan seorang laki-laki calon suaminya itu.¹⁷⁴

B. Hak *Ijbar* Wali dalam Pandangan Imam Syafi'i Perspektif Gender

Diberikannya hak *ijbar* bagi laki-laki yang dalam ini adalah ayah untuk menikahkan anak perempuannya hanya memberikan keleluasaan bagi anak perempuan baik yang masih gadis maupun janda untuk memberikan persetujuan yang menunjukkan kerelaannya untuk dinikahkan. Adanya superioritas laki-laki terhadap perempuan mengakibatkan Anak perempuan kehilangan haknya untuk dapat memilih pasangan hidupnya sendiri. Akar persoalan masalah ini karena Imam Syafi'i mendasarkan pendapatnya tentang hak *ijbar wali* terhadap surat al-Nisa' ayat 34 yang menerangkan besarnya superioritas laki-laki terhadap perempuan yang salah satunya adalah besarnya peran bapak terhadap peran publik-produktif anak perempuannya termasuk di dalamnya dalam hal memilih pasangan. Dalam surat al-Nisa' ayat 34 dinyatakan bahwa :

¹⁷⁴ *Ibid.*, 120.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
أَمْوَالِهِمْ¹⁷⁵

Artinya : kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita),

Ayat ini tampaknya memihak kepada laki-laki dan sebagaimana ditunjukkan, sudah sering digunakan para ulama ortodoks untuk membuktikan superioritas laki-laki. Pertama, penting diketahui dalam konteks apa ayat ini diwahyukan. Dari penjelasan konteks diturunkannya ayat ini akan diketahui apa sebenarnya yang menjadi maksud dan kandungan al-Qur'an. Seorang penafsir terkemuka, Zamakhsyari, ketika menyoroiti konteks pewahyuan ayat ini, berkata bahwa seorang pemimpin Anshar, Sa'ad bin Rabi' menampar istrinya, Habibah binti Zaid, karena tidak taat kepadanya. Karena merasa tidak diperlakukan dengan baik. Habibah mengeluhkan kepada ayahnya, yang kemudian membawanya kepada Nabi. Sang ayah mengadu kepada Nabi bahwa puterinya telah ditampar oleh suaminya karena ketidaktaatannya. Nabi menganjurkan untuk membalas. Adanya pernyataan Nabi yang kontroversial dengan menganjurkan untuk membalas, jelas menimbulkan kegemapan para laki-laki di Madinah mengingat pada waktu itu masyarakat Madinah yang menganut sistem patriarkal. Namun sebenarnya tindakan Nabi itu, memiliki tujuan untuk mencegah dan menghapus secara bertahap pemukulan terhadap istri yang marak pada zaman nabi.¹⁷⁶

¹⁷⁵ QS. An-Nisa' (4) : 34.

¹⁷⁶ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Yogyakarta : Yayasan Bentang Budaya, 1994), 64-65.

Imam Syafi'i mengartikan *qawwam* di atas dengan pemimpin. Pemakaian *qawwam* dengan arti pemimpin ini dikarenakan masih mengakar kuatnya budaya patriarkhi yang berkembang melingkupi lingkungan budaya di zaman kehidupan Imam Syafi'i. dari pengertian ini, dapat dipahami bahwa Syafi'i mengakui adanya superioritas laki-laki atas perempuan. Keunggulan laki-laki dalam bidang fisik, akal maupun dalam beribadah menjadikan laki-laki memiliki kelebihan satu tingkat lebih tinggi dari perempuan sehingga timbul suatu keyakinan bahwa laki-lakilah yang pantas menjadi pemimpin perempuan dan mengurus semua urusan publik-produktif perempuan yang diantaranya adalah telah diambil alihnya hak memilih calon pasangan. Sehingga dari adanya anggapan ini timbulah pembakuan peran kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan. Pembakuan peran ini meniadakan hak bagi seorang anak perempuan untuk mencari dan memilih pasangan hidupnya sendiri yang kemudian peran tersebut digantikan oleh bapaknya. Hal ini kemudian melahirkan apa yang dinamakan sebagai hak *ijbar* wali.

Memang banyak penafsir terdahulu, di bawah pengaruh etos abad pertengahan, telah memakainya sebagai dukungan yang suci pada superioritas laki-laki. Beberapa penafsir konservatif india menerjemahkan kata *qawwam* dalam bahasa urdu dengan *darogha* (yakni, laki-laki adalah sebagai pegawai polisi bagi perempuan). Meskipun begitu, kaum modernis yang ingin menegakkan persamaan jenis kelamin membaca ayat ini dengan sangat berbeda. Muhammad Asad, penafsir modernis terkemuka misalnya, menerjemahkan ayat di atas sebagai berikut;¹⁷⁷

¹⁷⁷ Asghar Ali Engineer, *Op.Cit.*, 69.

“Laki-laki hendaknya menjaga perempuan sepenuhnya dengan bertanggung jawab karena Allah telah melimpahkan lebih banyak beban kepada laki-laki daripada perempuan dan dengan apa yang mereka nafkahkan dari apa yang mereka miliki. Dan perempuan yang bertakwa adalah yang paling beriman, yang memelihara kerukunan yang telah (ditakdirkan) Allah untuk dipelihara. Dan bagi (mereka) perempuan yang sakit hati, kamu mempunyai alasan untuk takut maka pertama nasihatilah mereka, kemudian tinggalkanlah sendiri di tempat tidur, kemudian pukullah mereka, dan apabila memberikan perhatian kepadamu, janganlah mencari kesalahan untuk menyusahkan mereka., dan apabila mereka memberikan perhatian kepadamu, janganlah mencari kesalahan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah jelas Maha tinggi lagi Maha besar”.

Dari sini, kata *qawwam* yang menjadi kata kunci di ayat itu, telah diterjemahkan secara sangat berbeda oleh para penafsir lain. Dalam terjemahan ini tekanannya bukan pada superioritas laki-laki atas perempuan., tetapi kewajiban laki-laki untuk menjaga perempuan. Kata *qawwan* telah diterjemahkan dengan seseorang yang harus “menjaga perempuan secara penuh.

