

ANAK MELAHIRKAN ANAK; KUASA KONSEP IJBAR PADA ANAK PEREMPUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pernikahan usia anak di Indonesia menempati urutan kedua tertinggi se-Asia Tenggara. Hal ini merupakan hasil penelitian Pusat Kajian Gender dan Seksualitas Universitas Indonesia tahun 2015. Ada sekitar 2 juta dari 7,3 perempuan Indonesia di bawah umur 15 tahun sudah menikah dan putus sekolah. Jumlah ini diperkirakan akan meningkat menjadi 3 juta orang di tahun 2030.¹ Sebagai salah satu provinsi di Indonesia yang memiliki penduduk terbanyak mencapai 43.021.826², Jawa Barat juga memiliki jumlah pernikahan anak perempuan yang tinggi. Hasil Penelitian Ikatan Sosiologi Indonesia menunjukkan bahwa perkawinan usia anak di Jawa Barat menempati peringkat tertinggi yaitu dari 1000 penduduk usia 15-19 tahun terdapat 126 orang yang sudah melahirkan dan kawin muda. Hal ini menunjukkan ada 12,6% remaja di Jawa Barat Menikah di usia 15-19 tahun.³

Angka pernikahan anak yang tinggi di Jawa Barat diantaranya terdapat di kabupaten Garut. Humas Pengadilan Agama (PA) Kabupaten Garut, Ahmad Sanusi, mengatakan, Angka perceraian di wilayah Kabupaten Garut selama 2015 meningkat sekitar 2,2 persen dibanding tahun sebelumnya. Total se-Kabupaten Garut, angka perceraian tahun ini mencapai 2.966 kasus. Itu baru jumlah yang masuk daftar di PA, belum termasuk yang tidak terdaftar. Menurut Ahmad, tingginya kasus perceraian di Garut disebabkan banyaknya pernikahan

¹ Pernikahan Dini Memicu Masalah, *Kompas* (Jakarta, 20 Juni 2015), 1.

² Badan Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga Berencana (BPPKB) Provinsi Jawa Barat dan Badan Pusat Statistik (BPS) Jawa Barat, *Data Terpilah Statistik Gender dan Anak di Provinsi Jawa Barat tahun 2012* (Bandung: BPPKB Jawa Barat, 2012), 27.

³ Ikatan Sosiologi Indonesia (ISI) Jawa Barat. *Perkawinan Usia Muda di Jawa dan Bali Memengaruhi Kesehatan Reproduksi dan AKI*. 17 November 2015. www.pikiran-rakyat.com/cetak/2015/022015/hikmah/tama01.htm.>

usia anak, karena sebagian besar pasangan yang mengajukan perceraian berada di bawah usia 20 tahun.⁴

Nur Leila Diriyat mengatakan tingginya pernikahan usia anak, menyebabkan tingginya angka anak perempuan dilacurkan di daerah Indramayu dan Surakarta. Kondisi anak perempuan yang masih belum siap untuk menikah ini menjadi salah satu pemicu banyaknya perempuan janda dalam usia anak-anak, sehingga anak-anak janda ini dipaksa untuk menjadi pekerja seks komersial untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarga sehari-hari.⁵

Bila ditelusuri, tentu terdapat beragam alasan kenapa pernikahan anak ini masih berlangsung dan tetap dipraktikkan oleh masyarakat. Diantaranya karena *pertama: alasan ekonomi*; karena dengan menikahnya anak perempuan otomatis beban keluarga pindah dari pundak orang tua ke pundak suami. Dalam pandangan masyarakat status anak merupakan ‘tanggung jawab orang tua’, sementara status istri merupakan ‘tanggung jawab suami’. *Kedua: anak perempuan adalah aset yang dapat menyelamatkan orang tua dari himpitan ekonomi maupun jeratan hutang*. Kisah Sitti Nurbaya maupun kejadian yang menimpa Lutviana Ulfa yang dinikahi Syeikh Puji saat berusia 12 tahun setidaknya menunjukkan motivasi ini. Setidaknya, keberadaan anak perempuan tersebut tak lagi menjadi bebannya. Demikian, tak jarang kasus ‘*trafficking*’ (penjualan orang) melibatkan orang tua baik secara langsung maupun tak langsung.⁶

Alasan ketiga: menghindarkan anak dari pergaulan bebas (free sex). Orang tua merasa khawatir dengan pola pergaulan anaknya yang masih remaja, cenderung segera menikahkan anaknya bila diketahui si anak tersebut memiliki pacar atau teman dekat. Hal ini karena mereka khawatir anaknya berbuat zina

⁴ (<http://www.mimbar-rakyat.com/detail/angka-perceraian-2015-di-garut-meningkat/>)

⁵ Nur Leila Diriyat, *Anak yang Dilacurkan di Surakarta dan Indramayu*. 17 November 2006 <<http://www.menegpp.go.id/menegpp.php?cat=detail&id=book&dat=21.>>

⁶ AD. Kusumaningtyas, ‘Pernikahan Usia Dini: Tak Dapat Dipungkiri, Namun Tak Layak Diamini’, *Swara Rahima* No.38 Th.XII Mei 2012, hlm 8.

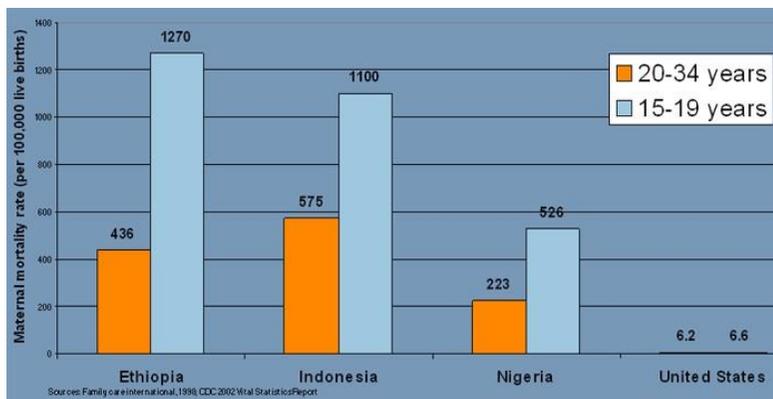
ataupun mengalami KTD (Kehamilan Tidak Direncanakan) atau juga karena hamil sebelum menikah yang seringkali diistilahkan dengan MBA (*married by accident*). Keempat: mengikuti *sunnah Rasul*, entah motivasi yang dilakukan oleh pelaku pernikahan anak ini benar atau tidak, namun seringkali mereka menggunakan rujukan pernikahan nabi dengan Aisyah yang ketika dinikahi berusia 6 tahun dan hidup bersama Nabi ketika berusia 9 tahun. Ini sering dijadikan sandaran untuk melakukan pernikahan dini.

Alasan terakhir yaitu kelima: orang tua memiliki "hak" paksa untuk menjodohkan ataupun mengawinkan anaknya. Dalam Islam, dikenal istilah *Wali Mujbir*. Mandat orang tua yang sebenarnya lebih bermakna untuk berinisiatif menjodohkan anaknya dengan seseorang, berubah menjadi 'otoritas' yang mewajibkan si anak menikah dengan seseorang yang merupakan pilihan orang tuanya.⁷ Di sini praktik *ijbar*, berkembang menjadi *ikrah*. Sebuah bentuk pemaksaan kehendak yang sebenarnya di tentang oleh Islam.

Pernikahan yang dilakukan secara paksa dalam usia muda ternyata berdampak pada keberlangsungan relasi suami istri dalam rumah tangga. Pernikahan seperti ini disinyalir menjadi salah satu penyebab tingginya angka perceraian. Penelitian yang dilakukan oleh Sri Wahyuni (2004) dan Neny Umi Halimah (2000) menunjukkan adanya keterkaitan yang erat antara perceraian dengan kawin paksa. Keterkaitan ini ikut menyumbang berbagai implikasi yang merugikan perempuan, seperti kekerasan dalam rumah tangga, kesehatan reproduksi dan pelanggaran hak-hak perempuan lainnya yang seharusnya dilindungi oleh keluarga terdekat.

Angka Kematian Ibu (AKI) karena pernikahan usia muda cukup tinggi. Hal ini terjadi karena secara kesehatan reproduksi, sang ibu dengan usia anak belum siap untuk melahirkan. Data UNFA 2004 di bawah ini memperlihatkan hal tersebut.

⁷ AD. Kusumaningtyas, 'Pernikahan Usia Dini: Tak Dapat Dipungkiri, Namun Tak Layak Diamini' *Swara Rahima*



Beberapa data empiris di atas setidaknya menjadi bukti implikasi konkrit kawin paksa bagi kehidupan perempuan. Kawin paksa yang terjadi pada anak perempuan ini masih terus berlangsung dan terjadi di tengah masyarakat Indonesia yang sangat kuat didominasi sistem patriarki. Akan tetapi pemahaman terhadap ajaran agama yang dipahami secara kurang tepat juga menjadi salah satu pemicu praktik tersebut, seakan-akan sah menurut pandangan agama. Sebagaimana dalam pemahaman masyarakat Islam, seorang ayah atau kakek memiliki hak istimewa untuk memaksa anak atau cucu perempuannya untuk menikah. Hak ini ada dalam konsep *ijbar* dalam fikih perkawinan Islam. Hak *Ijbar* ini sering kali dianggap sebagai dasar atas pembenaran praktik kawin paksa. Sehingga tidak heran jika praktik kawin paksa terus berlangsung dengan mengatasnamakan agama.

Ijbar di dalam konteks Indonesia dipahami sebagai bagian dari hukum yang tidak dapat diingkari dalam pengesahan sebuah perkawinan. *Ijbar* sebagai sebuah konsep hukum diperkuat oleh UU Perkawinan Indonesia yang masih menggantungkan keabsahan sebuah pernikahan atas dasar ajaran agama yang berlaku tanpa melihat apakah hal tersebut sudah menjunjung asas keadilan dan penghormatan terhadap hak-hak manusia, khususnya hak perempuan atau tidak. Keabsahan pernikahan dalam pandangan negara Indonesia hanya terbatas pada kerangka fikih Syafii sehingga keberadaan wali nikah menjadi rukun pernikahan. Kondisi ini tercermin dalam Kompilasi Hukum Islam Bab 1 Pasal 1

c yang mendefinisikan akad nikah dengan ijab yang diucapkan oleh wali dan kabul yang diucapkan oleh mempelai pria atau wakilnya yang disaksikan oleh dua orang saksi. Selanjutnya dipertegas kembali dalam pasal 28 yang memberi kebebasan kepada wali nikah untuk melaksanakan akad nikah secara pribadi. Kondisi ini memberi peluang kepada wali untuk menggunakan otoritasnya sebagai wali *mujbir* dengan membelenggu hak seksualitas anak perempuannya melalui perkawinan.

Sebagai sebuah konsep hukum, *ijbar* harus dikaji kembali sebagai bentuk penghargaan atas hak-hak perempuan sebagai manusia. Hal ini menjadi sangat penting, karena jika ditilik kembali, *ijbar* memberi ruang yang sangat luas untuk terjadinya kekerasan dalam rumah tangga. Tindak kekerasan ini tidak saja dalam bentuk psikis, akan tetapi dapat juga mengakibatkan kekerasan fisik, kekerasan seksual, kekerasan ekonomi dan lainnya. Tindak kekerasan ini dapat berlangsung dalam waktu yang cukup lama, mengingat posisi perempuan dalam konsep *ijbar* sebagai objek *ijbar* dan berada subordinat di bawah laki-laki. Berangkat dari hal tersebut inilah penelitian tentang Kawin Paksa Anak Perempuan di Kabupaten Garut dilakukan.

B. Rumusan Masalah

Agar penelitian ini bisa berjalan secara sistematis dan mampu menyingkap substansi masalah, maka kami memandang perlu membuat rincian rumusan masalah dalam pertanyaan di bawah ini:

1. Bagaimana praktik pernikahan paksa pada anak perempuan di Desa Kabupaten Garut dan faktor apa saja yang mendorong terjadinya praktik *ijbar* tersebut?
2. Apa saja bentuk-bentuk kekerasan yang dialami anak perempuan karena praktik *ijbar*?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengungkapkan praktik pernikahan paksa pada anak perempuan di Kabupaten Garut dan faktor apa saja yang mendorong terjadinya praktik *ijbar* tersebut?
2. Untuk mengetahui bentuk-bentuk kekerasan yang dialami anak perempuan karena praktik *ijbar*

D. Kerangka Pikir

Budaya patriarki yang sangat mendominasi kehidupan perempuan menjadi sumber atas berbagai diskriminasi yang hingga kini masih terus terjadi pada perempuan. Kathleen Barry dalam bukunya *Sexual Slavery* sebagaimana dikutip oleh Gadis Arivia, menyatakan bahwa penindasan terhadap perempuan seperti praktik perdagangan perempuan, pemaksaan prostitusi, turisme seks, penyunatan terhadap perempuan tidak hanya karena faktor eksploitasi ekonomi dan budaya, tetapi sebenarnya adalah karena adanya dominasi kekuasaan seksualitas laki-laki terhadap perempuan.⁸

Dominasi ini begitu kuat memenjara perempuan dalam ruang yang menjadikan perempuan terbisukan, tidak berdaya dan lumpuh. Budaya patriarki juga memengaruhi berbagai faktor dalam kehidupan manusia khususnya perempuan. Bahkan perempuan yang secara biologis berbeda seks dengan laki-laki dijadikan alasan politik laki-laki dalam pembagian peran di ranah domestik dan ranah publik. Salah satu feminis radikal-libertarian, Kate Millet dalam bukunya *Sexual Politics* berargumen bahwa seks adalah politik yang didasarkan pada paradigma hubungan kekuasaan yang dilegitimasi oleh ideologi patriarki. Ideologi patriarki ini menurut Millet membesarkan perbedaan biologis laki-laki

⁸Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2003), 104.

dan perempuan.⁹ Dengan kondisi ini, laki-laki semakin leluasa melakukan diskriminasi terhadap perempuan dengan menggunakan alasan perbedaan biologis laki-laki dan perempuan, bahkan terhadap anak perempuan darah dagingnya sendiri.

