

BAB IV
PEMBAHASAN DAN ANALISIS
PEMIKIRAN IBNU QAYYIM AL-JAUZIYYAH
TENTANG WALI *MUJBIR* DALAM PERNIKAHAN
(PERSPEKTIF HAK ASASI ANAK)

A. Pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang Wali *Mujbir* dalam Pernikahan

Salah satu dinamika hukum yang dibahas dalam fikih *munākahat* adalah berkaitan dengan persoalan wali. Terjadi perdebatan pemikiran yang cukup dinamis mengenai kedudukan wali dalam prosesi pernikahan. Mengenai hal tersebut, perdebatan tentang peran wali nikah bukan hanya berkaitan dengan masalah keabsahan pernikahan seseorang. Namun, juga berkaitan dengan hak menikahkan orang yang berada di bawah perwaliannya. Bahkan, juga terkait dengan persoalan perizinan bagi orang yang akan melakukan pernikahan.

Hal lainnya yang menjadi perhatian jika seorang wali yang melakukan pemaksaan terhadap anaknya atau seseorang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah dengan orang lain tanpa keinginan atau persetujuan sang anak, baik terhadap anak perempuan bahkan terhadap anak laki-laki. Dalam hal ini, wali tersebut disebut wali *mujbir*. Persoalan yang muncul kemudian adalah ketika dalam praktiknya, perbuatan memaksa dari seorang wali yang berlindung dibalik hak *ijbār* hanya dijadikan sebagai alat untuk memaksa anaknya menikah dengan pilihan walinya tersebut tanpa disertai izin dan rasa rida dari anak atau orang yang berada di bawah perwaliannya.

Mengenai ketentuan wali *mujbir* dalam pernikahan, mayoritas ulama fikih,¹ seperti kalangan Mālikiyah, Syāfi‘iyah, Ḥanabilah serta Zāhiriyyah (kecuali Ḥanafiyah) membolehkan wali menggunakan hak *ijbār* dengan beragam klasifikasi dan syarat tertentu. Dalam hal ini, penggunaan hak *ijbār* dilakukan oleh wali *mujbir* terhadap anaknya maupun orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah meskipun tanpa dimintai izin mereka terlebih dulu.² Pendapat jumhur ulama tersebut salah satunya didasarkan pada hadis Rasulullah Saw mengenai tindakan Abū Bakar yang menikahkan putrinya ‘Āisyah r.a. dengan Rasulullah Saw yang saat itu, ‘Āisyah r.a. masih belum dewasa (berumur sekitar 6 tahun).³

Berkenaan dengan konteks hak *ijbār* wali, Imam Mālik membedakan perlakuan terhadap anak gadis dengan janda. Bagi gadis, ada perbedaan antara bapak sebagai wali dan wali di luar bapak. Bapak sebagai wali *mujbir* berhak memaksa anak gadisnya untuk menikah melalui hak *ijbār*. Sebaliknya, wali di luar bapak tidak mempunyai hak *ijbār* (wali *gairu mujbir*). Disebutkan bahwa orang yang boleh memaksa wanita menikah hanyalah bapak terhadap anak gadisnya dan terhadap anak laki-laki kecil, tuan terhadap hambanya (maksudnya

¹Terkait dengan pihak yang izinnya diperlukan dalam pernikahan ini, jumhur ulama fikih membagi wali menjadi dua macam: Pertama, wali *mujbir*, yaitu wali yang berhak untuk memaksa anaknya atau orang yang berada di bawah perwaliannya untuk melakukan perkawinan, meskipun tanpa diminta izinnya terlebih dulu. Kedua, wali *gairu mujbir*, yaitu wali yang tidak memiliki hak untuk memaksa anaknya atau orang yang berada di bawah perwaliannya, dan tidak bisa menikahkan seseorang tanpa kerelaannya. Lihat juga Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab : Ja‘fari, Ḥanafī, Māliki, Syāfi‘i dan Ḥambali*, alih bahasa Masykur A.B. dari kitab asli *Al-Fiqh ‘ala al-Mazāhib al-Khamsah*, Jakarta: Lentera, 2005, Cet. XIII, h. 346.

²Wali *mujbir*, yaitu ayah yang menikahkan anak gadisnya yang sudah dewasa (akil balig) dan masih perawan meskipun tanpa persetujuan anak boleh dalam pandangan jumhur ulama termasuk mazhab Syāfi‘i, Māliki dan sebagian mazhab Ḥambali. Namun, madzhab Hanafi tidak membolehkan hal tersebut dan hukum kawin paksa tersebut tidak sah. Adapun status pernikahannya ditangguhkan sampai yang bersangkutan tidak keberatan. Sedangkan, mengenai perempuan janda, maka ulama seluruh mazhab sepakat tentang kewajiban meminta izinnya apabila hendak menikahnya. Lihat Kamal Muchtar, *Asas-Asas Hukum Islam Tentang Perkawinan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, Cet. III, h. 100.

³Lihat dasar hukum wali *mujbir* pada Bab II Skripsi, h. 31-33.

hamba kecil/belum dewasa), serta wali terhadap anak yatim. Keterangan lain juga menyebutkan tidak ada orang yang boleh memaksa wanita menikah kecuali bapak terhadap anak gadisnya. Adapun wali di luar bapak hanya boleh menikahkan gadis kalau ada persetujuan dari gadis yang bersangkutan.⁴

Mengenai seorang janda, Imam Mālik berpendapat harus lebih dulu ada persetujuan yang tegas dari seorang janda sebelum pelaksanaan akad nikah. Dengan kata lain, janda lebih berhak menentukan perkawinannya dibandingkan walinya. Pemahaman sebaliknya menunjukkan bahwa wali berhak memberikan persetujuan pada perkawinan gadis. Sehingga, hukum meminta persetujuan gadis dalam pernikahan hanyalah sunah atau sebagai penyempurna. Adapun persetujuan dari janda hukumnya wajib. Hak janda atas dirinya terhadap walinya dalam pernikahan adalah hak memberikan persetujuan terhadap persepsi walinya dan bukan dalam konteks menikahkan dirinya sendiri. Adapun yang berhak menikahkan seorang janda tetap menjadi kewenangan walinya. Dengan demikian, seorang janda tidak boleh menikahkan dirinya sendiri.

Imam Syāfi'i selanjutnya berpendapat bahwa mengenai anak gadis yang belum dewasa yang berumur sekitar 15 (lima belas) tahun atau belum mengalami haid, seorang bapak boleh menikahkannya tanpa merugikan si anak tersebut. Sebaliknya, seorang wali tidak boleh memaksa menikahkan anak gadisnya jika berpotensi merugikan atau menyusahkan anak gadis tersebut. Adapun yang menjadi landasan hak *ijbār* dalam konteks ini adalah tindakan Abū Bakar dalam

⁴Mālik bin Anas, *Al-Muwattā: Bābun Nikah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989 Lihat juga: Mālik bin Anas, *Al-Muwatta Imam Malik bin Anas: Kumpulan Hadis dan Hukum Islam Pertama*, alih bahasa Dwi Surya Atmaja, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999, h. 479. Lihat juga Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1: Dilengkapi Perbandingan Undang-Undang Negara Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: ACAdeMIA dan TAZZAFA, 2005, h. 86.

menikahkan putrinya, ‘Āisyah dengan Rasulullah Saw. Saat itu ‘Āisyah masih berumur enam tahun. Selain itu, juga didukung alasan bahwa semua urusan anak kecil merupakan tanggung jawab bapaknya.⁵

Penjelasan selanjutnya terkait perkawinan anak gadis dewasa (telah berusia 15 tahun atau yang telah mengalami haid). Dalam hal ini, ada hak berimbang antar bapak dengan si gadis. Walaupun persetujuan yang diberikan si gadis sifatnya lebih merupakan pilihan (*ikhtiyar*) bukan suatu keharusan (*farḍ*). Dengan demikian, izin dari anak yang telah dewasa tersebut hukumnya hanya sunah bukan wajib. Adapun perkawinan seorang janda harus ada izin secara tegas dari yang bersangkutan. Sehingga, seorang wali yang ingin menikahkan janda dengan laki-laki yang tidak disukainya, dapat ditolak atau dibatalkan. Hal ini didasarkan pada kasus perkawinan yang ditolak Rasulullah Saw karena ada seorang janda yang dinikahkan walinya dengan orang yang tidak ia disenangi serta tidak dimintai persetujuan terlebih dulu.⁶

Ibnu Qudamah dari kalangan Ḥanabilah juga mengakui adanya hak *ijbār* wali untuk menikahkan gadis yang belum dan sudah dewasa, dengan syarat harus *sekuḥu*.⁷ Ibnu Ḥazm dari mazhab Ṣāḥibī juga berpendapat bahwa ayah boleh menikahkan anak perempuannya yang masih kecil dan perawan meskipun tanpa izin anak tersebut selagi ia masih belum balig. Selain itu, anak tersebut tidak boleh memilih untuk bercerai saat dia balig kelak. Menurut Ibnu Ḥazm, dalil

⁵Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1: Dilengkapi Perbandingan Undang-Undang Negara Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: ACAdemia dan TAZZAFA, 2005, h. 87-88.

⁶*Ibid.*

⁷Muwaffaq ad-Din Abī Muḥammad ‘Abdullah bin Aḥmad bin Qudamah, *al-Mugni wa al-Ṣarḥ al-Kābir*, Beirut: Dār al-Fikr, 1984, h. 385. Lihat juga Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan 1...*, h. 89-90.

kebolehan pernikahan dengan mekanisme ini adalah peristiwa dinikahkannya ‘Āisyah oleh ayahnya Abū Bakar saat usianya 6 (enam) tahun.⁸

Meskipun jumhur ulama membolehkan penggunaan hak *ijbār* yang dilakukan oleh seorang wali terhadap anaknya maupun terhadap seseorang yang berada di bawah perwaliannya, namun Ibnu Qayyim al-Jauziyyah berpendapat bahwa orang tua atau wali tidak boleh memaksa anaknya atau seseorang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah kecuali dengan persetujuan dan rida/kerelaan anak terlebih dulu. Meskipun orang tua atau wali mempunyai kekuasaan untuk menikahkan anak maupun orang yang berada di bawah perwaliannya. Namun, hal tersebut tidak mutlak dilakukan jika terdapat unsur paksaan yang menyebabkan tidak adanya kesediaannya oleh anak dalam rangka perkawinannya. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah mengemukakan pandangannya sebagai berikut:

لَا تُجْبَرُ الْبِكْرُ الْبَالِغُ عَلَى النِّكَاحِ، وَلَا تُزَوَّجُ إِلَّا بِرِضَاهَا، وَهَذَا قَوْلُ جُمْهُورِ السَّلَفِ، وَمَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَأَحْمَدُ فِي إِحْدَى الرَّوَايَاتِ عَنْهُ، وَهُوَ الْقَوْلُ الَّذِي نَدِينُ اللَّهَ بِهِ، وَلَا نَعْتَقِدُ سِوَاهُ، وَهُوَ الْمُوَافِقُ لِحُكْمِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمْرِهِ وَنَهْيِهِ، وَقَوَاعِدِ شَرِيعَتِهِ، وَمَصَالِحِ أُمَّتِهِ.⁹

“Wanita gadis yang sudah balig tidak boleh dipaksa dalam masalah pernikahan dan tidak boleh dinikahkan kecuali dengan ridanya. Ini merupakan pendapat jumhur salaf, mazhab Abū Hanīfah dan Ḥmad dalam salah satu riwayat. Inilah yang memang sejalan dengan hukum Rasulullah Saw, perintah dan larangan beliau, kaidah-kaidah syariat serta kemaslahatan umat”.

⁸Abū Muḥammad ‘Alī ibn Ḥmad ibn Sa‘id ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā*, Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīda, t.th., h. 458.

⁹Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Zādul Ma‘ad fī Hadī Khairil ‘Ibād*, Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 2007, Cet. II, h. 703.

Dalam pencermatan peneliti, perlunya persetujuan seorang anak dalam memilih pasangan sebagaimana diungkapkan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah di atas, didasarkan pada hadis tentang penolakan seorang gadis untuk dinikahkan walinya.¹⁰ Lebih lanjut, Ibnu Qayyim juga menguatkan pendapatnya dengan mengemukakan hadis lainnya tentang janda yang tidak boleh dipaksa untuk dinikahkan oleh walinya.¹¹

Dilandasi berbagai hadis di atas, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyatakan bahwa penggunaan hak *ijbār* tidak seharusnya dilakukan orang tua terhadap anaknya. Dalam hal ini peneliti beranggapan bahwa orang tua atau wali tidak berhak untuk memaksa anak atau seseorang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah, sebelum diminta izin dan persetujuannya terlebih dulu.¹²

Terkait dengan pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan tentunya perlu menekankan pada pendekatan yang ia gunakan dalam penetapan hukumnya. Sehingga pendekatan pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah merupakan polarisasi antara *naql* (*naş*) dan *aql* (*rasio*). Selain itu,

¹⁰Hadis Riwayat Ibnu Mājah Nomor 1875 Lihat :Abū Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini Ibnu Mājah, *Ensiklopedia Hadis 8: Sunan Ibnu Mājah*, alih bahasa Saifuddin Zuhri, Jakarta: Penerbit Almahira, 2013, Cet. I, h. 333.

¹¹Lihat Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Nomor 5138 dan 6946 Lihat: Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, 2006, h. 265. serta Hadis *Ṣaḥīḥ Muslim* Nomor 1421 Lihat Abū Husein Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz II*, Beirut: Dār al-Fikr, 2011, h. 650.

¹²Peneliti mencontohkan bahwa konsep meminta izin dan persetujuan anak tersebut dapat dilaksanakan melalui jalur peminangan, dalam tahap ini penting guna mempertimbangkan tujuan ke depan pernikahan ini, misalkan saja orang tua yang mempunyai calon kepada anaknya yang mempunyai kriteria-kriteria tertentu, namun apakah calon tersebut dapat berkomitmen untuk menerima kekurangan satu sama lain dan saling melengkapi, jika tidak maka inilah penting mengapa persetujuan dan izin seorang anak diperlukan, karena jangan sampai ada kesan orang tua sebagai orang yang memaksa anak untuk menikah dengan pilihannya tanpa didasari rasa tanggung jawab, yang berdampak pula kepada eksistensi pernikahan si anak ke depannya.

corak pemikirannya cenderung rasional, mendasar, mapan secara syar'i, argumentatif serta konsisten¹³

Mengenai konteks wali *mujbir* dalam pernikahan menurut pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah bahwa orang tua atau wali tidak berhak memaksa anak atau orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah tanpa diminta izin dan persetujuannya terlebih dulu, Ibnu Qayyim menilai keridaan dan persetujuan anak, khususnya anak perempuan harus ada memberikan respon dalam proses penajakan awal perkawinan (peminangan). Hal ini dimaksudkan karena pada hakikatnya yang akan menjalani biduk rumah tangga setelah pernikahan ke depannya adalah si anak dan bukan orang tuanya.

Berbeda halnya dengan pendapat jumhur ulama fikih yang membolehkan penggunaan hak *ijbār* orang tua untuk menikahkan anaknya meskipun tanpa diminta izinnya terlebih dulu dengan dilandasi pada hadis Rasulullah Saw berkenaan dengan tindakan yang dilakukan oleh Abū Bakar yang menikahkan anaknya, 'Āisyah yang belum dewasa. Selain itu, juga didasarkan bahwa semua

¹³Pemikirannya dalam masalah *uṣul* dan akidah, banyak dipengaruhi pemikiran Imam Aḥmad bin Ḥambal. Namun, dalam masalah *furu'* ia punya pandangan yang independen. Sebagai hasil dari *mulazamah*nya (bergurunya secara intensif) kepada Ibnu Taimiyah, beliau dapat mengambil banyak faedah besar, diantaranya yang penting adalah berdakwah mengajak orang supaya kembali kepada Kitabullah dan sunah Rasulullah Saw yang *ṣahih*, berpegang kepada keduanya, memahami keduanya sesuai dengan apa yang telah dipahami oleh *as-Salaf aṣ-Ṣalih*, membuang apa-apa yang berselisih dengan keduanya, serta memperbaharui segala petunjuk agama yang pernah dipelajarinya secara benar serta membersihkannya dari segenap bid'ah yang diadakan oleh kaum *ahlu al-bid'ah* yang sudah mulai berkembang sejak abad-abad sebelumnya. Lihat Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Kemuliaan Sabar dan Keagungan Syukur*, alih bahasa M. Alaika Salamullah dari Kitab Asli *Uddah aṣ-Ṣabirin wa Ṣākhirah asy-Syakirin*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005, Cet. I, h. v-xv. Lihat juga Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Menyelamatkan Hati dari Tipu Daya Setan*, alih bahasa Hawin Murtadlo dari Kitab Asli *Ighatsatul Lahfan min Mashayidisy Syaithan*, Solo: al-Qowam, 2011, h. viii-xxii.

urusan anak merupakan tanggungjawab orang tua, menjadi landasan adanya hak *ijbār* orang tua terhadap anaknya.¹⁴

Peneliti menilai bahwa pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan tidak terlepas dari latar belakang (*background*) sosio historis dan kultural kehidupannya saat itu. Ibnu Qayyim hidup pada periode pertengahan, yaitu akhir abad ke tujuh hingga pertengahan abad ke delapan hijriyah atau akhir abad ke tigabelas hingga pertengahan abad ke empat belas masehi. Saat itu,¹⁵ umat Islam mengalami krisis multi dimensi, meliputi bidang ekonomi, sosial, budaya dan politik serta ditambah situasi dalam pemikiran umat Islam yang mengalami kebekuan (*jumud*) karena dibalut *taqlid*, *khurafat* dan *bid'ah*. Dalam situasi semacam itu, beliau berusaha membangkitkan sikap umat Islam dari tidur panjang. Ibnu Qayyim menentang sikap *taklid*, *khurafat* dan *bid'ah* serta menyeru kembali kepada Alquran dan hadis. Selain itu, beliau

¹⁴Saat itu, 'Āisyah r.a. berumur 6-7 tahun dan baru berhubungan laiknya suami istri pada umur 9 tahun. Tujuan pernikahan dini ini adalah mengokohkan dan merekatkan hubungan antara kekhilafahan dan kenabian. Selain itu, udara panas negeri Arab membuat wanita tumbuh dengan sangat cepat. Seseorang yang mengantongi kemampuan otak yang luar biasa juga memiliki tingkat perkembangan fisik yang sangat cepat. Suatu istilah dalam bahasa Inggris disebut *prococious* yang artinya cepat tumbuh atau cepat matang. Apapun alasannya, persetujuan Rasulullah untuk menikahi 'Āisyah pada usia yang sangat dini merupakan bukti nyata atas kelebihan 'Āisyah yang memang telah menonjol sejak kecil. Kelebihan 'Āisyah itu antara lain: Kecerdasan, kualitas hafalan, wawasan, aksioma, dan keahliannya dalam menarik kesimpulan. Lihat: Sayyid Sulaiman An-Nadwi, *Ummul Mukminin 'Āisyah Radhiallahu 'Anha: Potret Wanita Mulia Sepanjang Zaman*, Jakarta: Andalus, 2014, h. 50.