Bahkan Maulana Asad merasa bahwa *qawwam* adalah bentuk yang dikuatkan dari *qa'im*, dan bentuk gramatikal ini lebih komprehensif karena menggabungkan konsep nafkah fisik dan perlindungan dan tanggung jawab moral. Oleh karena itu, menurut Maulana Asad, menjadi *qawwam* berarti memberikan tanggung jawab laki-laki kepada perempuan. Penting juga untuk dicatat, dalam konteks apa Allah telah memberikan laki-laki *fadhil* (yakni, preferensi atau kelebihan) atas perempuan.¹⁷⁸

Menurut Riffat Hasan kata *qawwam* ini telah dialih bahasakan secara bervariasi, ada yang mengartikan sebagai pelindung dan pemelihara (perempuan), berkuasa (terhadap perempuan), memiliki keunggulan (di atas perempuan), dan yang

¹⁷⁸ *Ibid.*, 70.

berdaulat atau penguasa (atas perempuan). Secara linguistik, kata *qawwamun* berarti pencari nafkah atau mereka yang menyediakan sarana pendukung kehidupan. Titik logis yang mesti dibuat disini, bahwa kalimat pertama bukan merupakan pernyataan deskriptif yang menyatakan semua laki-laki dalam kenyataannya adalah pemberi nafkah perempuan, karena jelas ada, paling tidak beberapa laki-laki tidak memberikannya. Apa yang dinyatakan oleh kalimat tersebut agaknya adalah laki-laki harus memiliki kemampuan untuk memberikan nafkah. (karena harus berimplikasi bisa). Dengan kata lain, statemen ini sesungguhnya merupakan statemen normatif menyangkut konsep Islam tentang pembagian kerja dalam sebuah struktur keluarga atau masyarakat.

Kenyataan bahwa laki-laki adalah *qawwamun* tidak lalu berarti perempuan tidak bisa atau tidak boleh memberi nafkah untuk diri mereka sendiri, tapi hanya karena mengingat beban berat yang dipikul karena kebanyakan perempuan harus melahirkan dan membesarkan anak, mereka tidak harus memiliki kewajiban tambahan mencari nafkah pada waktu yang bersamaan.¹⁷⁹

Melanjutkan analisa terhadap ayat tersebut, kita sampai gagasan, bahwa “Allah telah memberikan kepada satu kekuatan yang lebih daripada yang lain”. Kebanyakan terjemahan menyatakan bahwa yang memiliki kekuatan, kemuliaan, atau kelebihan itu adalah laki-laki. Namun, pernyataan- pernyataan al-Qur’an tidak memberikan kelebihan kepada laki-laki. Pernyataan tersebut secara literal berarti “sebagian kamu atas sebagian yang lain”, sehingga statemen tersebut bisa berarti

¹⁷⁹ Fatimah Mernisi dan Riffat Hasan, *Setara Di Hadapan Allah : Relasi Laki-Laki Dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, (Yogyakarta : LSPPA Yayasan Prakarsa, 1995), 91.

sebagian laki-laki memiliki kelebihan atas sebagian yang lain (laki-laki/atau perempuan) dan sebagian perempuan memiliki kelebihan atas sebagian yang lain (laki-laki dan /atau perempuan). Jadi menurut Riffat Hasan, tafsir kontekstual yang tepat bagi ayat ini adalah sebagian laki-laki mendapat rejeki yang lebih banyak menjadi pemberi nafkah yang lebih baik ketimbang laki-laki lainnya.¹⁸⁰

Bagian berikut ayat tersebut dimulai dengan “oleh karena itu”. Yang menunjukkan bahwa bagian ini bersifat kondisional bagi yang pertama. Dengan kata lain, jika laki-laki memenuhi fungsi yang menjadi tugas mereka sebagai pemberi nafkah, perempuan harus memenuhi tugas-tugas mereka. Kebanyakan tafsir menggambarkan tugas-tugas ini dalam kaitannya dengan “ketaatan” istri terhadap suami. Kata-kata *shalihat*, yang diterjemahkan sebagai “kepatuhan yang selayaknya” berkaitan dengan kata-kata *salahiat* yang berarti kemampuan dan potensialitas, bukan kepatuhan. Kemampuan khusus perempuan adalah beranak. Kata *qanitat* yang mengikuti kata *shalihat* juga diterjemahkan sebagai kepatuhan. Kemampuan khusus perempuan adalah beranak. Kata *qanitat* yang mengikuti kata *salihat* juga diterjemahkan sebagai kepatuhan, berarti juga “kantong air tempat membawa air tanpa tumpah hingga ke tempat tujuan”. ia membawa dan melindungi janin di dalam kandungannya sampai bisa dilahirkan dengan selamat.¹⁸¹

Apa yang penting dalam bagian pertama ayat ini adalah pembagian kerja fungsional yang perlu untuk mempertahankan keseimbangan dalam masyarakat. Laki-laki yang tidak harus memenuhi kewajiban beranak diberi tugas untuk mencari

¹⁸⁰ *Ibid.*, 91-92.

¹⁸¹ *Ibid.*

nafkah. Perempuan dibebaskan dari tugas sebagai pemberi nafkah agar mereka bisa memenuhi fungsi beranak. Kedua fungsi tersebut terpisah namun saling melengkapi dan tidak ada yang lebih tinggi atau lebih rendah.¹⁸²

Maulvi Mumtaz Ali, seorang advokat pembela hak-hak perempuan, mengatakan bahwa *qawwam* adalah kepanjangan dari kata *qiyam* yang berarti orang yang harus lebih banyak bekerja di luar rumah untuk bekerja dan mencari nafkah kehidupan. Dalam pengertian inilah bahwa laki-laki adalah *qawwam* bagi perempuan. Dia membuat sebuah argumentasi yang menarik bahwa daripada membuktikan superioritas laki-laki terhadap perempuan, ayat ini membuktikan bahwa laki-laki harus bekerja untuk kehidupan yang menyenangkan bagi perempuan. Dengan demikian, laki-laki dalam posisi melayani perempuan.¹⁸³

