



DIALEKTIKA HAK IJBAR DALAM UNDANG-UNDANG PERKAWINAN PERSPEKTIF FIQH SOSIAL MA. SAHAL MAHFUDH

Muh. Luthfi Hakim

Institut Pesantren Mathali'ul Falah Pati

Email: hakim@ipmafa.ac.id

Abstract

Ijbar rights provisions in the Marriage Law have not been able to have a significant impact on efforts to prevent cases of forced marriages from occurring. There are still many cases of abuse of forced marriage practices committed by parents against their children under the pretext of religion (Islam). This article aims to examine the concept of ijbar rights in the Marriage Law using the concept of Social Fiqh MA. Sahal Mahfudh. The type of method used in writing this article is normative juridical with a conceptual approach and statutory regulations. Data collection techniques are in the form of documentation by searching for data in the form of books, research results, and other literature related to the issue of ijbar rights in marriage. The results of the study show that in the concept of Social Fiqh the provisions on ijbar rights in the Marriage Law have relevance to current conditions and can be a solution to the misunderstanding of the majority of mujbir wali in interpreting the concept of ijbar rights. The concept of social Fiqh also views that the right of ijbar in the Marriage Law can prevent disputes between the mujbir wali and someone who is under his guardianship. Disputes between guardians and their daughters can be resolved by compromising the authority of the mujbir guardian and the rights of the child which also needs to be considered proportionally.

Keywords: *Ijbar rights; Social Fiqh; Marriage Law.*

Abstrak

Ketentuan hak ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan masih belum mampu memberikan dampak signifikan dalam upaya mencegah terjadinya kasus perkawinan paksa. Masih banyak dijumpai penyalahgunaan praktik-praktik kawin paksa yang dilakukan oleh orangtua terhadap anaknya dengan dalih agama (Islam). Artikel ini bertujuan untuk menelaah konsep hak ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan dengan menggunakan konsep Fiqh Sosial MA. Sahal Mahfudh. Jenis metode yang digunakan dalam penulisan artikel ini adalah yuridis normatif dengan pendekatan konseptual dan peraturan perundang-undangan. Teknik pengumpulan data berupa dokumentasi dengan cara mencari data-data berupa buku, hasil penelitian, dan literatur lainnya yang berkaitan permasalahan hak ijbar dalam perkawinan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam konsepsi Fiqh Sosial ketentuan hak ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan memiliki relevansi dengan kondisi saat ini dan mampu menjadi solusi atas kesalahan pemahaman mayoritas wali mujbir dalam memaknai konsep hak ijbar. Konsep Fiqh Sosial juga memandang bahwa hak ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan dapat mencegah terjadinya perselisihan antara

wali mujbir dengan seseorang yang berada di bawah perwaliannya. Perselisihan antara wali dengan anak perempuannya dapat diselesaikan dengan cara mengkompromikan antara kewenangan wali mujbir dengan hak anak yang juga perlu diperhatikan secara proporsional.

Kata Kunci: Hak Ijbar; Fiqh Sosial; Undang-Undang Perkawinan.

PENDAHULUAN

Keberadaan regulasi hukum yang mengatur ketentuan hak ijbar dalam Undang-undang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam masih belum mampu memberikan dampak signifikan dalam upaya mencegah terjadinya kasus perkawinan paksa (*forced marriage*). Pada satu sisi orang tua sebagai wali masih belum memahami tentang konsep hak ijbar yang telah disyariatkan, dan di sisi lain terbukanya ruang publik bagi perempuan menjadi alasan yang cukup logis bagi mereka untuk memilih calon suaminya sendiri. Anak perempuan merasa mampu untuk menentukan calon suami yang baik dan sesuai kriteria yang mereka kehendaki.

Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) menilai bahwa upaya optimalisasi undang-undang untuk melindungi perempuan (termasuk kasus *forced marriage*) masih belum maksimal. Sehingga masih banyak ditemukan peningkatan kasus pernikahan dini yang dilatarbelakangi oleh adanya pemaksaan perkawinan, baik atas dalih agama maupun upaya melestarikan suatu adat tertentu dalam suatu daerah (komnas perempuan.go.id, 2018).

Ketentuan hak ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan (Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, 1974) yang telah diubah menjadi Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 dan Kompilasi Hukum Islam lebih menekankan aspek kerelaan calon mempelai sebagai syarat pernikahan, baik laki-laki maupun perempuan (Kompilasi Hukum Islam, 1991). Terdapat ketidaksinkronan antara hak ijbar dalam konsep Fiqh (madzhab Syafi'iyah) dengan ketentuan hak ijbar di dalam legal formal yuridis yang berlaku di Indonesia. Peraturan perundang-undangan yang berlaku melihat adanya ruang-ruang publik semakin terbuka lebar untuk perempuan, hal ini dilatarbelakangi seiring dengan perubahan proses sosiologis dan dimanika peradaban manusia yang semakin modern. Sehingga sangat mungkin bagi perempuan untuk menentukan sendiri kriteria calon suami yang sesuai. Jauh berbeda dengan konteks kehidupan sosial yang ada pada saat konsep hak ijbar dirumuskan dalam fiqh.

Kompilasi Hukum Islam menekankan persetujuan kedua calon mempelai dalam suatu perkawinan yang tercermin dalam proses akad nikah. Pegawai Pencatat Nikah terlebih dahulu menanyakan persetujuan perkawinan kepada masing-masing calon mempelai. Akad

nika tidak dapat dilanjutkan jika ditemukan pernyataan, sikap, atau indikasi lain yang menunjukkan ketidaksetujuan dari salah satu calon mempelai (Abdillah, 2020: 43).

Konsep hak ijbar tersebut sangat berbeda dengan konsep wali mujbir menurut mayoritas madzhab Syafi'iyah (Ash-Sharbiniy, n.d.: 168), yang mana seorang wali memiliki legitimasi untuk menikahkan anak perempuan yang masih gadis tanpa ada persetujuan. Berbeda dengan seorang janda, dimana seorang janda wajib dimintai persetujuan dengan izin yang jelas. Hal ini dikarenakan janda lebih tahu atas dirinya danberpengalaman dalam mengarungi kehidupan rumah tangga. Sementara izin seorang gadis (perawan) hanya dengan diamnya karena pada umumnya anak gadis merasa malu untuk berterus terang jika seorang gadis diam atau tersenyum dan tidak berteriak atau menangis sedih maka itu tanda persetujuan darinya untuk melakukan pernikahan (Afiq, 2021: 136).

Fenomena perkawinan paksa masih banyak dijumpai pada masyarakat Indonesia terutama yang tinggal di daerah. Dalih agama mengenai hak ijbar sering digunakan orang tua tanpa didasari dengan pemahaman yang cukup atas hikmah hukum di balik pensyari'atan hak ijbar. Sehingga pada akhirnya menjadikan praktik hak ijbar justru tidak sesuai dengan kemaslahatan yang dikehendaki oleh syariat Islam.

Pemahaman yang belum tepat terhadap konsep hak ijbar pada akhirnya akan memicu munculnya dampak-dampak negatif bagi anak perempuan. Islam secara tegas menjunjung tinggi keadilan, sehingga baik orang tua maupun anak perempuan semestinya memperoleh porsi yang sama dengan melakukan diskusi di dalam menentukan calon suami yang paling tepat dan terbaik. Hak ijbar seharusnya dimaknai sebagai hak yang dimiliki orang tua untuk menikahkan orang di bawah perwaliannya atasdasar tanggung jawab. Hanya saja dalam praktiknya, terjadi pergeseran makna atau pemahaman konsep hak ijbar yang menimbulkan asumsi bahwa Islam mengakui adanya kawin paksayang memiliki konotasi *ikrah* (Mughtar et al., 2019: 60).