¹⁵Kondisi umat Islam pada saat itu sangat memperhatikan karena negara Islam dijadikan sebagai Negara boneka oleh bangsa Barat. Situasi semacam ini disebabkan oleh adanya perang salib yang terjadi secara konstan antara kaum Muslim dan orang-orang Kristen yang dipimpin oleh Paus di Roma, Raja Prancis dan Raja Inggris. Kondisi semacam ini diperparah lagi dengan adanya serangan tentara Mongol yang dipimpin Hulagu Khan yang berhasil menguasai Baghdad pada tahun 1258 M. Akibat dari Perang Salib dan serangan Hulagu Khan, terjadi pula perpecahan dan pertentangan mazhab antara kaum Ahlussunnah dan Syi'ah yang menimbulkan pertentangan dan pembunuhan di mana-mana serta mengakibatkan pula lemahnya pemerintahan. Lihat: Carole Hillenbrand, *Perang Salib: Sudut Pandang Islam*, alih bahasa Heryadi dari buku asli yang berjudul *The Crusade: Islamic Perspectives*, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007, cet. III, h. 13.

berupaya menggemakan tauhid, mengobarkan semangat *tajdid* serta membuka kembali pintu ijtihad yang (seakan) tertutup.

Jika mencermati pada pendapat jumhur ulama fikih yang membolehkan orang tua atau wali dalam penggunaan hak *ijbār* (wali *mujbir*), boleh jadi pemikiran Ibnu Qayyim yang berbeda dengan pendapat jumhur ulama fikih tersebut dengan tidak membolehkan pemaksaan orang tua atau wali untuk menikahkan anak tanpa diminta izinnya lebih dulu, merupakan *counter* (tanggapan berbeda) terhadap sikap fanatisme masyarakat saat itu terhadap pendapat ulama mazhab, salah satunya dalam bidang fikih *munākahat*. Utamanya, dalam hal pemaksaan orang tua untuk menikahkan anaknya, meskipun tanpa diminta pendapat dan izin anak lebih dulu. Apalagi tanpa disertai keridaan dan persetujuan anak atas pilihan orang tuanya.

Meskipun realitasnya, baik pendapat jumhur ulama fikih maupun pendapat Ibnu Qayyim al-Jauziyyah sama-sama memiliki landasan hukum berupa hadis. Namun, pada dasarnya Ibnu Qayyim al-Jauziyyah memandang bahwa tidak seharusnya orang tua memaksa anaknya untuk menikah tanpa disertai dengan izin dan persetujuan anak lebih dulu.

Proses pemilihan calon pasangan hidup tentunya harus dilakukan dengan cermat karena akan berpengaruh pada tujuan pencapaian perkawinan yang ideal. Permasalahannya menjadi agak rumit ketika dalam memilih pasangan hidup ternyata seseorang secara moral tidak bisa lepas dari keterlibatan orang tua sebagai pihak yang menjadi perantara kehadirannya di dunia. Selain itu, orang tua juga merasa memiliki alasan dalam menentukan calon pasangan hidup anaknya.

Hal itu dimaksudkan semata untuk membahagiakan anak, menjaga nama baik keluarga, serta meneruskan serangkaian cita-cita dan lain sebagainya.

Keterlibatan orang tua akan menyebabkan terjadi proses tarik-menarik antara harapan dan kepentingan anak dengan harapan dan kepentingan orang tua, yang memang tidak selamanya sama. Bahkan, terkadang cenderung berlawanan, misalnya anak menginginkan suami yang sederhana asal berbudi luhur, sedangkan orang tua lebih memprioritaskan aspek material daripada pertimbangan moral keagamaan.

Perbedaan tersebut pada gilirannya akan mengakibatkan adanya ketidaksamaan dalam membuat kriteria calon pasangan hidup yang diinginkan. Jika hal tersebut tidak bisa dikompromikan melalui solusi yang memuaskan kedua pihak, bukan mustahil akan terjadi perbuatan-perbuatan yang nekat dan irasional, seperti kawin lari, bunuh diri, atau menjerumuskan diri ke dalam dunia hitam yang justru merugikan anak tersebut. Hal ini merupakan contoh realitas yang tentunya patut dihindari.

Mencermati persoalan wali *mujbir* lebih lanjut, bukanlah sikap yang bijak dan elegan dari orang tua atau wali apabila memaksa anaknya atau orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah tanpa terlebih dulu diminta pendapat dan persetujuannya. Hal tersebut dimaksudkan agar tidak terjadi resistensi maupun konflik dalam keluarga yang berbeda persepsi tentang pilihan pasangan hidup, antara orang tua dengan anak. Selain itu, konsep *ijbār* dapat menimbulkan adanya kesan yang menjadikan orang tua sebagai seorang yang otoriter terhadap anaknya dalam

hal pernikahan. Hal itu disebabkan hak *ijbār* dalam masyarakat sering dijadikan legitimasi kewenangan orang tua untuk menikahkan anaknya dengan paksa.¹⁶

Pada dasarnya orang tua juga perlu memperhatikan dan mempertimbangkan pandangan serta keinginan anak. Hal itu disebabkan anak juga mempunyai hak atas keberlangsungan hidupnya ke depan. Tujuannya agar tidak terjadi hal-hal negatif dalam rumah tangga anak ke depannya jika dalam suatu pernikahan terdapat unsur pemaksaan serta tanpa didasari rasa cinta yang tulus.

Namun di sisi lain orang tua dalam kondisi tertentu seperti anak yang tidak memiliki calon pendamping, maka peran orang tua tidak boleh membiarkan anaknya begitu saja, melainkan orang tua harus mencarikan calon pendamping kepada anaknya sekalipun tanpa persetujuan anak, karena dikhawatirkan akan berdampak kepada kondisi darurat anak tersebut, karena jika tidak terdapat calon, maka tidak akan menikah, jika tidak menikah maka tidak punya anak, tidak punya anak maka tidak ada generasi penerus yang salah satu daripada amal jariyah

¹⁶Konteks *ijbār* perlu dibedakan dengan *ikrah*. Dalam hal ini, *ikrah* adalah tindakan paksa yang tidak bertanggungjawab, melanggar hak asasi manusia dan terkadang disertai dengan ancaman. Pemaksaan ini dilakukan oleh orang-orang yang diragukan tanggungjawabnya terhadap anak. Sementara itu, pada hakikatnya *ijbār* adalah tindakan orang tua untuk melakukan perkawinan bagi anak atas dasar tanggungjawab yang hanya bisa dilakukan oleh ayah atau kakek. *Ijbār* dimaksudkan sebagai bentuk perlindungan atau tanggungjawab seorang ayah disebabkan keadaan anaknya yang dianggap belum atau tidak memiliki kemampuan untuk bertindak. Berbeda halnya dengan wacana yang berkembang dalam tradisi masyarakat pada umumnya. Orang tua seringkali memaksa anaknya untuk menikahkan dengan pilihannya dan bukan pilihan anaknya. Dalam istilah populer dikenal sebutan kawin paksa. Masyarakat seringkali menjadikan hak *ijbār* dalam fikih sebagai legitimasi kewenangan seorang ayah menikahkan anaknya dengan paksa. Hal tersebut yang menjadi kekeliruan mendasar dalam memahami makna *ijbār* dan *ikrah*. Dengan demikian, kekuasaan seorang ayah untuk menikah anak perempuannya hanyalah hak mengawinkan saja dan bukan tindakan memaksakan kehendaknya sendiri tanpa memerhatikan kerelaan anak. Lihat: Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: LKIS, 2002, Cet. II, h. 80

adalah anak sholeh yang mendoakan orang tua. Maka dari itu orang tua harus mengambil peran terutama dalam hal penjaduan anaknya.

Dengan demikian, menutup atau mencegah pintu kemudharatan dalam hubungan rumah tangga lebih diutamakan. Hal tersebut juga sesuai dengan kaidah-kaidah fikih, sebagai berikut:

الضَّرَرُ يُزَالُ

*“Kemudharatan harus dihilangkan/dicegah”.*¹⁷

دَفْعُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ¹⁸

“Menghindarkan kerusakan lebih diutamakan dari pada mengharap kebaikan.”

Penjelasan selanjutnya ialah mengenai klasifikasi anak dalam pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. Secara umum, beliau membahas tentang wali *mujbir* yang dihubungkan dengan anak perempuan, meliputi anak perempuan yang masih perawan di bawah umur, anak perempuan yang masih perawan dan sudah dewasa (balig) serta anak perempuan yang sudah janda. Namun, realitas yang berkembang di masyarakat, perbuatan orang tua yang memaksa anaknya untuk menikah tidak hanya terjadi pada anak perempuan, bahkan juga terjadi pada anak laki-laki dewasa. Dengan demikian, pendapat Ibnu Qayyim al-Jauziyyah yang tidak membenarkan tindakan orang tua untuk menikahkan anaknya tanpa disertai izin

¹⁷Muchlis Usman, *Kaidah-kaidah Uşuliyah dan Fiqhiyah: Pedoman Dasar dalam Istimbath Hukum Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002, Cet. IV, h. 132 Lihat juga: Nashr Farid Muhammad Washil dan Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Qawa'id Fiqhiyyah*, Jakarta: Amzah, 2013, Cet. III, h. 17.

¹⁸A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih : Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, Jakarta: Kencana, 2007, h. 29.

dan persetujuannya terlebih dulu juga dapat dijadikan dasar yang sama terhadap anak laki-laki.

Berdasarkan uraian di atas, peneliti cenderung pada pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan, karena memang tidak seharusnya ada paksaan dari orang tua terhadap anaknya dalam menentukan pasangan hidupnya. Idealnya peran orang tua lebih ditujukan pada tataran bimbingan dan nasihat bagi anak dalam menentukan pasangan hidup. Dengan demikian, rasa cinta dan rida anak untuk hidup berumah tangga dengan calon pasangannya menjadi hal utama yang perlu diperhatikan oleh setiap pihak. Hal tersebut juga sesuai dengan kaidah fikih sebagai berikut:

الْأَصْلُ فِي الْعُقُودِ رِضَا الْمُتَعَاقِدَيْنِ.¹⁹

Dasar dari akad adalah keridaan kedua belah pihak.

Menurut peneliti, hal itu akan memberikan gambaran positif bahwa hukum Islam tidaklah eksklusif dan diskriminatif yang terkesan menampilkan superioritas oleh orang tua atau wali dalam menikahkan anak atau seseorang yang berada di bawah perwaliannya. Terlebih, jika pemaksaan tersebut tidak hanya dilakukan terhadap anak perempuan, bahkan juga terhadap anak laki-laki. Sebaliknya, Islam bersifat inklusif dan akomodatif terhadap pelbagai aspek, salah satunya prinsip hak asasi. Hal tersebut selaras dengan firman Allah Swt dalam Alquran Surat Ali Imran [3] ayat 159 sebagai berikut:

²⁰ ...

¹⁹A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih : Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis...*, h. 131.

Melalui ayat di atas, agama Islam mengajarkan sikap *tasamuh* (toleransi) dan musyawarah (dialogis) dalam setiap urusan muamalah. Pun dalam urusan perkawinan anak. Mengenai memilih pasangan dalam rangka pernikahan, Islam justru mengajarkan sikap saling menghargai dan menghormati, seperti menyangkut pilihan anak maupun pilihan orang tua. Dalam hal ini, tentunya menjadi lebih baik apabila terdapat ekualitas (keseimbangan)²¹ antara pilihan anak dengan pilihan orang tua. Karena itu, musyawarah keluarga dalam rangka pernikahan menjadi hal yang penting dilakukan.

Pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tersebut dengan demikian mengandung aspek hukum Islam dan nilai-nilai moral yang secara intrinsik terintegrasi dalam prinsip keadilan, kemanusiaan, universalitas dan kemaslahatan.

Peneliti selanjutnya mencermati bahwa melalui pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan tersebut, bukan berarti dapat dijadikan pijakan bagi anak atau seseorang yang berada di bawah perwalian secara serta merta melakukan penolakan bahkan pembangkangan terhadap keinginan dan pilihan orang tua yang akan menikahkannya. Seorang wali memang seharusnya tidak boleh memaksa menikahkan anaknya jika tanpa diawali izin dan persetujuan anak. Karena dapat berpotensi merugikan anak, hingga kemudian anak mengalami trauma psikis bahkan menyebabkan ketidakharmonisan dalam rumah tangganya kelak.

²⁰ “...dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu...” Q.S. Ali Imran [3]: 159. Lihat Kementerian Agama Islam, Wakaf, Da’wah dan Irsyad Kerajaan Saudi Arabia, *Mujamma’ Al Malik Fahd Li Thiba ‘at Al Mushhaf...*, h. 103.

²¹ Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Penerbit Arkola Surabaya, 2006, h. 146.

Sebaliknya, jika ternyata pilihan orang tua terhadap anaknya tersebut semata dilakukan atas dasar tanggungjawab dan kasih sayang orang tua terhadap anak, terlebih jika pilihan orang tua tersebut merupakan sosok terbaik, maka tidak salah jika anak mempertimbangkan untuk menyetujui pilihan orang tua. Mengingat menikahkan anak merupakan salah satu kewajiban orang tua terhadap anak. Hal tersebut sebagaimana hadis Nabi Saw sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ، نَا إِسْحَاقُ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرَبِيِّ، نَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، نَا شَدَّادُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْجُرَيْرِيِّ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، وَابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ وُلِدَ لَهُ وَلَدٌ فَلْيُحْسِنْ اسْمَهُ وَأَدَبَهُ، فَإِذَا بَلَغَ فَلْيُزَوِّجْهُ فَإِنْ بَلَغَ وَلَمْ يُزَوِّجْهُ فَأَصَابَ إِثْمًا، فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى أَبِيهِ " ²²

Imam Al-Baihaqi Berkata, Menceritakan kepada kami ‘Alī bin Aḥmad bin ‘Abdan, menceritakan kepada kami Aḥmad bin ‘Ubaid menceritakan kepada kami Ishāq bin al-Hasan al-Ḥarbī, menceritakan kami Muslim bin Ibrāhīm, menceritakan kami Syaddad bin Sa’īd dari al-Jurairī, dari Abī Naḍrah, dari Abī Sa’īd dan Ibnu ‘Abbas berkata: Rasulullah Saw bersabda: “Siapa yang diberikan anak, maka hendaklah ia memberikan kepada anaknya nama yang baik dan mendidiknya dengan baik. Apabila anak tersebut telah dewasa, maka hendaklah ia mengawinkannya dan apabila anak tersebut telah balig, sedangkan ayahnya tidak mengawinkannya, maka ia mendapatkan dosa dan dosa tersebut ditanggung ayahnya. (H.R. Baiḥaqī)

Keadaan demikian juga menjadi perhatian orang tua ketika seorang anak yang telah mapan baik lahir maupun batin, sedangkan tidak memiliki calon untuk menikah, maka disinilah peran orang tua untuk aktif dalam mencari jodoh untuk anaknya, menjadi masalah karena disatu sisi anak tidak punya calon untuk

²²Abū Bakar Aḥmad bin Husein al-Baihaqī, *Ṣyū’bul Īmān*, t.tp: Maktabah ar-Rusyd, 2003, h. 137.

menikah dan orang tua pun tidak punya pertimbangan kepada anaknya, maka dari itu, adanya hak berimbang antara anak dan orang tua, maka anak pun tidaklah mengapa jika harus mengikuti pilihan orang tua selagi pilihan tersebut sebagai ungkapan tanggung jawab kepada anaknya.

Penjelasan selanjutnya berkenaan dengan pemilihan calon pasangan hidup. Dalam hal ini agama Islam memberikan beberapa kriteria yang penting diperhatikan orang tua dan anak. Hal tersebut juga didasarkan pada hadis Rasulullah Muhammad Saw sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبْتُ يَدَاكَ (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)²³

“Diceritakan Musadad, diceritakan Yahya dari ‘abdulloh berkata bercerita kepadaku Sa’id Ibn Abi Sa’id dari Abi Hurairah ra bahwasanya Nabi Saw bersabda wanita dinikahi karena empat perkara. Pertama hartanya, kedua kedudukan statusnya, ketiga karena kecantikannya dan keempat karena agamanya. Maka carilah wanita yang beragama (islam) engkau akan beruntung” (H.R. Bukhāri)

Dalam memilih calon pasangan hidup, kiranya perlu mencermati kriteria yang benar, agar mendapatkan pilihan terbaik. Berdasarkan hadis tersebut, dapat dipahami bahwa ada 4 (empat) kriteria yang penting diperhatikan dalam memilih calon pasangan hidup.²⁴ Dalam hal ini antara lain karena hartanya, nasabnya,

²³Hadis Şahih Bukhāri Nomor 5090. Lihat Abū Abdillāh Muḥammad bin Ismāil al-Bukhāri, *Şaḥīḥ al-Bukhāri...*, h. 256.

²⁴Inti dari Hadis yang juga perlu diperhatikan dalam memilih jodoh hendaknya baik akhlaknya; Menikah dengan perawan/jejaka; Cantik/Tampan parasnya; Subur Peranakannya; dari keluarga yang berkecukupan; Berasal dari keturunan baik-baik; Bukan dari keluarga dekat guna

kecantikannya/ketampanannya serta agamanya. Adapun kriteria utama adalah karena agamanya, yakni keislamannya.