Selain sistem patriarki yang telah mempengaruhi budaya dan agama yang menjadi keyakinan suci sebagian besar manusia semakin memperkokoh posisi perempuan sebagai pihak yang lemah dan tertindas. Tatanan dalam sebuah masyarakat sosial menjadi semakin kuat dengan adanya relasi kekuasaan yang timpang. Keterkaitan fundamental antara ideologi dan kekuasaan yang menginginkan pihak dominan untuk mengontrol pihak subordinat dengan menciptakan politik dimana perbedaan itu menjadi alat konseptual untuk menjustifikasi tatanan penindasan merupakan salah satu strategi dalam teori interseksionalitas.¹⁰ Hal itu dilakukan karena kekuasaan memang tidak dengan sendirinya ada, sebuah kekuasaan agar tetap ada dan berkuasa harus diperjuangkan dan dipertahankan melalui berbagai institusi.

Menurut Foucault yang dibahas oleh Bambang Agung, kekuasaan merupakan jaringan yang terus menerus berubah, menyebar kemana-mana ke seluruh masyarakat, yang menciptakan titik-titik perlawanan kuasa tidak berasal dari satu sumber saja seperti dianut selama ini. Kekuasaan ada dimana-mana, bukan arena kekuasaan mencakup segalanya melainkan kekuasaan berasal dari mana-mana. Karena berupa jaringan yang rumit dengan taktik dan strategi yang disesuaikan dengan lahan aksinya misalnya di sekolah, keluarga, tempat kerja maka Foucault cenderung membeberkan kekuasaan secara lokal dan konkrit. Ia menyebutnya kekuasaan mikro.¹¹

⁹ Tong, *Feminist Thought*, 73.

¹⁰ Douglas J Goodman & George Ritzer, terjemah oleh Alimandan, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: PT.Gramedia, 2005) edisi-6, 37.

¹¹ Bambang Agung, "Michel Foucault tentang Kekuasaan", *Majalah Driyakara*, tahun XXI no 2, 1996, 31.

Kuasa, menurut Foucault dijelaskan oleh Kondrad Kebung Boeang adalah: a) kuasa (*power*) secara esensial muncul dari relasi-relasi pelbagai kekuatan (*forces*), b) kuasa dapat ditemukan dimana-mana dan tidak dapat dilokalisir, c) kuasa berada dimana-mana tapi bukan omnipoten atau omniscien (mengetahui segala), d) kuasa dilihat sebagai mekanisme atau strategi yang memberikan penekanan pada praktek dan fungsinya dalam satu bidang tertentu, e) ada hubungan yang erat antara pengetahuan dan kuasa. Tanpa pelaksanaan kuasa pengetahuan juga tidak dapat didefinisikan dan tanpa bentuk, f) kuasa muncul dari bawah secara esensial bukan represif, g) dimana ada kuasa di sana ada penolakan.¹²

Kekuasaan menurut Foucault juga sangat erat kaitannya dengan pengetahuan. Tidak ada praktik kekuasaan yang tidak memunculkan pengetahuan, dan tidak ada pengetahuan yang didalamnya tidak mengandung relasi kuasa. Pengetahuan hanya mungkin berkembang di wilayah kekuasaan, begitu pula sebaliknya, kekuasaan selalu beroperasi melalui konstruksi pengetahuan. Foucault mendefinisikan strategi kekuasaan sebagai yang melekat pada kehendak untuk mengetahui. Melalui wacana, kehendak untuk mengetahui terumus dalam pengetahuan. Bahasa menjadi alat untuk mengartikulasikan kekuasaan pada saat kekuasaan harus mengambil bentuk pengetahuan, karena ilmu-ilmu terumus dalam bentuk pernyataan-pernyataan. Kekuasaan-pengetahuan terkonsentrasi di dalam kebenaran pernyataan-pernyataan ilmiah.¹³

Kekuasaan menurut Foucault dalam Ratna Batara Munti juga berkaitan dengan kontrol dan pengawasan yang tidak selalu dilakukan secara represif, tetapi sebaliknya secara kreatif dan produktif, yaitu sering dijalankan dengan penggunaan stimulasi (pembentukan hasrat). Dengan strategi wacana yang

¹² Kondrad Kebung Boeang, *Michel Foucault Parhesia dan Persoalan Mengenai Etika* (Jakarta: Penerbit Obor, 1997), 205-207.

¹³ Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan ; Menelanjangi Mekanisme dan Teknik Kekuasaan Bersama Foucault", Makalah Kuliah Umum Filsafat Sosial 25 Maret 2013 di Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Bandung, 5. Artikel ini pernah dimuat di *Majalah BASIS* no: 01-02 Tahun ke 51, Februari 2002.

stimulatif, kekuasaan telah berfungsi membuat individu “mendisiplinkan” tubuh dan seksualitasnya dan mengarahkan kepada hasrat-hasrat tertentu dan menormalisasikannya. Kekuasaan juga mampu mendiskualifikasi wacana agar wacana lain dapat beroperasi. Namun di mana ada kekuasaan, di situ pasti ada resistensi, yang kesemuanya ada dalam wilayah kekuasaan. Melalui mekanisme wacanalah terutama kekuasaan bekerja menjinakkan dan mendisiplinkan individu.¹⁴

Di dalam wacana tentang perempuan dalam Islam, ideologi patriarki yang mewarnai pembentukannya telah diperjuangkan sedemikian gigih melalui tubuh perempuan. Selain itu, berbagai stereotipe yang dilekatkan kepada perempuan menjadi salah satu cara dalam mempertahankan ideologi patriarki ini. Sistem patriarki yang memiliki kekuasaan terus diproduksi menjadi sebuah wacana dan pengetahuan yang berperan melakukan kontrol terhadap perempuan dalam seksualitasnya termasuk menentukan kapan dan dengan siapa menikah.

Menjadi tepat kiranya pendapat Antonio Gramsci yang melihat kekuasaan pada proses bagaimana kekuasaan itu dipertahankan dalam sebuah sistem. Sistem kekuasaan yang didasarkan pada konsensus yang diciptakan atau diajarkan itulah yang disebut Gramsci sebagai “hegemonik”.¹⁵ Sistem hegemonik tersebut harus berupaya secara terus menerus untuk mengarahkan oposisi yang antagonistik agar menjadi saling kesesuaian. Dengan demikian, pihak perempuan yang ditindas tidak merasakan ketertindasannya sebagai sebuah ketidakadilan, akan tetapi strategi kesesuaian yang diciptakan menjadikan perempuan yang sudah berada dalam kondisi hegemonik menganggap bahwa sesuatu yang terjadi pada dirinya merupakan hal yang memang seharusnya diterima sebagai konsekuensi dirinya adalah perempuan.

¹⁴ Ratna Batara Munti, *Demokrasi Keintiman; Seksualitas di Era Global* (Jogjakarta: LkiS, 2005), 15.

¹⁵ Made Pramono, “Melacak Basis Epistemologi Antonio Gramsci” Listiyono Santoso, dkk, *Epistemologi Kiri* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media Group, 2009) cet ke-7, 88.

Selain dikonsepsi oleh wacana yang cenderung menempatkan perempuan hanya sebagai objek, pernikahan paksa pada anak perempuan juga erat kaitannya dengan wacana keagamaan yang bersumber dari ajaran agama yang membentuk persepsi penganutnya. Kaitan agama dengan permasalahan seksualitas merupakan salah satu tema dalam feminisme, ini menurut Anne Car, dalam Sue Morgan, karena keduanya merupakan hal yang signifikan bagi kehidupan perempuan, dan kehidupan kontemporer pada umumnya.¹⁶

Sebagaimana agama, feminisme memberi perhatian pada makna identitas dan totalitas manusia pada tingkat yang paling dalam, didasarkan pada banyak pandangan interdisipliner baik dari antropologi, teologi, sosiologi dan filsafat. Tujuan utama dari tugas feminis adalah mengidentifikasi sejauh mana terdapat persesuaian antara pandangan feminis dan pandangan keagamaan terhadap kedirian, dan bagaimana menjalin interaksi yang paling menguntungkan antara yang satu dan yang lain.¹⁷

Pemahaman ajaran Islam yang bias gender dianggap sebagai salah satu dari sekian banyak akar-akar penyebab diskriminasi yang berakibat kekerasan pada perempuan. Jika kita menyimak pandangan dan pendapat yang ada dalam kitab-kitab klasik, terutama yang berkaitan dengan relasi perempuan dan laki-laki kita akan menemukan berbagai bentuk ketidakadilan terhadap perempuan. Sejumlah tafsiran al-Quran sangat memperlihatkan hal tersebut. Sebagai contoh adalah pemahaman ulama terhadap QS an-Nisa (4) : 32.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۗ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا ۗ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ ۗ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾

“Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu dari pada sebagian yang lain. (karena) bagi

¹⁶Sue Morgan, “Pendekatan Feminis” dalam Peter Conoly (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terjemahan oleh Imam Khoiri (Yogyakarta: LkiS, 2002), 65.

¹⁷Peter Conoly (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, 65.

orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan dan bagi wanita pun ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohon ampunlah kepada Allah sebagai karunia-Nya. Sesungguhnya Allah maha mengetahui segala sesuatu”.

Pada ayat 32 ini kandungan maknanya sudah cukup menggambarkan kesetaraan laki-laki dan perempuan. “*Bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang diusahakan dan bagi perempuan ada bagian dari apa yang diusahakan*”. Akan tetapi dalam kitab-kitab kuning, seperti dalam kitab *Úqud al-Lujjain*, ayat ini ditafsirkan sebagai berikut: “para lelaki itu memperoleh pahala dari amal jihad yang dilakukannya, sedangkan para wanita juga punya hak memperoleh pahala dari apa yang diperbuatnya, yaitu menjaga farjinya (vagina) serta taat pada Allah dan suaminya”.¹⁸ Penafsiran tersebut menempatkan perempuan hanya sebagai objek seksual.

Menurut Asma Barlas, seorang teolog feminis asal Pakistan, kita perlu melakukan pembacaan kembali kitab suci kita khususnya terkait perempuan. Ada dua hal yang ingin ia tekankan, *pertama* menentang pembacaan al-Qur’an yang menindas perempuan, *kedua* menawarkan pembacaan yang mendukung bahwa perempuan dapat berjuang untuk kesetaraan di dalam kerangka ajaran al-Qur’an.¹⁹ Barlas menginginkan agar Islam terlepas dari citra negatif tentang perempuan yang selama ini berkembang, sebab pembacaan terhadap posisi perempuan di dalam Islam masih terkesan negatif.

Menurut Barlas kunci utama untuk mengemukakan wajah Islam yang egaliter adalah dengan cara membaca kembali al-Qur’an. Dalam membaca al-Qur’an, seseorang akan disuguhi pelbagai kemungkinan hasil pembacaan. Jika mereka membaca al-Qur’an dengan kaca mata patriarki, maka makna yang dihasilkan tentu sangatlah patriarki. Barlas tidak pernah menolak kenyataan di

¹⁸ Muhammad bin Umar Nawawi, *Syarh ‘Uqud al-Lujayn fi Bayan Huquq al-Zawjayn* (Semarang: Thaha Putra, t.th), 9.

¹⁹ Asma Barlas, *Cara Quran Membebaskan Perempuan* (Jakarta: Serambi, 2003), 9.

masyarakat Islam yang menggunakan cara baca seperti itu terkadang menutup cara baca yang lain, yaitu cara baca terhadap al-Qur'an yang egaliter. Menurutnya, seluruh teks pada dasarnya *polysemic*, terbuka untuk segala macam pembacaan. Kita tidak bisa membiarkan al-Qur'an menjelaskan sendiri mengapa orang membacanya dalam model tertentu atau mengapa orang memiliki kecenderungan untuk memenangkan bacaan mereka dan mengalahkan bacaan yang lain. Kecenderungan seperti ini sangat mungkin terjadi pada teks suci seperti al-Qur'an sebagaimana dinyatakan oleh Mohammed Arkoun dalam Barlas, yang sering dicabut dalam konteks sejarah, kebahasaan, sastra dan psikologi, kemudian secara terus-menerus direkontekstualisasikan dalam kebudayaan yang beragam dan kebutuhan ideologis dari pelakunya yang bermacam-macam pula. Berangkat dari Arkoun ini, ungkap Barlas, kita perlu menguji siapa saja yang telah membaca teks Alquran secara historis, dan bagaimanakah cara mereka membaca Alquran tersebut, dalam hal ini, bagaimana mereka memilih epistemologi dan metodologi (hermeneutika). Selain aspek epistemologi dan metodologi, hal yang perlu dilihat juga adalah bagaimana peranan masyarakat penafsir dan juga negara dalam membentuk pengetahuan dan otoritas keagamaan yang memungkinkan mereka menerapkan bacaan Al-Qur'an yang patriarkis. secara terus menerus di rekontekstualisasikan dalam kebudayaan yang beragam dan berkebutuhan ideologis dari pelakunya yang bermacam-macam pula.²⁰

Dalam melihat bagaimana Islam berbicara tentang perempuan, Barlas menggunakan dua argumen penting yaitu argumentasi sejarah dan argumentasi hermeneutik. Argumentasi sejarah yang dia maksud adalah pengungkapan karakter politik tekstual dan seksual yang berkembang di kalangan masyarakat Islam, terutama proses yang telah menghasilkan tafsir-tafsir di dalam Islam yang memiliki kecenderungan patriarkis. Sedangkan argumentasi hermeneutik

²⁰Syafiq Hasyim, *Bebas dari Patriarkhisme*, 354.

dimaksudkan untuk menemukan apa yang ia sebut sebagai epistemologi egalitarianisme dan antipatriarkalisme di dalam Al-Qur'an.²¹

Ada tiga langkah dalam hal ini: *pertama*, menjelaskan karakter teks Alquran yang polisemik dan membuka pelbagai kemungkinan pemaknaan, sebagai kritik terhadap pola penafsiran yang reduksionis dan esensialis, yakni bahwa kita hanya dibolehkan membaca Al-Qur'an dalam kerangka patriarkis saja. *Kedua*, Barlas ingin menolak relativisme penafsiran, sebuah pandangan yang menyatakan bahwa semua model bacaan pada dasarnya benar. Langkah *ketiga* adalah meletakkan kunci-kunci hermeneutik untuk membaca Alquran dalam karakter *Divine Ontology* (Prinsip-prinsip keesaan, keadilan, dan keunikan Tuhan).²²

Prinsip-prinsip keesaan, keadilan, dan keunikan Tuhan sebagai semangat membebaskan menurut Barlas²³ ialah:

1. Prinsip keesaan Tuhan (tauhid) memiliki implikasi yang sangat luas terhadap cara kita memahami Tuhan dan firman-Nya. Dalam bentuknya yang sederhana prinsip merupakan lambang tentang keesaan tuhan. Tidak ada kedaulatan laki-laki yang diyakini sebagai perpanjangan dari kekuasaan tuhan yang bertolak belakang dengan doktrin tauhid. Karena teori-teori tentang kekuasaan laki-laki atas perempuan bertolak belakang dengan tauhid, maka harus ditolak secara teologis
2. Prinsip keadilan Tuhan yang tidak pernah melakukan kezaliman terhadap siapapun. Keadilan tuhan membatasi dirinya pada penghormatan terhadap hak manusia.
3. Tuhan tidak tertandingi sehingga tak terwakili, terutama dalam istilah-istilah yang menyerupakan Tuhan dengan ciptaan-Nya; penolakan Tuhan

²¹ Asma Barlas, *Cara Quran*, 39-41.