Sehubungan dengan permasalahan tersebut, penelitian ini bertujuan menelaah konsep hak ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan dengan menggunakan konsep fiqh sosial yang dirumuskan MA. Sahal Mahfudh (Kiai Sahal). Fiqh sudah semestinya dimaknai sebagai sarana untuk memecahkan persoalan sekaligus merealisasikan kemaslahatan publik (*al-maṣlahah al-'āmmah*), baik yang berbentuk primer (*darūriyyah*), sekunder (*hājiiyyah*), maupun tersier (*taḥsiniyyah*) (Mahfudh, 2011: xxxvi).

Secara terminologis fiqh sosial merupakan manifestasi dari aktualisasi dan kontekstualisasi fiqh agar hukum yang dilahirkan sesuai dengan tujuan syari'ah. Aktualiasasi dalam arti menghidupkan kembali fiqh dalam konteks sosial yang pluralistik dengan pendekatan sosial agar

memiliki relevansi antara doktrin hukum dengan realitas empiris di masyarakat. Sementara kontekstualisasi dalam arti mengaplikasikan nilai-nilai universal fiqh sebagai doktrin praktis yang sesuai dengan konteks lokal yang heterogen (Asmani, 2015: xii). Kontekstualisasi teks-teks fiqh merupakan usaha memahami fiqh agar benar-benar sesuai dengan kondisi yang terjadi saat ini (Mahfudh, 2011: xlii). Konsep fiqh sosial meyakini bahwa konteks sekarang jauh berbeda dengan konteks dahulu sehingga membutuhkan pemahaman baru yang kontekstual.

Pada kasus hak ijbār, konsep yang ada di dalam kitab-kitab klasik tentu dipengaruhi oleh kondisi dan budaya yang berkembang pada saat itu. Para imam madzhab empat maupun ulama' fiqh yang lain saat merumuskan gagasan dan konsep hak ijbār tidak lepas dari pengaruh latar, situasi, waktu, dan daerah masing-masing. Budaya, latar, dan waktu tersebut sama sekali berbeda dengan yang dihadapi oleh orang tua dan anak perempuan saat ini. Maka, perlu ada elaborasi dan pemahaman yang kontekstual dalam menyikapi konsep hak ijbār di dalam Undang-Undang Perkawinan dan hak ijbār menurut pendapat para ulama terdahulu.

METODE PENELITIAN

Pendekatan dalam penelitian ini menggunakan *statute approach* (pendekatan perundang-undangan) dan *conceptual approach* (pendekatan konseptual). Pendekatan perundang-undangan dengan cara menelaah undang-undang dan regulasi yang bersangkutan dengan hak ijbār dalam perkawinan. Pendekatan ini dimaksudkan untuk mengetahui *ratio legis*, dasar *ontologis*, serta kandungan filosofis lahirnya peraturan hak ijbār dalam Undang-Undang dimaksudkan untuk menemukan ide-ide yang melandasi lahirnya konsep-konsep serta asas-asas yang relevan dengan tema hak ijbār (Marzuki, 2007: 95).

Sebagai penelitian hukum normatif, fokus penelitian dilakukan dengan menginventarisasi hukum positif, asas-asas dan doktrin hukum, penemuan hukum dalam perkara *in concreto*, dan perbandingan hukum (Muhammad, 2004: 52). Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara mencari data-data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa peraturan perundang-undangan, buku, catatan, hasil-hasil penelitian, serta literatur-literatur lainnya. Dalam penelitian ini, dokumen-dokumen yang dimaksud adalah data-data yang memuat permasalahan hak ijbār dalam perkawinan. Teknik pengumpulan data seperti ini dikenal dengan metode dokumentasi atau telaah terhadap dokumen-dokumen (bahan pustaka) (Suharsimi, 2013: 231). Pengecekan keabsahan data dalam penelitian ini dilakukan dengan melakukan pemeriksaan sejawat melalui diskusi. Teknik ini dilakukan dengan cara mengekspos hasil sementara atau hasil akhir dari penelitian ini dalam bentuk diskusi dengan rekan-rekan sejawat (Moleong, 2019: 332).

Analisis data dilakukan dengan cara menganalisa bahan-bahan hukum (Amiruddin & Asikin, 2016: 163). Metode analisa bahan-bahan hukum yang digunakan meliputi penafsiran historis dan penafsiran teleologis. Penafsiran historis dimaksudkan untuk menemukan latar belakang pembuatan undang-undang yang didalamnya memuat konsep hak ijbar. Sedangkan penafsiran teleologis, yaitu mencari tujuan dari konsep hak ijbar yang termuat dalam Undang-Undang Perkawinan, disamping juga memperhatikan konteks aktual kemasyarakatan yang sedang terjadi.

PEMBAHASAN

Konsep Fiqh Sosial MA. Sahal Mahfudh

Fiqh sosial didefinisikan sebagai hukum Islam yang berhubungan dengan segala bentuk amaliah manusia yang digali dari dalil-dalil terperinci untuk kemaslahatan umat (*al-'ilm bi al-ahkām ash-shar'iyati al-'amaliyyati al-muktasabu min adillatihā at-tafsihiyyati limaṣlahati al-ummah*) (Baroroh, 2020: 28). Definisi ini secara eksplisit mendudukan fiqh sebagai produk ijtihad yang tidak bisa terlepas dari pengaruh realitas empiris, ruang dan waktu, sehingga secara otomatis berimplikasi terhadap perubahan hukum sesuai dengan perkembangan yang dibutuhkan (Hakim, 2019: 212).

Kiai Sahal Mahfudh menawarkan paradigma fiqh sosial, yang didasarkan atas keyakinan bahwa fiqh harus dibaca dalam konteks pemecahan dan pemenuhan tiga jenis kebutuhan manusia, yaitu kebutuhan *Dharuriyah* (primer), kebutuhan *Hajjiyah* (sekunder), dan kebutuhan *Tahsiniyah* (tersier). Pemenuhan atas tiga jenis kebutuhan manusia tersebut merupakan pengejawantahan kemaslahatan yang menjadi tujuan utama disyariatkan hukum islam (Chasanuddin & Nafisah, 2019: 236). Dalam literatur ushul fiqh, ditemukan beberapa definisi masalah yang dikemukakan oleh *ushuliyyun* (ulama usul fikih) yang pada prinsipnya mengandung makna dan esensi yang sama. Imam al-Ghazali, mengemukakan bahwa pada prinsipnya masalah adalah mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara *maqāshid as-shari'ah*. Kemaslahatan harus sesuai dengan tujuan syara', meskipun bertentangan dengan tujuan manusia. Karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syara', tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu (Hidayatullah, 2018: 116).

Imam Ramadlan Al-Būty, mendefinisikan *masalahah* sama dengan arti manfaat yang dapat membuat kesenangan yang dapat dirasakan secara langsung, atau suatu tindakan yang bisa mencegah dengan akibat (hasil) yang dapat memberikan manfaat kesenangan. Menurutnya kesenangan adalah fitrah setiap manusia, karena itu, manusia akan selalu berupaya untuk mencari kesenangan (Rosyadi, 2013: 84).

Sebagai konsep yang mendasarkan pada tujuan kemaslahatan umum, fiqh sosial memiliki lima karakteristik atau ciri pokok, yaitu: *Pertama*, kontekstualisasi terhadap teks-teks fiqh. *Kedua*, bermadzhab secara *manhaji* dengan menggunakan ushul fiqh. pengembangan fiqh secara *manhaji* dilakukan dengan pengembangan teori *masālikul 'illat*. Sementara bermadzhab secara *qauli* dapat dikembangkan dengan teknis pengembangan terhadap aplikasi contoh-contoh kaidah ushuliyah dan fiqhiyah terhadap kasus hukum Islam yang sedang dihadapi. *Ketiga*, melakukan verifikasi ajaran yang *uṣūl* dan ajaran yang *furū'*.