Muhammad Abduh memahami kata *qawwam* sebagai kepemimpinan yang memiliki arti menjaga, melindungi, menguasai, dan mencukupi kebutuhan perempuan. Sebagai konsekuensi dari kepemimpinan itu adalah dalam bidang warisan, laki-laki mendapat bagian lebih banyak daripada bagian perempuan, karena laki-laki bertanggung jawab terhadap nafkah perempuan. Tanggung jawab memberi nafkah ini tidak dibebankan kepada perempuan tetapi kepada laki-laki, karena laki-laki dikaruniai kekuatan fisik. Adapun perbedaan taklif dan hukum antara laki-laki dan perempuan menurut Muhammad abduh adalah sebagai akibat dari perbedaan fitrah dan kesiapan individu (potensi), juga sebab lain yang sifatnya kasabi, yaitu memberi mahar dan nafkah. Jadi, sewajarnya apabila laki-laki (suami) yang

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Asghar Ali Engineer, *Op.Cit.*, 225.

memimpin perempuan (isteri) demi tujuan kebaikan dan kemaslahatan bersama. Namun demikian, secara fitrah juga, seorang perempuan tidak boleh menerima kepemimpinan laki-laki atas dirinya tanpa suatu imbalan (mahar), karena dalam adat kebiasaan sebagian masyarakat terdapat kaum perempuan yang memberikan mahar kepada laki-laki agar dirinya berada di bawah kepemimpinan laki-laki.¹⁸⁴

Adapun bentuk kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan adalah bentuk kepemimpinan yang sifatnya demokratis, kepemimpinan yang memberikan kebebasan bagi yang dipimpin untuk bertindak menurut aspirasi dan kehendaknya sendiri, baik dalam hal memilih pekerjaan dan pendidikannya. Bukan kepemimpinan yang sifatnya paksaan, yaitu orang yang dipimpin dipaksa mengikuti kehendak yang telah digariskan oleh yang memimpin. Oleh karena itu, posisi menempatkan laki-laki sebagai pemimpin terhadap perempuan bukan berarti menunjukkan bahwa derajat perempuan berada di bawah laki-laki. Akan tetapi, hal itu menunjukkan suatu bentuk kerjasama yang baik.¹⁸⁵

Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, beliau mengemukakan bahwa ayat *qawamah* tersebut merupakan bentuk ketetapan Ilahi untuk melebihkan sebagian manusia atas sebagian yang lain. Maksud ketetapan itu adalah pendeskripsian perbedaan sosial dan ekonomi yang berlaku di antara manusia, yaitu perbedaan-perbedaan yang disebabkan oleh hukum gerak sosial atau disebabkan oleh hukum-hukum yang muncul sesuai dengan kondisi wacana al-Qur'an pada jalan dan hukum-hukum ilahi yang bersifat sosiologis yang dapat berubah karena hukum

¹⁸⁴ Rasyid Ridho dan Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar*, jilid V (Kairo : Dar al-Manar, tt), 67-68.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 183-184.

yang berkembang.¹⁸⁶ Jadi, *qawamah* bukan suatu tasyri' karena ia hanya merupakan deskripsi atas suatu kondisi pada turunnya ayat itu, sedangkan kelebihan laki-laki atas perempuan bukan merupakan ketetapan Ilahi karena ia hanya merupakan persaksian atas realitas yang harus diubah demi mewujudkan kesetaraan yang fundamental.

Kalaupun deskripsi tersebut dianggap sebagai deskripsi tasyri', arti *qawamah* bukan merupakan kekuasaan mutlak yang buta, dalam artian mengontrol dan memonopoli dengan kewenangan laki-laki untuk mengambil keputusan dan mewajibkan ketertundukan mutlak dan buta kepada perempuan (istri) karena *qawamah* adalah pelaksanaan tanggung jawab ekonomi dan sosial. Jadi, *qawamah* adalah tanggung jawab yang ditanggung oleh orang mampu dari dua pihak, laki-laki atau perempuan, atau kerjasama antara keduanya sesuai dengan tingkat kesulitan kondisi dan situasinya.¹⁸⁷

Ali Asghar Enginner mengatakan, permasalahan yang melingkupi surat al-Nisa' ayat 34 ini sebenarnya terletak pada masalah kesadaran sosial dan penafsiran yang tepat. Kesadaran kaum perempuan pada masa turunnya ayat itu, tidak diragukan lagi, masih sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban perempuan. Lebih dari itu, laki-laki menganggap dirinya sendiri lebih unggul karena kekuasaan dan kemampuan mencari nafkah dan membelanjakannya untuk perempuan. al-Quran mencerminkan situasi sosial itu. al-Qur'an hanya mengatakan bahwa laki-laki adalah *qawwam* (pemberi nafkah atau pengatur urusan keluarga) dan tidak mengatakan bahwa mereka harus menjadi *qawwam*. dapat dilihat bahwa *adalah*

¹⁸⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekontruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan Dalam Islam*, diterjemahkan oleh M.Nur Ichwan dan M.Syamsul Hadi, (Jakarta : SAHMA, 2003), 191-192.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 193.

qawwam merupakan sebuah pernyataan kontekstual bukan normatif. Seandainya al-Qur'an mengatakan bahwa laki-laki *harus* menjadi *qawwam*, maka ia akan menjadi sebuah pernyataan normatif dan pastilah akan mengikat bagi semua perempuan pada semua zaman dan dalam semua keadaan. Tetapi Allah tidak menginginkan hal itu.¹⁸⁸

Apabila kesadaran sosial kaum perempuan sudah tumbuh, bahwa peran-peran domestik yang mereka lakukan harus dinilai dan diberi ganjaran yang serupa sesuai dengan doktrin yang diajarkan oleh al-Qur'an. Bukan semata-mata kewajiban yang harus mereka lakukan, maka perlindungan dan nafkah yang diberikan laki-laki terhadap mereka tidak dapat lagi dianggap sebagai keunggulan laki-laki, karena peran-peran domestik yang dilakukan perempuan, laki-laki harus mengimbangnya dengan melindungi dan memberi nafkah yang dilakukan oleh al-Qur'an disebut sebagai *qawwam* itu. Dengan jalan pikiran itu, Asghar menyatakan bahwa pernyataan *ar-rijal qawwamun 'ala an-nisa'* bukanlah pernyataan normatif, tapi pernyataan kontekstual.¹⁸⁹