Beberapa kriteria tersebut pada dasarnya bukanlah unsur yang wajib ada karena semua manusia tidak ada yang sempurna. Namun, kriteria tersebut merupakan hal pokok yang ideal. Karena, memilih pasangan hidup yang baik adalah langkah awal untuk membina rumah tangga yang diridai Allah Swt, sebagaimana firman Allah Swt dalam Surat Ar-Rūm [30] ayat 21 yang berbunyi:

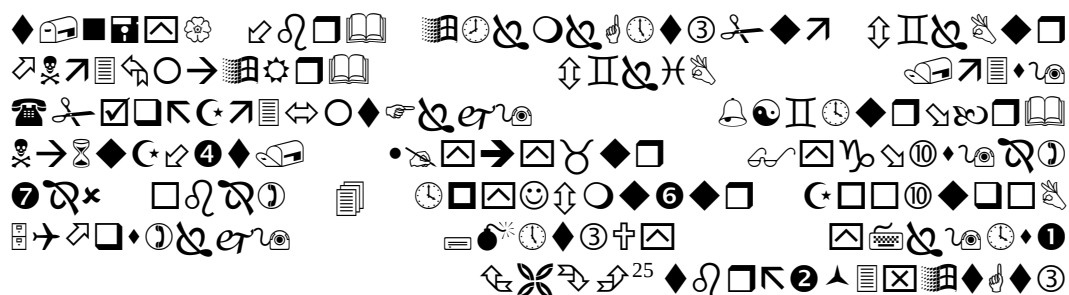
membina kekokohan jalinan sosial. Orang tua dan anak juga perlu mencermati konsep *kafā'ah* atau kesesuaian dalam pernikahan. *Kafa'ah* atau *kufu'* menurut bahasa berarti setaraf, seimbang atau keserasian dan kesesuaian, serupa, sederajat atau sebanding. Sedangkan, menurut istilah *kafā'ah* atau *kufu'* dalam pernikahan adalah keseimbangan dan keserasian antara calon istri dan suami, sehingga masing-masing calon tidak merasa berat untuk melangsungkan pernikahan dan rumah tangga. Kesesuaian tersebut meliputi agama/akhlak, status sosial, maupun harta. Jumhur ulama fikih sepakat tentang pentingnya *kafa'ah*. Namun, mereka berbeda pendapat mengenai kriteria *kafā'ah*. Imam Syāfi'ī berpendapat bahwa kriteria *kafā'ah* adalah agama, keturunan (nasab), status kemerdekaan, kehormatan, dan bebas dari aib. Menurut mazhab Hanafiyah kriteria *kafa'ah* adalah Islam, keturunan, merdeka, harta, kualitas keagamaannya, ketaqwaan dan profesi. Imam Malik memberi kriteria *kafā'ah* pada agama dan ketaqwaan. Adapun Imam Ahmād memberikan kriteria *kafā'ah* sependapat dengan Imam Syāfi'ī kecuali pada mengenai terhindar (bebas) dari aib. Menurut Imam Ahmād kriteria *kafā'ah* itu adalah agama, nasab (keturunan), merdeka, profesi (maksudnya adalah mempelai pria mempunyai profesi standar yang tidak jauh dari profesi calon mertuanya), tidak cacat permanen (maksudnya cacat tubuh secara permanen), kekayaan (yaitu tidak terlalu jauh jarak antara mempelai laki-laki dengan calon mertuanya). Melalui konsep *kafā'ah* bukan berarti dalam Islam terdapat sistem kasta. Agama Islam jelas menolak sistem kasta karena menurut ajaran Islam yang membedakan manusia di hadapan Allah Swt adalah tingkat ketaqwaan seseorang. Hal tersebut sebagaimana ditegaskan Allah Swt dalam al-Qur'an Surat al-Hujurat [49] ayat 13 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلَكُمْ قَسَبًا وَوَسْبًا ۚ لَكُمْ دِينٌ وَنَسَبٌ ۚ لَكَ الْكِبَرُ ۚ إِنَّ أَكْرَبَكُمْ إِلَهِي وَرَبًّا فَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

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”

Secara substantif, konsep *kafā'ah* dalam Islam dianjurkan. Namun, konsep tersebut tidak mempengaruhi terhadap sah atau tidaknya suatu pernikahan. Artinya, meskipun antara calon suami dengan calon istri tidak *sekufu'*, namun jika kedua belah pihak serta keluarga kedua belah pihak setuju dan tidak keberatan, maka pernikahan tetap dapat dilangsungkan. Karena, pada hakikatnya konsep *kafā'ah* lebih ditujukan sebagai tuntunan yang baik dalam membangun rumah tangga. Lihat Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah Jilid II*, alih bahasa Mudzakir, Bandung: Alma'arif, 1997, Cet. XIII, h. 255-258.



Artinya:

*“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir”.*²⁶

Berdasarkan penjabaran di atas, dapat dipahami bahwa pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan merupakan sebuah kajian ijtihad. Karena itu, patut diapresiasi sebagai upaya mengaktualkan nilai-nilai hukum pernikahan Islam.²⁷ Terlebih lagi, di tengah realita yang berkembang di masyarakat saat ini yang mungkin masih terjadi pemaksaan seorang wali dalam rangka perkawinan anaknya maupun orang yang berada di bawah perwaliannya. Apalagi jika pemaksaan tersebut tidak hanya dilakukan

²⁵Q.S. Ar-Rūm [30]: 21. Lihat Kementerian Agama Islam, Wakaf, Dakwah dan Irsyad Kerajaan Saudi Arabia, *Mujamma’ al-Mālik Fahd Li Ṭiba ‘at al-Muṣḥaf*, Madinah: Asy-Syarif Madinah Munawwarah, 2001, h. 644.

²⁶Kementerian Agama Islam, Wakaf, Da’wah dan Irsyad Kerajaan Saudi Arabia, *Mujamma’ Al Malik Fahd Li Thiba ‘at Al Mushhaf...*, h. 644.

²⁷Ada 5 (lima) kategori mengenai hukum menikah dalam Islam. *Pertama*, wajib bagi orang yang sudah mampu melaksanakannya, sudah mampu dari segi lahir maupun bathin dan kalau tidak menikah dikhawatirkan ia akan terjerumus ke dalam perzinahan. *Kedua*, sunah bagi orang yang berkehendak untuk menikah dan mempunyai biaya, sehingga dapat memberikan nafkah kepada istrinya dan keperluan-keperluan lain yang diperlukan dalam rumah tangga. *Ketiga*, *mubah* bagi orang yang tidak terdesak oleh hal-hal yang mengharuskan untuk segera menikah atau yang mengharamkannya. *Keempat*, *makruh* bagi orang yang belum berminat menikah atau orang yang tidak mampu untuk melaksanakan pernikahan karena tidak mampu memberikan nafkah kepada istrinya serta belum mempunyai bekal yang cukup untuk membiayai pernikahan. *Kelima*, haram bagi orang yang ingin menikah dengan niat untuk menyakiti istrinya atau menyia-nyiakannya. Hukum haram ini juga berlaku bagi orang yang tidak mampu memberi belanja kepada istrinya, sedangkan hasratnya tidak mendesak. Lihat Abd. Rahman Ghozaly, *Fikih Munākahat*, Jakarta: Prenada Media, 2003, h. 16-18.

terhadap anak perempuan, bahkan juga terhadap anak laki-laki. Padahal agama Islam mengajarkan untuk berbuat yang makruf dan mencegah yang mungkar. Demikian halnya dalam urusan perkawinan.

Penggunaan hak *ijbār* seorang wali hendaklah digunakan secara proporsional. Sehingga, tidak menimbulkan percekocokan atau perselisihan dalam kehidupan rumah tangga anak di kemudian hari. Dalam hal ini, salah satunya dapat disebabkan adanya anggapan anak bahwa pasangannya tersebut bukan merupakan pilihannya sendiri, namun berdasarkan pilihan orang tua atau walinya. Dengan demikian, meskipun orang tua mempunyai hak *ijbār* dalam menikahkan anaknya, namun tidak lantas menafikan hak anak untuk menyatakan pendapatnya dalam bentuk persetujuan maupun penolakan terhadap pilihan orang tua atau walinya tersebut.

Melalui konsep wali *mujbir* dalam pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tersebut kiranya dapat membuka wawasan bagi khalayak bahwa sudah menjadi keharusan bagi orang tua atau wali untuk menghindari sikap otoritarian (mutlak)²⁸, superioritas dan pemaksaan sepihak dalam menentukan calon pasangan hidup anak atau seseorang yang berada di bawah perwaliannya. Tentunya konsep yang ditawarkan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan sesuai dengan nilai filosofis pernikahan guna mewujudkan rumah tangga yang bahagia, harmonis dan kekal dalam nuansa *sakinah, mawaddah dan rahmah*.

²⁸Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer...*, h. 559.

B. Metode *Istinbāt* Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang Wali *Mujbir* dalam Pernikahan

Ada beberapa dasar yang digunakan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah sebagai landasan normatif dalam konstruksi epistemologi pemikiran hukum (*istinbāt*).²⁹ Beberapa dasar tersebut meliputi Alquran, sunah, ijmak, fatwa Sahabat, *qiyas*, *maṣlaḥah mursalah*, *istiṣhāb*, *sadd az-zarī'ah* dan *'urf*.³⁰

Mengenai langkah atau pola yang dilakukan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam pembahasan fikih diantaranya, pertama, mengemukakan *naṣ* kemudian mengeluarkan hukumnya tanpa memandang pendapat ahli fikih lainnya. Ibnu Qayyim berbeda dengan kebanyakan ahli fikih dalam pembahasan dan penetapan hukum. Kebanyakan ahli fikih biasanya mengemukakan persoalan kemudian mengaitkannya dengan dalil saja. Namun Ibnu Qayyim mengawali dengan mempergunakan *naṣ* sebagai dasar pembahasannya, kemudian, beliau menetapkan hukumnya. Kedua, Ibnu Qayyim mengemukakan pendapat ahli fikih tanpa fanatik, kemudian menukilnya. Selain menggunakan *naṣ*, beliau juga mengikuti pendapat ahli fikih dalam menetapkan pilihan dalam pembahasan masalah hukumnya. Ketiga, mengemukakan dalil yang sesuai dan tidak sesuai menurut pandangannya. Berkenaan dengan masalah *khilafiyah* (perbedaan), Ibnu

²⁹Salah satu metode *istinbāt* yang digunakan fuqaha adalah dengan pembahasan bahasa yang termuat dalam Alquran dan hadis. Selain itu, dapat pula dengan memahami jiwa hukum yang terkandung pada dalil-dalil nas tersebut. Lihat Zaenul Mahmudi, *Sosiologi Fikih Perempuan : Formulasi Dialektis Fikih Perempuan dengan Kondisi dalam Pandangan Imam Syāfi'i*, Malang: UIN Malang Press, 2009, h. 6-7.

³⁰Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyusun kajian fikih dalam kitab yang berjudul *Zādul Ma'ād fī Hadī Khairil 'Ibād* Adapun mengenai kajian *uṣul* fikih, beliau menyusunnya dalam kitab yang berjudul *I'lam al Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Lihat TIM Penulis, *Ensiklopedi Islam Jilid 2 : Fas-Kal*, Alih bahasa Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001, Cet. IX, h. 164 – 165.

Qayyim tidak hanya mengemukakan pendapatnya yang disertai dengan dalil-dalil. Beliau juga mengemukakan dalil-dalil para ahli fikih yang berbeda dengan pendapatnya, kemudian beliau mengomentari pendapat para ahli fikih tersebut. Keempat, tidak menyamakan atau mengambil dalil Alquran saja tetapi dilengkapi dengan hadis. Hal tersebut beliau lakukan agar timbul keselarasan dan tidak terjadi pertentangan terhadap maksud yang terkandung dalam *naş*.³¹

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa metode pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah merupakan polarisasi antara *naql (naş)* dan *aql* (rasio) atau disebut juga dengan istilah *aqlāniyyah syar'iyah (rasionalisme legal)* yang dihubungkan dengan metode filsafati serta teologi yang didasarkan pada Alquran dan hadis sebagai sumber primer dalam penetapan hukumnya. Korelasi antara keduanya bersifat ekuivalen (*talāzum*) yang mengintegrasikan akal ke dalam pengertian syariat serta tidak cenderung rasionalisme berlebihan, seperti kalangan Mu'tazilah/*ahlul ra'yu* maupun terlalu skripturalisme seperti kalangan *ahlul hadis*. Dengan demikian, penerapan ijtihad fikih yang dilakukan Ibnu Qayyim adalah dengan membaca dan menyikapi teks yang termuat pada *naş* ke dalam konteks realitas zaman. Sebagaimana kaidah fikih yang berbunyi:

تَغْيِيرُ الْفَتَوَى وَاختِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمَكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ
وَالْعَوَائِدِ³²

“Perubahan fatwa dan perbedaan di dalamnya mengikuti perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat kebiasaan”.

³¹Abū Abdillāh Syamsuddīn Muḥammad bin Abi Bakar bin Ayub bin Sa'ad bin Huraiz bin Makī Zainuddin az-Zar'i ad-Dimasyqi Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, h. 493.

³²*Ibid.*, h. 453.

Menurutnya, kaidah ini mengandung pengertian yang mendalam juga luas berkaitan dengan segala aspek fikih karena syariat Islam senantiasa mengacu pada kemaslahatan. Sedangkan kemaslahatan manusia terkait banyak dengan tempat, zaman dan situasi lingkungannya.³³

Terkait corak atau karakteristik pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah diantaranya mendalam, argumentatif dan konsisten. Dikatakan mendalam karena kajian pemikirannya relatif mendalam. Kemudian pemikirannya argumentatif karena pendapat-pendapatnya selalu diikuti dengan argumentasi yang mendasar dengan merujuk kepada *syar'i* dan panduan penalaran secara terpadu. Selanjutnya, pemikirannya dikatakan konsisten karena formulasi pemikirannya konsisten mengikuti acuan yang dipilih dan dipertahankan secara konsekuen. Hasil rumusan pendapatnya yang mantap segera dikomunikasikan ke masyarakat walaupun menentang opini umum yang beredar. Ketiga karakter ini yang tampak dominan mewarnai pemikiran Ibnu Qayyim dalam berbagai disiplin ilmu yang dikuasainya. Hal ini dapat dicermati terutama di bidang ilmu kalam (teologi), tasawuf dan hukum Islam.

³³Salah satu yang dikemukakannya dalam masalah perubahan hukum sesuai dengan perubahan zaman, tempat dan lingkungan tersebut adalah masalah talak tiga sekaligus. Maksudnya zaman Rasulullah Saw talak tiga sekaligus jatuh talak satu (H.R. Muslim dan Ahmad bin Hanbal). Tetapi lingkungan umat Islam pada masa Khalifah Umar bin Khattab (581-644) telah berbeda dari masa Nabi Muhammad Saw dengan bercampurnya berbagai budaya, yang sedikitnya mempengaruhi perkembangan hukum. Ketika itu, talak sudah dipermainkan oleh orang karena sekalipun dijatuhkan tiga sekaligus, hukumnya tetap satu. Perkembangan situasi ini dicermati oleh Umar bin Khattab. Oleh sebab itu, Umar mengubah hukum talak tiga sekaligus dari tiga menjadi tiga sekaligus. Persoalan ini menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah bukan karena Umar tidak berpegang pada Hadis Rasulullah Saw, tetapi karena lingkungan, waktu dan tempat sudah berbeda. Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid II*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2000, h 618.

Berkenaan dengan konteks wali *mujbir* dalam pernikahan, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah berpendapat bahwa orang tua atau wali tidak boleh memaksa anaknya atau seseorang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah kecuali dengan persetujuan dan rida/kerelaannya terlebih dulu. Meskipun orang tua atau wali mempunyai kekuasaan untuk menikahkan anak maupun orang yang berada di bawah perwaliannya. Namun, hal tersebut tidak mutlak dilakukan jika terdapat unsur paksaan yang menyebabkan tidak adanya kesediaannya oleh anak dalam rangka perkawinannya.³⁴

Adapun metode *istinbāt* hukum yang digunakan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam menetapkan ketentuan wali *mujbir* tersebut didasarkan pada beberapa hadis Rasulullah Muhammad Saw mengenai penolakan pernikahan yang dilakukan orang tua terhadap anak yang masih gadis/perawan serta anak yang sudah janda meskipun tanpa disertai izin anak sebelumnya, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ
أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ جَارِيَةً بَكَرًا أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَذَكَرَتْ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ فَخَيَّرَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رَوَاهُ أَبُو
دَاوُدَ)³⁵

³⁴Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Zādul Ma'ād fi Hadī Khairil 'Ibad*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2007, Cet. II, h. 703.

³⁵H.R. Imam Abū Dāwud Nomor 2096. Lihat As-Sijistani, Abū Dāwud Sulaiman bin al-Asy'aş al-Azdi, *Sunan Abī Dāwud Juz II*, Beirut: Dār al-Fikr, 1994, h. 192. Lihat juga Abū Dāwud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Azdi as-Sijistani, *Ensiklopedia Hadis: Sunan Abu Dawud Jilid V*, alih bahasa Muhammad Ghazali, Penerbit Almahira, 2013, Cet. I, h. 431.

“Telah menceritakan kepada kami Utsman bin Abū Syaibah, telah menceritakan kepada kami Ḥusain bin Muḥammad, telah menceritakan kepada kami Jarīr bin Ḥāzim, dari Ayyub, dari Ikrimah dari Ibnu ‘Abbās, bahwa seorang gadis datang kepada Nabi ṣallallahu ‘alaihi wasallam dan menyebutkan bahwa ayahnya telah menikahkannya sementara ia tidak senang. Kemudian beliau memberikan pilihan” (H.R. Abū Dāwud).

حَدَّثَنَا أَبُو السَّقَرِ يَحْيَى بْنُ يَزْدَادَ الْعَسْكَرِيُّ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَرْوُورِيُّ حَدَّثَنِي جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ جَارِيَةً بَكَرًا أَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَتْ لَهُ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ كَارِهَةٌ فَخَيَّرَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رَوَاهُ ابْنُ مَاجَه) ³⁶

“Telah menceritakan kepada kami Abū As-Saqr Yaḥya bin Yazdād al-Askari berkata, telah menceritakan kepada kami al-Ḥusain bin Muḥammad al-Marwarudzi berkata, telah menceritakan kepadaku Jarīr bin Ḥāzim dari Ayyub dari Ikrimah dari Ibnu Abbas berkata, "Seorang budak wanita yang masih gadis mendatangi Nabi ṣallallahu ‘alaihi wasallam, ia mengabarkan bahwa ayahnya telah menikahkannya dengan seseorang yang tidak ia sukai, hingga Rasulullah ṣallallahu ‘alaihi wasallam memberikan pilihan untuknya” (H.R. Ibnu Mājah)

Hadis mengenai janda yang berhak memilih calon pendampingnya:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَجُمُعِ ابْنَيْ يَزِيدَ بْنِ جَارِيَةَ عَنْ خَنْسَاءَ بِنْتِ خَدَّامِ الْأَنْصَارِيَّةِ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ ثَيِّبٌ فَكَرِهَتْ ذَلِكَ فَأَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَدَّ نِكَاحَهُ (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ) ³⁷

³⁶Hadis Imam Ibnu Mājah Nomor 1875 Lihat: Abū ‘Abdullah Muḥammad bin Yazīd al-Qazwini Ibnu Mājah, *Ensiklopedia Hadis: Sunan Ibnu Majah Jilid VIII*, alih bahasa Saifuddin Zuhri, Jakarta: Penerbit Almahira, 2013, Cet. I, h. 333.

³⁷Hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* Nomor 5138. Lihat Abū ‘Abdillah Muḥammad bin Ismail al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, 2006, h. 265.

“Telah menceritakan kepada kami Isma‘il ia berkata; Telah menceritakan kepadaku Mālik dari ‘Abdurrahman bin al-Qāsim dari bapaknya dari Abdurrahman dan Mujammi’ keduanya anak Yazīd bin Jāriyah, dari Khansā binti Khizām al-Anṣariyyah bahwa bapaknya menikahkannya saat ia janda, lalu ia pun tak suka. Lalu ia pun mendatangi Rasulullah ṣallallahu ‘alaihi wasallam, maka beliau pun menolak pernikahannya”. (H.R. Bukhārī)

Hadis mengenai anak yang tidak boleh dipaksa untuk menikah:

حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُنْكَحُ الْأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ وَلَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ أَنْ تَسْكُتَ (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)³⁸

“Telah menceritakan kepada kami Mu‘aẓ bin Faḍalah, telah menceritakan kepada kami Hisyām dari Yahya dari Abī Salamah bahwa Abū Hurairah menceritakan kepada mereka bahwa Nabi ṣallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Seorang janda tidak boleh dinikahi hingga ia dimintai pendapatnya, sedangkan gadis tidak boleh dinikahkan hingga dimintai izinnya.” Para sahabat bertanya, “Wahai Rasulullah, seperti apakah izinnya?” beliau menjawab: “Bila ia diam tak berkata” (H.R. Bukhārī)

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَا حَدَّثَنَا مَالِكٌ وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَاللَّفْظُ لَهُ قَالَ قُلْتُ لِمَالِكٍ حَدَّثَكَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْفَضْلِ عَنْ نَافِعٍ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَالْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا قَالَ نَعَمْ (رَوَاهُ مُسْلِمٌ)³⁹

“Telah menceritakan kepada kami Sa‘id bin Manṣur dan Qutaibah bin Sa‘id keduanya berkata; telah menceritakan kepada kami Mālik dan diriwayatkan dari jalur lain, telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya sedangkan lafaznya dari dia (Yahya), dia berkata; Saya bertanya

³⁸Hadis *Ṣaḥīh al-Bukhārī* Nomor 5136. *Ibid.*, h. 265.