Verifikasi ini menjadi sangat penting, mengingat di dalam Al-Qur'an sendiri terdapat ketetapan hukum yang bersifat ushul dan tidak dapat diubah lagi (*qat'iy*), serta terdapat aturan-aturan hukum yang masih dapat dikembangkan dan diperbaharui sesuai kebutuhan (*danniyy*). *Keempat*; menjadikan fiqh sebagai etika sosial bukan hukum positif negara, dalam arti pergeseran pemahaman fiqh yang tekstual formalistik menjadi fiqh yang etik. *Kelima*; menggunakan pemikiran filosofis, terutama dalam masalah sosial budaya. Aplikasi pemikiran filosofis memberikan ruang untuk merefleksikan cara *istinbāt* yang berpedoman pada metodologi dan teori yang mapan dalam tradisi Islam dan juga merujuk pada metodologi dan teori dari tradisi lain yang secara konseptual sangat mungkin mengalami persinggungan dengan Islam (Asmani, 2015:122).

Karakteristik yang dimiliki oleh fiqh sosial, secara garis besar menjadi langkah-langkah operasional terhadap upaya implementasi kontekstualisasi fiqh. Kontekstualisasi tersebut dimaksudkan memberikan jawaban atas problem-problem yang ada saat ini, di mana persoalan yang berkembang tidak dijumpai jawabannya dalam teks-teks fiqh klasik yang ada (Mahfudh, 2011: viii-li). Kiai Sahal dalam buku Nuansa Fiqh Sosial meletakkan landasan dasar metodologi fiqh sosial: "Secara *qauli* pengembangan fiqh bisa diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau melalui pengembangan contoh-contoh aplikasi kaidah-kaidah ushul fiqh maupun *qawā'id al-fiqhiyyah*. Sedangkan secara *manhaji* pengembangan fiqh bisa dilakukan dengan cara pengembangan teori *masalik al-'illat* agar fiqh yang dihasilkan sesuai dengan *maṣlahah al-'ammah*." Pengembangan fiqh sosial selalu memegang prinsip "*al-muḥāfaḍah 'ala al-qadim al-ṣāliḥ wa al-akhḍhu bi al-jadid al-aṣlah*" (Mahfudh, 2011: xxxvii), dalam artian mengakomodir tradisi lama yang masih relevan dan menggunakan tradisi baru yang lebih responsif dan solutif.

Sementara itu, metode *manhaji* melalui pengembangan *masālikul 'illat* dilakukan dengan integrasi hikmah hukum ke dalam 'illat hukum dalam qiyas, dengan demikian pemahaman qiyas akan berorientasi pada tujuan aplikasi syariah (*maqāṣid ash-sharī'ah*) (Mahfudh, 2011: li). *Maqāṣid ash-sharī'ah* yang merupakan substansi hukum akan menjadi pertimbangan dalam menetapkan hukum. Pemeliharaan terhadap agama,

jiwa, akal, harta, dan keturunan menjadi indikasi tercapainya kemaslahatan umum.

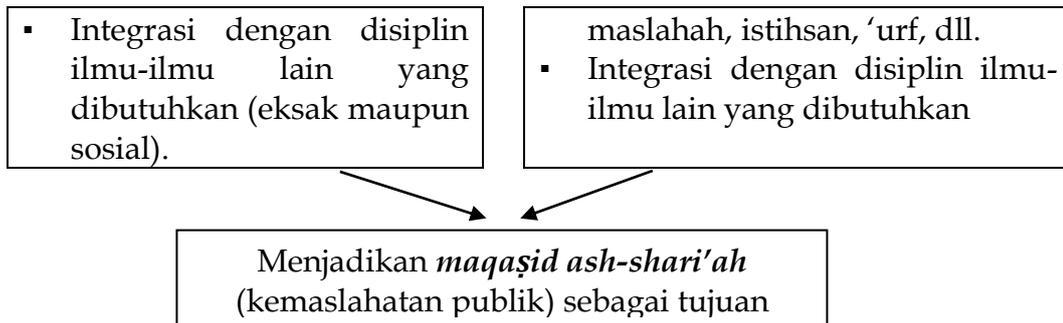
Adapun yang dimaksud *masālikul ‘illat*, para ulama ushul mendefinisikan sebagai metode yang digunakan untuk mengidentifikasi adanya *‘illat* yang digunakan dalam penetapan hukum. Sementara untuk menemukan *‘illat* tersebut bisa dilakukan melalui beberapa tahapan. Pertama, melalui nash Al-Qur’an atau Hadis. Kedua, *ijma’* (konsensus) ulama. Ketiga, *ijtihad* dengan melihat keselarasan antara *illat* dan hukum (*al-munāsabah*) atau dengan uji coba dan verifikasi (*as-sabr wa at-taqsim*). Wilayah pengembangan *masālikul ‘illat* inilah yang menjadi lapangan *ijtihad* dalam Fiqh Sosial (Baroroh & Janah, 2016: 75).

Bermadzhab secara metodologis dalam fiqh sosial, selain dilakukan dengan pengembangan *masalik al-‘illat*, juga dilakukan dengan mendiskusikan konsep-konsep besar ulama (ushul fiqh), seperti *maṣlahah*, *saddu adh-dhari’ah*, *istihsān*, *al-‘urf*, dan lain-lain. Hal ini dikarenakan banyak persoalan-persoalan hukum yang terjadi sekarang ini tidak ditemukan padanannya dalam teks Fiqh Klasik (Mahfudh, 2011: xvi). Disamping mengintegrasikan *‘illat* dan hikmah hukum, dalam aplikasinya konsep fiqh sosial juga mencoba menyatu padukan dengan disiplin ilmu lain diluar fiqh dan ushul fiqh, baik ketika menerapkan pola pengembangan madzhab *qauli* maupun pengembangan madzhab *manhaji* (Mahfudh, 2011: xlii). Sebab fiqh yang objeknya adalah segala amaliah manusia tidak dapat dipisahkan dari instrumen ilmu lain sebagai pelengkap analisa agar mendapatkan hasil yang komprehensif.

Secara garis besar rumusan metodologi fiqh sosial dalam *istimbat al-ahkām* terdapat dua pendekatan. *Pertama*, pengembangan madzhab *qauli* yang diwujudkan dengan cara kontekstualisasi teks-teks fiqh dan mengembangkan aplikasi contoh kaidah *uṣūliyyah* dan *fiqhiyyah*. *Kedua*, adalah madzhab *manhaji* melalui integrasi *illat* hukum dan hikmah hukum (*maqasid al-shariah*) serta integrasi dengan bidang ilmu lain yang dibutuhkan di luar fiqh dan ushul (Janah & Baroroh, 2016). Berikut tabel rumusan metodologi Fiqh Sosial:

Tabel 1.
Rumusan Metodologi Fiqh Sosial

Pengembangan bermadzhab <i>qauli</i>	Pengembangan bermadzhab <i>manhaji</i>
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Dengan cara pemahaman literatur fiqh klasik secara kontekstual serta memperluas penggunaan kaidah <i>fiqhiyyah</i> dan <i>ushuliyah</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Pengembangan <i>masalikul ‘illat</i> dengan mengintegrasikan hikmah hukum (kemaslahatan) ke dalam <i>illat</i> hukum. ▪ Menerapkan konsep-konsep dalam ilmu ushul fiqh, seperti



Kedudukan dan Wewenang Wali Mujbir dalam Fiqh

Wali di dalam akad nikah menduduki peran vital. Mayoritas ulama menyatakan kewajiban persetujuan wali dalam pernikahan, terlebih bagi seorang gadis. Perwalian (*wilāyah*) dalam istilah fiqh berarti suatu kewenangan atau kekuasaan yang diberikan oleh syari'at kepada orang sehingga ia mempunyai hak melakukan suatu akad tertentu yang memiliki akibat hukum dengan tanpa menunggu izin terlebih dahulu (Al-Qualaishy, n.d.: 89). Tujuan dari syari'at perwalian tidak lain adalah mengarah kepada kemaslahatan.