Berbeda dengan Asghar, Amina wadud Muhsin secara eksplisit mengakui bahwa laki-laki menjadi pemimpin bagi perempuan. Akan tetapi, kepemimpinannya itu harus disertai syarat : jika laki-laki punya atau sanggup membuktikan kelebihanannya dan kedua, jika laki-laki mendukung perempuan dengan menggunakan harta bendanya. Kelebihan yang dimaksud di sini adalah karena laki-laki mendapatkan harta warisan dua kali lipat dibanding perempuan, dan karena itu berkewajiban memberikan nafkah bagi perempuan. Jadi, kata Amina, terdapat

¹⁸⁸ Asghar Ali Engineer, *Op.Cit.*, 62-63.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 63.

hubungan timbal balik antara hak istimewa yang diterima laki-laki dengan tanggung jawab yang dipikulnya. Tanpa terpenuhi kedua syarat tersebut maka laki-laki bukanlah pemimpin bagi perempuan.¹⁹⁰

Dengan pengertian seperti itu, kelebihan itu tidak bisa tidak harus bersyarat, karena surat an-Nisa' 34 mengatakan "mereka" (jamak maskulin) telah dilebihkan atas "mereka" (jamak feminim). Ayat itu menyebutnya *ba'dh* (sebagian) di antara mereka atas *ba'dh* (sebagian lainnya). Penggunaan kata *ba'dh* berhubungan dengan hal-hal nyata yang teramati pada manusia. Tidak semua laki-laki unggul atas kaum perempuan dalam segala hal. Sebagian laki-laki memiliki kelebihan atas sebagian perempuan dalam hal tertentu. Demikian pula sebaliknya, perempuan juga memiliki kelebihan atas laki-laki dalam hal-hal tertentu. Jadi, jika Allah telah menetapkan kelebihan sesuatu atas yang lainnya, itu tidak berarti maknanya absolut terus.¹⁹¹

Di samping itu, ayat tersebut juga bukan berarti menunjukkan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam segala aspek kehidupan. Dengan merujuk kepada Sayyed Qutb, Amina mengatakan bahwa *qiwamah* di atas hanya berkaitan dengan urusan keluarga antara suami istri yang berupa sokongan materiil. Hal itu berdasarkan pada ayat-ayat berikutnya yang menyinggung masalah perkawinan dan penggunaan istilah tersebut dalam konteks suami istri. Oleh karena itu, *qiwamah* di atas lebih cenderung digunakan dalam hubungan fungsional suami

¹⁹⁰ Amina Wadud Muhsin, *Wanita Di Dalam al-Qur'an*, terjemahan Yaziar Radianti, (Bandung : Pustaka, 1994), 93-94.

¹⁹¹ *Ibid.*, 94.

istri terhadap kebaikan kolektif antara keduanya sebagai bagian dari masyarakat secara keseluruhan.¹⁹²

Dari penjelasan para aktifis gender di atas, dapat disimpulkan bahwa kata *qawwam* adalah bentuk kepemimpinan kolektif kolegial antara laki-laki dan perempuan, dengan tujuan saling melengkapi satu sama lain atau, walaupun dikatakan sebagai kepemimpinan normatif, tujuan kepemimpinan laki-laki tersebut untuk melindungi, menjaga dan memberi nafkah bagi perempuan bukan untuk mendiskriminasi. Jadi, kata *qawwam* tidak bias dijadikan sebagai alat legitimasi adanya superioritas laki-laki untuk mendiskriminasi hak-hak perempuan termasuk di dalamnya adalah hak anak perempuan dalam hal memilih pasangannya sendiri. Karena kata *qawwam* tersebut mengisyaratkan kepada laki-laki dan perempuan untuk saling melengkapi satu sama lain bukan untuk mendiskriminasi dan hakekatnya laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang setara dalam mengakses ranah domestik dan ranah publik. Maka dari itu, hak *ijbar* yang dimiliki ayah tidak bisa dibenarkan karena hal tersebut menghilangkan hak anak perempuan untuk bisa mengakses ranah publik yang diantaranya memilih pasangan.

Akar permasalahan lain, yang melatarbelakangi hak *ijbar* wali bagi anak gadis yang masih kecil atau yang sudah dewasa adalah adanya anggapan Imam Syafi'i bahwa anak gadis kurang bisa memilih pasangannya sendiri karena belum berpengalaman dalam menikah, pemalu sehingga tidak bisa menyatakan persetujuan secara verbal dan bahkan kurang cerdas dalam mencari dan memilih pasangan yang tepat bagi dirinya sendiri sehingga ditakutkan akan menemukan pasangan yang salah.

¹⁹² *Ibid.*, 97.

Maka dari itu bapak memiliki peran yang besar untuk memilihkan pasangan bagi anaknya. Sebenarnya asumsi-asumsi negatif terhadap perempuan itu muncul karena anggapan bahwa perempuan itu lemah akalnya sehingga diberikan akses publik-produktif yang terbatas bahkan tidak ada sama sekali.

Anggapan perempuan lemah akal sendiri didasarkan dari hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Nasa'i, Abu Dawud, Ibnu Majah, dan Ahmad bin Hambal yang seolah-olah menunjukkan laki-laki memiliki kelebihan dari segi akal dan agama daripada perempuan. Hadis tersebut artinya sebagai berikut :

حديث عبدالله بن عمر رضى الله عنهما: عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا معشر النساء تصدقن واكثرن الاستغفار فاني رايتكن اكثر اهل النار فقالت امرأة منهن جزلة وما لنا يا رسول الله اكثر اهل النار قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير وما رايت من ناقصات عقل ودين اغلب لذي لب منكن قالت يا رسول الله وما ناقصات العقل والدين قال اما نقصان عقل فشاهدة امراتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل وتمكثا ليالي ما تصلي وتفطر في رمضا نفهذه نقصان الدين .¹⁹³

Artinya : Diriwayatkan oleh Abdullah bin Umar bahwa Rasulullah telah bersabda “wahai kaum perempuan! Bersedekahlah kalian dan perbanyaklah istigfar. Karena, aku melihat kalian lebih ramai menjadi penghuni neraka”. seorang perempuan yang cukup pintar diantara mereka bertanya:”ya Rasulullah mengapa kami kaum perempuan lebih ramai menjadi penghuni neraka?”rasulullah bersabda: “kalian banyak melaknat dan mengingkari suami. Aku tidak melihat yang kekurangan akal dan agama dari pemilik pemahaman lebih daripada golongan kalian.”perempuan itu bertanya lagi: “ya rasulullah! Apakah maksud kekurangan akal dan kekurangan agama itu?”.rasulullah bersabda: “maksud kekurangan akal ialah kesaksian dua orang perempuan sama dengan kesaksian seorang laki-laki, dan inilah yang dikatakan kekurangan akal. Begitu juga perempuan tidak mengerjakan shalat pada malam-malam yang dilaluinya kemudian berbuka pada bulan ramadhan karena haid. Maka inilah yang dikatakan kekurangan agama