³⁹Hadis *Ṣaḥīh Muslim* Nomor 4121. Lihat Abū Husein Muslim, *Ṣaḥīh Muslim*, Beirut: Dār al-Fikr, 2011, Jilid 2, h. 650.

kepada Mālik; Apakah ‘Abdullah bin Fadl pernah menceritakan kepadamu dari Nāfi' bin Jubair dari Ibnu ‘Abbās bahwa Nabi ṣallallahu ‘alaihi wasallam telah bersabda: “Seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, sedangkan anak gadis harus di mintai izin darinya, dan izinnya adalah diamnya?” Dia menjawab; “Ya”. (H.R. Muslim)

Dilandasi berbagai hadis di atas, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyatakan bahwa penggunaan hak *ijbār* tidak seharusnya dilakukan orang tua terhadap anaknya. Dalam hal ini, orang tua atau wali tidak berhak untuk memaksa anak atau seseorang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah, sebelum diminta izin dan persetujuannya terlebih dulu.

Berbeda halnya dengan jumhur ulama fikih, seperti kalangan Mālikiyah, Syāfi’iyah, Ḥanabilah serta Ṣāhriyah (kecuali Ḥanafiyah) yang membolehkan wali menggunakan hak *ijbār* dengan beragam klasifikasi dan syarat tertentu. Dalam hal ini, penggunaan hak *ijbār* dilakukan oleh wali *mujbir* terhadap anaknya maupun orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah meskipun tanpa dimintai izin mereka terlebih dahulu. Pendapat jumhur ulama fikih tersebut didasarkan pada hadis yang berkenaan dengan tindakan Abū Bakar Aṣ-Ṣiddiq yang menikahkan putrinya, ‘Āisyah r.a. dengan Rasulullah Saw. Saat dinikahi oleh Rasulullah Saw, ‘Āisyah r.a. masih belum dewasa (usianya masih 6 tahun).⁴⁰

Dalam hadis yang diriwayatkan Bukhāri dan Muslim di atas, kebanyakan ulama menjadikan dasar wali *mujbir* atas tindakan Abū Bakar yang menikahkan menikahkan putrinya yaitu ‘Āisyah r.a kepada Rasulullah Saw pada usia 6 (enam) tahun dan digauli oleh Rasulullah Saw pada usia 9 (sembilan) tahun. Ditambah

⁴⁰Lihat dasar hukum wali *mujbir* pada Bab II Skripsi, h. 32-33.

dengan alasan bahwa semua urusan anak kecil merupakan tanggung jawab ayahnya, dijadikan landasan menetapkan hak *ijbār* ayah bagi anaknya.

Adapun hadis lainnya yang dijadikan jumhur ulama fikih sebagai dasar mengenai kebolehan wali *mujbir* adalah *mafhum mukhalafah* (pemahaman sebaliknya) dari hadis Rasulullah Saw hadis yang diriwayatkan Imam Bukhārī dalam *Kitab al-Ikrah* dengan nomor hadis 6946, *Ṣahih Muslim* dalam *kitab an-Nikah* dengan nomor hadis 1421 juga terdapat dalam Sunan An-Nasā’i dalam *kitab an-Nikah* dengan nomor hadis 3261.⁴¹

Didasarkan pada *mafhum mukhalafah* (pemahaman sebaliknya) terhadap matan hadis tersebut di atas yang menyatakan bahwa seorang perempuan yang telah menjadi janda lebih berhak atas dirinya, maka dapat dipahami dengan pemahaman sebaliknya bahwa seorang anak yang masih gadis (baik masih kecil maupun sudah balig/dewasa) tidak lebih berhak atas dirinya, namun menjadi hak/tanggungjawab orang tuanya. Hal tersebut yang juga dijadikan sebagai dasar oleh jumhur ulama fikih berkenaan dengan kebolehan orang tua atau wali *mujbir* untuk menggunakan hak *ijbār* dalam menikahkan anaknya, baik terhadap anak perempuan yang belum balig maupun yang sudah balig.

Menurut pendapat sebagian ahli fikih lainnya, anak perempuan kecil yang masih belum balig (dewasa) boleh menikah. Dalam hal ini, ayah kandungnya sebagai *wali mujbir* boleh menikahkan anak tersebut dengan pria dewasa baik dengan persetujuannya atau tidak.

⁴¹Lihat dasar hukum wali *mujbir* pada Bab II Skripsi, h. 34-35.

Ibnu Hajar al-Asqalani juga menyatakan bahwa boleh menikahkan anak perempuan kecil dengan pria dewasa secara ijmak, walaupun masih dalam gendongan. Namun, melakukan hubungan suami istri sampai pantas masanya.⁴²

Al-Jaziri juga menyatakan pendapat yang senada bahwa wali terbagi menjadi dua wali *mujbir*, yaitu wali yang mempunyai hak untuk menikahkan sebagian perempuan yang berada di bawah perwaliannya tanpa izin dan ridanya. Kemudian, wali *gairu mujbir*, yaitu wali yang tidak punya hak untuk menikahkan kecuali atas izin wanita yang berada di bawah perwaliannya.⁴³

Ibnu Hazm pun memiliki pendapat yang sama. Menurut beliau, ayah boleh menikahkan anak perempuannya yang masih kecil dan perawan tanpa izinnya selagi masih belum balig. Dan anak tersebut tidak boleh memilih untuk bercerai saat dia balig kelak.⁴⁴

Penjelasan selanjutnya mengenai persoalan wali *mujbir* terhadap anak perawan yang sudah balig. Menurut jumhur ulama fikih, baik dari mazhab Māliki, Syāfi'i, Ḥambali serta Zāhiri bahwa ayah atau bapak boleh memaksa anaknya yang masih gadis/perawan dan sudah balig untuk menikah. Ibnu Abdul Barr mengutip beberapa pendapat ulama yang membolehkan ayah memaksa nikah anak perempuan balig yang perawan sebagai berikut:

⁴²Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fath al-Bari Sarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī jilid 9*, Beirut: Dār Al-Kutub al-Ilmiyah, 2011, 2011. Cet. IV, h. 123.

⁴³Abdurrahman Al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Maṣāhib al-Arba'ah Juz III*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1990, h. 310.

⁴⁴Abū Muhammad Alī ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm, *Al-Muḥallā...*, h. 458.

“Ulama berbeda pendapat soal apakah ayah dapat memaksa anak perempuannya yang perawan dan balig untuk menikah atau tidak. Imam Mālik, Imam Syāfi’i, Ibnu Abu Laila berpendapat boleh memaksa selagi pemaksaan itu tidak menimbulkan bahaya yang jelas baik pada anak perempuan yang masih kecil atau balig. Alasan mereka adalah apabila ayah dapat menikahkan anak yang masih kecil, maka berarti boleh menikahkan saat mereka sudah besar”.⁴⁵

Imam Syāfi’i juga berpendapat bahwa kakeknya pun dapat memaksa cucu perempuan menikah apabila ayah tidak ada, sebagaimana dikutip oleh Imam an-Nawawi sebagai berikut:

Apabila anak perawan itu sudah dewasa atau balig maka ayah atau kakeknya boleh memaksanya menikah walaupun anak itu menunjukkan rasa tidak suka. Ini juga pendapat Ibnu Abu Laila, Ahmad dan Ishaq. Imam Malik membatasi hanya ayah yang boleh memaksa sedangkan kakek tidak boleh.⁴⁶

Meskipun demikian, dalam mazhab Syāfi’i mengenai bolehnya seorang wali *mujbir* memaksa anaknya yang masih gadis/perawan untuk menikah harus memenuhi 5 (lima) syarat, yaitu 1. Tidak ada permusuhan (kebencian) perempuan itu dengan laki-laki calon suaminya; 2. Tidak ada permusuhan (kebencian) perempuan itu terhadap ayahnya); 3. Calon suami haruslah orang yang *sekuflu* (setara/sebanding); 4. mas kawin harus tidak kurang dari mahar *misil*, yakni mas kawin yang biasa diberikan kepada perempuan lain yang sepadan dengan tingkat sosial mempelai perempuan; 5. calon suami diduga tidak akan melakukan perbuatan atau tindakan yang akan menyakiti hati perempuan itu.⁴⁷

⁴⁵Yusuf ibn Abdullah ibn Muhammad ibn Abdul Barr, *Al-Tamhīd limā fil-Muwatta' min al-Ma'ānī wal-Asānīd*, Juz XIX, Maroko: Dār al-Nashr, t.th. h. 98.

⁴⁶Abū Zakariya Yahya ibn Syarif an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarah al-Muhazzab* Juz XVI, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, h. 169.

⁴⁷Slamet Abidin dan Aminuddin, *Fikih Munakahat 1: Untuk Fakultas Syari'ah Komponen MKDK*, Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 1999, Cet. I, h. 96-97.

Pendapat berbeda menurut ahli fikih lainnya menyatakan bahwa ayah/bapak atau wali lain tidak boleh dan tidak berhak memaksa anak yang masih gadis/perawan untuk menikah. Apabila hal itu terjadi, maka pernikahannya tidak sah dan status pernikahannya menunggu izin dari wanita yang bersangkutan untuk tetap atau tidak melangsungkan pernikahan. Pendapat ini dinyatakan Imam Abū Ḥanifah dan ulama mazhab Ḥanafi, Auza‘i, Šauri, Abū Šaur, Abū ‘Ubaid, Ibnu Munzir serta salah satu riwayat dari Imam Aḥmad termasuk Ibnu Qayyim al-Jauziyyah.⁴⁸

Menurut Imam Ḥanafi, persetujuan wanita gadis atau janda harus ada dalam pernikahan. Sebaliknya, kalau mereka menolak, maka akad nikah tidak boleh dilaksanakan, meskipun oleh bapak.

Pertama, argumentasi dalil yang dijadikan pijakan Imam Ḥanafi dalam penetapan harus adanya persetujuan gadis dalam perkawinan berupa hadis dari ‘Āisyah r.a yang menceritakan tentang kedatangan seorang perempuan bernama al-Khansā binti Khidām al-Anṣariyah kepada Rasulullah Saw yang mengadukan bahwa bapaknya telah mengawinkan dirinya dengan anak saudara bapaknya yang tidak ia senangi. Rasulullah Saw. Bertanya, "Apakah kamu dimintakan izin (persetujuan)?" al-Khansā menjawab: "Saya tidak senang dengan pilihan bapak". Rasulullah Saw kemudian memanggil bapaknya, lalu menyuruhnya agar menyerahkan persoalan perjodohan itu kepada putrinya, dan menetapkan hukum perkawinan al-Khansā sebagai perkawinan yang tidak sah seraya berpesan, "Nikahilah dengan orang yang kamu senangi". al-Khansā kemudian berkomentar;

⁴⁸Abu Walid Muḥammad ibn Rusyd, *Bidayah al Mujtahid wa Nihayah al Muqtashid Juz III*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., h. 1241.

"Wahai Rasulullah, sebenarnya biar saja saya menerima pilihan bapak, tetapi saya ingin agar kaum perempuan mengetahui bahwa para bapak tidak berhak memaksakan kehendaknya untuk menikahkan putrinya," dalam hal ini Nabi Muhammad Saw menyetujuinya..⁴⁹

Kedua, berupa hadis yang menyatakan bahwa seorang wali boleh menikahkan gadis dengan syarat calon mempelai setuju dengan perkawinan tersebut dan tanda persetujuannya cukup dengan diamnya. Sebaliknya, kalau gadis tersebut menolak, maka ia tidak boleh dipaksa untuk menikah.

Pendapat senada mengenai wali *mujbir* yang menikahkan anak yang masih belum balig dinyatakan oleh Ibnu Syibrimah. Beliau menyatakan tidak boleh seorang ayah menikahkan anak perempuannya yang masih kecil kecuali setelah balig dan atas izinnya. Adapun pernikahan ‘Āisyah r.a adalah kasus khusus untuk Nabi Muhammad Saw saja.⁵⁰

Wahbah az-Zuhailī juga mengutip pendapat Ibnu Syibrimah yang menyatakan bahwa mengawinkan gadis di bawah umur tidak sah demi kemaslahatan anak gadis yang bersangkutan serta keluarganya. Pendapat ini kemudian memberikan tuntutan rasional bahwa yang akan menjalani rumah tangga nantinya adalah si anak, sehingga orang tua harus memberikan kesempatan bagi anaknya untuk tumbuh dan berkembang menjadi orang dewasa, yang dapat memilih jalan hidupnya serta menentukan jodohnya. Perkawinan hendaknya

⁴⁹Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Zādul Ma’ād fi Hadī Khairil ‘Ibād...*, h. 703. Lihat juga Syamsuddin as-Sarakhsi, *al-Mabsuth Juz V*, Beirut: Dār al-Ma’rufah, 1989, h. 11-12.

⁵⁰Wahbah az-Zuhailī, *Al-Fiqh Al-Islamī Wa Adilatuh Juz VII*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1989, h. 189.

dilaksanakan setelah masing-masing mencapai taraf kematangan, baik secara fisik-biologis maupun mental-psikologis.⁵¹

Ibnu Taimiyah pun mempunyai pandangan berkenaan dengan *hak ijbār* seorang wali. Beliau yang menjadi guru utama Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyatakan bahwa *hak ijbār* tidak terletak pada kegadisan dan kejandaan seorang perempuan. meskipun dalam hadis Muslim secara eksplisit dikatakan janda (*al-Ayyim*), melainkan terletak pada unsur kedewasaannya. Oleh karena itu, *hak ijbār* wali akan hilang apabila anak yang akan dinikahkannya sudah dewasa, baik ia masih gadis maupun sudah pernah menikah. Sebaliknya, sekalipun ia pernah menikah tetapi belum dewasa, seorang wali masih memiliki *hak ijbār* terhadapnya. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah menekankan bahwa anak perempuan maupun anak laki-laki mempunyai hak yang sama dalam menentukan pasangan hidupnya. Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa:⁵²

Tidak ada hak bagi salah seorang dari dua orang tua untuk menetapkan anak pada pernikahan orang tua yang tidak dikehendaknya dan sesungguhnya apabila ia menolak menahan diri tidak akan menjadi beban, sebab apabila tidak ada hak bagi seseorang untuk mengharuskan dirinya makan sesuatu yang ia lari daripadanya sementara ia mampu makan sesuatu yang disenangi dirinya, maka nikah adalah seperti itu, bahkan lebih utama, sebab sesungguhnya makanan yang dipaksakan berulang kali dan pergaulan suami istri yang dipaksakan untuk selamanya juga menyakitkannya, sementara tidak mungkin untuk bercerai.

Mahmud Syaltut selanjutnya berpendapat bahwa persoalan pernikahan menyangkut *hifz} an-nafs*. Dalam hal ini, menurut beliau seorang perempuan

⁵¹K. M. Ikhsanuddin dkk. (ed.), *Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren* Yogyakarta: Yayasan Kesejahteraan Fatayat, t.th, h. 119

⁵²Abū Abbas Taqiyuddin Ahmad ibn Abdus Salam ibn Abdullah ibn Taimiyah al Harran, *Majmu' Fatawa Juz III*, Beirut: Dār al-Wafa, 1981 M, h. 318. Lihat juga: Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa*, alih bahasa Abu Fahmi Huaidi dan Syamsuri An-Naba, Jakarta: Pustaka Azzam, 2002, Cet. I, h. 27-33.

berhak untuk memilih calon suaminya. Karena, hal tersebut merupakan ketentuan asasi dalam pernikahan. Beliau juga menempatkan unsur kerelaan (*ar-riḍa*) masing-masing pihak sebagai salah satu prinsip pembinaan keluarga yang harus dipenuhi demi terwujudnya keluarga yang harmonis dan bahagia.⁵³

Sayyid Sabiq juga menyatakan bahwa dalam pernikahan ada syarat-syarat yang wajib dipenuhi. Salah satunya adalah kerelaan calon istri. Wajib bagi wali untuk menanyai terlebih dahulu kepada calon istri, dan mengetahui kerelaannya sebelum diakad nikahkan. Perkawinan merupakan pergaulan abadi antara suami istri. Kelanggengan, keserasian, persahabatan tidaklah akan terwujud apabila kerelaan pihak calon istri belum diketahui. Islam melarang menikahkan dengan paksa, baik gadis atau janda dengan pria yang tidak disenanginya. Akad nikah tanpa kerelaan wanita tidaklah sah. Ia berhak menuntut dibatalkannya perkawinan yang dilakukan oleh walinya dengan paksa tersebut.⁵⁴

Riffat Hassan juga mengemukakan pandangannya mengenai dasar larangan adanya perkawinan paksa. Menurutnya, Surat an-Nisa ayat 3 sebagai pernyataan agar laki-laki menikah dengan wanita pilihannya, sedangkan an-Nisa ayat 19 menetapkan larangan perkawinan paksa walaupun secara tekstual ayat ini berhubungan dengan larangan mewarisi wanita dengan jalan paksa. Karena itu, dalam setiap pelaksanaan akad harus ada persetujuan dari wanita. Hal ini didasarkan pada adanya praktik langsung dari Rasulullah Saw yang menolak perkawinan paksa orang tua terhadap anak gadisnya, serta juga berdasarkan status akad nikah sebagai suatu transaksi yang harus terpenuhi keabsahannya dengan

⁵³Mahmud Syaltut, *Al Fatawa*, Kairo: Dār al-Qalam, t.th., h.. 321.

⁵⁴Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah Jilid VII*, alih bahasa Moh. Thalib, Bandung: al-Ma'arif, 1987, h. 21-22.

terpenuhinya syarat-syarat subjek hukum yang melakukan transaksi, antara lain dengan tidak melalui cara pemaksaan.⁵⁵

Asghar Ali Engineer turut memberikan pandangan berkenaan dengan wali *mujbir*. Menurutnya, Q.S an-Nisa:19 berkenaan dengan persetujuan mempelai dalam perkawinan sangat diperlukan dan juga pentingnya izin kaum kerabat dalam perkawinan sesuai dengan Q.S an-Nisa : 25. Selain itu berdasarkan Q.S al-Baqarah: 232 juga menekankan larangan untuk menghalang-halangi perempuan yang telah ditalak untuk kawin lagi.⁵⁶

Al-Haddad lebih jauh memprotes praktik perkawinan seorang wanita yang hanya untuk memenuhi keinginan dan kepentingan wali dan calon suami. Praktik ini menurutnya bertentangan dengan pesan Alquran, misalnya; dan ujud anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Menurutnya, praktik yang dilakukan wali untuk menikahkan perempuan sering kali disalahgunakan untuk memenuhi kepentingan wali, mungkin untuk tujuan mendapatkan harta, kedudukan dan tujuan lainnya. Sebaliknya, perempuan tidak didorong untuk menggunakan hak pilih agar timbul rasa cinta kasih dan sayang kepada pria pilihan yang sudah dikenalnya. Al-Haddad menambahkan, kediktatoran wali atau orang tua tidak hanya melulu menimpa anak perempuan, tetapi juga anak laki-laki. Sebab, tidak jarang orang tua yang menentukan jodoh anak laki-laki yang menyebabkan anak tidak dapat menolak pilihan orang tuanya.⁵⁷

⁵⁵Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan*, Yogyakarta: Academia dan Tazzafa, 2005, h. 140-141.