Dalam pernikahan perwalian terbagi atas perwalian ikhtiyar (*wilāyat al-ikhtiyar*) dan perwalian mujbir (*wilāyat al-mujbir*). Perwalian ikhtiyar merupakan kewenangan wali menikahkan anak perempuan disertai adanya persetujuan darinya. Para ahli fikih bersepakat bahwa perwalian model ini dimiliki semua wali, kecuali dalam persoalan apakah hak perwalian juga ada pada perempuan. Jumhur ulama' berpendapat bahwa seorang perempuan tidak berperan sebagai wali dalam pernikahan. Pendapat yang berbeda disampaikan oleh imam Abu Hanifah, menurutnya perempuan berhak untuk menikahkan dirinya sendiri dan menjadi wali atas orang lain.

Berbeda dengan perwalian ikhtiyar, perwalian ijbar memiliki kewenangan penuh untuk menikahkan seseorang tanpa harus memperoleh persetujuan terlebih dahulu (Al-Qualaishy, n.d.: 92). Ulama fiqh mempunyai pendapat berbeda-beda tentang siapa yang berhak menjadi wali mujbir (subjek), siapa yang boleh dinikahkan dengan perwalian model ini (objek), serta sampai mana batas kewenangan yang dimiliki oleh wali mujbir. Satu hal yang disepakati oleh para ulama fikih, yaitu perwalian model ini tidak berlaku bagi janda yang sudah dewasa.

Secara umum syarat menjadi wali nikah yaitu merdeka, laki-laki, cakap hukum, dan memiliki sifat adil. Sejumlah syarat ini harus dimiliki baik dalam perwalian ikhtiyar maupun perwalian ijbar (Al-Anṣoriy, 1997: 201). Orang yang berhak menjadi wali dari kedua bentuk perwalian ini adalah wali yang memiliki hubungan nasab dengan calon pengantin perempuan (wali nasab). Wali nasab merupakan anggota keluarga laki-laki dari calon mempelai perempuan yang mempunyai hubungan darah

patrilineal dengannya. Wali nasab terdiri dari wali nasab yang memiliki hak memaksa menentukan perkawinan dan dengan siapa seorang perempuan itu mesti kawin serta wali nasab yang tidak mempunyai hak kekuasaan memaksa (wali nasab biasa); yaitu saudara laki-laki kandung atau seapak, paman yaitu saudara laki-laki kandung atau seapak dari bapak dan seterusnya anggota keluarga laki-laki menurut garis keturunan patrilineal. Wali nasab yang berhak memaksa ini disebut wali mujbir (Thalib, 2007: 65). Wali mujbir mempunyai kewenangan untuk mengawinkan calon mempelai perempuan dengan atau tanpa persetujuan terlebih dahulu (dalam batas yang wajar) (Sudarsono, 2005: 51). Wali mujbir sendiri terdiri dari ayah dan kakek (As-Shairazi, 1996: 125). Meski demikian, kewenangan hak ijbar ayah atau kakek tidak serta merta dapat dilaksanakan dengan sembarangan tanpa mempertimbangkan kepentingan orang yang berada di bawah perwaliannya.

Madzhab Syafi'iyah, Malikiyah dan Hanabilah mengklasifikasikan kedudukan wali berdasarkan status orang yang berada di bawah perwaliannya. Apabila masih berstatus gadis, maka hak perwalian sepenuhnya menjadi kewenangan sang wali. Sementara bagi janda hak perwalian ada pada keduanya, dalam arti wali tidak boleh mengawinkan wanita janda tanpa izin darinya, sebaliknya wanita janda tidak boleh menikah tanpa restu dari walinya. Berbeda dengan imam Abu Hanifah yang membolehkan wanita baligh dan sehat secara akal untuk memilih sendiri calon suami dan mengawinkan dirinya sendiri, status gadis maupun janda tidak berpengaruh terhadap hak perwalian atas dirinya sendiri (Mughniyyah, 2008: 57).

Ulama madzhab Syafi'iyah berpendapat, untuk bisa mengawinkan anak laki-laki di bawah umur disyaratkan adanya kemaslahatan, sedang untuk anak perempuan diperlukan beberapa syarat, antara lain: (1) Tidak adanya permusuhan yang nyata antara anak perempuan dengan walinya; (2) Tidak ada permusuhan yang nyata antara dia dengan calon suaminya; (3) Calon suami harus sekufu'; (4) Calon suami harus memberikan maskawin yang pantas (Az-Zuhayli, 1997: 182). Apabila terdapat salah satu persyaratan yang tidak terpenuhi, seorang anak perempuan dimintai izin terlebih dahulu sebelum dinikahkan.

Ulama mazhab Hanafiyah berpendapat hak ijbar wali berlaku bagi perempuan yang tidak punya kecakapan hukum, yaitu perempuan belum dewasa (*ṣaghirah*) dan perempuan gila (*majnūnah*) (Al-Jazīry, 2003: 32). Imam Abu Hanifah (pendiri mazhab Hanafi) menyatakan persetujuan seorang perempuan (janda ataupun gadis) yang sudah dewasa harus ada dalam perkawinan. Sebaliknya, jika terjadi penolakan dari perempuan yang sudah dewasa, akad nikah tidak boleh dilaksanakan meskipun itu oleh ayahnya sendiri (Al-Māwardi, 1994: 52).

Menurut imam Abu Hanifah, terhadap wanita dewasa dan berakal sehat tidak ada seorang pun yang memiliki wewenang dan kekuasaan atas dirinya, termasuk menolak pilihannya sendiri dengan dua syarat. Pertama, seseorang yang dipilih itu sepadan (*sekufu*) dengannya. Kedua, maharnya setara atau lebih besar dari mahar *mithil* yang berlaku. Adapaun jika ternyata calon suami yang dipilih tidak memenuhi kedua syarat tersebut, walinya mempunyai hak untuk menolak calon suami yang dipilih, selanjutnya meminta hakim (*qadli*) untuk membatalkan perkawinan tersebut jika syarat mahar mitsil tidak dipenuhi (Zahrah, n.d.: 108). 'Illat *ḥukm* atas adanya perwalian ijbar menurut imam Abu Hanifah dan sebagian besar madzhab Hanafiyah adalah *ṣiḡhār* (belum dewasa) dan *majnūnah* (sifat gila), jika 'illat *ḥukm* ini tidak ditemukan, maka otomatis hak memaksa yang dimiliki oleh seorang wali juga tidak lagi mempunyai alasan.

Kondisi belum dewasa dan gila menjadi 'illat *ḥukm* karena tidak memungkinkan dengan kondisi tersebut seseorang memilih calon suaminya sendiri tanpa intervensi wali. Hak Ijbar yang dimiliki oleh wali tidak lain adalah untuk kebaikan dan kemaslahatan bagi *muwallā 'alaiḥ*. Dengan demikian, wanita yang sudah dewasa dan berakal sehat tidak lagi boleh dipaksa oleh walinya tanpa ada persetujuan terlebih dahulu (Zahrah, n.d.: 108). Menurutnya, tujuan adanya hak ijbar adalah untuk mendatangkan kemaslahatan dengan menikahi laki-laki pilihan walinya, mengingat kesempatan untuk mendapatkan laki-laki seperti itu belum tentu ada di masa mendatang dan mereka dianggap belum cakap menentukan pilihannya sendiri. Kewenangan ini hanya dimiliki oleh ayah dan kakek, tidak oleh wali yang lainnya (Zahrah, n.d.: 110).