²² Asma Barlas, *Cara Quran*, 83.

²³ Asma Barlas, *Cara Quran*, 54-57.

atas penjeniskelaminan, maka tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa Tuhan mempunyai kecenderungan terhadap jenis kelamin tertentu.

Di samping prinsip-prinsip Teologis di atas, menurut Barlas, Al-Quran sendiri menawarkan kriteria metodologi pembacaan spesifik yang memberikan penekanan pada prinsip-prinsip holisme tekstual, yaitu mencari makna terbaik dan menggunakan penalaran analisis dalam penafsiran,

Epistemologi yang digunakan Barlas adalah bagaimana dia membaca al-Quran dengan kapasitas sebagai seorang “perempuan mukmin”. Artinya dia tidak meragukan status ontologi al-Qur’an sebagai firman Tuhan. Yang dipertanyakannya ialah legitimasi pembacaan al-Qur’an yang bersifat patriarkis. Ia melakukannya berdasarkan konsep teologi Islam yang membedakan apa yang difirmankan Tuhan dan apa yang dipahami dari firman itu. Mempertanyakan dominasi otoritas laki-laki dalam memahami maksud dari firman Tuhan.²⁴

Sedangkan metodologi yang dilakukan oleh Barlas untuk memahami isi al-Quran ialah dengan membacanya “dari belakang” dan “dari depan”. Membaca dari “belakang teks” berarti melakukan rekonstruksi terhadap “konteks sejarah yang memunculkan teks tersebut”. Sedangkan membaca dari depan berarti melakukan kontekstualisasi ulang al-Qur’an berdasarkan kebutuhan masa kini. Sesuatu yang mensyaratkan ganda yaitu dari masa kini ke masa lalu dan kembali lagi ke masa kini. Membaca al-Qur’an menurutnya untuk menemukan apa yang dikehendaki Tuhan (wacana kehendak-Pengarang). Hal ini berarti Barlas mengaitkan teks dengan kehendak. Barlas berfokus bukan saja pada apa yang dikatakan al-Qur’an tapi juga pada apa yang *tidak* dikatakannya. Artinya ia memandang diamnya al-Qur’an sebagai tanda persetujuan, karena “sesuatu yang tak terucap, yang diasumsikan dan didiamkan dalam sebuah wacana merupakan landasan untuk menggugat makna yang telah mapan.”²⁵

²⁴ Asma Barlas, *Cara Quran*, 64.

²⁵ Asma Barlas, *Cara Quran*, 67-70.

Dalam realitas sehari-hari di masyarakat pemahaman-pemahaman terhadap al-Qur'an yang menempatkan perempuan sebagai pihak yang dinomorduakan justru banyak disosialisasikan. Faktor penafsiran menempati posisi yang sangat strategis dalam tindak pemaksaan pernikahan dini pada anak perempuan. Karena inilah yang biasanya merupakan pembenaran awal bagi tindakan tersebut. Berdalih argumen hukum atau dari nilai-nilai patriarki terasa terlalu jauh. Bagi orang-orang yang menikahkan anak perempuan secara paksa, biasanya agama merupakan sesuatu yang terdekat dalam bayangan mereka untuk membenarkan perilakunya. Karenanya penafsiran al-Qur'an yang dilakukan Barlas menurut kami sangat tepat untuk melihat kembali wacana *ijbar* dalam Islam.

BAB II

TEORI DAN KONSEP *IJBAR*

A. Konsep *Ijbar*

1. Pengertian

Dalam kamus *Lisan al-‘Arab*, istilah *ijbar* merupakan *mashdar* dari kata kerja *aj-ba-ra* yang berarti *qahr* atau *ikrah* (memaksa atau *cumpalsion*) (ibn al-Manzhur, tth., jld. IV : 113) sebagaimana juga menurut Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi (1372 H.) yang menyamakan kata *ijbar* deng *ikrah* . didalam kamus al Munawir , *ijbar* juga diartikan *al-qohru* (memaksa), *al - ilzamu* (pemaksaan), *ajbarahu ‘alal amr* (memaksa agar mengerjakan, mewajibkan) (Munawir, 1997). Sementara menurut Muhammad ‘Abd al-Ra’uf al-Munawi (1420 H. Jld. I:35) mendefinisikan *ijbar* adalah usaha seseorang untuk memaksa pihak lain agar mau memperbaiki kekhilafannya.²⁶

Penyamaan kata *ijbar* dengan *ikrah* tidak disepakati oleh Muhammad Rawwas Qal’ahji yang membeedakan dua arti kata tersebut . Menurutnya, *ijbar* hanay dapat dilakukan oleh orang yang memiliki kekuasaan dengan jalan mewajibkan untuk mengerjakan sesuatu sebagai pelaksanaan hukum syara’ , sedangkan *ikrah* bisa dilakukan oleh orang yang tidak mempunyai kekuasaan dan tidak selalu untuk tujuan pelaksanaan syara’ (Qal’ahji, 1999).

Ada sebuah pendapat yang mengatakan bahwa kata *ijbar* berasal dari istilah *jabar al-‘izham* – bisa juga dalam bentuk *mujbir* - merupakan bentuk *isim fa’il* dari kata *aj-ba-ra* yang berarti orang yang memaksa . kata *Jabbar* sendiri juga menjadi salah satu dari *al-asma al-husna* (nama – nama Allah yang indah) yang berarti Dzat yang Maha Memaksa . akan tetapi penggunaan kata *jabbar*

²⁶Muhammad ‘Abd al-Rauf al-Munawi, *al Tauqif ‘Ala Muhimmat al-Ta’rifi* (Baerut: Dar al Fikr,1410 H, Jilid I, h 35.

ternyata tidak hanya dipergunakan untuk sifat Allah, namun juga untuk manusia, sekalipun selayaknya manusia tidak mewarisi perbuatan ketuhanan tersebut. Menurut al-Zujaj yang dikutip oleh al-Qurthubi kata *jabbar* juga dipergunakan untuk merepresentasikan manusia durhaka yang memaksa orang lain untuk mengikuti apa yang dia kehendaki. Bahkan kata *jabbar* juga diartikan oleh salah seorang ulama sebagai orang yang ingin mendatangkan keuntungan bagi dirinya, baik dengan cara yang benar maupun bathil.²⁷ Dengan merujuk pada pengertian istilah *ijbar* secara bahasa dapat dipahami bahwa istilah itu merupakan sebuah perbuatan yang seharusnya jadi monopoli Tuhan. Dan walaupun harus diadopsi manusia, maka harus dipergunakan untuk menegakan kemaslahatan di tengah masyarakatnya.

Jika dihubungkan dengan berbagai diskursus jurisprudensi Islam, kata *ijbar* sebenarnya bukan istilah yang hanya dipergunakan dalam pembahasan pernikahan, namun juga menjadi istilah teknis dalam beberapa pembahasan fikih, seperti jual-beli, pembagian harta, dan beberapa aspek *mu'amalah* hanya diterapkan ketika ada salah satu pihak yang berupaya merugikan pihak lain. Sebagaimana pengertiannya menurut bahasa yang digunakan untuk sifat manusia. Untuk menghindari adanya pelanggaran hak seseorang batas individu lain, maka istilah *ijbar* baru muncul sebagai alternatif terakhir dan biasanya dilakukan oleh pihak atau institusi yang berwenang, seperti hakim maupun penguasa. Misalnya saja dalam kasus jual beli, ketika si pembeli merasa dirugikan dengan praktik curang penjual dengan cara memanipulasi barang dagangannya, maka dia berhak untuk mengembalikan barang yang dibeli dan si penjual mengembalikan uang pembelian kepadanya. Jika si penjual menolak, maka dia boleh di *ijbar* (dipaksa) untuk mengembalikan uang tersebut. Karena

²⁷ Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Syu'b, 1372 H)

pada perinsipnya jual beli harus didasarkan pada prinsip *taradhin* (saling rela) ketika transaksi.²⁸

Kasus *ijbar* yang lain adalah dalam kasus pembagian harta, seperti saat salah satu ahli waris tidak mau menyerahkan harta kepada pihak lain yang juga berhak atas bagian atas harta pusaka, maka si pembangkang boleh di *ijbar* karena telah merampas hak orang lain secara tidak benar.²⁹ Dalam keseharian Umar bin Khattab *ijbar* juga sering terjadi, seperti paksaan untuk membayar zakat, menyerahkan pekarangan rumah dengan cara *syufah*, dan lainnya.³⁰ Dari beberapa contoh di atas, dapat dimengerti bahwa praktik *ijbar* dilakukan untuk menyelesaikan sengketa apabila salah satu pihak berusaha untuk melanggar hak pihak orang lain. Dengan kata lain, spirit praktik *ijbar* dalam beberapa titik *muamalah* di atas masih untuk menegakan keadilan di tengah-tengah masyarakat. Namun spirit praktik *ijbar* tersebut tidak tampak untuk tidak menyebut hilang sama sekali dalam konteks hukum pernikahan.

Konsep *ijbar* dalam pembahasan pernikahan yang juga merupakan bagian dari fiqh *mumalah* menjadi cukup unik dan berbeda dengan konsep *ijbar* dalam beberapa praktik *muamalah* lainnya. Dalam pernikahan, *ijbar* tidak diterapkan dalam rangka menegakan keadilan yang disebabkan adanya salah satu pihak yang terampas haknya oleh pihak lain. Dalam pernikahan, *ijbar* juga tidak dieksekusi oleh sebuah institusi yang berwenang untuk menyelesaikan sebuah sengketa antara dua belah pihak yang sedang berselisih. Namun *ijbar* dalam konteks pernikahan justru diterapkan dalam kondisi yang dianggap ‘damai’ tanpa konflik. Bahkan *ijbar* juga bisa dipraktikan tanpa melalui institusi khusus, sebab menjadi hak perogratif wali nikah sebagai

²⁸ Abdullah al-Maqdisi Ibn Qudamah, *al-Kafi fi Fiqh Ibn Hanbal* (Baerut:al-Maktabah al-Islami,1988)

²⁹ Ibrahim ibn Muhammad Ibn Dhauyan, *Manar al-Sabil* (Riyadh: Maktabah al-Ma’arif,1405 H)

³⁰ Muhammad Rawwas Qal’ahji, *Ensiklopedi Fikih Umar bin Khattab*, terj. M Abdul Mujib AS (Jakarta: PT Gravindo Persada, 1999)

seorang individu yang tidak terikat dalam institusi apapun untuk menikahkan anak perempuannya dengan pria yang sekufu (selevel) sekalipun tanpa melalui persetujuan si anak perempuan, karena adanya kesenjangan konsep *ijbar* dalam konteks pernikahan dibandingkan beberapa praktik *mu'amalah* yang lain, inilah perlu kiranya dilakukan penelusuran akademis mengenai dasar teologis praktik tersebut dalam sumber – sumber ajaran Islam.

2. Landasan Hukum Konsep Ijbar

Sebelum berbicara lebih jauh tentang berbagai komponen konsep *ijbar* dalam konteks pernikahan, adalah penting untuk mengetahui terlebih dahulu landasan hukum atau dasar hukum yang dipergunakan para ulama dalam permasalahan ini. Kalau berbicara landasan hukum, setidaknya secara garis besar bisa kita bagi menjadi dua kategori : Pertama, landasan yuridis yang bersifat teologis yang terdiri dari *nash* al-Quran dan Hadis Rasulullah. Kedua, landasan yuridis yang bersifat *ijtihadi*, yaitu sebuah dasar hukum yang muncul dari pemahaman kreatif para ulama atas kedua *nash* teologis tersebut. Berdasarkan pemahaman inilah penelusuran landasan hukum pada konsep *ijbar* akan dimulai dari *nash –nash* yang bersifat teologis yang kemudian akan dikonsentrasikan pada sumber – sumber yang bersifat *ijtihadi* .

a. Al-Quran

Berangkat dari akar kata *aj-ba-ra* dalam al-Quran, kami menemukan sepuluh kata yang muncul dalam bentuk *isim fa'il* , yakni kata *jabbar*. Masing - masing kata *jabbar* terdapat dalam Qs. Al-Ma'idah/5:22, Qs.Hud/11:59, Qs.Ibrahim /14:15, Qs.Maryam /19:14, Qs.Maryam/19:32, Qs. Al-Syu'ara /26:130, Qs.al-Qashash / 28:19, Qs. Ghafir /40:35, Qs.Qaf /50:45, dan Qs. Al-Hasyr / 59:23. Ayat – ayat tersebut sebagaimana berikut :

قَالُوا يَمُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّىٰ تَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن تَخْرُجُوا مِنْهَا

فإِنَّا دَاخِلُونَ ﴿٢٢﴾

Artinya : Mereka berkata: "Hai Musa, Sesungguhnya dalam negeri itu ada orang-orang yang gagah perkasa, Sesungguhnya Kami sekali-kali tidak akan memasukinya sebelum mereka ke luar daripadanya. jika mereka ke luar daripadanya, pasti Kami akan memasukinya". (Qs. Al-maidah/5:22)

وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ، وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢١﴾

Artinya : dan Itulah (kisah) kaum 'Ad yang mengingkari tanda-tanda kekuasaan Tuhan mereka, dan mendurhakai Rasul-rasul Allah dan mereka menuruti perintah semua Penguasa yang sewenang-wenang lagi menentang (kebenaran). (Qs. Hud / 11:59)

وَأَسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢٠﴾

Artinya : dan mereka memohon kemenangan (atas musuh-musuh mereka) dan binasalah semua orang yang Berlaku sewenang-wenang lagi keras kepala, (Qs. Ibrahim/14:15).