⁵⁶Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, alih bahasa Farid wajidi dan Ciciek Farcha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA, 1992, h.162.

⁵⁷Aṭ-Ṭahir al-Haddad, *Wanita dalam Syari'at dan Masyarakat*, alih bahasa oleh M. Adib Bisri,, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, Cet. IV, h. 61-62.

Khoiruddin Nasution juga menyatakan pendapat yang mendukung persetujuan dan kebebasan anak, khususnya perempuan dalam memilih pasangan hidupnya dalam konteks ke Indonesiaan. Dalam tulisannya yang dimuat dalam *jurnal asy-Syir'ah* menjelaskan bahwa tidak ada paksaan dalam memilih pasangan bagi wanita, berdasarkan sejumlah hadis yang digunakan para *fuqaha'* untuk memecahkan persoalan ada tidak persetujuan dan kebebasan wanita dalam menentukan pasangan, pada prinsipnya hadis-hadis tersebut menekankan pentingnya persetujuan wanita yang bersangkutan.⁵⁸

Adapun dasar yang digunakan *fuqaha'* yang berpendapat bahwa persetujuan gadis tidak diperlukan dan tidak adanya kebebasan wanita dalam menentukan pasangan adalah lemah, sebab hanya menggunakan *mafhum mukhalafah* dari *naş* yang menyebut bahwa janda lebih berhak terhadap dirinya. Padahal secara tekstual (*eksplisit*) ada *naş* yang menyebutkan harus ada persetujuan dari wanita yang akan nikah. Beliau menambahkan bahwa penekanan hadis-hadis yang mengharuskan adanya persetujuan wanita yang akan nikah terdistorsi (sengaja atau tidak), untuk mendukung praktik dan pemahaman yang sangat patriarkat yang sudah mapan oleh para *fuqaha'*. Sebab para *fuqaha'* itu tinggal dan hidup dalam masyarakat yang patriarkat tersebut.⁵⁹

Guna mendukung pernyataannya tersebut, Khoiruddin Nasution menawarkan teori yang bisa dijadikan parameter untuk mengukur ada tidaknya hak kebebasan anak. Khususnya, bagi anak perempuan dalam menentukan pasangannya kelak, yaitu dengan menghubungkan *naş* yang berbicara tentang

⁵⁸Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan...*, h. 140-141.

⁵⁹*Ibid.*

kebebasan dan pemaksaan perempuan dalam perkawinan dengan *naş* yang berbicara dengan perkawinan itu sendiri (paling tidak dengan status akad nikah dan tujuan perkawinan).⁶⁰

Adapun menyangkut perempuan yang telah janda, maka jumhur ulama sepakat tentang tidak bolehnya wali *mujbir* untuk melakukan paksaan dalam menikahkannya tanpa izin dari yang bersangkutan. Hal itu karena telah jelas dan eksplisitnya dinyatakan dalam hadis Rasulullah Muhammad Saw bahwa seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya.

Berkenaan dengan hal tersebut asy-Syairazi menyatakan:⁶¹

Ulama sepakat atas wajibnya meminta izin wanita janda. Dalil asalnya adalah firman Allah Q.S Al-Baqarah [2] :232 [maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka] Ayat ini menunjukkan bahwa pernikahan memerlukan izin dari kedua calon. Nabi juga memerintahkan untuk meminta izin perempuan janda. Dan tertolaklah pernikahan janda yang dikawinkan padahal ia tidak suka.

Ibnu Rusyd dalam kitabnya *Bidāyah al-Mujtahid*, menyimpulkan bahwa perbedaan pendapat para ulama tentang perlu tidaknya persetujuan wanita dalam perkawinannya bermuara pada ‘*illat* yang dipakai oleh para ulama itu sendiri. Dalam kaitan ini ada dua ‘*illat* yang dipakai ulama sebagai dasar argumennya yang masing-masing ‘*illat* mempunyai konsekuensi hukum yang berbeda. ‘*Illat* yang dimaksud adalah kegadisan seorang wanita dan kedewasaannya.⁶²

Ulama yang menggunakan ‘*illat* kedewasaan wanita sebagai dasar argumentasi, maka konsekuensi hukumnya adalah wanita dewasa tidak boleh

⁶⁰ *Ibid.* 146

⁶¹ Ali ibn Yusuf asy-Syairazi, Abi Ishaq Ibrahim, *Al Muhazzab fi Fiqhil Imam Syāfi'i*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, h. 341.

⁶² Abu Walid Muḥammad ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtaṣid...*, h. 403.

dipaksa untuk menikah oleh siapa pun dan persetujuannyalah yang menentukan sah tidaknya suatu akad nikah. ‘*illat* inilah yang digunakan oleh imam Ḥanafi.⁶³

Ulama yang menggunakan ‘*illat* kegadisan wanita, maka konsekuensinya adalah gadis dewasa boleh dipaksa walinya (bapak) untuk menikah. Jadi persetujuannya bukanlah sesuatu yang menentukan. Imam Sya>fi‘i menggunakan ‘*illat* ini.⁶⁴

Ada yang menggunakan kedua ‘*illat* tersebut sebagai satu kesatuan tanpa dipisah-pisah. Dengan kata lain, apabila ‘*illat* kebelumdewasaan dan kegadisan masih melekat pada diri seorang wanita maka ia tetap bisa dipaksa untuk menikah. Menurut pendapat ini, persetujuan seorang wanita menentukan dalam perkawinannya ketika ia sudah berstatus janda dan dewasa. ‘*illat* digunakan oleh imam Mālik.

Mengenai dua pandangan hukum mengenai ketentuan wali *mujbir* dalam pernikahan, baik menurut jumhur ulama maupun menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah sama-sama memiliki landasan *naṣ* yang argumentatif. Terkait hal itu, *istinbāt al-ahkām* dalam memahami *naṣ* tersebut ditempuh melalui penggunaan kaidah-kaidah *lugawiyah* (القواعد اللغوية) yakni dari segi bahasanya dan kaidah-kaidah *tasyri’iyyah*, (القواعد التشريعية) yakni dari segi ruh atau semangat ajarannya.⁶⁵

Ulama *uṣul* fikih dalam menyelesaikan pertentangan antara dua dalil hukum, setidaknya beranjak dari salah satu kaidah yang berbunyi:

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ A. Djazuli, *Uṣul Fiqh (Metodologi Hukum Islam)*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000, h. 231.

الْعَمَلُ بِالذَّلِيلَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ أَوَّلَى مِنَ الْغَايَةِ أَحَدِهِمَا⁶⁶

Mengamalkan dua dalil yang berbenturan lebih baik daripada mengabaikan salah satu di antara keduanya.

Berkenaan dengan perbedaan dasar hukum tentang wali *mujbir* antara dasar yang digunakan oleh jumhur ulama fikih dengan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, hal tersebut termasuk dalam ranah *ta'arud al-adillah*.⁶⁷ Terminologi *ta'arud al-adillah* dapat diartikan sebagai pertentangan antara kandungan salah satu dari dua dalil yang sama derajatnya dengan kandungan dalil yang lain yang mana salah satu diantara dua dalil tersebut menafikan hukum yang ditunjuk oleh dalil yang lainnya.

Menurut ulama hadis ada empat faktor yang menyebabkan hadis-hadis tampak saling bertentangan, yaitu:

1. Faktor internal hadis (*al-Āmil al-Dākhili*), yakni menyangkut internal redaksi teks hadis yang memang terkesan bertentangan;
2. Faktor eksternal (*al-Āmil al-Khāriji*), yakni faktor yang disebabkan oleh konteks waktu dan tempat (geografis) di mana Nabi Saw menyampaikan hadis dan kepada siapa beliau berbicara;
3. Faktor metodologi (*al-Bu'du al-Manhaji*), yakni berkaitan dengan proses dan cara seseorang memahami hadis tersebut;

⁶⁶ Amir Syarifuddin, *Uṣul Fiqh Jilid I*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997, h. 208.

⁶⁷ Pada umumnya, terdapat 4 (empat) pembagian *ta'arud al-adillah*, yaitu 1. Pertentangan antara dalil *naṣ* Alquran dengan Alquran; 2. Pertentangan antara dalil *as-Sunnah* dengan *as-Sunnah*; 3. Pertentangan antara dalil *as-Sunnah* dengan *al-Qiyas*; serta 4. Pertentangan antara dalil *Qiyas* dengan *Qiyas*. Lihat Rahmat Syafe'i, *Ilmu Uṣul Fiqh untuk UIN, STAIN dan PTAIS*, Bandung : Pustaka Setia, 1998, h. 225.

4. Faktor ideologi (*al-Bu'du al-Mazhab*), yakni berkaitan dengan ideologi atau mazhab seseorang ketika memahami suatu hadis.⁶⁸

Meskipun dalam konteks dasar hukum wali *mujbir* yang digunakan jumhur ulama dan yang digunakan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah terdapat dua buah *naş* hadis yang secara lahirnya tampak kontradiktif, namun sebenarnya dapat diatasi, sehingga masing-masing *naş* hadis tersebut dapat dilaksanakan. Dalam hal ini, dapat dilakukan dengan cara *jam'u* (mengompromikan dua hadis atau lebih tersebut) dan *taufiq* (mencocokkan) dengan cara *taqyid* (membatasi teks yang mutlak), *takhsis* (menentukan cakupan teks yang umum), atau dengan memposisikan hadis sesuai dengan *asbābul wurūd*-nya, atau lainnya. Selain itu, pada hadis yang sulit dipahami juga dapat diaplikasikan metode takwil atau menjelaskannya.

Langkah selanjutnya yang dapat ditempuh dalam upaya penyelesaian *ta'āruḍ al-adillah* menurut para ulama terhadap dalil-dalil yang tampak kontradiktif, yaitu mengamalkan dua dalil yang kontradiksi, mengamalkan satu diantara dua dalil yang kontradiksi serta dapat pula meninggalkan dua dalil yang tampak kontradiktif tersebut.

Terdapat beberapa pendapat ulama mazhab dalam menyikapi tahapan penyelesaian *ta'āruḍ al-adillah* diantaranya adalah sebagai berikut:⁶⁹

- a. Metode yang digunakan jumhur ulama guna menyelesaikan pertentangan antara dalil-dalil menggunakan empat metode, yaitu:

⁶⁸Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'ānil Hadīts*, Yogyakarta : Idea Press, 2008. h. 8.

⁶⁹Rahmat Syafe'i, *Ilmu Uşul Fiqh untuk UIN, STAIN dan PTAIS*, Bandung : Pustaka Setia, 1998, h. 226-230. Lihat juga Munzier Suprata, *Ilmu Hadis*, Jakarta: Raja Grafindo persada, 2007, Cet. III h, 43.

1) *Al-Jam‘u wa at-Taufiq*

Menurut Syāfi’iyah, Mālikiyah, Ḥanabilah dan Zāhiriyyah bahwa metode pertama yang harus dipakai dalam menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan adalah dengan menghimpun dan mengkompromikan antara dalil-dalil tersebut, meskipun hanya dilakukan dari satu sisi saja. Mereka beralasan bahwa pada prinsipnya dalil itu harus diamankan bukan untuk diabaikan.

Penggunaan dalil-dalil yang bertentangan itu dapat dilakukan dengan tiga langkah, yaitu pertama, adakalanya hukum dari kedua dalil yang bertentangan dapat dibagi, maka boleh dilakukan pembagian secara baik; kedua, adakala hukum dari dalil yang bertentangan merupakan sesuatu yang berbilang sehingga memungkinkan lahir hukum banyak; ketiga, adakalanya hukum yang terdapat dalam dua dalil yang bertentangan bersifat umum yang terkait dengan sejumlah hukum lain, sehingga memungkinkan menggunakan kedua dalil yang bertentangan.⁷⁰

2) *Tarjih*

Menguatkan satu dari dua dalil yang bertentangan karena ada indikator yang mendukungnya. Metode ini digunakan mujtahid manakala pengkompromian antara dalil yang bertentangan tidak dapat dilakukan. Upaya men-*tarjih* ini dapat dilakukan dengan empat cara; men-*tarjih* dari sisi sanad, men-*tarjih* dari sisi matan, men-*tarjih* dari sisi hukum dan men-*tarjih* dari sisi lain di luar *naş*. Men-*tarjih* dari sisi sanad adalah khusus untuk menyelesaikan pertentangan dalil yang

⁷⁰Amir Syarifuddin, *Uşul Fiqh Jilid I*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009, Cet. IV, h. 245-248.

terjadi pada sunah atau hadis. Sementara cara *tarjih* yang lainnya dapat digunakan untuk mengatasi pertentangan dalil yang terjadi pada Alquran, sunah dan ijmak.

3) *Nasakh*

Membatalkan hukum *syara'* yang datang terdahulu dengan hukum *syara'* yang sama yang datang kemudian. Metode ini digunakan ketika kedua metode sebelumnya tidak dapat menyelesaikan pertentangan antara dua dalil. Metode ini dapat digunakan apabila kedua dalil yang bertentangan dapat diketahui mana dalil yang lebih dahulu datang dan mana dalil yang datang kemudian. Dalil yang datang kemudian yang diambil dan diamalkan.

4) *Tasāqut ad-Dalālain*, yakni mengabaikan kedua dalil yang bertentangan dan beralih mencari dalil lain, meskipun kualitasnya lebih rendah.

b. Metode yang digunakan Ulama Ḥanafiyah

Ulama Ḥanafiyah juga mengemukakan beberapa langkah yang ditempuh untuk menyelesaikan pertentangan antara dua *naṣ* atau dalil. Langkah tersebut urgensinya tidak jauh berbeda dengan yang digunakan oleh jumhur ulama. Namun, yang membedakannya terletak pada langkah awal yang digunakan ulama Ḥanafiyah, yang dimulai dengan *nasakh*, *tarjih*, *al-Jam'u wal taufīq* serta *Tasāqut ad-Dalālain*.⁷¹ Berikut ini penjelasannya secara umum:

⁷¹Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā al-Ma'nawi Asy'Syātibī*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013, Cet. II, h. 152.

1) *Nasakh*

Guna menerapkan metode ini, para mujtahid harus meneliti waktu turun *naş* atau dalil yang bertentangan tersebut. Apabila mujtahid mengetahui mana dalil atau *naş* yang dahulu turun dan yang kemudian turun, maka ketika itu diterapkan metode *nasakh* dalil yang dahulu turun berarti me-*nasakh* dalil yang kemudian turun.⁷²

2) *Tarjih*

Tarjih menurut ulama Hanafiyah adalah menguatkan satu dari dua dalil yang bertentangan dengan mempertimbangkan indikator yang mendukungnya. Metode ini baru digunakan mujtahid apabila ia tidak mengetahui sejarah yang menjelaskan perihal turunnya kedua *naş* atau dalil tersebut. *Tarjih* dapat dilakukan dengan mempertimbangkan beberapa ketentuan, seperti menguatkan *muhkam* dari *mufassar*, *ibarat al naş* dari *isyarat al naş*, menguatkan dalil yang mengandung hukum mubah dan menguatkan hadits ahad yang perawinya lebih *ḍabit* dan adil dari perawi yang kurang *ḍabit* dan adil.⁷³

3) *Al-Jam 'u wa at-Taufiq*

Al-Jam 'u wa at-Taufiq yaitu menghimpun kedua dalil yang bertentangan untuk kemudian dikompromikan. Metode ini digunakan mujtahid apabila metode *tarjih* tidak dapat menyelesaikan pertentangan antara dalil. Hasil kompromi kedua dalil inilah yang diambil hukumnya.

⁷²Chaerul Umam, *Uşul Fiqih 1: Untuk Fakultas Syariah Komponen MKDK*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, Cet. II, h. 196.

⁷³Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, alih bahasa Noer Iskandar al-Barsany dan Moh. Tolchah Mansoer, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002, Cet. VIII, h. 369-375.

4) *Tasāqut ad-Dalīlain*

Tasāqut ad-Dalīlain adalah menggugurkan kedua dalil yang bertentangan. Metode ini digunakan *mujtahid* ketika ketiga metode sebelumnya tidak dapat menyelesaikan pertentangan antara dalil tersebut. Dengan menggunakan metode ini, berarti *mujtahid* menggugurkan kedua dalil yang bertentangan dan ia mencari dalil lain yang secara kualitas berada di bawah dalil yang bertentangan itu. Tegasnya, apabila bertentangan ayat Alquran dengan ayat Alquran lalu keduanya tidak bisa *dinasakh* atau di-*tarjih* atau dikompromikan, maka *mujtahid* boleh beralih kepada dalil yang kualitasnya di bawah Alquran, yaitu hadis. Apabila bertentangan hadis dengan hadis, seorang *mujtahid* dapat beralih mengambil pendapat sahabat atau menggunakan *qiyas* bagi yang tidak memakai pendapat sahabat sebagai dalil. Dalam hadis ini tak ada *murajjih* (menguatkan) salah satu dari kedua hadis itu. Ulama Hanafi tidak memakai kedua hadis ini, tetapi mereka menggunakan *qiyas* untuk menetapkan tata cara shalat *khusūf*. Mereka meng-*qiyas*-kan pelaksanaan shalat *khusūf* kepada shalat-shalat lainnya.