Pandangan Abu Hanifah mengantarkan pada suatu kesimpulan bahwa persetujuan calon mempelai, baik dia gadis ataupun janda menjadi salah satu faktor keabsahan suatu perkawinan. Bagi gadis, bentuk persetujuannya cukup dengan diamnya sedangkan janda harus dinyatakan dengan ungkapan atau isyarat tegas sebagaimana Hadis nabi Muhammad SAW.

Berikutnya menurut imam Malik, hanya wali ayah yang memiliki hak untuk memaksa anak gadisnya (hak ijbar) untuk menikah, tidak oleh wali yang lain. Wali diluar ayah hanya boleh menikahkan apabila ada persetujuan dari gadis yang bersangkutan. Berkaitan dengan perwalian ijbar ini, Imam Malik mendasarkan pada sebuah Hadis "*al-ayyimu ahaqqu binafsihā min waliyyihā*". Kesimpulan ini diambil dari *mafḥūm mukhālafah* bahwa seorang janda jauh lebih berhak memberikan persetujuan pada perkawinannya. Atas dasar ini, hukum meminta persetujuan gadis dalam perkawinan berdampak pada status hukum sunnah, bukan wajib (Nasution, 2005: 88).

Pandangan serupa juga ditemukan dalam mazhab Hanabilah, hak ijbar hanya dimiliki oleh ayah terhadap anak perempuan belum dewasa serta masih perawan, dengan syarat laki-laki yang akan menikahnya sepadan (sekufu). Meski demikian, terdapat perbedaan pendapat di internal mazhab Hanabilah tentang status perempuan dewasa yang masih perawan; mayoritas mengakui adanya hak ijbar atas perempuan dewasa yang masih perawan, sementara sebagian ulama yang lain tidak mengakui keabsahannya. Sebagai suara mayoritas, pendapat pertama dianggap paling kuat. Ibnu Qudamah salah satu pengikut madzhab Hanabilah mengklaim, ulama sepakat adanya hak ijbar wali untuk menikahkan gadis yang belum dewasa, baik wanita yang bersangkutan senang atau tidak, dengan syarat sekufu. Bahkan Ibnu Qudamah sendiri berpendapat bahwa seorang ayah berhak memaksa anak gadisnya, baik yang sudah atau belum dewasa untuk menikah dengan pria yang sekufu.

Menurut Ibnu Qudamah, keberadaan wali dalam pernikahan bertujuan untuk menghindari adanya kecenderungan dan keinginan perempuan kepada laki-laki yang seringkali tidak memiliki pertimbangan matang. Keberadaan seorang wali juga dimaksudkan untuk menghindari adanya kecenderungan tersebut atau hal-hal lain yang merugikan bagi mempelai perempuan (Rahmawati, 2012: 176). Berbeda dengan Ibnu Qudamah, menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah menolak pendapat kelompok yang mengatakan persetujuan gadis tidak dibutuhkan yang didasarkan pada kebalikan paham hadis "*al-ayyimu ahaqqu binafsihā min waliyyihā*". Menurutnya, memahami makna langsung hadis ini harus lebih diutamakan daripada mengambil makna sebaliknya (*mafḥūm mukhālafah*). Sebab penetapan hukum suatu kasus belum tentu menetapkan hukum sebaliknya, bisa jadi suatu kasus lain memiliki dasar hukumnya sendiri. Bahkan di satu sisi terdapat hadis Nabi yang menghendaki untuk minta persetujuan seorang gadis dalam perkawinan (Nasution, 2005: 88).

Hak Ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan

Pada dasarnya baik Undang-Undang Perkawinan maupun Kompilasi Hukum Islam (KHI) tidak menjelaskan secara eksplisit dan tegas menyoal hak ijbar. KHI yang dirumuskan berdasarkan fiqh dari lintas madzhab juga tidak secara terperinci menjelaskan ketentuan wali mujbir/hak ijbar, kecuali hanya sebatas adanya ketentuan persyaratan tentang persetujuan dari kedua calon mempelai secara umum, laki-laki maupun perempuan. Tidak jauh berbeda, Undang-Undang Perkawinan juga hanya menyebut perihal sahnya suatu perkawinan apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya. Namun dalam penjelasan lebih lanjut, adanya persetujuan dan kerelaan untuk melangsungkan perkawinan merupakan hak penuh dari kedua calon mempelai.

Pasal 6 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan menegaskan bahwa “Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai”. Pasal ini dilatarbelakangi oleh satu tujuan utama bahwa setiap perkawinan dimaksudkan agar pasangan suami dan istri mampu berkeluarga dengan kekal dan bahagia, serta sesuai dengan hak asasi manusia. Oleh karenanya perkawinan mengharuskan adanya persetujuan dari kedua belah pihak yang melangsungkan perkawinan dan tanpa ada paksaan dari pihak manapun. Meski demikian, ketentuan dalam pasal tersebut tidak berarti mengurangi syarat-syarat perkawinan menurut ketentuan hukum perkawinan yang sekarang berlaku, sepanjang tidak bertentangan dengan ketentuan dalam Undang-Undang Perkawinan.

Adanya ketentuan persetujuan kedua calon mempelai dalam Undang-Undang Perkawinan karena pada hakikatnya perkawinan merupakan ikatan lahir-batin antara kedua calon mempelai sebagai pasangan suami istri untuk membentuk rumah tangga bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa (Aristoni & Abdullah, 2016: 78). Dengan demikian, persetujuan kedua mempelai menjadi landasan pokok dalam memulai membangun keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah seperti yang diinginkan oleh semua pasangan suami istri.

Sebagai catatan bahwa ketentuan persertujuancalon mempelai tidak berdiri sendiri. Pada sisi yang lain persetujuan wali juga menjadi materi utama yang dimuat dalam Undang-Undang Perkawinan. Pasal 6 ayat (2) menjelaskan bahwa untuk melangsungkan perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun harus mendapat izin kedua orang tua. Perkawinan yang dilakukan di bawah umur 21 harus ada persetujuan dari kedua orang tua/wali. Ketentuan ini dilatarbelakangi oleh kondisi anak di bawah umur 21 tahun yang dianggap labil, belum cakap hukum, dan masih berada di bawah pengawasan orang tua. Adapun bentuk persetujuan calon mempelai wanita meliputi: Persetujuan tegas menggunakan tulisan; Persetujuan tegas menggunakan pernyataan lisan; Persetujuan menggunakan isyarat, dan bahkan Persetujuan cukup dengan diam yang dibarengi tidak ada penolakan nyata dari mempelai (Pasal 16 KHI ayat (2)).

Persetujuan calon mempelai dalam perkawinan juga dimuat dalam Pasal 17 ayat (1 dan 2) yang menyebut; sebelum berlangsungnya perkawinan Pegawai Pencatat Nikah menanyakan lebih dahulu persetujuan calon mempelai di hadapan dua saksi nikah. Apabila ternyata perkawinan tidak disetujui oleh salah seorang calon mempelai maka perkawinan itu tidak dapat dilangsungkan.