وَبِرًّا بَوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا ﴿١٩﴾

Artinya : dan seorang yang berbakti kepada kedua orang tuanya, dan bukanlah ia orang yang sombong lagi durhaka. (Qs.maryam/19:14)

وَبِرًّا بَوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾

Artinya :. dan berbakti kepada ibuku, dan Dia tidak menjadikan aku seorang yang sombong lagi celaka.(Qs.Maryam / 19:32).

وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴿٣٣﴾

Artinya : dan apabila kamu menyiksa, Maka kamu menyiksa sebagai orang-orang kejam dan bengis. (Qs. Al-Syu'ara'/26 :130).

فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ
نَفْسًا بِالْأَمْسِ ۗ إِنَّ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ



Artinya : Maka tatkala Musa hendak memegang dengan keras orang yang menjadi musuh keduanya, musuhnya berkata: "Hai Musa, Apakah kamu bermaksud hendak membunuhku, sebagaimana kamu kemarin telah membunuh seorang manusia? kamu tidak bermaksud melainkan hendak menjadi orang yang berbuat sewenang-wenang di negeri (ini), dan Tiadalah kamu hendak menjadi salah seorang dari orang-orang yang Mengadakan perdamaian". (Qs. Al-Qashash/28:19)

الَّذِينَ تَجِدُلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۗ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا
كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿١٦﴾

Artinya : . (yaitu) orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah tanpa alasan yang sampai kepada mereka[1322]. Amat besar kemurkaan (bagi mereka) di sisi Allah dan di sisi orang-orang yang beriman. Demikianlah Allah mengunci mati hati orang yang sombong dan sewenang-wenang. (Qs. Mukmin / 40 : 35)

خُنْ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ ۗ فَذِكْرٌ بِالْقُرْءَانِ مِنْ خِيفٍ وَعِيدٍ ﴿٥٥﴾

Artinya : Kami lebih mengetahui tentang apa yang mereka katakan, dan kamu sekali-kali bukanlah seorang pemaksa terhadap mereka. Maka beri peringatanlah dengan Al Quran orang yang takut dengan ancaman-Ku. (Qs. Qaf/50:45)

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ
الْمُتَكَبِّرُ ۗ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٦﴾

Artinya : *Dialah Allah yang tiada Tuhan selain Dia, Raja, yang Maha Suci, yang Maha Sejahtera, yang Mengaruniakan Keamanan, yang Maha Memelihara, yang Maha perkasa, yang Maha Kuasa, yang memiliki segala Keagungan, Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.* (Qs. Al-Hasyr/59:23).

Jika dilihat dari bentuk katanya, dari kesepuluh kata tersebut, delapan kata berbentuk singular dan hanya dua kata yang berbentuk plural, yakni *jabbarin*. Apabila dilihat segi penggunaannya, kesembilan kata itu disandarkan pada manusia dan hanya satu kata saja yang dinisbahkan kepada Allah, yakni kata al-Jabbar yang berarti Dzat Yang maha Memaksa. Kesembilan kata yang disandarkan kepada manusia ternyata tidak satu pun yang menunjukkan makna positif. Kesemuanya merujuk pada makna negatif, yakni sebagai representasi sosok manusia yang ditakuti, dikecam dan dibenci. Dan setelah melalui pengkajian mendetil, tidak ada satu pun dari sepuluh ayat tersebut yang membicarakan perihal konsep *ijbar*, baik yang spesifik menyangkut konteks pernikahan maupun hukum *muamalah* yang lain.

Karena tidak satu pun akar kata *ijbar* yang relevan dengan konsep *ijbar* dalam fikih, maka saya mencoba menelusuri dengan padanan kata tersebut. Yakni *ikrah* sebagaimana telah dibicarakan pada pembahasan terdahulu. Kata *ikrah* sendiri merupakan bentuk *mashdar* dari fiil *ak-ra-ha* (artinya memaksa) yang merupakan wazan *tsulasi mazid*. Sementara bentuk *fi'il tsulasi mujarrad* dari kata *ikrah* adalah *ka – ra-ha* (artinya : membenci atau tidak menyuui). Ddalam al-Quran sendiri terdapat lima ayat yang menyantumkan kata yang berasal dari fi'il *akraha* , yakni dalam Qs. Al-Baqarah /2:256, Qs.Yunus/10:99, Qs.al-Nahl/16:106, Qs.Thaha/20:73, dan Qs.al-Nur/24:33. Satu dari kelima ayat tersebut, yakni Qs.al-Nur/24:33 memuat tiga kata yang berasal dari kata fi'il *ak-ra-ha*. Dengan demikian ada tujuh kata dalam al-Quran yang berasal dari akar fi'il *ak-ra-ha*, ayat – ayat tersebut adalah :

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ
 اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

Artinya : tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut[162] dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang Amat kuat yang tidak akan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui. (Qs.al-baqarah/2:256)

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا
 مُؤْمِنِينَ ﴿١١﴾

Artinya : dan Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka Apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya ? (Qs. Yunus/10:99)

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ
 بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِّنْ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾

Artinya : Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah Dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menyimpannya dan baginya azab yang besar. (Qs.an-Nahl/16:106).

إِنَّا ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطِيئَاتِنَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ ۗ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ﴿٧٣﴾

Artinya : Sesungguhnya Kami telah beriman kepada Tuhan Kami, agar Dia mengampuni kesalahan-kesalahan Kami dan sihir yang telah kamu paksa kepada Kami melakukannya. dan Allah lebih baik (pahalanya) dan lebih kekal (azab-Nya)". (Qs. Thaha/20:73)

QS. Thaha /20:73 Membahas perihal pertaubatan para tukang sihir Fir'aun atas berbagai kesalahan dan ilmu sihir yang telah dipaksakan kepada mereka. Sementara satu ayat yang membahas larangan para tuan pemilik budak untuk memaksa budak-budaknya melakukan pelacuran adalah Qs. An-Nur/24:33 . sementara ayat yang mengandung akar fi'il *ka-ra-ha* (artinya membenci) berjumlah tiga puluh enam yang kesemuanya tidak terlalu relevan dengan makna kata *ak-ra-ha* yang berarti *ijbar* (paksaan)

Dalam uraian singkat di atas dapat dipahami bahwa kata *ak-ra-ha* sendiri merupakan sebuah kata yang merepresentasikan sebuah tindakan paksaan yang cenderung menimbulkan praktik yang dalam istilah Antonio Gramsci disebut sebagai praktik dominasi dan hegemoni baik bersifat fisik maupun psikis. Dengan kata lain, beberapa ayat yang telah disebutkan tadi tidak ada satupun yang menolelir praktik *ikrah* (paksaan), sekalipun praktik *ikrah* itu sendiri dilaksanakan oleh Rasulullah SAW sebagaimana terungkap dalam Qs. Yunus /10:99. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa tidak ada satupun ayat al-Quran yang relevan dengan konsep *ijbar*, baik yang berhubungan dengan konteks pernikahan maupun praktik *mu'amalah* yang lain.

b. Hadis

Berbicara tentang hadis, ada beberapa sabda Rasulullah SAW yang dianggap menjadi nash ataupun landasan yuridis bagi praktik *ijbar* dalam pernikahan. Diantara riwayat – riwayat tersebut adalah :

عن ابن عباس أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ التَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَلِبِكَرٍ تَسْتَأْ مِرْ وَأِذْنِهَا سَكُوتُهَا

Dar Ibnu Abbas bahwa Nabi SAW bersabda : “perempuan janda itu lebih berhak atas dirinya sendiri dibandingkan dengan walinya. Sementara gadis diminta pendapatnya [terlebih dahulu tentang pernikahannya]. Dan diam merupakan bentuk izin darinya.

Hadis di atas terdapat dalam kitab Shahih Muslim (al-Naisaburi, tth, jld. II : 1037), kitab Shahih Ibn Hibban (Ibn Hibban, 1993, jld IX : 398), Kitab Sunan Abi Dawud (Abu Dawud , tth, jld II : 232), kitab Sunan al-Nasa'i (al-Nasa'i , 1986, jld VI : 85), kitab Musnad Abi Awanah (al-Asfara'ini, 1998, jld. III : 76), kitab Sunan al-Baihaqi al-Kubra (al-Baihaqi , 1994, jld . VII : 115) dan dalam kitab Sunan al-Daruquthni (al-Daruquthni , 1996, jld III : 240).

عن عدي بن عدي سنان عن ابيه قال: قال رسول الله ﷺ التَّيْبُ تعرب عن نفسها وليكر رضاها صمتها

Dari Adi bin Adi Sinan dari ayahnya dia berkata , Raulullah saw bersabda ; “perempuan janda itu ditanya tentang dirinya. Sementara diam perempuan perawan merupakan kerelaannya. “

Redaksi hadis di atas terdapat dalam kitab Sunan Ibn Majah (Ibn Yazid , tth, jld I :602), kitab Musnad Ahmad (Ibn Hambal , tth, jld . IV :192), kitab Sunan al-Baihaqi al-Kubra (al-Baihaqi , 1994, jld VII : 123), kitab al-Mu;jam al-Kabir (al-Thabraniy, 1983, jld. XVII : 108), dan kitab al-Firdaus bi Matsur al-Khithab (abu Syuja', 1986, jld. II : 104).

اعن ابن عباس أنّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَلِيَكْرَ تَسْتَأْذِنَ فِي نَفْسِهَا
وَأَذْنَهَا صَمْتَهَا

Dari Ibnu Abbas bahwa Nabi SAW bersabda : “perempuan yang tidak memiliki pasangan itu lebih berhak atas diriya sendiri dari pada walinya . sementara perempuan perawan diminta izinnya [terlebih dahulu] mengenai dirinya . dan diamnya merupakan bentuk izinya.

Hadis di atas terdapat dalam kitab Shahih Muslim (al-Naisaburi, tth, jld. II : 1037), kitab Sunan al-Turmudziy (al-Turmudzi , tth . jld III : 416), kitab Shahih Ibn Hibban (Ibn Hibban, 1993, jld IX : 398), Kitab Sunan Abi Dawud (Abu Dawud , tth, jld II : 232), kitab al-Muwatha' (Malik , tth, jld. II; 524) , kitab Mawarid al-Zham (al-Haitshami, tth, jld 1:304)), kitab Musnad Abi Awanah (al-Asfara'ini, 1998, jld. III : 76)' kitab Sunan al-Baihaqi al-Kubra (al-

Baihaqi , 1994, jld . VII : 115), kitab Sunan al-Darimi (al-Darimi , 1407, jld II : 186) dan kitab Sunan al-Baihaqi al-Kubra (al-Baihaqi , 1994, jld . VII : 115).

عن عائسة رضي الله عنها قالت : قلت يا رسول الله يستامر النساء في ابضا عهن قال نعم قلت فأن البكر تستامر فتستحي قتسكت قال سكوتها اذنها

Dari aisyah ra, dia berkata : “ wahai rasulullah , apakah para wanita diminta pendapatnya tentang pernikahan mereka? ‘Rasulullah menjawab, “iya”. Aku kembali bertanya , “ sesungguhnya anak perawan itu malu ketika diminta pendapat sehingga diapun hanya diam saja. ‘Rasulullah pun menjawab, diamnya adalah bentuk persetujuan darinya.”

Redaksi hadis di atas terdapat dalam kitab Shahih al-Bukhari (al-Bukhari , 1987, jld. VI : 2547), kitab Sunan al-Nas’i (al-Nas’i , 1986, jld VI:85), kitab Shahih Ibn – Hibban (ibn Hibban, 1993, jld. IX : 393), kitab Sunan al-Kubra (al-Nas’i , 1991, jld. III : 281), kitab Sunan al-Baihaqi al-Kubra (al-Baihaqi , 1994, jld . VII : 119), kitab ushaannaf Abi Syaibah (Ibn abi Syaibah, 1409, jld III: 485), dan kitab Nashb al-Rayah (al-Zaila’i , 1357 H, jld. III: 195).

Inilah beberapa riwayat hadis yang dijadikan dasar praktik *ijbar* dalam pernikahan oleh para ulama madzhab. Sebenarnya beberapa redaksi hadis di atas memiliki substansi yang bisa dibilang sama. Sengaja kami menyebutkan berbagai riwayat tersebut karena mempertimbangkan adanya perbedaan redaksional yang nantiya akan memunculkan multiinterpretasi dikalangan ulama madzhab yang akan disampaikan pada pembahasan mendatang.