¹⁹³ Al-Bukhari kitab *haidl*, hadis no.293 dan kitab *al-zakah*, hadis no.1369;Muslim dalam kitab *al-iman*, hadis no.114;an-Nasa'i, bab shalat *al-idain*, hadis no 1558 dan 1561; Abu Dawud meriwayatkan dalam hadis no.4059; Ibnu Majah meriwayatkan dalam hadis no.1278 dan 3993; dan Ahmad bin Hambal meriwayatkan dalam kitabnya, II:66, III:36, 46 dan 54.

Kata kekurangan “kekurangan akal” dan “kekurangan agama” dalam Hadis ini tidak berarti perempuan secara potensial tidak mampu menyamai atau mengungguli prestasi kreativitas akal dan ibadah laki-laki. Kekurangan akal masih perlu dilacak lebih lanjut apa yang sesungguhnya dimaksud kata *al-‘aql* pada masa Nabi. Kalau kekurangan akal dihubungkan dengan kualitas persaksian, sementara persaksian itu berhubungan dengan faktor budaya, maka bisa saja dipahami yang dimaksud “kekurangan akal” dalam hadis ini adalah keterbatasan penggunaan fungsi akal bagi perempuan karena adanya pembatasan-pembatasan budaya di dalam masyarakat. Jadi, dalam hal ini sifatnya bukan permanen atau alamiah.

Demikian pula “kekurangan agama” yang dihubungkan dengan halangan perempuan untuk melaksanakan sejumlah ibadah karena alasan haid, memerlukan keterangan lebih lanjut, karena halangan itu bukan kehendak perempuan, melainkan sesuatu yang bersifat alamiah yang mendapat dispensasi dari Tuhan. Jadi banyaknya perempuan di dalam neraka menurut penglihatan Nabi mungkin saja karena populasi perempuan lebih besar daripada laki-laki, sehingga proporsional kalau perempuan lebih banyak di dalam neraka daripada laki-laki.¹⁹⁴

Kekurangan akal (*nuqshan al-aql*) masih perlu dilacak lebih lanjut apa yang sesungguhnya dimaksud kata *nuqshan al-aql* pada masa Nabi. Kalau kekurangan akal dihubungkan dengan kualitas persaksian, sementara persaksian itu berhubungan dengan faktor budaya, maka bisa saja dipahami yang dimaksud kekurangan akal dalam hadits ini adalah keterbatasan fungsi akal bagi perempuan karena adanya pembatasan-pembatasan budaya di dalam masyarakat. Jadi sifatnya bukan permanen

¹⁹⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Gender*, (Jakarta : Dian rakyat : 2010), 231.

atau alaimah. Demikian pula kekurangan agama yang dihubungkan dengan halangan perempuan untuk melakukan sejumlah ibadah karena alasan tidak bersih (haid), memerlukan keterangan lebih lanjut karena halangan itu bukan kehendak perempuan tetapi sesuatu yang bersifat alamiah yang mendapat dispensasi dari Tuhan. Jadi banyaknya perempuan di dalam neraka menurut penglihatan Nabi mungkin saja karena populasi perempuan lebih besar daripada laki-laki, sehingga proporsional lebih banyak di dalam neraka daripada laki-laki.¹⁹⁵

Mengenai superioritas rasional laki-laki, Maulvi Mumtaz Ali, dia mengatakan bahwa tidak ada bukti dari sudut pandang fisiologis bahwa otak perempuan adalah tongkak dan kurang baik dari pada otak laki-laki dan bahkan jika itu benar maka hal demikian bukanlah karena sifat feminimnya, melainkan karena situasi dimana dia dibesarkan. pendidikan terhadap seorang anak perempuan sangat diabaikan dan mereka ditundukkan dengan pengaruh-pengaruh mental seperti itu sehingga mereka mungkin berkembang dengan mental yang lemah, tidak sabaran, mentalitas yang berganti dengan cepat, mudah percaya dan berpendapat secara tidak kuat. Karena sejak semula mereka dibuat tidak setara, bagaimana mungkin superioritas laki-laki dapat menjadi realistik dan prinsip.¹⁹⁶

Konteks hadis itu bisa diketahui dari riwayat Bukhari yang lain, yang menyebutkan di mana, kapan dalam situasi bagaimana Nabi mengeluarkan sabda itu. Riwayat itu lengkapnya adalah sebagai berikut :

حدثنا ابن أبي مریم أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني زيد عن عیاض ابن عبد الله عن أبي

¹⁹⁵ *Ibid.*, 233.

¹⁹⁶ Asghar Ali Engineer, *Op.Cit.*, 234.

سعيد الخدري رضي الله عنه : خرج رسول الله صلى الله عليه و سلم في أضحى أو فطر إلى المصلى ثم انصرف فوعظ الناس وأمرهم بالصدقة فقال (أيها الناس تصدقوا) . فمر على النساء فقال (يا معشر النساء تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار) . فقلن وبم ذلك يا رسول الله ؟ قال (تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداهن يا معشر النساء) . ثم انصرف فلما صار إلى منزله جاءت زينب امرأة ابن مسعود تستأذن عليه فقيل يا رسول الله هذه زينب فقال (أي الزيانب) . فقيل امرأة ابن مسعود قال (نعم ائذنوا لها) . فإذن لها قالت يا نبي الله إنك أمرت اليوم بالصدقة وكان عندي حلي لي فأردت أن أتصدق به فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدقت به عليهم فقال النبي صلى الله عليه و سلم (صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم) .¹⁹⁷