Ketentuan Pasal 16 dan Pasal 17 KHI merpertegas kedudukan wali dalam perkawinan yang tidak serta merta dibenarkan memaksa orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah tanpa adanya persetujuan dari calon mempelai. Menurut KHI dan Undang-Undang

Perkawinan, perkawinan hanya sah jika kedua calon mempelai sama-sama menyetujui akan adanya perkawinan di antara keduanya, dan penolakan dari kedua mempelai mengakibatkan perkawinan tidak dapat dilanjutkan.

Pembatasan usia 21 tahun atau telah kawin yang tercantum di dalam Undang-Undang Perkawinan didasarkan pada metode *maṣlaḥah mursalah*, yakni untuk kebaikan calon mempelai yang belum dewasa dan menghindari kekeliruan dalam memilih calon suami. Tujuan ini sejalan dengan maksud syariah dalam menetapkan hukum. Dalam kasus lain, jika ternyata ditemukan calon mempelai yang berusia 21 tahun tetapi tidak menunjukkan tanda kedewasaan dan kecakapan, maka perwalian tetap dapat dilanjutkan untuk kepentingan anak (Rofiq, 2015: 210). Berbeda dengan seorang janda yang sudah dianggap cakap secara hukum dan dinilai sudah mandiri, sehingga boleh menikah tanpa ada persetujuan dari wali.

Status dan kedudukan wali menurut Undang-Undang Perkawinan memiliki perbedaan dengan pendapat mayoritas ulama' fiqh. Undang-Undang Perkawinan maupun KHI secara tegas tidak mengakui adanya perwalian mujbir di mana wali tidak berhak memaksa mengawinkan seseorang yang berbeda di bawah perwaliannya untuk menikah tanpa adanya persetujuan terlebih dahulu. Sedangkan para ulama' fiqh mayoritas mengakui adanya legalitas perwalian mujbir seorang bapak dan kakek atas seseorang di bawah perwaliannya meski tanpa izin dan ridlo dari calon mempelai. Ketentuan ini hanya terbatas pada calon mempelai perempuan yang masih berstatus gadis. Sementara janda berhak mengawinkan dirinya sendiri tanpa persetujuan dari walinya.

Hak Ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan Perspektif Fiqh Sosial

Menentukan calon pendamping hidup (istri maupun suami) perlu mendapat perhatian serius bagi pihak yang akan melangsungkan perkawinan. Proses tersebut sepatutnya dilakukan dengan penuh kehati-hatian, karena akan berimplikasi langsung terhadap tercapainya tujuan perkawinan. Penentuan calon pendamping hidup yang sesuai jelas tidak mudah, dan menjadi semakin kompleks ketika seorang anak gadis (perawan) dalam memilih jodoh hampir selalu tidak bisa lepas dari keterlibatan orang tua (Mahfudh, 2003: 243).

Ketentuan Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam mengenai hak dan wewenang wali nikah, secara jelas menyebut seorang wali tidak memiliki wewenang untuk memaksa menikahkan seorang yang berada di bawah perwaliannya tanpa memperoleh persetujuan darinya (Aristoni, 2021: 400). Tidak hanya persetujuan calon mempelai, izin orang tua/wali juga menjadi penentu sah tidaknya perkawinan meskipun ketentuan ini hanya berlaku bagi calon mempelai

yang belum genap berusia 21 tahun. Ketentuan tersebut didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan dan juga memperhatikan kemandirian calon mempelai. Berbeda dengan seorang janda yang sudah dianggap cakap secara hukum dan sudah mandiri, sehingga boleh menikah tanpa ada persetujuan dari wali.

Pasal 6 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan, dijelaskan bahwa "Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai" yang artinya pelaksanaan pernikahan mutlak didasarkan atas dasar sukarela dan tidak ada unsur paksaan. Dalam hal ini konsep perwalian yang ada dalam Undang-Undang Perkawinan, menunjukkan bahwa seorang wali memiliki tanggung jawab dalam menikahkan perempuan yang berada dalam perwaliannya. Namun, konsep perwalian tersebut harus tetap mempertimbangkan dan melibatkan calon mempelai dalam meminta izinnya dan tidak dapat dibenarkan praktik nikah paksa (Nurdin, 2022: 35).

Meskipun ketentuan yang ada dalam Undang-Undang Perkawinan dan KHI sudah secara jelas dan tegas, tetapi keterlibatan orang tua dan kasus perkawinan paksa masih banyak terjadi dengan menjadikan konsep *wilāyatul ijbār* di dalam fiqh sebagai legalitas yang seolah menjadi satu ketentuan yang tidak bisa berubah serta menyesuaikan dengan kondisi saat ini. Intervensi orang tua menjadi penyebab utama terjadinya proses tarik-menarik antara harapan dan kepentingan anak gadis dengan orang tuanya yang tidak selamanya sejalan, bahkan tidak jarang cenderung berlawanan. Misalnya anak menginginkan suami yang sederhana dan berbudi luhur, sebaliknya orang tua lebih memprioritaskan aspek material dibanding pertimbangan moral.

Dalam madzhab Syafi'iyah keberadaan wali mujbir (bapak atau kakek) untuk memaksa anak perempuannya yang masih perawan diakui keabsahannya dengan beberapa syarat. Orang tua dianggap sebagai satu-satunya pihak yang lebih tahu dalam menentukan pasangan anaknya. Nilai lebih itu kemudian dilengkapi dengan adanya rasa kasih sayang yang sudah menjadi fitrahnya. Perpaduan antara pengalaman, kebijaksanaan, dan kasih sayang ini apabila berjalan sebagaimana mestinya tidak akan membawa pada keputusan yang salah (Mahfudh, 2003: 244-245).

Pra syarat yang harus dimiliki dalam konteks perwalian ijbār antara lain tidak adanya perselisihan (permusuhan) yang jelas antara wali dan anak, anak tidak terlibat permusuhan dengan calon pasangannya baik secara terang-terangan maupun tidak, dan calon pasangannya harus setara (*kufu*) dan kaya. Kaya dalam arti mampu memenuhi tanggung jawab dan kewajibannya sebagai seorang suami serta mampu membayar zakat. Apabila syarat-syarat tersebut tidak dipenuhi oleh calon suami, maka perkawinan dihukumi tidak sah (Asmani, 2015: 127). Oleh karena

itu, sangat berbahaya jika persoalan hukum keabsahan hak ijbar hanya diinspirasi atas dasar kasih sayang saja, tanpa pemenuhan terhadap syarat-syarat yang ketat sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya (Mahfudh, 2003: 245).

Adanya ketentuan hak *ijbār* semakin memicu terjadinya polemik dikarenakan terdapat pemahaman yang kurang tepat sehingga menjadikan wali menjadi orang yang otoriter dalam menentukan calon suami anaknya ataupun orang yang berada di bawah perwaliannya. Padahal di sisi lain, mempertimbangkan keinginan dan pendapat anak tidak boleh dikesampingkan. Mengingat anak atau orang yang berada di bawah perwaliannya adalah orang yang akan menjalani kehidupan dengan suaminya sepanjang masa, bukan wali ataupun orang tuanya. Ditambah lagi dengan telah berlakunya Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak.

Sebagai respon atas persoalan ini, hanya mengikuti konsep *fiqh* terkait hak ijbar secara sepihak dan hanya berpegang kepada bunyi teks *fiqh* merupakan tindakan tidak dapat dibenarkan dan kurang proporsional. Konsep wali mujbir seyogyanya didasari dengan pemahaman yang lebih kontekstual dan dengan memperhatikan landasan filosofis *syari'at* perkawinan, yang secara garis besar perkawinan bertujuan menciptakan rumah tangga sakinah, mawaddah, dan rahmat.