Dalam beberapa riwayat hadis di atas memang tidak dijumpai secara eksplisit frasa ataupun kata yang berakar dari kata *ijbar* ataupun *ikrah*. Itu artinya konsep *ijbar* yang terekam dalam kitab – kitab fiqih dan telah dipraktikan dalam dunia Islam secara luas merupakan hasil *istinbath* hukum para ulama Muslim dari beberapa riwayat hadis di atas. Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa konsep *ijbar* dalam konteks pernikahan sama sekali

tidak memiliki sandaran yang kuat dari sabda Rasulullah saw. Sebab tidak ada satu pun sabda Rasulullah yang secara eksplisit memerintahkan atau menganjurkan wali nikah melakukan praktik *ijbar* kepada anak perempuannya. Kronologi munculnya sintesis hukum Islam dari berbagai wacana akademik di kalangan ulama mengenai konsep wali dan *ijbar* dalam pernikahan akan dibincang dalam bahasan di bawah ini.

3. Perempuan dan Wali Mujbir

Setelah membicarakan tentang landasan hukum konsep *ijbar* maka ada baiknya untuk melihat berbagai konsep turunan yang muncul dari praktik *ijbar* itu sendiri. Salah satu konsep kunci dalam konsep *ijbar* adalah wali nikah dan bagaimana posisi perempuan dihadapan wali mujbirnya. Uraian dari pembahasan tersebut akan disampaikan pada pembahasan berikut.

a. Urgensi Wali dalam Pernikahan Perempuan

Dalam sebuah pernikahan, keberadaan wali nikah dari mempelai perempuan ini menurut pandangan muslim Indonesia yang mayoritas Syafi'iyah menjadi penentu absah tidaknya akad nikah tersebut. Orang yang menjadi wali nikah terbagi atas dua kelompok yaitu wali *qarib*, yaitu ayah dan kakek, dan wali *ab'ad* yaitu saudara atau paman dari garis ayah atau seayah, dan jika tidak ada, dapat digantikan dengan hakim. Di dalam praktik *ijbar* ayah kandung seorang perempuan dapat disebut sebagai wali *mujbir* yaitu : Orang-orang yang mempunyai kekuasaan untuk mengawinkan perempuan yang berada dibawah kuasa kewaliannya, meskipun tanpa izin wanita tersebut.

Akan tetapi jikalau merujuk pengertian wali adalah antonim dari kata musuh (*dhidh al-'aduw*), itu artinya seorang wali adalah sahabat, kekasih atau orang yang tidak membahayakan pihak yang diwalikannya. Dengan demikian

wali yang berpesan sebagai *dhidh al-'aduw* seharusnya tidak mempraktikkan *ijbar* karena tidak mungkin melakukan pemaksaan. Namun pada fakta lapangannya, peran ini justru dianggap sebagai peran kuasa mutlak. Lebih ironi lagi ketika hak prerogatif yang semula hanya ayah ini mengalami perluasan sampai pada level kakek, sebagaimana pendapat as-Syafi'i yang dalam istilahnya disebut sebagai wilayah *i'lad*.³¹

Manshur ibn Yunus al-Bauhuti (1402) terlihat konsisten dengan menyatakan bahwa yang boleh melakukan *ijbar* hanya sebatas ayah saja, sedangkan kakek tidak boleh. bahkan Dalam proses meminta izin pada anak perempuan, dianjurkan melibatkan ibu. Meskipun hanya sebatas dianjurkan, menurut hemat kami masih lebih baik, setidaknya dengan anjuran pelibatan ibu dalam proses neoisasi tersebut, perempuan memiliki sedikit kesempatan untuk melakukan *bargaining*, meskipun secara ideal, perempuan seharusnya memiliki hak otonomi dalam menentukan masa depannya. Manshur ibn Yunus al-Bauhuti lebih jauh mengatakan alasan perwalian hanya pada ayah karena memang dialah orang yang dianggap tahu *maslahah* putrinya sebagaimana yang telah dikutip dari penjelasan Ibn Nashrullah.³² Bahkan ibn Qudamah menyebutkan bahwa anak perempuan diasumsikan tidak memiliki perasaan malu terhadap ayahnya ketika dia ditawarkan menikah. Oleh karena itu, ketika dia diam, maka sudah diduga merupakan indikasi pemberian izin.

Menurut kami, bagaimana mungkin sebuah pernikahan yang akan dijalani sepanjang hidup perempuan hanya diputuskan berdasarkan dugaan (*dzann*) saja, tanpa adanya upaya klarifikasi secara hati – hati. Selain itu, asumsi ayah adalah orang yang paling tahu kebaikan anaknya tidak selamanya tepat. Kedekatan anak perempuan ketika beranjak remaja dan dewasa justru cenderung

³¹ Abdullah al-Maqdisi Ibn Qudamah, *al-Kafi fi Fiqh Ibn Hanbal* (Baerut:al-Maktabah al-Islami, 1988)

³² Manshur ibn Yunus al Bauhuti, *Kasyf al-Qana* (Baerut: Dar al-Fikr, 1402 H)

dekat kepada ibunya, meski kemungkinan kedekatan kepada ayah juga ada. Sehingga asumsi ini tidak dapat digeneralisasi pada seluruh perempuan. Apalagi dalam konteks orang tua yang bercerai, tentu akan sangat berbeda. Sehingga akan lebih tepat jika peran wali dalam pernikahan hanyalah sebagai pihak yang memberikan motivasi, sebagai penasihat dan doa restu. Bukan sebagai orang yang dapat dengan leluasa memaksakan kehendaknya.

Akar permasalahan lain yang menyebabkan munculkan praktik *ijbar* adalah ditetapkannya representasi wali bagi perawan yang tidak diberlakukannya bagi perempuan janda. Ketika proses peminangan perawan harus melalui walinya, sedangkan janda bisa langsung menerima pinangan seorang pria yang hendak memperistrinya, maka di situlah celah adanya kesalahan pemahaman, selain itu, pembatasan ayah boleh meng *ijbar* putri perawannya menurut ulama Hanafiah dibatasi sampai anak perawannya baligh, akan tetapi apabila sudah baligh maka tidak lagi bisa di *ijbar*. Kebolehan ini tidak hanya kepada perempuan yang perawan, karena ulama Hanafiah juga membolehkan *ijbar* kepada perempuan janda yang masih kecil.³³

Alasan pembatasan ini menurut Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Haskhafi jelas, karena hak perwalian sudah putus begitu anak sudah menginjak usia akil baligh.³⁴ Namun pandangannya tersebut berbeda dengan al-Syafi'i, Ahmad, Malik, ibn Abi Laila, dan Ishaq yang mengatakan bahwa ayah berhak meng *ijbar* putrinya. Dari dua pendapat tersebut dapat kita lihat perbedaan parameter batasan yang dijadikan landasan oleh Hanifah dan kelompok al-Syafi'i, Ahmad, Malik, Ibn Abi Laila, dan Ishaq. Jika Hanafiah membatasi *ijbar* melalui mentruasi pertama perempuan yang menjadi tanda fisik

³³ Abdurrazaq ibn Hammam al-Shan'ani, *Mushannaf Abi al-Razzaq* (Baerut: al-Maktabah al-Islami, 1403 H)

³⁴ Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Hashkafi, *al-Durr al-Mukhtar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1386 H)

perempaun baligh, akan tetapi al-Syafii membatasinya melalui keperawanan perempuan.

Kalau diruntut lebih jauh, celah adanya kesalahfahaman pada wali ini sebenarnya disebabkan mitos yang mengatakan bahwa rasa malu perempuan perawan begitu besar sehingga dia dianggap tidak mampu memberikan persetujuan secara verbal kepada orang yang meminang. Karena itulah, keberadaan wali dianggap penting sebagai representasi dari perempuan perawan, sedangkan perempuan janda tidak perlu diwakili oleh wali karena dianggap sudah tidak lagi didominasi perasaan malu.³⁵

Alasan penetapan ini akan tepat diberlakukan apabila perempuan yang hidup dalam konteks masyarakat tersebut memang telah dikonstruksi menjadi perempuan pemalu yang terbungkam. Namun, apakah penetapan ini masih berlaku kepada konteks masyarakat saat ini, seperti Indonesia misalnya, yang sudah cukup terbuka dan perempuan tanpa membedakan perawan atau tidak, sudah mampu menyampaikan keputusan yang menurutnya terbaik. Selain itu, rasa malu tidak hanya menjadi sifat perempuan yang masih perawan, karena rasa malu juga memungkinkan dimiliki oleh perempuan janda dan laki – laki, baik masih belum menikah maupun sudah duda, karena itulah, kurang tepat rasanya, jika alasan malu dilekatkan kepada perempuan karena keberadaan selaput daranya yang masih utuh, karena tidak mungkin parameter rasa malu hanya ditentukan pada faktor pengalaman penetrasi pada seorang perempuan.

b. Taksonomi Wali Mujbir

Sebagaimana telah disinggung di atas, ayah adalah wali bagi perempuan dalam konteks pernikahan. Akan tetapi, para ulama membagi perwalian dalam urusan nikah menjadi dua macam. Pertama, *wilayah Nadb*, yakni perwalian yang

³⁵ Abdullah bin Yusuf Al-Zaila'i, *Nasab-Rayah* (Mesir: Dar al-Hadis,1357)

diberlakukan bagi perempuan yang sudah *mukallafah* walaupun dia masih perwan. Dan kedua adalah *wilayah ijar*, yakni perwalian yang diberlakukan pada perempuan yang masih kecil (*shaghirah*) sekalipun dia sudah janda atau yang mengalami gangguan mental dan dalam statu budak.³⁶

Hal ini didasarkan pada ketentuan bahwa syarat syah pernikahan *shaghirah*, perempuan yang mengalami gangguan mental dan budak adalah adanya perwalian. Sementara alasan *wilayah nadb* karena memang perempuan yang *mukallafah* (akil baligh) dikenai aturan yang berdasarkan kaedah : *kullu man tasharrafa malahu tasharrafa fi nafsihi* (semua orang yang boleh mendistribusikan hartanya, diapun boleh memenej dirinya sendiri.³⁷ Abdullah al-Maqdisi Ibn Qudamah menyatakan bahwa seorang perempuan telah akil baligh , maka harta yang menjadi miliknya harus diserahkan kepadanya. Seketika itu juga dia telah bebas dari kondiisi *hajr* sekalipun belum menikah. Pendapat ini telah dianut oleh ‘Atha, al-Tsauri, Abu Hanifah, al-Syafi’i, Abu Tsaur, dan Ibn al-Mundzir. Sementara pendapat Ahmad yang sudah dinukil Abu Thalib menyatakan bahwa harta tidak diberikan kepada perempuan baligh sampai dia menikah, melahirkan dan menghabiskan waktu setahun di rumah suaminya. Pendapat ini juga dianut oleh Ishaq, Syuraih, dan al-Sya’ibi. Sementara Malik berpendapat bahwa harta peremuan tidak diserahkan kepadanya sampai menikah dan dikumpuli oleh suaminya.³⁸

Namun sayangnya kaidah tersebut lagi – lagi dikecualikan bagi perempuan dan secara khusus dalam persolan nikah. Perempuan boleh di *hajr*. Alasannya untuk mencegah beban berat pernikahan bagi kaum perempuan. Justru pengecualian ini menjadi sangat ganjil. Mengapa proses pernikahan yang

³⁶ Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Hashkafi, *al-Durr al-Mukhtar*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1386 H)

³⁷ Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Hashkafi, *al-Durr al-Mukhtar*

³⁸ Abdullah al-Maqdisi Ibn Qudamah, *al-Kafi fi Fiqh Ibn Hanbal* (Baerut:al-Maktabah al-Islami, 1988)

dianggap berat justru tidak melibatkan perempuan itu sendiri sebagai subyek, sehingga dia bisa lebih siap untuk menghadapi berbagai hal yang akan dia jalani. Lagi – lagi alasan yang dipergunakan adalah rasa malu yang mendominasi kaum perempuan terutama mereka yang masih perawan sehingga diduga malu untuk melakukan akad, baik bagi dirinya sendiri maupun orang lain.

Dalam pengelompokan *wilayah ijbar* , ‘Abdurahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi dalam kitab *al-Asybah wa al-Nazhair* membagi menjadi empat kelompok³⁹ :

pertama bisa meng *ijbar*, yakni ayah dan kakek pada kasus anak perempuan yang masih perawan atau anak laki – laki maupun perempuan yang kurang sehat mental , *kedua* , tidak bisa di *ijbar* maupun meng *ijbar*, yakni tuan terhadap budak laki – lakinya menurut pendapat yang paling kuat. Ketiga bisa meng *ijbar* namun tidak bisa di *ijbar*, yakni tuan terhadap budak perempuannya dan *keempat* , bisa di *ijbar* dan tidak bisa meng *ijbar* yakni wali bagi anak yang idiot .

Dalam pembagian ini, terlihat jelas bagaimana perempuan diposisikan dalam pengelompokan wali tersebut. Pada kelompok pertama misalnya, seorang perempuan perawan disamakan dengan orang yang kurang sehat mental (*majnun*). Pandangan diskriminatif ini menunjukkan mental perempuan yang masih *bikr* dianggap masih belum sempurna, atau bahkan fungsi akalinya dianggap bermasalah sebagaimana orang gila. Namun anehnya, pandangan ini tidak berlaku bagi laki – laki yang masih ‘*azb* (perjaka). Tampaknya pandangan demikian ini dipengaruhi oleh stereotipe yang diletakkan pada perempuan, seperti bodoh, emosional, lemah, pemalu, penakut, dan lainnya sedangkan laki – laki sebaliknya. Subordinasi perempuan semacam ini secara tidak sadar telah menghegemoni alam pikir para ulama tentang perempuan sehingga mempengaruhi produk hukum yang diputuskan.

³⁹ ‘Abdurahman ibn Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhair* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah 1403H) jilid I h 475.

c. Syarat – Syarat Praktik *Ijbar*

Dalam pelaksanaan konsep *ijbar*, sebagian ulama ada yang memberikan sejumlah syarat yang membolehkan praktik *ijbar* diterapkan. Misalnya saja Muhammad al-Syarbani (1415 H) dalam kitab al-*Iqna* yang mengutip pendapat ibn al-Imad menyebutkan tujuh syarat yaitu : *pertama* , hubungan antara sang wali dan anak perempuan harus harmonis, tidak diwarnai oleh permusuhan, *kedua*, pengantin pria harus sekufu dengan calon pengantin perempuan. *Ketiga*, dinikahkan dengan mahar *mitsl*. *Keempat* mahar yang diberikan hendaklah mata uang negeri setempat, *kelima*, calon pengantin pria tidak merasa kesulitan untuk membayarkan mahar. *Keenam*, tidak dinikahkan dengan orang yang bisa menyengsarakan kehidupan rumah tangga, seperti dengan tuna netra, atau lansia. *Ketujuh*, tidak sedang menunaikan prosesi ibadah haji.