Artinya : “Rasulullah pergi keluar menuju tempat shalat (lapangan) untuk melakukan shalat hari raya Idul Fitri atau Idul Adha (keragu-raguan dari periwayat). Di jalan beliau berjumpa dengan beberapa perempuan. Maka beliau bersabda: “wahai kaum perempuan, bersedekahlah, karena ku melihat kamu menjadi sebagian besar penghuni neraka.” Mereka bertanya: “apa sebabnya, wahai rasulullah?” beliau menjawab: “kamu sekalian banyak melaknat dan tidak terima kasih atas kebaikan suami. Saya tidak mengetahui ada wanita yang kurang akal dan agamanya yang bisa menghilangkan akal laki-laki yang sabar, selain salah seorang di antara kamu.” Mereka bertanya: “wahai Rasulullah, apa kekurangan akal dan agama kami?” beliau menjawab: “tidaklah kesaksian seorang perempuan itu sama dengan separoh kesaksian laki-laki?” mereka menjawab: mereka menjawab: “ya!” beliau bersabda: “itulah kekurangan akalnya! Tidakkah jika perempuan menstruasi, dia tidak shalat dan berpuasa?” mereka menjawab: “ya!” beliau bersabda: “itulah kekurangan agamanya.”

Bagian awal matan Hadis itu, menunjukkan konteks yang dimaksudkan di depan. Nabi menyatakan sabdanya itu di jalan ketika beliau menuju lapangan untuk melakukan shalat Idul Fitri atau Idul Adha. Kedua shalat sunat ini disyariatkan setelah hijrah. Ini berarti nabi melakukan dialog itu di salah satu jalan di Madinah.

Jalan-jalan madinah ketika itu, seperti jalan-jalan di pemukiman yang lain, dulu dan sekarang, juga biasa dilakukan baik oleh laki-laki maupun perempuan untuk kongkow atau ngrumpi. Kebiasaan ini di antaranya melatar belakangi turunnya ayat surat an-Nur (24) : 30-31 yang berisi perintah kepada kaum mukminin untuk

¹⁹⁷ HR. Bukhari, No. 1393, (CD Maktabah Syamilah : Pustaka Ridwana).

menundukkan pandangan mata. Kebiasaan itu nampaknya berakar kuat di kalangan penduduk Madinah. Nabi pernah bermaksud untuk melarang kebiasaan itu. Namun orang yang berkeberatan, sehingga beliau membolehkan para sahabat untuk tetap melakukannya dengan syarat mereka harus mau memenuhi hak-hak jalan. Hak-hak itu disebutkan Nabi di antaranya adalah: menundukkan pandangan mata, menahan diri dari pihak lain, menjawab salam, menganjurkan yang ma'ruf dan melarang yang mungkar (HR.Imam Bukhari, Muslim dan Abu dawud dari abu Said al-Khudri).¹⁹⁸

Berkaitan dengan ini ada kekosongan informasi tentang perempuan-perempuan yang dijumpai Nabi di jalan itu, apakah mereka sedang kongkow, lewat atau sedang melakukan kegiatan yang lain. Mengingat kuatnya kebiasaan itu, namun nampaknya mereka itu sedang kongkow dan ngrumpi. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah apa saja yang mereka bicarakan dalam keisengan itu.

Untuk menjawab pertanyaan itu lagi-lagi juga yang dihadapi kekosongan informasi. Namun dalam hadis itu sendiri apa petunjuk yang bisa digunakan untuk mengisi kekosongan itu, yakni sabda Nabi kepada perempuan-perempuan itu: “kamu sekalian banyak melaknat.” Dari kebiasaan kongkow masyarakat tradisional di kampung-kampung, diketahui bahwa mereka yang melakukan kebiasaan itu sering terbawa oleh situasi, sehingga mereka terbawa oleh situasi, sehingga mereka tidak bisa memenuhi hak-hak jalan yang disebutkan dalam hadis dari Abu Said al-Khudri itu. Mereka bukannya menahan pandangan mata, tetapi malah mengumbarnya,

¹⁹⁸ Hamim Ilyas, "Kodrat Perempuan : Kurang Akal Atau Kurang Agama" dalam *Perempuan Tertindas: Kajian Hadis-Hadis Misoginis*, (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008), 62-63.

bahkan juga mengumbar mulut mereka untuk menggunjing dan menyoraki orang-orang yang lewat. Mereka yang dijumpai Nabi di jalan itu nampaknya juga tidak bisa memenuhi harapan toleransi Nabi dengan melaksanakan etika duduk-duduk di jalan yang beliau ajarkan itu.¹⁹⁹

Kemungkinan mereka itu hanya menggunjing orang yang lewat atau tetangga dan kawan mereka saja. Tapi juga melaknatnya, dalam pengertian menyumpahinya. Hal ini sudah barang tentu membuat Nabi gemas. Kegemasan beliau bertambah-tambah ketika mengetahui mereka melakukan itu di hari raya, hari yang seharusnya diisi dengan kebaikan, tidak dengan kemungkaran. Bila keadaan mereka begitu, maka wajar jika mereka dinilai sebagai orang yang kurang akal dan agamanya. Nabi yang berperangai halus nampaknya terpaksa harus menasehati mereka dengan menggunakan kata-kata yang keras, karena *sense* berpikir dan *sense* beragama mereka rendah.²⁰⁰

Dengan demikian jelas bahwa kurang akal dan agama itu bukan merupakan kodrat perempuan, tapi merupakan nasehat atau kritik terhadap perempuan-perempuan di zaman Nabi yang memiliki perilaku tertentu. Bila penerapan pandangan itu diperluas, maka orang-orang yang bisa dinilai seperti itu, bukan hanya mereka saja, tapi juga orang-orang lain yang memiliki perilaku yang sama dengan perilaku mereka, baik perempuan maupun laki-laki.

Menurut penulis adanya anggapan Imam Syafi'i bahwa anak perempuan lemah akalnya sehingga tidak bisa memilih pasangannya sendiri mungkin hanya

¹⁹⁹ *Ibid.*, 64

²⁰⁰ *Ibid.*, 65.

sebuah fenomena yang terjadi pada masa Imam Syafi'i yang mana karena masih mengakar kuatnya budaya patriarkhi pada saat itu sehingga anak perempuan hanya memperoleh sedikit atau tidak sama sekali hak untuk mengakses ranah publik-produktif terutama dalam memperoleh pendidikan sehingga dimunculkannya anggapan bahwa perempuan itu lemah akalnya atau bias jadi corak pemahaman Imam Syafi'i terhadap hadis di atas masih dipengaruhi oleh sentiment patriarkhis sehingga menafikkan kondisi obyektif *asbabul wurud* hadis di atas.