Kiai Sahal Mahfudh menyitir Hadis yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad SAW memberikan kebebasan bagi perempuan untuk memilih serta menentukan suami yang dikehendaknya, tidak boleh dipaksa oleh orang tuanya. Hadis tersebut menunjukkan urgensi persetujuan anak dalam proses perkawinan, karena berkaitan langsung dengan kehidupan seseorang dalam kurun waktu yang panjang. Pendapat ini diperkuat oleh asumsi bahwa setiap manusia memiliki hak untuk menentukan nasibnya masing-masing (Asmani, 2015: 128).

Perbedaan pilihan antara wali dan anak dilatarbelakangi oleh ketidaksamaan dalam membuat kriteria calon suami. Perbedaan ini jika tidak segera dikompromikan lewat pencarian solusi yang memuaskan kedua belah pihak, tidak mustahil akan terjadi perbuatan-perbuatan yang tidak diinginkan, irasional, bahkan membahayakan, seperti kawin lari, bunuh diri, atau menjerumuskan diri ke dalam dunia hitam yang justru merugikan diri sendiri. Hal ini adalah suatu kenyataan yang sangat disesalkan (Mahfudh, 2003: 244). Ujung dari perbedaan penetapan kriteria calon suami pada akhirnya menimbulkan dua kondisi yang membingungkan dan tidak mudah. Satu sisi wali mempunyai pilihannya sendiri dengan dalih untuk kemaslahatan si anak, dan di sisi lain anak juga memiliki hak untuk menentukan pilihannya sendiri. Kondisi ini jika terus menerus dipaksa bukan tidak mungkin akan menimbulkan

tindakan-tindakan yang tidak diinginkan dan membahayakan. Menyikapi hal tersebut, kiranya relevan menerapkan kaidah fiqh (Zaidan, 2001: 99):

درأ المفسد أولى من جلب المصالح

Merujuk pada kaidah di atas, kepentingan dan pilihan anak dalam memilih calon suami dapat diakomodir secara baik, sehingga hak anak dapat terpenuhi dan diharapkan tujuan syari'ah atas perkawinan dapat terwujud. Jika pada satu kasus terdapat madllarat dan juga kemaslahatan sekaligus, maka menghindari terjadinya kemadllaratan harus didahulukan daripada mencapai kemaslahatan.

Memperhatikan kembali tujuan perkawinan, tentu tidak dapat terpisah dengan pertimbangan jiwa dan perasaan, sebab manusia tidak hanya terdiri dari tubuh saja. Sehingga suatu kebahagiaan akan menjadi sempurna jika kedua unsur dalam manusia terpenuhi secara seimbang. Kedua unsur tersebut saling mempengaruhi, sehingga dalam setiap pengambilan keputusan harus dipertimbangkan. Termasuk dalam masalah hak ijbar. Dalam kasus ini Kiai Sahal Mahfudh meng-*counter* konsep fiqh salaf dengan langsung mengutip Hadis yang menekankan proses humanisasi, yaitu memanusiaikan manusia dengan memberikan hak pada jisim, perasaan dan jiwanya (Asmani, 2015: 128). Substansi pemikiran yang ditunjukkan Kiai Sahal Mahfudh adalah *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*. Konsep ini menurut Kiai Sahal harus mewarnai produk hukum terkait hak ijbar. Pemikiran seperti ini merupakan salah satu ciri Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh, yaitu aplikasi pemikiran filosofis (Mahfudh, 2011: xxxvi).

Undang-Undang Perkawinan dan KHI dalam hal ini sudah tepat mengatur bahwa perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua mempelai, sehingga konsep wali mujbir tidak bisa mengacu secara tekstualis dari referensi kitab-kitab fiqh tanpa memperhatikan kultur dan kondisi yang berkembang saat ini. Pertimbangan inilah yang mendasari Tim Perumus Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menjadi pedoman para hakim di Pengadilan Agama di Indonesia, dalam menetapkan bahwa perkawinan didasarkan atas persetujuan calon mempelai (Kompilasi Hukum Islam, 1991, Pasal 16). Ketentuan tersebut selanjutnya diperjelas lagi dengan Pasal 17 sebagai konsekuensinya yang berbunyi, "bila ternyata perkawinan tidak disetujui oleh salah seorang calon mempelai, maka perkawinan itu tidak dapat dilangsungkan."

Dalam konteks ini, persetujuan calon mempelai hendaknya mendapat perhatian sewajarnya. Meminta persetujuan si anak, selain dianggap baik dari sisi pengamatan ajaran Rasulullah SAW, juga didukung kaidah fiqh "*al-khuruj min al-khilaf mustahabb*", keluar dari perbedaan dengan mengkompromikan pendapat yang berbeda-beda adalah sunnah (Mahfudh, 2011: 247). Menurut Jamal Ma'mur,

pembaharuan progresif dalam regulasi hukum yang mengatur hak ijbar bertujuan untuk menegakkan kemaslahatan substansial, tidak hanya bersifat artifisial-simbolistik (Asmani, 2015: 125). Dalam istilah M. Amin Abdullah, ada istilah "Islam normatif dan Islam Historis". Islam normatif adalah pemahaman Islam yang dimaknai secara tekstual, doktrinal, teologis, dan tidak bisa berubah oleh perubahan ruang dan waktu. Sedangkan Islam historis adalah pemahaman Islam yang dipengaruhi oleh ruang dan waktu yang menggunakan interdisipliner, seperti pendekatan historis, filosofis, kultur, sosiologis, sehingga mengalami perubahan oleh perubahan ruang dan waktu (Abdullah, 2011: v).

Dalam masalah wali mujbir, Kiai Sahal berpendapat bahwa seorang anak berhak menolak dikawinkan dengan laki-laki yang bukan setara tanpa persetujuannya, sekaligus orang tua juga berhak menolak keinginan anaknya untuk menikah dengan laki-laki yang tidak setara. Jika seorang perempuan mempunyai hasrat menikah dengan laki-laki yang setara, maka orang tua tidak boleh menolak atau melakukan al-adul. Yang dimaksud setara atau dalam bahasa Arabnya *al-kufu'* ialah sederajat atau setingkat dalam aspek, nasab status (kemerdekaan, profesi, dan agama).

Corak pemikiran Kiai Sahal tergolong pemikiran yang kompromis dan mengambil jalan tengah sebagai solusi atas permasalahan hak ijbar, dalam arti masih mengakui sisi positif teks fiqh dan ushul fiqh klasik (keharusan bermazhab), dalam hal ini pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah tentang wali mujbir, dan tidak mengabaikan realita bahwa dalam kenyataan sekarang masih banyak dijumpai penyalahgunaan praktik-praktik kawin paksa yang dilakukan oleh orangtua terhadap anaknya dengan alasan orang tua mempunyai hak ijbar atas anaknya. Dengan mengambil dasar salah satu kaidah fiqh "*al-khurūj min al-khilāf mustahabb*" (Mahfudh, 2003: 247). Kiai Sahal mengedepankan masalah dari pada pemahaman tekstual saja, yaitu dengan mengambil jalan tengah dengan cara mengompromikan antara pendapat yang pro terhadap hak ijbar dengan pendapat yang kontra. Dengan demikian diharapkan dapat memberikan masalah dan kebahagiaan bagi anak maupun kepentingan orang tua. Dari sini dapat kita ambil sebuah kesimpulan bahwa Kiai Sahal Mahfudh memandang aspek masalah sebagai pertimbangan dalam beristinbat dengan tetap memperhatikan pendapat para ulama untuk menentukan dan menemukan masalah ini.