Seain syarat tersebut, menurut al-Syarbini (1415H.), al-*Wali* – al-Iraqi juga menambahkan syarat lain, yakni hendaklah tidak ada permusuhan antara calon mempelai pria dan perempuan. Syarat praktik *ijbar* juga dinukil Manshur ibn Yunus al-Bahuti yang dikutipnya dari kitab al-Mibdi, menyebutkan bahwa *ijbar* hanya boleh diterapkan jika memenuhi empat hal berikut ini. *Pertama*, dinikahkan dengan orang yang sekufu dengan *mahar mitsl*. *Kedua*, suami tidak dalam kondisi kesulitan ekonomi. *Ketiga*, tidak ada permusuhan di antara kedua calon mempelai ataupun antara anak perempuan dan ayah. *Keempat*, maharnya berupa mata uang wilayah setempat.⁴⁰

Pada setiap item syarat, menurut kami masing – masing mengandung persoalan, akan tetapi kami sengaja tidak membahasnya. Di sini kami hanya mencontohkan salah satu syarat kebolehn *ijbar* dilakukan oleh faktor sekufu. Salah satu alasannya, dengan praktik *ijbar* seorang perempuan bisa mendapatkan calon mempelai laki – laki yang sekufu dengan cepat, sedangkan

⁴⁰ Manshur ibn Yunus al-Bahuti, *Kasyf al-Qana* (Baerut: Dar al-Fikr, 1402 H)

perempuan dianggap tidak mampu mencari calon pendamping yang sekufu bagi dirinya sendiri sehingga melalui bantuan wali. Itu artinya, ketika perempuan mampu mendapatkan calon yang sekufu, maka tidak ada alasan bagi wali menolaknya. Akan tetapi apa yang terjadi adalah sebaliknya, karena ketika seorang anak perempuan meminta dinikahkan dengan pria sekufu dengan pilihannya, sang ayah berhak untuk menolak dan menikahkan anaknya dengan pria sekufu pilihan dia sendiri. Alasannya sangat simpel, karena dia dianggap dalam status *mujabarh*, sehingga tidak berhak untuk bersuara apapun atas kepemilikan dirinya. Disinilah terlihat jelas bagaimana pengukuhan kuasa wali yang cenderung hegemonik kembali terjadi. Apalagi orientasi sekufu tampaknya benar-benar hanya dipertimbangkan pada parameter materi. Sebab di dalam kitab *Asna Al-Mathalib* disebutkan ketika calon suami pilihan perempuan dianggap lebih unggul dari segi nasab, harta, ketampanan atau yang lain, maka sang wali hendaknya lebih mengabdikan pilihan sang anak daripada pilihannya sendiri. Faktor sekufu disini seakan-akan menjadi salah satu faktor penting yang mengalahkan faktor psikologis perempuan dan berbagai faktor yang lebih penting lainnya. Bahkan dalam redaksi kitab jelas sekali terlihat, bahwa faktor ketakwaan tidak menjadi prioritas dalam permasalahan sekufu sehingga tidak disebutkan secara eksplisit dan hanya masuk dalam hal – hal lain saja.

4. Ijbar Menurut Ulama

Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, bahwa tidak ada satupun ayat al-Quran maupun hadis Rasulullah saw yang membahas secara eksplisit tentang konsep hanya dalam perkawinan. Kalau memang tidak ada landasan teologis yang secara eksplisit mengindikasikan kebolehan praktik, lantas bagaimanakah kronologi munculnya konsep tersebut dalam khazanah jurisprudensi Islam?

1. Alasan Hukum Praktik *ijbar*

Bagi Perempuan salah satu proses yang dilalui dalam penetapan sebuah hukum adalah *illah al-hukum* (alasan hukum)nya, hal ini menjadi bagian yang penting karena hilangnya *illah al-Hukum* dapat membatalkan hukum itu sendiri. Dari hasil penelusuran berbagai kitab klasik di Indonesia lebih sering lebih sering disebut dengan kitab kuning. Ditemukan beberapa penjelasan, antara lain yang dikemukakan oleh Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd dan Muhammad Arfah al-Dasuqi tentang *illah al hukm* yang dibuat para ulama untuk menetapkan praktik *ijbar* dalam konteks hukum pernikahan.

Muhammad ibn ahmd ibn Rusyd dalam karyanya *Bidayah al-Mujtahid* menyebutkan polarisasi pendapat ulama tentang *illah al hukm* konsep *ijbar* setidaknya telah memunculkan tiga kluster besar pendapat kalangan ulama. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa *illah al-hukm* konsep *ijbar* adalah *bkarah* (keperawanan). Pendapat ini dianut oleh al-Syafi'i artinya ketika seorang perempuan masih memiliki selaput dara, selama itu pula dia absah untuk menjadi obyek *ijbar* sekalipun dia telah dewasa. Sebaliknya ketika seorang perempuan telah menyandang status janda, maka seketika itu pula dia tidak boleh di *ijbar* sekalipun dia masih anak-anak. *Kedua* ulama yang menganggap bahwa *illah ijbar* adalah *shigar* (usia kanak-kanak) yang disebutkan oleh Muhammas Arfah al-Dasuqi dalam Hasyiyah al-dasuqi dengan istilah *al-jahl bi mashalih al-Nisa* (ketidaktahuan perempuan atas *mashlahah* dirinya sendiri). Salah satu yang menganut pendapat ini adalah Abu Hanifah., sehingga beliau pun berpendapat bahwa perawan yang sudah baligh tidak bisa di *ijbar* sementara janda bisa di *ijbar* jika memang dia belum baligh. Ketiga ulama yang menganggap bahwa kedua *illah* yang telah disebutkan sebelumnya sama – sama menjadi *illah ijbar* , yakni pendapat yang dianut oleh Maliki, sehingga beliau

pun berpendapat bahwa perawan baligh maupun janda yang belum baligh sama – sama boleh di *ijbar*.⁴¹

Akan tetapi, apa yang ada dalam pikiran seorang ulama ketika menetapkan alasan – alasan tersebut sebagai *illah al-hukm* untuk sebuah pernikahan ? apakah pernikahan hanyalah sebuah transaksi keperawanan antara wali dengan calon suami? jika demikian apa tujuan sebuah pernikahan dibangun bagi masyarakat muslim? Untuk mengetahui lebih jauh alasan penetapan *illah al-hukm tersebut*, pembahasan berikut ini akan difokuskan pada analisis krisis *istinbath al hukm* yang telah digunakan sebagai prosedur *ijtihad* pemutusan sebuah produk hukum. Dari pembahasan inilah dapat diketahui bagaimana sebuah *illah* diekstrak dari nash hukum yang dianggap memiliki kekuatan legitimatif.

2. Selaput Dara Perempuan dalam *Ijbar*

Sebagaimana telah diungkapkan sebelumnya sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa konsep *ijbar* dalam konteks pernikahan disebabkan adanya *illah al hukm berupa bikarah*, yakni status keperawanan perempuan. *Illah* ini disimpulkan dari salah satu sabda Rasulullah saw :

عن ابن عباس أنّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ النَّبِيُّ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا وَلَبِكَرٍ تَسْتَأْتِيهِمْ وَأَذْنَهَا سَكُوتِهَا

Dari Ibnu Abbas bahwa Nabi SAW bersabda : “perempuan janda itu lebih berhak atas dirinya sendiri dibandingkan dengan walinya. Sementara gadis diminta pendapatnya [terlebih dahulu tentang pernikahannya]. Dan diam merupakan bentuk izin darinya.

(al-Naisaburi, tth, jld. II : 1037; Ibn Hibban, 1993, jld IX : 398 ; Abu Dawud , tth, jld II : 232 ; al-Nasa’i , 1986, jld VI : 85 ; al-Asfara’ini, 1998, jld. III : 76 ; al-Baihaqi , 1994, jld . VII : 115 ; al-Daruquthni , 1996, jld III : 240).

⁴¹ Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, *Bidayah al Mujtahid* (Beirut: Dar al-Fikr,tth)

Menurut para ulama hadis di atas membedakan dua kategori, yaitu janda dan perawan. Dari kedua kategori tersebut dapat kita pahami bahwa Rasulullah membedakan perlakuan kedua tipe perempuan ini. Seorang janda dianggap lebih berhak atau diberi kebebasan untuk mengatur dirinya sendiri dalam hal pemikiran, sedangkan perempuan perawan tidak memiliki kebebasan tersebut sehingga harus masih diajak konsultasi oleh orang tua atau walinya.

Pembedaan tersebut bisa saja karena seorang janda dianggap sudah memiliki pengalaman lebih dibandingkan dengan perempuan perawan dalam pernikahan. Sedangkan perawan masih memerlukan arahan dari pihak wali agar tidak salah dalam memilih calon suami. Terlepas perbedaan ini masih mensubordinasikan perempuan perawan, akan tetapi menurut kami tetap merujuk pada satu hal yang sama, yaitu otonomi perempuan atas dirinya sendiri. Otonomi yang merujuk pada janda secara eksplisit dapat kita baca dalam teks hadis di atas, akan tetapi pada perempuan perawan tidak disampaikan secara jelas. Namun dengan pembacaan yang kritis akan dapat diungkap bahwa perempuan perawan juga otonom. Pada kalimat *waal bikr tustamaru* (sementara gadis diminta pendapatnya terlebih dahulu) mengandung makna penting pendapat seorang perawan sebelum kemudian keputusan diambil. Proses pengambilan keputusan dengan menjadikan pendapat perempuan sebagai pertimbangan yang paling mendasar menjadi pesan penting dalam hadis ini. Sehingga keterlibatan wali dalam pencarian pasangan bagi perempuan tidak dapat merampas hak perempuan dalam pengambilan keputusan atas pernikahannya sendiri.

Pandangan *bikarah* sebagai *illah al-hukm* atas *ijbar* menunjukkan bagaimana tubuh perempuan hanya dilihat melalui keperawanannya. Begitu pentingnya arti keperawanan, sehingga diproteksi agar tetap dalam kendali walinya. Dengan hanya melihat perempuan melalui keperawanannya, seakan-akan tujuan pernikahan hanya menuntut keberadaan selaput dara tersebut dan

penguasaan wali atas keperawanan perempuan lebih merepresentasikan mempertahankan dominasi laki – laki terhadap seksualitas perempuan. Perempuan dengan tubuh dan keperawanannya diatur melalui intuisi fikih sehingga berada sub ordinat dibawah kontrol laki – laki yang menjadi walinya. Dalam hal ini, otonomi perempuan dalam pernikahan yang diakui Rasulullah saw telah direduksi sehingga *bikarah* perempuan dianggap sebagai *illah al-hukm illah al-hukm* yang penting dalam ijhtihad hukum *ijbar* .

Proses reduksi atas makna hadis bukan hanya sebatas itu, akan tetapi proses konsultasi pun disimpulkan tidak perlu dilakukan secara intens antara sang wali dengan anak perawan. Hal ini mengacu pada kalimat akhir hadis yang menyatakan bahwa diam seorang anak perawan sudah menjadi indikasi persetujuannya terhadap pernikahan yang sedang dinegosiasikan oleh sang wali kepadanya. Dengan demikian, pendapat perempuan yang menjadi pesan penting hadis ini dalam proses pengambilan keputusan menjadi hilang hanya karena sikap diam perempuan. Akan tetapi, diam seperti apakah yang dimaksudkan dalam hadis ini, sehingga dapat mengindikasikan makna persetujuan seorang perempuan atas walinya ? dan yang penting lagi adalah tradisi diam yang seperti apakah yang dimaksudkan Rasulullah dalam konteks masyarakat Arab saat itu? Pembahasan diam ini akan disampaikan dalam bagian lain dari tulisan ini. Akan tetapi berangkat dari asumsi bahwa perawan tidak memiliki kebebasan memenej dirinya dalam pernikahan sebagaimana janda dan sikap diamnya juga dianggap sebagai bentuk persetujuan darinya inilah yang menjadi sumber inspirasi *illah ijbar* bagi *bikr* (perawan).

3. Pemaknaan Sikap Diam perempuan

Problematika penting dalam permasalahan *ijbar* adalah persoalan sikap diam yang di anggap sebagai persetujuan atau pemberian izin perempuan. permasalahan ini sebenarnya masih menjadi obyek perselisihan di Antara para

ulama. Di kalangan ulama Syafi'iyah sendiri misalnya, ada yang menganggap bahwa dia bukanlah bentuk persetujuan dari perawan. Justru diam oleh kelompok ulama ini dimaknai sebagai ketidaksetujuan atau bukan ekspresi pembelian izin. Menurut mereka, sikap diam bisa diartikan sebagai bentuk kerelaan, malu dan berbagai ungkapan psikologis lainnya.⁴² Namun sayangnya pendapat seperti ini langsung diklaim oleh Ibn Qudamah sebagai pendapat *syadz* (buruk), pendapat yang dianggap bertentangan dengan *mash hadist sharih* yang dijadikan dasar hukum oleh al-Syafi'i.

Masih berkaitan dengan masalah sikap diam perawan ketika dimintai pendapat pernikahnya, penafsiran sebagai ulama mengenai hal ini sepertinya lebih memerhatikan reaksi psikologis perempuan ketimbang juga menimbang-nimbang aspek psikologis. Terbukti bahwa sikap diam telah mengalami perluasan--untuk tidak mengatakan distorsi makna semantik-- yang begitu jauh. Dalam kitab *Kasyj al-Qana* misalnya, disebutkan bahwa eksperensi tertawa atau bahkan menangis juga di kategorikan dalam sikap diam. Iitu artinya, ketika seorang perempuan diminta persetujuan untuk menikah, maka sang wali tidak perlu mengkonfirmasi lebih jauh. karena semua sikap itu bisa dimaknai sebagai persetujuan dari perempuan perawan tersebut.