Jadi, dengan tidak terbuktinya bahwa perempuan itu lemah akal maka hak *ijbar* yang dimiliki oleh wali tidak bisa dibenarkan karena hal ini sangat mendiskriminasi perempuan dan bahkan mengingkari adanya kesetaraan gender yang sudah digariskan oleh Allah swt.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Melalui uraian data dan analisis yang telah diuraikan dan dijelaskan pada bab sebelumnya dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut :

1. Imam Syafi'i memberlakukan hak *ijbar* wali ke dalam tiga kelompok. Pertama, bagi anak kecil yang belum dewasa, ayahnya dapat menikahkannya tanpa harus meminta persetujuannya terlebih dahulu. Kedua, bagi anak gadis yang sudah dewasa yaitu yang sudah berusia 15 tahun atau sudah mimpi basah atau sudah mengeluarkan darah haidh, ayahnya dapat menikahkannya tanpa meminta persetujuannya terlebih dahulu. Meskipun ada anjuran untuk bermusyawarah dengan anak gadis yang sudah dewasa tersebut, tapi anjuran bermusyawarah tersebut sifatnya *amru ikhtiarin la fardhin*. Ketiga, bagi anak perempuan yang sudah janda, ayahnya harus meminta izin dari janda tersebut untuk menikahkannya. Dan izin dari janda tersebut harus

diungkapkan secara tegas dengan perkataan. Sedangkan bagi anak gadis izinnnya cukup dengan diamnya saja.

Adanya pembedaan izin antara anak gadis dengan janda ini karena janda memiliki sikap terbuka. Sikap keterbukaan seorang janda lebih disebabkan oleh karena pengalamannya dalam perkawinan. Karena pengalaman ini, dia memahami betul segala bentuk perkawinan. hal ini berbeda dengan anak perempuan gadis, dia belum berpengalaman dalam perkawinan dan seringkali dia merasakan kesulitan besar untuk mengemukakan pendapatnya secara terang-terangan karena dianggap lemah akal.

2. Hak *ijbar* yang diberlakukan Imam Syafi'i kepada anak gadis dan janda, menurut pendapat aktifis gender tidak mencerminkan keadilan gender. Karena menurut aktifis gender, kata *qawwan* yang menjadi landasan hak *ijbar* Imam Syafi'i tidak mengisyaratkan kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan secara mutlak dalam segala hal yang termasuk di dalamnya adalah mengurus urusan publik perempuan yang diantaranya memilih pasangan. Namun kepemimpinan laki-laki yang dimaksud hanya dalam bidang tertentu saja yang dalam hal ini mencari nafkah dan memberi mahar. Sedangkan dalil lain yang dipakai Imam Syafi'i dalam memberlakukan hak *ijbar* adalah adanya anggapan perempuan lemah akal. Menurut aktifis gender, anggapan lemah akal ini tidak terbukti karena tidak ada bukti secara fisiologis bahwa otak perempuan kurang baik dibanding laki-laki. Dilihat dari *asbabul wurud* hadis yang membicarakan perempuan lemah akal, bahwa anggapan perempuan lemah akal hanya ditujukan kepada sekelompok perempuan pada setting

budaya tertentu. Bukan ditunjukkan pada perempuan secara keseluruhan yang bersifat permanen.



DAFTAR PUSTAKA

al-Quran al-Karim

al-Aqil, Muhammad bin A.W., *Manhaj Aqidah Imam Syafi'i*, (Jakarta : Pustaka Imam Syafi'i, 2008).

Abbas, Sirajuddin, *Sejarah dan keagungan Mazhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2004).

al-Bukhori, Al-Ja'fiy Muhammad bin Ismail Abu Abdillah, *Shohih Bukhori*, juz VI, (Beirut: Dar Ibnu Katsir, tt).

al-Daruquthniy, *Sunan Daruquthniy*, No.11, juz III, (CD Maktabah Syamelah : <http://www.shamela.ws>).

al-Hayali, Kamil, *Solusi Islam dalam konflik rumah tangga*, diterjemahkan oleh Noor Hasanuddin, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005).

al-Jamal, M.Hasan, 2003, *Biografi 10 Imam Besar*, diterjemahkan oleh M.Khaled Muslih dan M.Imam Awaluddin, (Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 2005) .

al-Nasa'I, *Sunan Nasa'I*, juz VI, (Beirut: Dar al-Fikr, tt).

al-Syafi'I, Abi Abdillah Muhammad bin Idris, *al-Umm*, (Beirut : Dar al- Fiqr, 1983)..

Sopariyanti, Pera, *Menilai Kawin Paksa Prespektif Fiqh dan Perlindungan Anak*, (Jakarta : RAHIMA, 2008).

Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian*, (Jakarta: PT.Remaja Rosdakarya, 1987).

Badan Kesejahteraan Masjid Pusat, *Pedoman Pembantu Pegawai Pencatat Nikah*, (Jakarta: BKN Pusat, 1992).

Basyir, Ahmad Azhar, *Hukum Perkawinan Islam*, (Yogyakarta : Perpustakaan Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 1996) .

Ch, Mufidah, *Psikologi keluarga Islam berwawasan Gender*, (Malang : UIN Malang Press, 2008).

Dawud, Sulaiman Abu, *Sunan Abu Dawud*, juz I, (Beirut: Dar al-Fikr, tt).

Effendi, Djohan, *Ensiklopedia Nasional Indonesia*, XVIII (Jakarta : PT.Cipta Adi Pustaka, 1991).