Berdasarkan uraian di atas, apabila terdapat dua buah *naş* yang secara lahirnya tampak kontradiktif, sebenarnya dapat diatasi dengan mengkompromikan atau mencari arti yang lebih selaras (*taufiq*) di antara keduanya, sehingga masing-masing dapat dilaksanakan. Beberapa cara mengkompromikan *naş* yang tampak kontradiktif tersebut ialah dengan mentakwil salah satunya, sehingga dapat menghindari pertentangan. Selain itu, dapat juga dengan cara menganggap

salah satu *naş* menjadi *takhsīs*⁷⁴ yang '*ām*'⁷⁵ (menghususnya keumuman yang lain) atau menjadikan *taqyid*⁷⁶ yang *mutlaq*⁷⁷ (membatasi kemutlakan yang lain). Oleh karena itu, yang *khas* maupun yang *muqayyad* dilaksanakan pada kasus tertentu dan yang '*ām* maupun yang *mutlaq* dilaksanakan pada kasus tertentu pula.⁷⁸

Demikian halnya dengan landasan hukum wali *mujbir* yang digunakan jumhur ulama dan yang digunakan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah yang secara lahirnya tampak kontradiktif dengan ketentuan hukum wali juga dapat dikompromikan. Pada satu sisi, jumhur ulama yang membolehkan wali mujbir didasarkan pada hadis yang berkenaan dengan tindakan Abū Bakar yang menikahkan putrinya, 'Āisyah r.a. dengan Rasulullah Saw. Saat dinikahi oleh Rasulullah Saw, 'Āisyah r.a. masih belum dewasa (usianya masih 6 tahun). Kemudian, Rasulullah Saw menggauli 'Āisyah r.a. ketika ia sudah berusia 9 tahun. Selain itu, jumhur ulama juga menggunakan metode *mafhum mukhalafah* pada hadis lainnya. Di sisi lain, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah yang melarang

⁷⁴Zakiyuddin Sya'ban dalam kitabnya *Uşul al-Fiqh al-Islāmi*, seperti dikutip oleh Nor Ichwan mendefinisikan *takhsīs*, yaitu memalingkan lafal '*ām* dari makna umumnya dan membatasinya dengan sebagian satuan-satuan yang tercakup di dalamnya karena ada dalil yang menunjukkan mengenai hal itu. Dalil inilah yang kemudian dikenal dengan sebutan *mukhsās*. Lihat Nor Ichwan, *Memahami Bahasa al-qur'an, Refleksi atas Persoalan Linguistik*, Semarang: Pustaka Pelajar dan Walisongo Press, 2002, h. 189.

⁷⁵Menurut Fatihi ad-Darim, seperti dikutip Muchlis Usman, '*ām* didefinisikan sebagai lafal yang menunjukkan pada satuan-satuan yang terbatas dari semua satuan yang tercakup pada maknanya tanpa terbatas sesuatu, baik dari segi tinjauan bahasa maupun tinjauan maksud penyertanya. Lihat Muchlis Usman, *Kaidah-kaidah Uşuliyah dan Fiqhiyah: Pedoman Dasar dalam Istibath Hukum Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002, Cet. IV, h. 33.

⁷⁶*Mutlaq* yaitu lafal yang mencakup pada jenisnya tetapi tidak mencakup seluruh *afrād* di dalamnya. Lihat Amir Syarifuddin, *Uşul Fiqh Jilid 2*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1999, h. 117.

⁷⁷*Taqyid* yaitu dalil yang menunjukkan pembatasan. Lihat Nor Ichwan, *Memahami Bahasa al-qur'an, Refleksi atas Persoalan Linguistik*, Semarang: Pustaka Pelajar dan Walisongo Press, 2002, h. 209.

⁷⁸Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, alih bahasa Noer Iskandar al-Barsany dan Moh. Tolchah Mansoer, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2002, Cet. VIII, h. 373.

penggunaan hak *ijbār* oleh orang tua atau wali juga berdasarkan pada hadis Rasulullah Muhammad Saw berkenaan dengan penolakan pernikahan yang dilakukan orang tua terhadap anak yang masih gadis/perawan serta anak yang sudah janda meskipun tanpa disertai izin anak sebelumnya.

Perbedaan dasar hukum diantara hadis-hadis tersebut secara lahiriyah tampak kontradiktif, namun sebenarnya dapat dikompromikan dengan pemahaman bahwa hukum kebolehan wali *mujbir* merupakan ketentuan pada masa awal perkembangan Islam guna mengakulturasi budaya Arab pada masa lampau. Kemudian, ketentuan hukum tentang harus adanya persetujuan anak dalam pernikahan merupakan ketentuan hukum baru yang *menasakh* hukum kebolehan wali *mujbir*.

Selain itu, dapat pula dipahami bahwa hadis mengenai larangan wali *mujbir* dapat mengkhususkan keumuman maupun membatasi kemutlakan hadis tentang kebolehan wali *mujbir*. Dapat juga berarti bahwa hadis tentang kebolehan wali *mujbir* tersebut merupakan suatu bentuk *istiṣnaʿ* (pengecualian), seperti halnya yang terjadi dalam pernikahan Rasulullah Saw dengan ‘Āisyah r.a.

Peneliti berpendapat bahwa metode *istinbāt* Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan didasari atas polarisasi antara *naql* (*naṣ*) dan *aql* (*rasio*) atau disebut juga dengan istilah *aqlāniyyah syarʿiyyah* (*rasionalisme legal*) guna menemukan indikasi-indikasi yang mengarah pada hukum asal dengan pertimbangan rasional terhadap hadis mengenai wali *mujbir* dapat dibenarkan validitasnya. Berdasarkan konstruksi pemikiran Ibnu Qayyim ditemukan bahwa secara eksplisit Alquran tidak menyinggung mengenai wali *mujbir* yang boleh memaksakan anaknya menikah meskipun tanpa diminta izin

dan persetujuan anak terlebih dulu. Namun, pada sejumlah hadis dapat ditemukan konteks wali *mujbir* yang menggunakan hak *ijbār*. Selain itu, dalam beberapa hadis juga dibahas tentang kebebasan anak, terutama anak perempuan dalam menentukan pasangan hidupnya.

Berbagai variannya hadis tentang konsep wali *mujbir* yang menggunakan hak *ijbar* tidak bisa dilepaskan dari *asbābul wurūd*-nya. Sehingga, pada prosesnya menyebabkan perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai wali *mujbir* yang menggunakan hak *ijbār*. Meskipun demikian, Ibnu Qayyim berpendapat bahwa tindakan paksa yang dilakukan orang tua atau wali dalam menikahkan anaknya tidak dapat dibenarkan. Hal itu disebabkan konsep hak *ijbār* wali secara teoritis pada awalnya merupakan hak dan kewajiban orang tua dengan rasa tanggung jawab untuk mengarahkan anak perempuannya ke arah perkawinan yang ideal menurut Islam. Meskipun demikian, dalam realitas empirik telah terjadi distorsi makna dan hakikat konsep *ijbār*. Sehingga, dalam tataran praktik, diharapkan tidak terjadi lagi perlakuan otoritarianisme orang tua terhadap anak, seperti dalam urusan pernikahan anak.

Berdasarkan elaborasi di atas, dapat dipahami bahwa metode pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan yang tidak membolehkan orang tua atau wali untuk menikahkan anaknya secara paksa tanpa diminta izin dan persetujuan anak terlebih dulu mengandung aspek kemaslahatan. Hal tersebut juga sesuai dengan ajaran Islam senantiasa mengarah pada cita-cita qurani yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan selalu mengaktualisasikan hukumnya terhadap kepentingan umat dengan mengedepankan maslahat.

C. Relevansi Pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang Wali *Mujbir* dalam Pernikahan Ditinjau dari Perspektif Hak Asasi Anak dan Dihubungkan dengan Kondisi Saat Ini

Hukum Islam merupakan tata aturan yang ditetapkan Allah Swt guna membimbing dan mengarahkan kehidupan manusia. Substansi hukum Islam memuat seluruh aspek kehidupan manusia yang mengatur hubungan manusia dengan Allah Swt, hubungan diantara sesama manusia serta hubungan manusia dengan lingkungan. Hukum Islam sebagai ajaran yang universal memiliki karakteristik yang adaptif, dinamis dan akomodatif dalam merespon berbagai dinamika persoalan umat yang semakin kompleks. Guna memecahkan berbagai persoalan baru yang muncul, diperlukan pembaruan pemikiran hukum Islam. Hal tersebut disebabkan khazanah intelektual keislaman tidak bersifat otoritatif, namun senantiasa mampu mengikuti dan menjawab berbagai persoalan yang dihadapi umat melalui pembaruan dan pengembangan hukum Islam.

Pembaruan dan pengembangan hukum Islam pada hakikatnya adalah sebuah upaya untuk mewujudkan cita-cita idealistik (*das sollen*) yang terdapat dalam Alquran dan hadis menjadi fenomena realistik (*das sein*) yang didambakan umat. Lebih lanjut, apabila ditinjau dari sudut pandang akademik, pembaruan pemikiran hukum Islam berada pada posisi antara fakta dan realita. Secara fakta akademik, produk-produk pemikiran hukum Islam yang terjadi dan terhimpun pada masa kodifikasinya, saat ini kurang mampu mengakomodir berbagai permasalahan hukum yang baru dan semakin kompleks. Adapun pada tataran realita akademik, problem baru tersebut senantiasa muncul berkesinambungan sebagai implikasi kemajuan peradaban manusia.

Guna menyikapi perkembangan dan modernitas peradaban saat ini, diperlukan pula reformulasi bangunan pemikiran hukum Islam melalui berbagai upaya kreatif dan inovatif yang dapat merestorasi pemikiran hukum Islam. Dengan demikian, hukum Islam senantiasa *applicable* terhadap perubahan tempat, zaman dan keadaan (*ṣalīh li kulli zaman wa makan*).

Ada tiga level yang harus diperhatikan dalam pembaruan fikih. Pertama, pembaruan pada level metodologis, seperti interpretasi terhadap teks-teks fikih secara kontekstual, bermazhab secara metodologis dan verifikasi antara ajaran yang pokok (*uṣul*) dan cabang (*furūʿ*). Pada level ini, setidaknya terdapat dua langkah, yaitu dekonstruksi (*al-qatʿiyah al-maʿrafiyah*) dan rekonstruksi (*al-tawaṣul al-maʿrafiyah*). Pandangan fikih klasik sejatinya dibaca dalam konteks dan semangat zamannya. Karena itu, diperlukan pembacaan kritis dan dekonstruksionis guna melihat kepentingan-kepentingan dan ideologi yang bersembunyi di balik teks-teks tersebut. Selanjutnya, perlu pembacaan baru yaitu mengkontekstualisasikan konsep fikih klasik dengan problem kemanusiaan kontemporer.⁷⁹ Misalnya, pada konsep wali *mujbir*, bukanlah sebuah paksaan yang seharusnya dilakukan oleh seorang wali, melainkan wali memberikan sebuah nasihat dan pertimbangan selaku orang tua bagaimana tentang cara memilih pasangan yang baik, bukan menjadi diktator dengan berpegang wali lebih berhak daripada anaknya. Jika hal ini bisa dilakukan, maka akan membawa citra positif bagi fikih *munākahat* dan Islam karena sesuai dengan semangatnya yang senantiasa relevan atas berbagai perubahan dan perkembangan.

⁷⁹Nurcholish Madjid, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004, h. 13.

Kedua, pembaruan pada level etis. Khazanah intelektual fikih yang berkembang di tengah-tengah masyarakat adalah khazanah yang seakan-akan menyediakan sesuatu yang baku dan siap saji. Akibatnya, produk fikih adalah produk yang formalistik dan legalistik. Mengenai hal ini, perlu adanya pembaruan fikih yang dapat menghadirkan fikih sebagai etika sosial. Fikih tidak sekedar membahas hukum halal dan haram, melainkan membahas pancajiwa fikih (*al-kulliyāt al-khamsah*), yaitu melindungi agama, akal, jiwa, harta dan keturunan, yang semangatnya memberikan perhatian bagi segenap manusia, apapun agama, ras dan sukunya.⁸⁰

Ketiga, pembaruan pada level filosofis. Pada level ini, sejatinya fikih terbuka terhadap filsafat dan teori-teori sosial kontemporer. Hal ini penting agar fikih bisa memotret realitas sosial secara komprehensif. Sebagaimana diketahui bahwa selama ini fikih hanya bersumber dari wahyu. Pada masa mendatang, fikih semestinya bisa menjadikan teori-teori sosial modern sebagai rujukan dalam mengambil sebuah hukum. Contoh yang sangat tepat dalam hal ini adalah fikih terhadap konsep kewarganegaraan dan demokrasi. Agar fikih dapat berinteraksi dengan konsep-konsep modern, sejatinya harus membuka diri dan memahami konsep tersebut secara mendasar, sehingga tidak imparsial. Fikih tidak hadir sebagai konsep yang menafikan konsep lain, melainkan dapat memberikan ruh terhadap teori-teori modern. Karena itu, tidak ada pilihan lain, kecuali mengedepankan visi kemaslahatan syariat. Persoalan-persoalan kemanusiaan

⁸⁰*Ibid.*, h. 13-4.

perlu disentuh dengan nilai-nilai yang memberikan keberpihakan terhadap pihak yang selama ini terkesan kurang tersentuh.⁸¹

Fikih kontemporer sejatinya lebih terbuka dalam melihat masalah-masalah kemanusiaan. Realitas tersebut menunjukkan betapa pentingnya pembaruan fikih. Karena itu, pembaruan diperlukan guna mengembalikan fikih kepada semangatnya yang terbuka dan progresif. Hal ini merupakan langkah tepat yang mesti diprioritaskan, sehingga fikih dapat memotret isu-isu kemanusiaan dan hubungan antar agama secara lebih mendasar.

Salah satu karakter pemikiran keislaman yang sekarang marak ialah melihat masa kini dengan kaca mata masa lalu (*al-fahm al-turatsi li al-‘aṣr*). 'Sebagaimana diketahui bahwa produk-produk fikih yang terekam dalam literatur-literatur yang ada sekarang, pada umumnya merupakan hasil ijtihad ulama terdahulu, berupa hasil ijtihad para ulama pada masa produktifitas pemikiran hukum Islam dengan tokoh-tokoh sentral imam-imam mazhab.⁸² Begitu pula dengan pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan, merupakan hasil ijtihad beliau di masa lampau yang dinilai mampu mengakomodir problematika kontemporer, terkait peran orang tua atau wali untuk menikahkan anaknya atau seseorang yang

⁸¹*Ibid.*, h. 14.

⁸²Konfigurasi mazhab fikih dalam Islam dapat diidentifikasi menjadi dua kelompok besar, yaitu ahl al-ra'yu dan ahl al-hadis atau biasa dikenal sebagai faksi Kufah dan faksi Hijaz. Faksi pertama, diwakili oleh imam Abū Ḥanifah, seorang fāqih dan ‘ālim yang lebih banyak menggunakan porsir ra'yu atau paling tidak lebih cenderung rasional dalam pemikiran ijtihadnya. Kemudian, faksi kedua, diwakili oleh Imām Mālik bin Anas, fāqih dan ‘ālim yang lebih banyak menggunakan al-hadis dan tradisi masyarakat Madinah sebagai referensi dalam pemikiran ijtihadnya. Adapun Imam Syāfi'i, dikenal sebagai sintesa antara dua faksi ini, walaupun lebih cenderung kepada ahl al-hadis. Lebih lanjut, Imam Aḥmad bin Hambal juga dimasukkan dalam faksi *ahlul hadith*, karena ia seorang muhaddithīn, selain itu juga sebagai mujtahid mustaqil yang dalam hal ini pola istinbāt-nya lebih dekat kepada metodologi gurunya, yakni Imam Syāfi'i. Lihat Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*, Kairo: Maṭba' al-Madani, t.th, h. 188. Lihat juga Muhammad Harfin Zuhdi, "Tipologi Pemikiran Hukum Islam: Pergulatan Pemikiran dari Tradisionalis hingga Liberalis", *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 16. No. 1, 2012, h. 44.

berada di bawah perwaliannya dihubungkan dengan persoalan perizinan maupun persetujuan dari anak atau pihak yang akan melakukan pernikahan.

Beranjak dari polarisasi antara *naql* (*naş*) dan *aql* (*rasio*) atau disebut juga dengan istilah *aqlāniyyah syar'iyah* (*rasionalisme legal*) guna menemukan indikasi-indikasi yang mengarah pada hukum asal dengan pertimbangan rasional terhadap hadis mengenai wali *mujbir*, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah merekonstruksi pandangan yang berbeda ulama kebanyakan tentang ketentuan wali *mujbir*. Mayoritas ulama fikih, seperti kalangan Mālikiyah, Syāfi'iyah, Ḥanabilah, Ṣālihiyah membolehkan hak *ijbār* dilakukan seorang wali (wali *mujbir*) terhadap anak maupun orang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah meskipun tanpa dimintai izin dan persetujuannya terlebih dulu.⁸³ Sedangkan, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah berpendapat bahwa orang tua atau wali tidak boleh memaksa anaknya untuk menikah kecuali dengan persetujuan dan rida anak tersebut. Meskipun orang tua atau wali mempunyai kekuasaan untuk menikahkan anak maupun seseorang yang berada di bawah perwaliannya. Namun, pemaksaan tidak boleh dilakukan orang tua atau wali karena dapat menimbulkan tidak adanya rasa rida oleh anak dalam perkawinannya.⁸⁴

Berkenaan dengan konteks wali *mujbir*, secara normatif-teoritis pada dasarnya tidak ada pijakan yang eksplisit diatur Alquran. Alquran hanya memuat asas dan norma yang sangat umum tentang persoalan perkawinan. Ketentuan wali *mujbir* dapat ditemukan dalam perspektif hadis. Meskipun banyak versi dan riwayat yang terkait dengan konteks wali *mujbir*, namun secara substantif

⁸³Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab...*, h. 346.

⁸⁴Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Zadul Ma'ad fi Hadī Khairil 'Ibad*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2007, Cet. II, h. 703.

menekankan adanya persetujuan anak, terutama anak perempuan dan kebebasan untuk menentukan pasangan hidup.

Sama halnya dalam domain fikih, meskipun beragam pendapat antara yang pro dan kontra terhadap konsep wali *mujbir*, namun pada dasarnya konsep *ijbār* dalam perspektif ulama bukanlah pemaksaan yang semena-mena yang tidak bertanggung jawab, akan tetapi lebih merupakan hak bagi orang tua untuk mengarahkan putra-putrinya supaya dapat hidup bahagia. Adapun persoalan yang muncul dalam tataran praktik, tindakan paksa orang tua atau wali dalam pernikahan anaknya sangat berpotensi menimbulkan aspek-aspek negatif yang dapat berujung pada berakhirnya hubungan rumah tangga anak. Karena itu, Ibnu Qayyim berpendapat bahwa tindakan paksa orang tua atau wali dalam pernikahan anaknya tanpa disertai izin dan pendapatnya tidak dapat dibenarkan.

Peneliti mencermati bahwa konsepsi yang ditawarkan Ibnu Qayyim tersebut lebih relevan digunakan untuk memecahkan problematika yang berkembang di tengah masyarakat. Hal itu disebabkan setiap anak, baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak yang sama dalam memilih jodoh dan menentukan siapa yang akan menjadi pendampingnya di masa depan demi keharmonisan, kebahagiaan, ketenangan, dan ketentraman dalam kehidupan keluarganya kelak.

Meskipun anak diberi kebebasan memilih calon pasangannya, namun tidak serta merta menafikan peran orang tua. Dengan mengenyampingkan hak *ijbar*, bukan berarti setiap anak akan bebas secara absolut untuk memilih calon pendamping hidup. Sebab, bagaimanapun juga berbagai saran dan nasihat yang baik dan positif dari orang tua tetap penting untuk menjadi perhatian seorang

anak. Terlebih lagi, dalam urusan pernikahan yang bukan hanya menyatukan dua pribadi yang berbeda, namun juga menyatukan dua buah keluarga besar.