Ketentuan Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam mengenai hak dan wewenang wali nikah serta adanya persetujuan kedua orang tua/wali menurut penulis sangat relevan dengan konsep wali mujbir perspektif fiqh sosial. Sesuai dengan karakteristik fiqh sosial, dalam permasalahan hak ijbar karakteristik hitam-putih fiqh harus dimaknai secara kontekstual dalam menetapkan hukum karena tidak mampu menyelesaikan masalah secara tuntas. Pemahaman substansial

atau kontekstual sangat diperlukan dalam mengkompromikan perbedaan pilihan antara wali dengan orang yang berada di bawah perwaliannya. Persoalan hak ijbar jika hanya dipahami dari aspek bahwa wali lebih tau apa yang terbaik bagi anaknya, sementara pada era sekarang anak perempuan sudah memiliki kesempatan terbuka untuk memilih calon suaminya tentu sangat tidak adil karena mengabaikan hak anak untuk menentukan pilihannya, mengingat perkawinan adalah persoalan dhahir dan bathin yang akan dijalani oleh kedua pasangan dan diharapkan berlangsung selama-lamanya.

SIMPULAN

Berdasarkan pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa menurut konsep Fiqh Sosial, ketentuan hak ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan memiliki relevansi dengan kondisi saat ini dan mampu menjadi solusi atas kesalahan pemahaman oleh mayoritas wali mujbir dalam memaknai konsep hak ijbar. Pada satu sisi, Kiai Sahal Mahfudh tetap mengakui sisi positif teks fiqh dan ushul fiqh (keharusan bermazhab), dalam hal ini pendapat Imam Syafi'i dan Imam Abu Hanifah tentang wali mujbir, dan di sisi lain tidak mengabaikan realita masih banyak dijumpai penyalahgunaan praktik-praktik kawin paksa yang dilakukan oleh orangtua terhadap anaknya dengan alasan orang tua mempunyai hak ijbar atas anaknya. Konsep fiqh sosial juga memandang bahwa hak ijbar dalam Undang-Undang Perkawinan dapat mencegah terjadinya perselisihan antara wali mujbir dengan seseorang yang berada di bawah perwaliannya. Perselisihan antara wali dengan anak perempuannya dapat diselesaikan dengan cara mengkompromikan antara kewenangan wali mujbir dengan hak anak yang juga perlu diperhatikan secara proporsional. Pendapat di atas didasarkan atas kaidah fiqh "*al-khurūj min al-khilāf mustahabb*" dan kaidah "*dar'u al-mafāsīd muqaddamun 'alā jalb al-maṣāliḥ*".

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Abdullah, M. . (2011). *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?* Pustaka Pelajar.
- Al-Anṣ ori, Z. bin Y. (1997). *Tuḥ fat at-Ṭullāb bi Sharḥ Matn Tah rir Tanqīḥ al-Lubāb*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Jazīry, 'Abdurrahman. (2003). *Kitāb al-Fiqh 'Alā Madhāhib al-'Arba'ah*. Dar al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Al-Qualaishy, A. A. (n.d.). *Aḥ kān Al-Ushūh Fī Ash-Sharī'ah Al-Islāmiyyah*. Dar Al-Nashr Lil Jami'at.

- Amiruddin, & Asikin, Z. (2016). *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Rajawali Pers.
- As-Shairazi, A. I. (1996). *Al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imām Al-Syāfi'iy*. Dar al-Syamsiyah.
- Ash-Sharbini, M. (n.d.). *al-Iqnā'*. Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah.
- Asmani, J. M. (2016). *Mengembangkan Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh-Elaborasi Lima Ciri Utama*. PT Elex Media Komputindo.
- Az-Zuhayli, W. (1997). *Al-Fiqhu al-Islāmi wa Adillatuhu*. Dar al-Fikr.
- Janah, T. N., & Baroroh, U. (2016). *Fiqh Sosial: Masa Depan Fiqh Indonesia*. PUSAT FISI Institut Pesantren Mathali'ul Falah.
- Mahfudh, M. S. (2003). *Dialog dengan Kiai Sahal Mahfudh: Solusi Problematika Umat*. Ampel Suci dan LTN NU Jawa Timur.
- Mahfudh, M. S. (2011). *Nuansa Fiqh Sosial*. LKiS.
- Marzuki, P. M. (2007). *Penelitian Hukum*. Kencana.
- Moleong, L. J. (2008). *Metode Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya.
- Mughniyyah, M. J. (2008). *Al-Fiqh 'alā Madhāhib al-Akhomsah*. Dar atTyar al-Jadid.
- Rofiq, A. (2015). *Hukum Perdata Islam Indonesia*. Rajawali Pers.
- Sudarsono. (2005). *Hukum Perkawinan Nasional*. Rineka Cipta.
- Suharsimi, A. (2013). *Prosedur Penelitian : Suatu Pendekatan Praktik (Edisi Revisi)*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Thalib, S. (2007). *Hukum Kekeluargaan Indonesia*. UI-Press.

Jurnal

- Abdillah, K. (2020). Reinterpretasi Hak Ijbar Dalam Hukum Perkawinan Islam Di Keluarga Pesantren. *Jurnal Asy-Syari'ah*, 22(1), 35–50. <https://doi.org/10.15575/as.v22i1.7874>
- Afiq, A. Z. (2021). Kontroversi Hak Ijbar Wali Terhadap Mempelai Wanita dalam Pernikahan dan Dampaknya Terhadap Ekonomi Keluarga. *Jurnal Ekonomi Dan Bisnis Islam (JEBI)*, 1(September 2021), 135–148.
- Aristoni. (2021). Kebijakan Hukum Perubahan Batasan Umur Minimal Umur Pernikahan Perspektif Hukum Islam. *Jurnal USM Law Review*, 4(1), 393–413.
- Aristoni, & Abdullah, J. (2016). 4 Dekade Hukum Perkawinan Di Indonesia: Menelisik Problematika Hukum Dalam Perkawinan di Era Modernisasi. *Yudisia*, 7(1).
- Asmani, J. M. (2015). Fiqh Sosial Kiai Sahal sebagai Fiqh Peradaban. *Jurnal*

Wahana Akademika, 02(2), 122–134.

Baroroh, U. (2020). Understanding Methodology of Fiqh Sosial. *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial*, 1(1), 27–42. <https://doi.org/10.35878/santri.v1i1.202>

Chasanuddin, A., & Nafisah, Z. (2019). Konsep Mashlahah Al-Ammah Dalam Perspektif Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh. *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman*, VIII(2).

Hakim, M. L. (2019). Aplikasi Konsep Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh terhadap Batas Usia Perkawinan dalam Pasal 7 Ayat (1) Undang-Undang Perkawinan. *Islamic Review: Jurnal Riset Dan Kajian Keislaman*. <https://doi.org/10.35878/islamicreview.v8i2.174>

Muchtar, A. I. S., Zihad, R., & Puspitasari, I. (2019). Pendapat Imam Syafi'i tentang Hak Ijbar Wali: Suatu Kajian Berperspektif Gender. *Istinbath | Jurnal Penelitian Hukum Islam*, 16(1), 59. <https://doi.org/10.36667/istinbath.v16i1.280>

Nurdin, D. (2022). Konsep Hak Ijbar Wali Nikah menurut Fiqih Islam dan Kompilasi Hukum Islam. *Junral At-Tadbir*, 32, 1–23.

Rahmawati. (2012). Peran Wali Dan Persetujuan Mempelai Perempuan: Tinjauan atas Hukum Islam Konvensional dan Hukum Islam Indonesia. *Egalita: Jurnal Kesetaraan Dan Keadilan Gender*, 3(1).

Rosyadi, I. (2013). Pemikiran Asy-Syâtibî Tentang Masalah Mursalah. *PROFETIKA, Jurnal Studi Islam*, 14(1), 79–89.

Peraturan Perundang-Undangan

Kompilasi Hukum Islam

Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan

Internet

<https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan-34-tahun-ratifikasi-konvensi-cedaw-di-indonesia>