- Engineer, Asghar Ali, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, diterjemahkan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta : Benteng, 1994).
- Engineer, Asghar Ali, *Pembebasan Perempuan*, diterjemahkan oleh Agus Nuryanto, (Yogyakarta : LKiS, 2003).
- Fajriyyah, Iklilah Muzayyanah Dini, “Kuasa konsep *ijbar* terhadap perempuan: studi atas pengalaman kawin paksa di keluarga *ndalem* Pesantren di Jawa Timur,” *Tesis* (Jakarta : Universitas Indonesia, 2007).
- Fikri, , Ali, *Kisah-Kisah Imam Mazhab*, (Yogyakarta : Mitra Pustaka, 2003).
- Hasanah, Uswatun, “Hak Kewalian Seorang Janda Atas Dirinya (Studi Fenomenologi Pembatalan Perkawinan Oleh Pengadilan Agama Mojokerto Atas Seorang Janda Yang Berumah Tangga Lebih Dari Satu Tahun),” *Skripsi* , (Malang : UIN Malang, 2005).
- Hadi, Fathoel, “Tipologi pemikiran hukum Islam Imam Mazhab (telaah kritis terhadap pemikiran Imam Hanafi dan Imam Syafi’i)”, *al-Ulum*, II (Surakarta : STAIMUS Surakarta,).
- Hernawati dan Mukhlisin, *Menuju Pernikahan Islami*, (Karanganyar : Genius Komputer, 2008).
- Hidayat, Taufiq, *Rekonstruksi Hak Ijbar*, De Jure I, (Malang: P3M fak.Syariah UIN Malang, 2009) .
- Ilyas, Hamim, “*Kodrat Perempuan : Kurang Akal Atau Kurang Agama*” dalam *Perempuan Tertindas: Kajian Hadis-Hadis Misoginis*, (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2008).
- Ilyas, Yunahar, *Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur’an : Studi Pemikiran Para Mufassir*, (Yogyakarta: LABDA Press, 2006).
- Ismail, Nurjannah, *Perempuan dalam Pasungan : Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, (Yogyakarta : LKiS, 2003)
- Irham, Masturi dan Asmu’i Taman, *60 Biografi Ulama Salaf*, (Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 2005),
- Kamal, Musthofa, “*Ijbar dan Kebebasan Wanita dalam Menentukan Pasangan Perspektif Mahmud Syaltut*”, *Skripsi* , (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta , 2003).

- Khalil, Munawar, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).
- Martini, Hadari Nawawi dan Mimi, *Penelitian Terapan*, (Yogyakarta: Gajah mada University, 1994).
- Matdawam, N. Noor, *Dinamika Hukum Islam*, (Yogyakarta : Bina Karier, 1985).
- Mernisi dan Riffat Hasan, Fatimah, *setara di hadapan Allah: relasi laki-laki dan perempuan dalam tradisi Islam pasca patriarkhi*, diterjemahkan LSPPA, (Yogyakarta : Media Gama Offset, 1995).
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT.Remaja Rosdakarya, 2006).
- Mubarak, Jaih, *Modifikasi Hukum Islam Studi tentang Qaul Qadim dan Qaul Jadid*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2002)
- Muchtar, Kamal, *Asas-Asas Hukum Islam tentang Perkawinan*, cet ke-3 (Jakarta : Bulan Bintang, 1993).
- Muhammad, Husein, *Fiqh perempuan: refleksi kyai atas wacana agama dan gender*, (Yogyakarta: LKIS, 2002)
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di dalam al-Qur'an*, terjemahan Yaziar Radianti, (Bandung : Pustaka, 1994).
- Mukti, MH., "al-Syafi'i sebagai Bapak Ushul Fiqh", *Ibda*, 1, (Purwokerto : P3M STAIN Purwokerto, 2004).
- Munawir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997).
- Muslim, Abu Husain, tt, *Shahih Muslim*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Neufeld, Victoria, (ed.), *Webster New World Dictionary*, (New York : Webster's New World Clevelanland, 1984).
- Nugroho, Anjar Wahyu, *Hak-Hak Perempuan dalam Perkawinan Prespektif kesetaraan laki-laki dalam Islam*, <http://pemikiranislam.wordpress.com/2007/07/27/hak-hak-prempuan-dalam-perkawinan/>, (diakses tgl 1 agustus 2010), 3.
- Ridho, Rasyid dan Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar*, jilid V (Kairo : Dar al-Manar, tt).

- Rodiah, "Faktor-Faktor Yang Menyebabkan Wali *Mujbir* Menolak Menjadi Wali Nikah (Studi Kasus Wali Adhal Di Pengadilan Agama Kabupaten Pasuruan)." *Skripsi*, (Malang : UIN Malang, 2006).
- Sopariyanti, Pera, *Kawin Paksa Perspektif Fiqh dan Perlindungan Anak*, (Jakarta : RAHIMA, 2008).
- Sudjana, Nana dan Ahwal Kusuma, *Proposal Penelitian di Perguruan Tinggi*, (Bandung: Sinar Baru Alasindo, 2000).
- Sukanto, Soerjono, *Sosiologi suatu Pengantar*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo, 2005).
- Sunggono, Bambang, *Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2003).
- Sutrisno, Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan UGM, 1986).
- Sutrisno, Imam, *Riwayat hidup Imam Syafi'i*, artikel dalam [http://: www.imamsutrisno.blogspot.com](http://www.imamsutrisno.blogspot.com), (diakses tanggal 12 Desember 2010).
- Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, (Kencana, Jakarta, 2006).
- Syarifuddin, Arif, *Imam Syafi'i Sang Pembela Sunah dan Hadits Nabi*, [http://: www.muslim.or.id](http://www.muslim.or.id), (diakses tanggal 12 desember 2010).
- Tierney, Helen , *Women's Studies Encyclopedia*, I, (New York : Green Wood Press, tt).
- Tim Penyusun Kamus Pusat Penelitian dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1989), 1007.
- Umar, Nasaruddin, *Prespektif Gender Dalam Islam*, Paramadina I (Jakarta : Paramadina,1998).
- Wadud Muhsin, Amina, *Wanita di dalam al-Qur'an*, diterjemahkan Yaziar Radianti (Bandung : Pustaka, 1994).
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994).
- Zahrah,M. Abu, *Imam Syafi'i : Biografi dan Pemikirannya dalam Masalah Akidah, Politik dan Fikih*, (Jakarta : Lentera, 2007).
- Zuhri, Muh, *Hukum Islam dalam Lintas Sejarah*, (Jakarta : Raja Grasindo Persada :, 1996).
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Dekonstruksi gender: kritik wacan perempuan dalam Islam*, diterjemahkan oleh M.Nur Ichwan dan M.Syamsul hadi, (Jakarta : SAHMA, 2003).