Menurut Peneliti, implementasi pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan tersebut harus merujuk pada *illat* hukum, situasi, kondisi dan implikasi yang ditimbulkan dalam penerapannya. Dengan demikian, melalui pemikiran Ibnu Qayyim tersebut dapat merealisasikan kemaslahatan serta menghindarkan kemafsadatan, terutama bagi anak. Hal itu disebabkan konsep dasar dari tujuan diberlakukannya hukum bagi manusia adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.⁸⁵

Pandangan Ibnu Qayyim yang menyatakan seorang wali yang tidak boleh melakukan pemaksaan terhadap anak maupun seseorang yang berada di bawah perwaliannya untuk menikah tanpa diminta izin dan persetujuan anak terlebih dulu sejalan dengan wacana global yang berkembang saat ini dalam konteks Hak Asasi Manusia (HAM), terutama jika ditinjau dari perspektif Hak Asasi Anak (HAA). Anak juga mempunyai hak atas keberlangsungan hidupnya ke depan, termasuk mengenai pernikahannya. Apalagi di Indonesia kini juga sudah memberlakukan

⁸⁵ Ada 3 (tiga) teori kemaslahatan dalam ushul fikih, yaitu: a. *Maslahah al-Mu'tabarah*, yaitu kemaslahatan yang didukung oleh syara', atau adanya dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. Misalnya, terkait alat yang digunakan sebagai hukuman atas orang yang meminum minuman keras dalam hadis rasul, hukuman bagi pencuri dengan keharusan mengembalikan barang curiannya, jika masih utuh, atau mengganti dengan yang sama nilainya, apabila barang yang dicuri telah habis; b. *Maslahah al-mulghah*, yaitu kemaslahatan yang ditolak oleh syara' karena bertentangan dengan ketentuan syara'. Misalnya, kemaslahatan harta riba untuk menambah kekayaan, kemaslahatan minum khamar untuk menghilangkan stress dan sebagainya; c. *Maslahah al-mursalah*, yaitu kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung syara' dan tidak pula dibatalkan atau ditolak syara' melalui dalil yang rinci, contoh membukakan al-Qur'an, hukum qiyas terhadap satu kumpulan yang membunuh seorang dan menulis buku-buku agama. Lihat Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2006, h. 291. 292.

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak serta Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang Hak Asasi Manusia.

Hak Asasi Manusia (HAM) adalah terjemahan dari *human rights*. Pengertian *human rights* menyangkut perlindungan terhadap seseorang dari penindasan oleh siapapun, negara atau bukan negara. Sedangkan, pengertian *basic right* menyangkut perlindungan seorang warga negara atau penduduk dari penindasan oleh negara. Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan hak yang melekat pada diri setiap manusia sejak awal dilahirkan yang berlaku seumur hidup dan tidak dapat diganggu gugat oleh siapapun.⁸⁶ Merujuk pada ketentuan Pasal 1 Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang HAM dinyatakan bahwa Hak Asasi Manusia (HAM) adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai makhluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerah-Nya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia.

Konsep Hak Asasi Manusia (HAM) dijelaskan dalam Konvensi Hak Asasi Manusia. Pada tahun 1948, PBB mengeluarkan Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia (DUHAM). DUHAM pada intinya tentang menghormati kemanusiaan setiap orang karena ia dilahirkan sebagai manusia. DUHAM terdiri dari 30 pasal. beberapa hak asasi manusia yang tercantum dalam DUHAM, yaitu antara lain:

- a. Hak Persamaan (Pasal 1 dan 2);
- b. Hak Hidup Bebas Merdeka (Pasal 3, 4 dan 5);
- c. Hak Hukum (Pasal 6, 7 dan 8);
- d. Hak Mencari Jodoh dan Membentuk Keluarga (Pasal 16);

⁸⁶Qurrotul Ainiyah, *Keadilan Gender dalam Islam: Konvensi PBB dalam Perspektif Mazhab Syafi'i*, Malang: Intrans Publishing, 2015, h. 44.

Pasal ini menyatakan setiap orang dewasa, baik laki-laki maupun perempuan berhak mendapat jodoh dan membentuk keluarga sesuai dengan kesukaannya dengan tidak dibatasi kebangsaan, agama dan kewarganegaraannya serta hak yang sama dalam perkawinan maupun perceraian.

- e. Hak Memeluk suatu Agama (Pasal 17);
- f. Hak Berpendapat atau kebebasan dalam berpikir (Pasal 18);
- g. Hak berserikat dan berkumpul (Pasal 19 dan 20);
- h. Hak mendapat pekerjaan (Pasal 25);
- i. Hak mendapatkan pendidikan dan pengajaran (Pasal 26);
- j. Hak menentukan hari depannya sendiri dan menikmati kehidupan ini secara wajar dan bebas (Pasal 29); Pasal ini menyatakan bahwa hari depan tiap manusia tidak dapat dipaksakan, manusia diberi kebebasan.⁸⁷

Hak Asasi Anak (HAA) adalah hak perlindungan bagi anak dari kekerasan dan penyalahgunaan oleh siapa pun. Hak anak dapat menciptakan sikap saling menghargai pada setiap manusia. Menurut ketentuan Pasal 52 ayat 1 Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 Tentang HAM dinyatakan bahwa hak anak adalah hak asasi manusia dan untuk kepentingannya hak anak itu diakui dan dilindungi oleh hukum sejak anak dalam kandungan. Adapun menurut ketentuan Pasal 1 angka 12 UU Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan anak dinyatakan bahwa hak anak adalah bagian dari hak asasi manusia yang wajib dijamin, dilindungi dan dipenuhi oleh orang tua, keluarga, masyarakat, pemerintah dan negara. Lebih lanjut, dalam ketentuan Pasal 28 B ayat 2 Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia dinyatakan bahwa setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.

Konvensi tentang Hak Anak mengatur 4 (empat) hal pokok yang dimiliki seorang anak, yaitu hak untuk hidup (*survival rights*), hak berkembang

⁸⁷ Lihat Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia Tahun 1948.

(*development rights*), hak mendapat perlindungan (*protection rights*) dan hak berpartisipasi (*participation rights*). Hak anak bertujuan guna memastikan setiap anak memiliki kesempatan untuk mencapai potensi mereka secara penuh dan dapat berkembang tanpa diskriminasi serta memiliki akses di berbagai aspek kehidupan.⁸⁸

Indonesia adalah salah satu negara yang meratifikasi konvensi hak-hak anak dan karena itu mempunyai komitmen menurut hukum nasional untuk menghormati, melindungi, mempromosikan dan memenuhi hak-hak anak di Indonesia. Merujuk Pasal 26 Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak dinyatakan bahwa orang tua berkewajiban dan bertanggungjawab untuk:⁸⁹

- a) Mengasuh, memelihara, mendidik, dan melindungi anak;
- b) Menumbuh kembangkan anak sesuai dengan kemampuan, bakat, dan minatnya;
- c) Mencegah terjadinya perkawinan pada usia anak-anak.

Berdasarkan ketentuan-ketentuan tersebut di atas jelas mengamanatkan bagi orang tua untuk mencegah terjadinya perkawinan anaknya yang masih menginjak usia anak-anak serta tidak membenarkan terjadinya pernikahan yang

⁸⁸Prinsip-prinsip Konvensi Hak Anak antara lain: 1. Non-diskriminasi dan kesempatan yang sama Semua anak memiliki hak yang sama. 2. Kepentingan terbaik dari anak Kepentingan terbaik bagi anak harus menjadi pertimbangan utama ketika membuat keputusan yang mungkin berdampak pada anak. Ketika orang dewasa membuat keputusan mereka harus berfikir bagaimana keputusan mereka itu berdampak pada anak-anak. 3. Hak untuk hidup, kelangsungan hidup dan perkembangan Anak mempunyai hak untuk hidup. Anak harus memperoleh perawatan yang diperlukan untuk menjamin kesehatan fisik, mental, dan emosi mereka serta juga perkembangan intelektual, sosial, dan kultural. 4. Partisipasi Anak mempunyai hak untuk mengekspresikan diri dan didengar. Mereka harus memiliki kesempatan untuk menyatakan pendapat tentang keputusan yang berdampak pada mereka dan pandangan mereka harus dipertimbangkan. Lihat Absori, "Perlindungan Hukum Hak-hak Anak dan Implementasinya di Indonesia pada Era Otonomi Daerah", *Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Surakarta: Jurisprudence*, Vol. 2, No. 1, 2005, h. 80-83.

⁸⁹Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, Pasal 26.

dipaksakan. Hal itu disebabkan setiap anak, baik laki-laki maupun perempuan berhak memilih pasangan hidupnya masing-masing sepanjang tidak melanggar ketentuan hukum dan perundang-undangan yang berlaku.

Setiap anak, baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak yang sama untuk memasuki jenjang pernikahan. Selain itu, dalam urusan pernikahan anak sudah seharusnya didasarkan pada persetujuan dan kerelaan mereka. Bahkan, tidak boleh ada unsur paksaan dalam pernikahan tersebut oleh siapapun dan pihak manapun. Hal itu disebabkan jika terjadi unsur paksaan dalam pernikahan anak, dapat berpotensi menimbulkan resistansi terhadap perlindungan hak asasi anak yang berakibat tidak tercapainya tujuan pernikahan.

Sejatinya, agama Islam telah lebih awal menerangkan nilai-nilai Hak Asasi Manusia (HAM). Dalam Alquran banyak ditegaskan tentang hak-hak dasar yang dimiliki oleh manusia yang setara fundamental melekat dalam diri manusia, antara lain:⁹⁰

- a. Hak untuk hidup. Pada hakekatnya kehidupan seseorang sama dengan kehidupan seluruh umat manusia, karena itu harus diperlakukan dengan hati-hati, sebagaimana dalam surat al-Maidah ayat 32; al-An 'am ayat 151, dan an-Nahl ayat 58-59;
- b. Hak atas penghormatan, sebagaimana dalam surat al-Isra' ayat 70 dan al-Azhab ayat 72;
- c. Hak atas Keadilan. Alquran menekankan hak memperoleh keadilan dan kewajiban menegakkan keadilan, sebagaimana dalam surat al-Maidah ayat 8 dan an-Nisa ayat 13;
- d. Hak atas Kemerdekaan. Dalam Alquran juga ditekankan tentang kepedulian pada pembebasan manusia dari perbudakan. Jaminan ini didasarkan pada pernyataan bahwa tidak seorangpun dapat membatasi kebebasan manusia kecuali Tuhan, sebagaimana dalam surat ali Imran ayat 79 dan as-Şura ayat 21.

⁹⁰Qurrotul Ainiyah, *Keadilan Gender dalam Islam: Konvensi PBB dalam Perspektif Mazhab Syafi'i...*, h. 57-64.

- e. Hak Kebebasan beragama. Sebagaimana dinyatakan dalam surat al-An'am ayat 108 dan al-Baqarah ayat 256;
- f. Hak atas perlindungan dari fitnah dan ejekan, penistaan dan sarkasme, sebagaimana diatur dalam surat al-Hujurat ayat 11-13;
- g. Hak memperoleh pengetahuan, sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Zumar ayat 122.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa HAM dalam Islam didasari oleh:⁹¹

- a. Prinsip persamaan manusia
- b. Prinsip kebebasan personal, karena perbudakan dilarang dan pembebasan budak diwajibkan;
- c. Prinsip keselamatan jiwa;
- d. Prinsip keadilan.

Prinsip pokok HAM dalam Islam juga tergambar pada Piagam Madinah yang merupakan konstitusi tertulis pertama di dunia. Piagam Madinah⁹² atau juga dikenal Perjanjian Madinah atau *Dustur al-Madinah/Sahifah al-Madinah* diantaranya berisi *Pertama*, semua pemeluk Islam adalah satu umat walaupun mereka berbeda suku bangsa; *Kedua*, hubungan antara komunitas muslim dengan non muslim didasarkan pada prinsip yang salah satunya saling membantu dan menghargai.⁹³

Adapun perbedaan antara konsep Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Islam dan pandangan Barat, yaitu HAM dalam konsepsi Islam dipahami sebagai

⁹¹Ahmad Nur Fuad, dkk., *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam*, Malang: LPSHAM Muhammadiyah Jatim dan Madani, 2010, h. 47.

⁹²Piagam Madinah merupakan perjanjian konstitusional antara Nabi Muhammad SAW sebagai pemimpin negara sekaligus sebagai pemimpin umat dengan segenap warga Yastrib (Madinah). Kandungan Piagam Madinah terdiri dari 47 pasal. Terdapat 23 pasal membicarakan tentang hubungan antara umat Islam, yaitu antara Kaum Muhajirin dan Kaum Anshor. Adapun 24 pasal lainnya membicarakan tentang hubungan umat Islam dengan umat lain, termasuk kaum Nasrani dan Yahudi di Yastrib (Madinah). Lihat A. Ubaedillah dan Abdul Rozak, *Pendidikan Kewarganegaraan...*, h. 167.

⁹³Lahirnya Deklarasi Kairo juga terinspirasi dari pesan inklusif Piagam Madinah yang diantaranya berisi tentang hak persamaan dan kebebasan, hak berkeluarga, hak kesetaraan perempuan dengan laki-laki juga hak memperoleh perlakuan yang sama. Lihat A. Ubaedillah dan Abdul Rozak, *Pendidikan Kewarganegaraan...*, h. 167.

aktifitas manusia sebagai hamba dan khalifah Allah SWT di bumi. Sedangkan, dalam pemahaman Barat, hak asasi manusia ditentukan oleh aturan-aturan publik demi terciptanya perdamaian dan keamanan.

Mengenai Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Islam yang dikaitkan dengan konsep *habluminallah* dan *hablumminannas*, terdapat dua kategori hak. Diantaranya berupa *huquq* Allah (hak-hak Allah) berupa kewajiban-kewajiban manusia terhadap Allah Swt yang diwujudkan dalam berbagai implementasi ibadah dan *huquq al-insan* (hak-hak manusia) berupa kewajiban-kewajiban manusia terhadap sesamanya dan terhadap makhluk Allah Swt lainnya.⁹⁴

Setiap hak saling melandasi satu sama lain. Konsep Islam mengenai kehidupan manusia ini didasarkan pada pendekatan teosentris yang menempatkan ketentuan Allah Swt sebagai tolak ukur tentang baik buruk tatanan kehidupan manusia sebagai pribadi maupun sebagai warga masyarakat atau warga negara. Oleh karena itu, konsep Islam tentang HAM berpijak pada tauhid yang di dalamnya mengandung ide persamaan dan persaudaraan manusia. Diantaranya memuat nilai-nilai kemanusiaan dalam arti setiap manusia tidak boleh sewenang-wenang terhadap semua makhluk dan alam sekitarnya.

Ada 3 (tiga) bentuk Hak Asasi Manusia (HAM) dalam Islam, yaitu:⁹⁵

1. Hak *Darurī* (hak primer/dasar). Sesuatu dianggap hak dasar apabila hak tersebut dilanggar, bukan hanya membuat manusia sengsara, tetapi juga hilang eksistensinya, bahkan hilang harkat kemanusiaannya, misalnya hak hidup yang dilanggar menyebabkan kematian;

⁹⁴Syekh Syaikat Husein, *Human Right in Islam*, Diterjemahkan oleh Abdul Rochim dari buku asli *Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, h. 54.

⁹⁵*Ibid.*

serta d. *Mu'asyarah bil Ma'ruf*, sebagaimana ketentuan Alquran dalam surat an-Nisa ayat 19.¹⁰⁰

Berkenaan dengan prinsip yang perlu dipenuhi dalam pembinaan keluarga pada fase pra nikah, diantaranya pertama, saling mengenal dan memahami (*at-ta'arūf*) diantara kedua calon mempelai. Melalui proses saling mengenal dan saling memahami ini diharapkan masing-masing calon mempelai mengetahui keadaan calon pasangannya. Dalam hal ini, Islam mewasiatkan bahwa kriteria yang harus dipenuhi dan didahulukan dalam menentukan adalah kebaikan akhlak dan agama serta tidak semata-mata memandang keadaan fisik, harta dan keturunan.¹⁰¹

Kedua, *al-ikhtibar*, yaitu tahap penjajakan yang dilaksanakan dengan melakukan *khiṭbah*. Pada proses *khiṭbah*, calon suami diperbolehkan melihat wajah, tangan dan telapak kaki si wanita. Selain itu, juga diperbolehkan berdiskusi untuk mengetahui pemikiran masing-masing. Berdasarkan pelaksanaan *khiṭbah* diharapkan timbul rasa suka pada masing-masing calon mempelai.¹⁰²

Ketiga, *ar-riḍa* (kerelaan). Dalam hal ini, syariat Islam juga mengharuskan adanya kerelaan dalam arti yang sebenarnya dari kedua mempelai. Keempat, *kafā'ah* yaitu kesejajaran antara kedua mempelai. Hal ini dimaksudkan agar tidak terjadi kesenjangan diantara kedua mempelai setelah mengarungi bahtera rumah tangga. Kelima, adanya mahar atau mas kawin. Syariat Islam mengajarkan bahwa ketentuan nilai mahar berada dalam batas yang

¹⁰⁰Beni Ahmad Saebani, *Fiqh Munākahat Jilid 1..*, h. 79.

¹⁰¹Mahmud Syaltut, *Akidah dan Syari'at Islam*, alih bahasa Fahrudin HS, Jakarta: Bumi Aksara, 1994, Cet. III, h. 157-163.

¹⁰²*Ibid.*

wajar.¹⁰³ Dengan demikian, jelas bahwa kerelaan merupakan salah satu prinsip penting dalam pembinaan keluarga yang harus dipenuhi demi terwujudnya keluarga yang bahagia dan harmonis.

Mengenai pelaksanaan perkawinan, tentu saja tidak terlepas dari hak-hak yang terkait, meliputi:¹⁰⁴

1. Hak Allah. Dalam hal ini yang dimaksud dengan hak Allah yakni perkawinan tersebut harus didasarkan pada ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh Allah. Misalnya, kesanggupan dari orang-orang yang akan menikah, adanya mahar, adanya rukun dan syarat perkawinan dan lain sebagainya. Apabila hak Allah tersebut diabaikan, maka perkawinan menjadi batal;
2. Hak orang-orang yang akan menikah;
3. Hak wali.

Setiap anak laki-laki maupun anak perempuan mempunyai hak atas pernikahannya, begitu pula walinya. Akan tetapi, orang-orang yang akan menikah tentu lebih besar haknya dibanding dengan hak walinya dalam pernikahan tersebut. Dalam hukum agama, suatu prinsip kebebasan kemauan dalam masalah memilih pasangan untuk membentuk sebuah keluarga sama sekali tidak bertentangan dengan Alquran. Persetujuan dari pihak laki-laki maupun perempuan sangatlah penting dalam sebuah perkawinan. Karena perkawinan itu sendiri merupakan ikatan atau kesepakatan suci antara suami istri secara makruf.