Sebenarnya pendapat yang hanya menekankan aspek Psikologis ini telah ditentang sebagai ulama yang lebih memerhatikan kondisi psikologis anak perawan. Abu Yusuf dan Muhammad misalnya, keduanya beranggapan bahwa tangisan sama sekali tidak bisa disetarakan dengan sikap diam. Justru sebaliknya, tangisan seharusnya diartikan sebagai kebencian.⁴³ Namun sayangnya pendapat kritis Abu Yusuf dan Muhammad dikaburkan lagi dengan interpretasi lain yang ditegaskan oleh Abdullah al-Maqdisi yang mengatakan

⁴² Abdullah al-Maqdisi Ibn Qudamah, *al-Kafi fi Fiqh Ibn Hanbal* (Baerut: al-Maktabah al-Islami, 1988)

⁴³ Abdullah al-Maqdisi Ibn Qudamah, *al-Kafi fi Fiqh Ibn Hanbal* (Baerut: al-Maktabah al-Islami, 1988)

bahwa tangisan merupakan akumulasi rasa malu yang tidak terbendung, sehingga sebaliknya dimaknai sebagai ungkapan persetujuan atau pemberian izin. Sebab menurutnya, kalau seorang perawan memang merasa benci atau tidak suka dengan ide pernikahannya, pasti dia akan menolak. Karena dia tidak akan merasa malu (berani) untuk menolak tawaran tersebut. Sebenarnya penjelasan ibn Qudamah tentang keberanian perawan untuk menolak tawaran nikah bisa dibilang cukup membingungkan. Sebab beliau dan juga banyak ulama yang lain juga memberikan penjelasan bahwa perempuan perawan biasanya didominasi rasa malu. Dan rasa malu itulah yang dianggap sebagai penghalang untuk mampu berkata – kata. Kalau memang asumsi para ulama tentang rasa malu yang sangat besar dari perempuan perawan sehingga dia tidak bisa berkata ‘iya’ untuk menerima tawaran nikah, bukankah rasa malu untuk berkata ‘tidak ‘ juga bisa terjadi pada diri mereka sehingga yang bisa dilakukan hanya bisa menangis saja?

Terlepas dari stereotipe rasa malu yang diletakan pada perempuan, tafsir atas respon yang dilakukan oleh perempuan sebagaimana yang dikatakan para ulama tersebut di atas bisa dibilang sama–sama benar. Respon tangisan bisa dimaknai sebagai rasa kebencian atau merupakan akumulasi rasa malu. Bahkan tangisan juga bisa dimaknai sebuah kegagalan perempuan perawan untuk melakukan *feeling negotiation* (negosiasi perasaan) yang sedang dia hadapi. Kalau memang berbagai kondisi kejiwaan yang diungkapkan masih sebatas probabilitas , mengapa tidak dilakukan usaha klarifikasi sebagai ikhtiar untuk mendapatkan gambaran yang sebenarnya dari simbol-simbol Fisik yang diperhatikan perawan? Bukankan manusia sebenarnya merupakan–meminjam istilah Ernest Cassier- *animal symbolic*? sehingga sikap-sikap psikologis -- apakah itu diam, tertawa maupun menangis--yang mengandung multieksegese sebaiknya diklarifikasi langsung kepada perempuan perawan sebagai pihak yang akan menjadi objek hukum. Semua ini di dasarkan bahwa sebuah putusan

produk hukum seharusnya dilandasi obyektifitas dan menghindari sebisa mungkin berbagai hal yang masih mengandung unsur dugaan. Dengan kata lain, kurang tepat apabila konsep *ijbar* yang diterapkan pada perawan didasarkan pada keterangan hadis yang menyatakan bahwa sikap diam perempuan ketika diminta izinya merupakan sikap multieksegrasi yang perlu dikonfirmasi ulang.

Asumsi bahwa sikap diam perempuan perawan yang dinilai sebagai bentuk persetujuan yang menjadi akar praktik *ijbar*-yang direpresentasikan dalam kalimat *idznuha samathuha*-semakin kehilangan landasan yuridis ketika memerhatikan frasa lain dalam hadis yang berbunyi : *wa al-bikr tusta'dzamu fi nafsiha* (artinya: perawan itu diminta permohonan izin tentang pernikahannya). 'Abdullah bin Yusuf al-Zaila'i misalnya, mencoba untuk memberikan eksplanasi kata *tusta'maru*. Kedua kata lain, praktik *ijbar* dianggap kontradiksi dengan spirit permohonan izin yang tentu saja harus steril dari unsur pemaksaan (*ijbar*).⁴⁴

Berangkat dari analisis di atas,'abdullah al-Maqdisi ibn qudamah masih bisa dibilang tepat ketika mengatakan bahwa permohonan izin orang tua kepada anak perempuan yang akan dinikahkan adalah sesuatu yang baik. Sebab memang itulah yang dipertahankan Rasulullah saw. Beliau menginginkan forum musyawarah agar bisa menimbulkan efek psikologis yang positif pada sang perempuan. Namun penjelasan 'abdullah al-Maqdisi ibn Qudmah selanjutnya menjadi membingungkan dan bahkan tidak bisa diterima kita mengatakan bahwa praktik konsultasi atau musyawarah tersebut hanya sebatas sunnah. Karena dengan demikian, orang tua tidak dianggap berdosa ketika tidak mengajak bicara putri yang akan dinikahkan.

Dalam ini hal ini kami lebih cenderung pada kesimpulan al-Bauhuti yang menyebutkan bahwa hukum memohon izin dalam hadis adalah wajib Bahkan al-

⁴⁴ Abdullah bin Yusuf Al-Zaila'i, *Nasab-Rayah* (Mesir: Dar al-Hadis,1357)

Zaila'i telah mengutip pendapat dalam kitab *al-Tanqih* bahwa kalimat: *wa al-bikr yasta'miruha abuha fi nafsiha* (artinya: sang ayah hendaknya memohon izin perawan ketika akan menikahkannya) sama sekali tidak mengandung dail tentang ijbar. Pengertian semacam ini murni hasil *mafhum* (interpretasi) ulama yang sangat bersifat subyektif. Demikianlah pendapat yang juga dikemukakan oleh para ulama Hanafiyah meskipun menurut mereka masih memungkinkan diterapkannya pemahaman tersebut bagi perawan yang belum baligh.

4. Diam Perempuan dalam Tradisi Rasulullah

Pemaknaan diam dalam pembahasan di atas ternyata berbeda dengan tradisi diam dalam konteks masyarakat Arab pada waktu itu. Diam yang dimaksud oleh Rasulullah saw dalam beberapa riwayat di atas bukan berarti tanpa situasi prakondisi. Penjelasan mengenai konsep diam dalam tradisi masyarakat Arab-setidaknya yang terjadi pada masa Rasulullah saw. Menyampaikan sabdanya-dapat dilacak dalam riwayat hadist berikut:

وروي عن عطاء قال كان النبي ﷺ يستأمر بناته إذا انكحن قال كان يجلس ثم خدر المخطوبة فيقول أن فلان يذكر فلانة فأن حركة الخدر لم يزوجه

Diriwayatkan dari 'Atha, dia berkata Nabi saw biasa meminta izin putri - putrinya yang akan dinikahkan,' 'Atha kembali berkata : Rasulullah biasanya duduk dan setelah itu meminta putri yang dilamar agar duduk dibalik tirai dan setelah itu bertanya, "Sesungguhnya si fulan hendak melamar sifulanah," jika si perempuan menggerakkan tirai, maka Rasulullah tidak akan menikahkannya, namun jika dia diam saja, maka beliau akan menikahkannya." (Al-Shanani, 1403 H, jld III: 141 dan Ibn Qudamah, 1405 H, jld VII : 33)

Dalam riwayat jalur lain disebutkan dengan redaksi

عن المهاجر بن عكرمة قال كان رسول الله ﷺ يستأمر بناته إذا انكحن قال كان يجلس ثم خدر المخطوبة فيقول أن فلان يذكر فلانة فأن حركة الخدر لم يزوجه وان سكتت زوجها

Dari al-Muhajir ibn Ikrimah, dia berkata, “Rasulullah terbiasa meminta izin putri - putrinya yang akan dinikahkan,” ‘Almuhajir kembali berkata : Rasulullah akan dan meminta putrinya yang dilamar agar duduk dibalik tirai. setelah itu beliau akan bertanya, “Sesungguhnya si fulan akan melamar si fulanah,” apabila putrinya menggoyangkan tabir, maka beliau tidak akan menikahnya , namun jika dia diam saja , maka beliau akan menikahkan putrinya tersebut . “ (al-Shan’ani, 1403 H, jld VI : 141 ; Ibn Qudamah , 1405 H, jld VII : 33)

عن عمر كان اذا اراد ان يزوجه امرأة من نساءه يعني من اقاربه او بنات اصحابه الا قريبن ياتيها من وراء الحجب فيقول لها يا بنية ان فلان قد خطبك فان كرهته فقول لا فانه لا يستحي احد يقول لا وان احببت فان سكوتك اقرارا ذفي روية فان حركت حركة الخدر لم يزوجه وان لم حركه انكحها

Dari Umar bahwa ika Rasulullah hendak menikahkan salah seorang perempuan , apakah dia anggota keluarganya sendiri, maupun kerabat keluarga terdekat nya, beliau akan menjumpai perempuan tersebut dari balik tirai sembari bertanya , : wahai putriku , sesungguhnya si fulan telah meminangmu , jika kamu tidak menyukainya katakan tidak (dihadapan orang terdekatnya), namun jika kamu mau maka sesungguhnya sikap diamu merupakan bentuk persetujuan . dalam sebuah riwayat ditambahkan : jika dia menggerakkan tirai, maka beliau tidak akan menikahnya. Namun jika tidak menggerakkan tirai maka beliau akan menikahnya. : (al-Suyuthi, tth, jld I : 77 dan al-Munawi , 1356 H, jld V : 98)

Dari beberapa riwayat hadis yang baru saja disebutkan di atas dapat diketahui bahwa sikap diam perempuan tidak dapat digeneralisir sebagai bentuk persetujuan. Karena diam yang dimaksud dalam konteks hadis ini lebih dikonotasikan diam sebagai diam secara fisik untuk tidak menggerakkan tirai. Dengan kata lain, diam dalam konteks hadis tersebut sangat simbolik dan sesuai Dengan budaya masyarakat Arab yang berlaku saat itu. Dengan berjalannya waktu dan berbedanya budaya, dapat dipastikan akan mengalami perbedaan makna dan simbol. Kondisi ini dapat kita buktikan dengan melihat lingkungan sekitar kita, perempuan sudah dimulai berpartisipasi aktif dalam berbagai interaksi sosial di luar domestik. Perempuan sudah dikonstruksi dilakukan seperti dalam tradisi Arab saat itu. Bahkan wali yang notabene adalah ayahnya

memiliki ruang yang sangat luas dalam berdialog secara langsung dengan putri-putrinya tanpa dibatasi oleh tirai. Sehingga seorang wali bukan sekedar mendengar keputusan apa yang di sampaikan oleh putrinya, tetapi juga dapat mengobservasikan langsung ekspresi wajah putrinya selama proses konsultasi dilakukan.

5. Pelibatan perempuan lain dalam proses konsultasi

Kehati-hatian Rasulullah dalam upaya konsultasi untuk pernikahan seorang perempuan tidak hanya sebatas pada beberapa hadis di atas. Bahkan untuk mengantisipasi adanya kesalahpahaman dalam menangkap keinginan orang-orang yang memiliki hubungan emosional lebih dekat dengan si perawam, misalnya saja sang ibu. Oleh karena itulah, dalam salah satu hadistnya Rasulullah saw bersabda,

امروالنساء في بنا تهن

“Ajaklah para perempuan bicara mengenai {pernikahan } putri-putri mereka.”

(ibn Qudamah,1405 H., jld.V11: 33; al-shan’ani, 1403 H., jld. V1:149 ; al-Husaini, 1989, jld 1:583 ;al-‘Asqallani ,tth. jld .1:537; dan al-Syaukani ,jld .V1 : 253)

Hadist di atas menjadi salah satu contoh pelibatan perempuan lain dalam proses konsultasi yang dilakukan. Mengapa ada anjuran semacam itu? karena budaya yang telah mengkonstruksi perempuan Arab menjadi perempuan yang secara umum tidak mampu menyampaikan secara terus terang apa yang menjadi keputusannya, maka perlu kiranya adanya pihak lain yang ikut menggali keinginan perempuan tersebut. Upaya yang dilakukan ini tidak lain hanya dengan tujuan pengambilan keputusan yang sesuai dengan harapan perempuan, akan tetapi melakukan bentuk penghormatan atas hak-hak perempuan sebagai

manusia. Pengambilan keputusan yang menempatkan perempuan sebagai pihak pengambil keputusan yang mendapatkan perempuan sebagai pihak pengambil keputusan untuk hidupnya sendiri adalah bagian dari bentuk otonomi perempuan sedalam secara politik. Sehingga keharusan tidak ada unsur paksaan dalam proses konsultasi merupakan sesuatu yang mutlak harus ada dan itu artinya tidak sejalan dengan definisi *ijbar* itu sendiri.

Kalau memang demikian, konsep *ijbar* yang muncul dalam perdebatan ulama muslim di atas murni sebagai hasil pemahaman kreatif ulama atas nash. Dengan demikian, ada sebuah kaedah yang menyebutkan bahwa *al-mafhum layuqawin al-manthuq* (artinya: sebuah pemahaman dari sebuah teks tidak bisa menandingi makna teks itu sendiri). Dengan kata lain, konsep *ijbar* tidak bisa diekstrak dari nash hadis di atas. Oleh Karena itu, ada baiknya memerhatikan kesimpulan Abdurrazzaq ibn Hammam al-Shan'ani yang mengatakan bahwa haram bagi seseorang ayah untuk meng*ijbar* putrinya yang masih perawan agar menikah, apalagi wali selain ayah. Beliau mendasarkan kesimpulannya tersebut pada beberapa riwayat hadis Rasulullah saw. yang menyerahkan keputusan pernikahan pada perempuan.⁴⁵ pembahasan tentang beberapa hadis tersebut akan diperbincangkan dalam sub bab berikut ini.