Apabila dikaitkan dengan konsep wali *mujbir* dan hak *ijbār*, maka tidak seharusnya orang tua melakukan pemaksaan sepihak terhadap anaknya untuk menikah tanpa diminta izin dan persetujuan anak terlebih dulu. Karena pada hakikatnya, hak orang tua lebih mengarah kepada hak untuk menikahkan sebagai

¹⁰³*Ibid.*

¹⁰⁴H.S.A. Alhamdani, *Risalah Nikah: Hukum Perkawinan Islam*, Jakarta: Pustaka Amani, 2002, h. 86.

bentuk tanggungjawab terhadap anak. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa dalam rangka pernikahan, setiap anak baik laki-laki maupun perempuan mempunyai hak dalam menyatakan pendapat dan menentukan pilihan terhadap calon pasangan hidupnya kelak. Meskipun begitu, hak anak tersebut tidak bersifat bebas tanpa batasan (absolut), namun juga perlu memperhatikan nasihat dan saran dari orang tua dan keluarga besar. Sehingga, dalam pelaksanaannya, hak asasi anak harus seimbang dengan pelaksanaan hak asasi pihak-pihak lainnya yang terkait, termasuk peran orang tua.

Terdapat perbedaan mengenai ketentuan wali *mujbir* pada beberapa negara muslim di dunia. Negara Maroko mengatur tentang kebebasan perempuan dalam perkawinan. Meskipun secara implisit mengasumsikan pelarangan prinsip kawin paksa, namun undang-undang di Maroko kurang tegas. Hal itu disebabkan pada satu sisi melarang adanya kawin paksa dan di sisi lain masih terjadi penggunaan hak *ijbar* di masyarakatnya. Namun, pada hakikatnya persetujuan kedua calon mempelai diharuskan dalam pernikahan. Selain itu, mewajibkan adanya wali nikah dalam pernikahan. Sebagaimana ketentuan Pasal 13 Undang-Undang Perkawinan Maroko,¹⁰⁵ apabila seorang wali tidak mau menikahkan, maka bisa diganti wali hakim dengan syarat *sekufu*.

Mengenai peraturan di negara Tunisia tidak mengharuskan adanya wali dalam perkawinan, namun mengkhususkan adanya persetujuan dari kedua calon mempelai.¹⁰⁶ Hal ini sebagaimana dinyatakan secara tegas dalam Pasal 3 Undang-Undang Perkawinan Tunisia yang berbunyi: Perkawinan hanya dapat dilakukan

¹⁰⁵ Abu Bakar, "Kawin Paksa (Problem Kewenangan Wali dan Hak Perempuan dalam Penentuan Jodoh)", *Ponorogo: Al-Ihkam*, Vol. V, No. 1, 2010, h. 89.

¹⁰⁶ *Ibid.*

dengan persetujuan kedua mempelai, disaksikan dua orang saksi dan sejumlah mahar untuk calon istri.

Perundang-undangan di Malaysia, baik undang-undang persekutuan maupun di tiap-tiap negara bagian, ketentuan *ijbār* dan kebebasan dalam pernikahan tetap diakui dan mewajibkan adanya wali dalam akad perkawinan. Konsekuensinya, apabila perkawinan dilaksanakan tanpa adanya wali, maka pernikahannya gagal. Kriteria wali adalah wali nasab dan bila terjadi persoalan atau kasus tertentu wali hakim bisa menggantikan wali nasab. Kemudian, mengenai kebebasan perempuan dalam memilih jodohnya, pada intinya semua hukum keluarga di negara bagian dan persemakmuran menghendaki adanya persetujuan dari pihak perempuan. Bahkan orang lain termasuk wali tidak boleh memaksa calon mempelai. Bila terjadi pemaksaan, maka pihak yang memaksa tersebut akan dikenakan denda seribu ringgit atau penjara maksimal enam bulan atau kedua-duanya.¹⁰⁷

Secara umum, aturan-aturan yang ada dalam perundang-undangan di beberapa negara Islam, antara lain a. Perundang-undangan di Maroko, Aljazair, Libya, Sudan mengharuskan adanya persetujuan anak/calon mempelai dalam pernikahan; b. Di negara Maroko dan Singapura masih mengakui hak *ijbar* seorang wali; c. Di Irak ada terdapat hukuman bagi pihak-pihak yang memaksakan perkawinan. d. Mayoritas negara Islam, mengharuskan adanya wali

¹⁰⁷Khoiruddin Nasution, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia Dan Perbandingan Hukum Perkawinan Di Dunia Muslim: Studi Sejarah, Metode Pembaruan, Dan Materi. & Status Perempuan Dalam Hukum Perkawinan/Keluarga Islam*, Yogyakarta: ACAdemia & Tazzafa, 2009. Bandingkan: M. Atho' Muzdhar dan Khairuddin Nasution (ed), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, Jakarta: Ciputat Press, 2003, Cet. III, h. 186.

nikah dan izin wali dalam akad nikah, bahkan kedudukan wali nikah masih dipandang sebagai rukun atau syarat nikah, kecuali di Tunisia. e. Syarat sekufu' masih mendominasi negara- negara Islam di Timur Tengah untuk kebolehan seorang wanita dewasa menikah tanpa persetujuan wali nasab.¹⁰⁸

Adapun menurut ketentuan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia, dalam pernikahan harus terdapat wali. Jika terjadi suatu pernikahan tanpa adanya wali, maka nikah tersebut tidak sah. Selain itu, salah satu syarat pernikahan adalah adanya persetujuan dari calon mempelai. Dengan demikian, apabila salah satu atau kedua calon mempelai tidak setuju untuk menikah, maka akad nikahnya tidak dapat dilaksanakan, sehingga perkawinan tidak dapat diselenggarakan.

Mencermati lebih lanjut mengenai ketentuan pernikahan di Indonesia, maka merujuk pada ketentuan Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dinyatakan bahwa perkawinan merupakan ikatan lahir dan batin antara seorang pria dan wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.¹⁰⁹ Adapun dalam Pasal 2 Kompilasi Hukum Islam dinyatakan bahwa pernikahan adalah akad yang sangat kuat atau *mīṣāqan galīẓan* untuk mentaati perintah Allah Swt dan melaksanakannya merupakan ibadah.¹¹⁰

Pernikahan menurut Undang-Undang Perkawinan didasarkan pada prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa. Sedangkan, dalam Kompilasi Hukum Islam pernikahan dinilai sebagai sebuah ibadah. Konsep ibadah dalam Islam bermakna

¹⁰⁸Ramlan Yusuf Rangkuti, “Pembatasan Usia Kawin dan Persetujuan Calon Mempelai dalam Perspektif Hukum Islam”, *t.n.p.: Jurnal Equality*, Vol. 13, No. 1, 2008, h. 72.

¹⁰⁹Lihat Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan

¹¹⁰Lihat Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam.

sangat luas. Aktivitas apapun jika diniatkan untuk mendapat rida Allah, maka akan bernilai ibadah. Begitu juga pernikahan yang didasari niat guna mendapatkan rida Allah, maka juga bernilai sebagai ibadah.

Ketentuan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia secara substantif tidak membenarkan adanya wali *mujbir* dalam pernikahan. Bahkan, undang-undang justru mengharuskan adanya persetujuan dari kedua calon mempelai sebelum akad nikah dilaksanakan. Persetujuan calon mempelai merupakan salah satu syarat pernikahan. Hal tersebut ditujukan agar pihak suami maupun istri dalam memasuki gerbang pernikahan dan berumah tangga, benar-benar dapat menjalankan hak dan kewajibannya secara proporsional, sehingga tujuan perkawinan dapat tercapai.

Undang-Undang Perkawinan telah menjamin suatu perkawinan tanpa adanya paksaan dari siapa pun atau pihak manapun. Perkawinan harus dilaksanakan berdasarkan kehendak bebas serta tanpa paksaan terhadap kedua calon mempelai, baik laki-laki maupun perempuan dalam pelaksanaan pernikahan mereka. Tanpa adanya persetujuan bebas dari kedua calon mempelai, maka tujuan perkawinan guna membentuk keluarga yang bahagia dan kekal sulit untuk tercapai.

Perkawinan sejatinya haruslah didasarkan pada prinsip persetujuan yang memposisikan masing-masing calon suami istri sebagai subjek yang berhak memilih dan menentukan, bukan lagi sebagai objek yang dipilih dan ditentukan, atau didahului oleh proses mengenal atau mengetahui identitas masing-masing termasuk untuk mengukur dan menentukan eksistensi kesederajatan keduanya,

supaya tujuan dari pernikahan itu sendiri yaitu terbentuknya suatu keluarga yang *sakinah mawaddah* dan *rahmah* dapat tercapai.

Asas kesukarelaan yang terkandung dalam perkawinan merupakan asas yang terpenting dalam perkawinan Islam. Kesukarelaan itu tidak hanya harus terdapat antara kedua calon mempelai tetapi juga antara kedua orang tua kedua belah pihak sebab, kesukarelaan orang tua menjadi wali merupakan sendi asasi perkawinan Islam. Meskipun asas ini menentukan kedua belah pihak sebagai pihak utama, namun hal ini tidak bersifat mutlak. Karena apabila bersifat mutlak, maka hal ini akan bertentangan dengan prinsip kesukarelaan yang dijalankan oleh calon mempelai, sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Perkawinan.

Berdasarkan ketentuan Pasal 6 ayat 1 Undang-Undang Perkawinan mengenai syarat-syarat perkawinan dinyatakan bahwa perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon mempelai. Pasal ini juga dipertegas dalam penjelasannya bahwa oleh karena perkawinan mempunyai maksud agar suami dan istri dapat membentuk keluarga yang kekal dan bahagia, dan sesuai pula dengan Hak Asasi Manusia (HAM) yang melingkupi Hak Asasi Anak (HAA) maka perkawinan harus disetujui oleh kedua belah pihak yang melangsungkan perkawinan tersebut tanpa adanya paksaan dari pihak manapun. Demikian juga ketentuan Pasal 16 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan bahwa salah satu syarat perkawinan adalah persetujuan calon mempelai. Bahkan, dalam Pasal 17 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam dinyatakan bahwa sebelum

berlangsungnya perkawinan pegawai pencatat nikah menanyakan lebih dahulu persetujuan calon mempelai di hadapan dua saksi nikah.¹¹¹

Apabila pihak yang berakad melakukan akad karena terpaksa atau karena adanya paksaan, maka akad nikah tidak dapat dilangsungkan. Lebih lanjut, jika salah satu atau kedua calon mempelai tidak setuju dengan pernikahan tersebut, maka pihak-pihak yang merasa dirugikan oleh adanya akad tersebut juga dapat mengajukan gugatan ke Pengadilan Agama.

Bahkan, dalam Undang-Undang Perkawinan ditentukan bahwa suami atau istri dapat mengajukan pembatalan perkawinan dengan merujuk pada Pasal 27 ayat (1) jika paksaan untuk itu dibawah ancaman yang melanggar hukum. Pengajuan pembatalan nikah tersebut dapat diajukan dalam jangka waktu 6 bulan setelah bebas dari ancaman atau menyadarinya. Demikian halnya dengan ketentuan Pasal 71 huruf f Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan bahwa suatu perkawinan dapat dibatalkan apabila salah satunya disebabkan perkawinan yang dilaksanakan dengan paksaan.¹¹²

Mengenai perbandingan tentang ketentuan wali *mujbir* yang menggunakan hak *ijbār* di beberapa negara, sebagai berikut:¹¹³

¹¹¹Lihat Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Lihat juga Lihat Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam.

¹¹²*Ibid.*

¹¹³Lihat: M. Atho' Muzdhar dan Khairuddin Nasution (ed), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern...*, h. 210. Ramlan Yusuf Rangkuti, " Pembatasan Usia Kawin dan Persetujuan Calon Mempelai dalam Perspektif Hukum Islam" ..., h. 71.

Tabel 2
Perbandingan Ketentuan Hak *Ijbār* di Beberapa Negara

Negara	Ketentuan	
	Batas Usia Kawin	Persetujuan Calon Mempelai
Aljazair	21 tahun (Pria) dan 18 tahun (Wanita)	a. Harus ada persetujuan calon mempelai; b. Tidak ada hak <i>ijbār</i> ; c. Harus ada wali dan wali tidak boleh menolak menjadi wali tanpa alasan yang dibenarkan hukum.
Irak	18 tahun (Pria dan Wanita)	Wajib dan menghukum pihak yang memaksakan orang lain untuk menikah.
Maroko	18 tahun (Pria) dan 15 tahun (Wanita)	a. Ada wali dan persetujuan; b. Melarang nikah paksa; c. Ada hak <i>ijbār</i> jika ada kekhawatiran perkawinan anak akan menimbulkan kesengsaraan.
Syiria	18 tahun (Pria) dan 17 tahun (Wanita)	a. Dibutuhkan apabila wali selain Bapak atau kakek; b. Wanita dewasa dapat menikahkan diri sendiri tanpa persetujuan wali apabila pernikahan <i>sekufu</i> ’; c. Jika tidak perkawinan <i>sekufu</i> ’, maka wali berhak membatalkan perkawinan kecuali si wanita dalam keadaan hamil.
Tunisia	19 tahun (Pria) dan 17 tahun (Wanita)	Harus ada persetujuan calon mempelai dan tidak harus ada wali;
Yordania	16 tahun (Pria) dan 15 tahun (Wanita)	a. Anak wanita gadis 1. Harus izin wali nasab (ayah dan kekek) dalam anak gadis yang telah berusia 18 tahun dan dalam perkawinan <i>sekufu</i> ’; 2. Wali selain ayah dan kakek, hanya dapat memberi izin jika si gadis sudah berusia 15 tahun. b. Anak wanita yang janda 1. Bagi anak yang telah berusia 18

		tahun, tidak perlu izin wali; 2. Tidak terlalu dibutuhkan keharusan persetujuan calon mempelai; 3. Tidak ada ketegasan tentang berlakunya hak <i>ijbār</i> atau tidak;
Indonesia	19 tahun (Pria) dan 16 tahun (Wanita)	a. Perkawinan tanpa adanya wali tidak sah; b. Tidak berlaku hak <i>ijbār</i> karena persetujuan dari calon mempelai merupakan salah satu syarat perkawinan. c. Jika kedua calon atau salah satu calon mempelai tidak setuju, maka pernikahan dapat dibatalkan oleh Pengadilan Agama
Malaysia	18 tahun (Pria) dan 16 tahun (Wanita)	a. Secara umum negara bagian Malaysia menghendaki adanya persetujuan calon mempelai, kecuali wilayah Trengganu; b. Hak <i>ijbār</i> dalam perkawinan <i>sekufu</i> diakui di wilayah Kelantan; c. Tidak boleh ada kawin paksa karena dapat dihukum; d. Harus ada wali.
Singapura		a. Bukan keharusan, hanya sebatas anjuran; b. Harus ada wali dan mengakui hak <i>ijbār</i> .

Berdasarkan studi komparatif di atas, dapat diketahui bahwa negara Maroko, Malaysia dan Singapura masih membolehkan adanya wali *mujbir* menggunakan hak *ijbār* dalam menikahkan anaknya. Sedangkan, mayoritas negara muslim di dunia, seperti Aljazair, Irak, Syria, Tunisia, Yordania hingga Indonesia tidak membolehkan wali *mujbir* untuk menggunakan hak *ijbār* dalam menikahkan anaknya.

Mengenai orang tua atau wali yang tidak boleh memaksa anaknya menikah tanpa diminta izin dan persetujuannya terlebih dulu juga selaras dengan Pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan. Hal itu disebabkan pada hakikatnya Islam tidak mengajarkan sikap pemaksaan

(*otoritarianisme*) dan diskriminatif terhadap sesama manusia, terutama bagi anak. Bahkan, Islâm sangat mempertimbangkan nilai-nilai persamaan, kesetaraan (*al-musāwah*), dan kebebasan (*al-hurriyah*) dalam penyelesaian problem-problem keagamaan. Setiap individu diberikan keleluasaan untuk melakukan perbuatan hukum dengan penuh rasa tanggung jawab, termasuk dalam urusan pernikahan.

Apabila dicermati lebih lanjut, pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan mengandung nilai-nilai filosofis, diantaranya:

1. Nilai Kemaslahatan, yakni dapat memelihara kemaslahatan dan menjaga hak-hak yang dimiliki oleh anak yang akan menikah;
2. Nilai Persamaan, yakni tidak ada diskriminasi atas dasar jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan mempunyai kesempatan yang sama untuk memilih dan menentukan calon pasangan hidupnya;
3. Nilai Musyawarah. Wali tidak berhak memaksakan kehendaknya untuk menentukan pasangan hidup bagi sang anak. Baik, orang tua maupun anak dan keluarga besar harus bermusyawarah untuk memilih yang terbaik bagi sang anak;
4. Nilai Kebijaksanaan. Guna menentukan pasangan hidup, menjadi bijaksana jika anak tetap meminta pertimbangan orang tua atau wali. Hal itu disebabkan perkawinan itu juga menyatukan dua keluarga besar.
5. Nilai Kebebasan. Dengan memberi kebebasan pada anak untuk menentukan calon pasangan hidupnya, anak tersebut bisa lebih menghargai dan

menghormati orang tua atau walinya karena diberi kepercayaan untuk menentukan calon pasangannya;

6. Nilai Keadilan. Dengan tidak adanya diskriminasi atas dasar jenis kelamin, strata sosial dalam memilih calon pasangan hidup serta memandang bahwa orang tua atau wali dan anak punya hak dan kewajiban yang berimbang, maka keadilan akan tercapai;
7. Nilai Kesejahteraan. Indonesia merupakan Negara hukum dan segala sesuatu yang ada dalam masyarakat diatur dalam perundang-undangan. Dengan adanya aturan hukum dan perundang-undangan diharapkan bisa melindungi hak-hak anak dan menjamin kesejahteraan masyarakat.

Berbagai uraian di atas memberikan pemahaman bahwa pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan tersebut juga sejalan dengan semangat Hak Asasi Manusia (HAM), utamanya dalam lingkup Hak Asasi Anak (HAA). Karena itu, pemikiran Ibnu Qayyim tersebut relevan untuk diaplikasikan saat ini, baik di Indonesia maupun di berbagai negara lainnya. Terlebih nilai-nilai pemikiran Ibnu Qayyim tersebut juga sudah tertuang dalam aturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia.

Adapun yang perlu menjadi perhatian saat ini adalah tentang praktik pernikahan di tengah-tengah masyarakat yang mungkin masih terjadi pemaksaan yang dilakukan orang tua terhadap anaknya. Sehingga, melalui upaya preventif seperti sosialisasi Undang-Undang Perkawinan diharapkan dapat membuka wawasan masyarakat untuk mencegah terjadinya pernikahan paksa. Karena, sejatinya pernikahan haruslah didasari keridaan dan persetujuan dari kedua calon

mempelai. Dengan demikian, tujuan pernikahan guna membentuk keluarga yang bahagia dan kekal dalam nuansa *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah* dapat terwujud, sehingga dapat memperoleh keberkahan dan keridaan Allah Swt.

Pada akhirnya, Peneliti menilai bahwa Pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah tentang wali *mujbir* dalam pernikahan yang ditinjau dari perspektif Hak Asasi Anak (HAA) tersebut mengandung nilai hukum progresif dan humanis. Selain itu, melalui formulasi pemikiran Ibnu Qayyim tersebut, diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan bagi upaya reformasi hukum keluarga Islam dewasa ini agar sejalan dengan tujuan pembentukan hukum Islam (*maqāṣid syari'ah*) serta senantiasa berdasarkan pada prinsip dasar ajaran Islam yang universal dalam konteks *rahmatan lil 'ālamīn*.