6. Kisah perlawanan perempuan terhadap *Ijbar*

Salah satu cara untuk membaca sikap perempuan pada masa Rasulullah dapat dilihat melalui beberapa riwayat hadis yang ada, beberapa riwayat tersebut juga menunjukkan bagaimana *ijbar* cukup populer dan menjadi tradisi pada masyarakat Arab yang sangat dihegemoni oleh budaya patriarki. Riwayat – riwayat diawah ini juga menggambarkan bagaimana perempuan Arab yang menjadi korban tradisi *ijbar* ternyata telah melakukan langkah advokasi yang

⁴⁵ Abdurrazzaq ibn Hammam al-Shan'ani, *Mushannaf Abi al-Razzaq* (Baerut: al-Maktabah al-Islami, 1403 H)

cukup berani dimasanya. Beberapa hadis yang dimaksud adalah sebagai berikut :

عن ابن عباس أن جارية بكر اتت النبي ﷺ فذكرت أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم

Dari Ibnu Abbas bahwa ada seorang perempuan perawan datang menjumpai nabi saw. Dia mengadu bahwa ayahnya telah menikahkannya , sementara dia sendiri tidak sukam. Maka Nabi saw memberinya kewenangan untuk memilih (antara meneruskan pernikahannya atau tidak) (al-Zaila'i, 1357 H, jld III : 190)

Dalam riwayat lain juga disebutkan

عن جابر أن رجلا زوج ابنته وهي بكر امرها فأتت النبي صلى الله عليه وسلم ففرق بينها

Dari jabir bahwa ada seorang laki-laki menikahkan putrinya yang masih perawan lantas sang anak mendatangi nabi saw untuk mengadukan permasalahannya , sehingga beliauapun memisahkan kedua pasangan suami istri tersebut . (al-Zaila'i, 1357 H, jld III : 191)

Riwayat lain

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم رد نكاح بكر وثيب انكحهما ابو هما و هما كار هنتا فرد النبي صلى الله عليه وسلم

Dari Ibnu Abbas bahwa nabi SAW menolak pernikahan perawan dan janda yang dinikahkan ayahnya, sementara sang anak tidak menyukai pernikahan tersebut. Maka nabi SAW menolak pernikahan keduanya (ibn Al- Jauzi, 1403 H, jld II:619 dan Al-Zailai, 1357 H. Jld III:192).

عن عائسة قالت جاءت فتاة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله أن ابى زوجني بن اخيه ليرفع بي من خسيسته قال فجعل الأمر اليها فقالت اني قد ا جزت ما صنع ابي ولكن اردت ان تعلم النساء ان ليس الي الأباء من الأمر شيء

Dari 'Aisyah, dia berkata, "Ada seorang pemuda datang menjumpai Nabi saw sembari berkata, 'wahai Rasulullah, sesungguhnya aku dinikahkan oleh ayahku dengan putra saudaranya dengan tujuan untuk mengangkat status sosialnya.; Lantas Nabi memberikan pilihan kepada pemuda itu (untuk menuruskannya atau menolak) pernikahan tersebut. Maka pemuda itu pun berkata, 'sesungguhnya aku menerima apa yang telah dilakukan ayahku terhadap diriku. Namun sesungguhnya aku hanya ingin memberitahukan kepada seluruh kaum perempuan bahwa para ayah tidak bisa bersikap sewenang-wenang (terhadap putri mereka).'" (Ibn Qudamah, 1405 H. jld. VII:30)

Menurut 'Abdurrazzaq ibn Hammam Al-Shan'ani (1379 H), yang perlu diperhatikan dari beberapa riwayat justru pada kesempatan yang diberikan Rosulullah SAW, kepada perawan maupun janda yang memberikan pilihan bebas untuk meneruskan atau menolak pernikahan yang telah dilangsungkan orang tua tanpa kerelaan darinya. Bahkan beliau lebih mempertajam larangan *ijbar* ayah terhadap putrinya dengan menggunakan redaksi haram. Dengan kata lain, *key word* (kata kunci) riwayat hadist tersebut adalah pendaulatan hak pilih bagi perempuan untuk menikah dengan siapa yang dikehendaknya. Ketika perempuan tidak suka atau menolak dinikahkan dengan pilihan ayahnya, berarti sang ayah tidak boleh lagi memaksakan kehendaknya. Disinilah kita bisa melihat bagaimana relasi yang ideal Antara ayah dan anak. Bahwa seorang ayah tentu menginginkan putrinya mendapatkan pasangan hidup yang terbaik, namun juga seorang perempuan, --sebagaimana laki-laki—juga memiliki harapan akan figur calon pendampingnya yang sesuai dengan impian.

B. Kajian Pustaka

Penelitian tentang pernikahan paksa perempuan yang relevan dengan penelitian ini ialah pertama penelitian Anis Fahrotul Fuadah yang diterbitkan dengan judul *Cita-citaku Mangkrak Karena Beranak; Studi Kasus Kawin Anak*

di Kabupaten Lamongan-Jawa Timur. Penelitian ini diterbitkan oleh Yayasan Rumah Kita Bersama Maret 2016.⁴⁶

Penelitian ini berusaha keluar dari pakem studi perkawinan anak yang bergegas mencari solusi yang bersifat seketika dan *ad hoc*, studi ini mengeksplorasi cakrawala yang lebih luas menyangkut kedalaman akar persoalan praktik perkawinan anak agar pemahaman tentang praktik perkawinan anak juga menjadi komprehensif. Dan untuk itu digunakan empat matra penelitian: mendalami perubahan ruang hidup dan sosio ekologi dan dampaknya kepada perubahan relasi gender; mengamati peran kelembagaan baik formal maupun informal termasuk pandangan keagamaan yang diduga berpengaruh pada makin kukuhnya praktik perkawinan anak. Dengan pendekatan itu studi ini menghadirkan peta jalan yang lebih jelas dalam memahami jaring laba-laba penyebab sejak dari tingkat keluarga hingga negara bahkan situasi global. Dalam waktu yang bersamaan terpetakan pula jalan keluar yang bisa ditempuh.

Penelitian ini meski sudah mengamati pandangan keagamaan yang diduga berpengaruh pada makin kukuhnya praktik pernikahan anak, akan tetapi belum membahas secara lebih dalam bagaimana konsep pernikahan paksa yang dilakukan wali mujbir terhadap anak perempuan.

Penelitian kedua yaitu Agustina Karma. Ia menggambarkan posisi perempuan yang dipaksa menjadi orang yang harus mampu menaikan *siri*' keluarga. Salah satu cara menaikan *siri*' keluarga adalah melalui pernikahan yang terpaksa dilakukan oleh perempuan. Ketika perempuan menolak dan melakukan kawin lari dengan laki-laki idamannya, maka hukum adat akan memberikan sanksi, bahkan boleh membunuhnya. Di sini perempuan mengalami dilema yang berdampak secara psikis. Bahkan memungkinkan adanya tindak kekerasan dengan pelaksanaan hukum adat tersebut. Dalam penelitian ini kami tidak melihat bagaimana perjuangan perempuan dalam

⁴⁶ Anis Fahrotul Fuadah, *Cita-citaku Mangkrak Karena Beranak; Studi Kasus Kawin Anak di Kabupaten Lamongan-Jawa Timur* (Jakarta: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2016)

mempertahankan hak dirinya sebagai manusia. Sehingga tindakan kawin lari yang dilakukan perempuan seakan-akan dapat dilakukan oleh semua perempuan. Padahal kami yakin tidak semua perempuan mampu melakukan hal tersebut mengingat perempuan dalam masyarakat Makassar telah dikonstruksi dan dihegemoni oleh berbagai aturan budaya dan tuntutan untuk dapat menaikkan *siri'* keluarga.⁴⁷

Penelitian lain menyoroiti budaya perjodohan yang ada di masyarakat Arab yang menempatkan perempuan sebagai kelompok inferior dan laki-laki sebagai kelompok superior. Penelitian Kiki Sakinatul Fuad menyimpulkan adanya kesenjangan ajaran Islam dengan tradisi Arab sehingga ada perbedaan pada perempuan syarifah dan perempuan non-syarifah, bahkan pada komunitas Arab dan non-Arab. Menurutnya, respon perempuan atau perjodohan yang dipaksakan kepadanya melahirkan dua sikap. Pertama sikap pasrah menerima sebagai bentuk pengakuan perempuan atas identitas kelompok yang ditempatinya dan sikap menolak sebagai bentuk perlawanan arogansi kesukuan yang ada dalam komunitasnya.⁴⁸

Dalam penelitian ini apakah betul penerimaan seorang perempuan saat dipaksa untuk menikah dengan laki-laki yang sudah dijodohkan keluarga dengan mempertimbangkan konsep *kafa'ah* tersebut hanya didasarkan pada pertimbangan yang pada akhirnya merupakan bagian dari bentuk pengakuan perempuan terhadap identitas kelompoknya saja? Apakah tidak ada kemungkinan faktor lain yang memposisikan perempuan tidak mampu melakukan penolakan sehingga hanya bisa tunduk pada tradisi yang sebenarnya menindas haknya sebagai manusia? Dengan mengkaji lebih dalam pada kasus

⁴⁷ Agustina Karma, *Dilema Perempuan sebagai Lambang Siri' dalam Suku Makassar; Studi Kasus Kawin Lari di Jeneponti Provinsi Sulawesi Selatan*, Tesis tidak diterbitkan Universitas Indonesia, Jakarta, 2006.

⁴⁸ Kiki Sakinatul Fuad, *Perempuan Arab dalam Budaya Perjodohan; Studi tentang Kafa'ah Nasab dalam Perkawinan Masyarakat Arab*. Tesis tidak diterbitkan Universitas Indonesia. Jakarta 2005.

perempuan yang pasrah dan menerima, tentu akan dapat diungkapkan konflik-konflik yang dilalui perempuan sebelum sikap pasrah menerima itu dilakukan.

Penelitian lain dilakukan oleh Sri Wahyuni yang menghubungkan perceraian dengan usia perkawinan muda di Pengadilan Agama Kabupaten Pamekasan Madura dengan tradisi kawin paksa dan perjodohan. Menurutnya, salah satu faktor penyebab perceraian suami-istri usia muda adalah kawin paksa dengan cara *ijbar* yang masih membudaya dalam masyarakat Madur. Faktor lain yang disebutkan Wahyuni adalah karena pernikahan di bawah umur ialah, ekonomi rendah, tidak ada keharmonisan, cemburu, gangguan pihak ketiga, kurang tanggung jawab, krisis akhlak dan cacat biologis. Dalam salah satu analisisnya, Wahyuni menyimpulkan bahwa perkawinan secara *ijbar* membawa dampak bagi keberlangsungan hubungan relasi dalam rumah tangga, bahkan menjadi salah satu penyebab perceraian.

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Neny Umi Halimah (2000) yang mengaitkan antara tingginya angka gugat cerai di Magelang Jawa Tengah dengan tradisi kawin paksa oleh para wali *mujibir* dalam masyarakat Magelang. Halimah menunjukkan data sepanjang tahun 1999, terdapat 1426 kasus perceraian dan setengahnya lebih 738 menggugat cerai. Neny menyimpulkan bahwa sistem *ijbar* tidak selamanya memuaskan kedua belah pihak yang bersangkutan, tetapi justru merugikan karena tidak adanya kecocokan. Selain itu, menurut Halimah, *ijbar* justru menjadi belenggu yang memasung hak-hak reproduksi perempuan. Namun kritik kami pada hasil penelitian ini adalah pada generalisasi kasus gugat cerai dengan tradisi kawin paksa. Kami tidak yakin dari jumlah gugat cerai yang ada kesemuanya merupakan hasil dari kawin paksa yang dilakukan oleh wali *mujbir*.

Dalam penelitian ini kami memfokuskan pada pemaparan pengalaman pernikahan paksa pada anak perempuan di Kabupaten Garut yang dipaksa menikah. Dengan adanya pemaksaan pernikahan tersebut, kami akan menggambarkan beberapa proses yang harus dilalui perempuan untuk

memperjuangkan haknya sebagai perempuan yang otonom. Selain itu, kami akan menganalisa implikasi konkrit yang didasarkan pada pengalaman anak perempuan yang mengalami perkawinan paksa. Sehingga perbedaan kami dengan beberapa peneliti di atas selain lokasi dan fokus yang berbeda, kami juga akan melengkapi proses proses yang dijalani perempuan saat perkawinan paksa itu terjadi.

E. Sistematika Penulisan.

Penelitian ini disusun terdiri dari lima bab. Bab pertama yaitu pendahuluan. Di dalamnya terdapat, latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, kerangka berpikir, skema kerangka pikir dan sistematika penulisan. Selanjutnya bab kedua yaitu teori dan konsep tentang ijbar, terdiri dari dua bagian yaitu pertama konsep ijbar dan kedua tentang penelitian sebelumnya. Bab tiga merupakan metodologi bagaimana penelitian ini dilakukan. Dalam bab tiga ini terdiri dari empat bagian yaitu yang pertama menjelaskan tentang jenis penelitian, kedua tentang pendekatan penelitian, ketiga teknik penetapan informan dan keempat atau terakhir yaitu teknik analisa data.

Selanjutnya bab empat yaitu praktik pernikahan paksa pada anak perempuan di kabupaten Grut. Dalam bab ini terdiri dari dua bagian yaitu pertama gambaran umum kondisi objektif kabupaten Garut dan bagian dua yaitu temuan penelitian dengan analisis berperspektif perempuan. Bab terakhir yaitu bab lima berisi kesimpulan dan saran.

