

# **ANALISIS GENDER TERHADAP WALI NIKAH DALAM KOMPILASI HUKUM ISLAM**



## **TESIS**

**Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Mengikuti Seminar Tesis  
pada Jurusan Ahwal al-Syakhshiyah Pascasarjana  
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu**

**Oleh**

**Abd. Rasyid Syidiq  
NIM: 02.21.04.18.015**

**PROGRAM STUDI AHWAL AL-SYAKHSHIYYAH  
PASCASARJANA  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PALU  
2020**

LEMBAR PENGESAHAN  
**PERNYATAAN KEASLIAN TESIS**  
ANALISIS GENDER TERHADAP WALI NIKAH DALAM KOMPILASI  
HUKUM ISLAM

Dengan penuh kesadaran, penulis yang bertanda tangan di bawah ini menyatakan bahwa tesis dengan judul "**Analisis Gender Terhadap Wali Nikah Dalam Kompilasi Hukum Islam**" benar adalah hasil karya penulis sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka tesis dan gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Palu, 18 Agustus 2020

Nama



Penulis

Prof. Dr. Rusli, S.Ag., M.Soc.Sc.

Prof. Dr. Rusli, S.Ag., M.Soc.Sc.

**Abd. Rasvid Svidiq**  
**NIM. 02.21.04.18.015**

Dr. Syamari, S.Ag., M.Ag.

Pembimbing II

Dr. Emawati, S.Ag., M.Ag.

Penguji Utama I

Dr. Siti Musyahidah, M.Th.I.

Penguji Utama II

Mengatakan:

Direktur  
Penerbitan IAIN Palu,

Ketua Prodi  
Ahwal Syekhahyab,

Prof. Dr. Rusli, S.Ag., M.Soc.Sc.  
NIP. 19561231 199203 1 007

Dr. Marzula, M.P.  
NIP. 19561231 198503 1 024




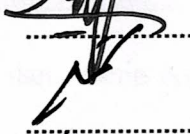
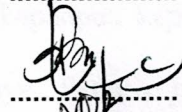
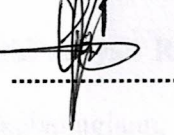
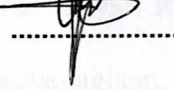
**LEMBAR PENGESAHAN**

**ANALISIS GENDER TERHADAP WALI NIKAH DALAM KOMPILASI  
HUKUM ISLAM**

Disusun oleh:  
ABD. RASYID SYIDIQ  
NIM. 02.21.04.18.015


Telah dipertahankan dihadapan Dewan Penguji Tesis  
Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Palu  
pada tanggal 05 Agustus 2020 M / 15 Dzulhijjah 1441 H.

**DEWAN PENGUJI**

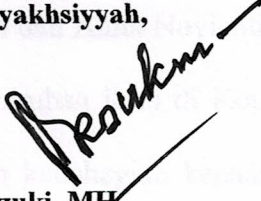
<b>Nama</b>	<b>Jabatan</b>	<b>Tanda Tangan</b>
Prof. Dr. Rusli, S.Ag., M.Soc.Sc.	Ketua	
Prof. Dr. Rusli, S.Ag., M.Soc.Sc.	Pembimbing I	
Dr. Syamsuri, S.Ag., M.Ag.	Pembimbing II	
Dr. Ermawati, S.Ag., M.Ag.	Penguji Utama I	
Dr. Sitti Musyahidah, M.Th.I.	Penguji Utama II	

**Mengetahui:**

**Direktur  
Pascasarjana IAIN Palu,**

  
Prof. Dr. Rusli, S.Ag., M.Soc.Sc  
NIP. 19720523 199903 1 007

**Ketua Prodi  
Ahwal Syakhsiyah,**

  
Dr. Marzuki, M.H.  
NIP. 19561231 198503 1 024

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْعَمَنَا بِنِعْمَةِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ. وَنُصَلِّي وَنُصَلِّمُ عَلَى خَيْرِ الْأَنْبَاءِ سَيِّدِنَا

مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ أَمَّا بَعْدُ.

Alhamdulillah, segala puji penulis haturkan kehadiran Allah swt yang atas segala rahmat, nikmat, hidayah dan karunia-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan studinya serta tesis ini. Shalawat beriringan salam disampaikan kepada Nabi Muhammad saw., keluarga serta para sahabatnya, yang merupakan suri tauladan bagi seluruh umat manusia.

Dalam proses penyusunan tesis ini penulis menerima banyak bantuan dari berbagai pihak, sehingga dapat terselesaikan atas izin-Nya. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis ingin mengucapkan rasa terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan baik moril maupun materiil, khususnya kepada:

Pertama, kedua orang tua penulis, Papa Rasdi Usman dan Mama Atirah yang selalu mendidik dan memberi dukungan dimanapun dan kapanpun kepada penulis serta senantiasa mendoakan penulis di setiap sujudnya. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada saudara terbaik penulis Nurul Aisyah Rasdi Semoga Allah senantiasa menganugerahkan ketenangan jiwa, kebahagiaan, dan keselamatan dan keafiatan.

Kedua, kepada om dan tante penulis, Rasman Usman dan Anita Novianti, S.Kep. yang tidak hentinya memotivasi penulis selama menimba ilmu di Kota

Palu, semoga Allah senantiasa melimpahkan kesehatan dan kebahagiaan kepada mereka.

Ketiga, Prof. Dr. H. Rusli, S.Ag., M.Soc.Sc selaku pembimbing I dan Dr. Syamsuri S.Ag., M.Ag. selaku pembimbing II serta Dr. Ermawati, S.Ag.,M.Ag. selaku penguji Utama I dan Dr. Sitti Musyahidah, M.ThI selaku penguji utama II. yang selalu memberikan masukan dan kritikan kepada penulis dalam proses penulisan tesis. Di tengah kesibukannya, mereka selalu menyediakan waktu diskusi dan konsultasi ketika penulis meminta waktu bertemu. Semoga ini menjadi amal jariyah dan dibalas oleh Allah swt.

Keempat, Prof. Dr. H. Saggaf Pettalongi, M.Pd., selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu, yang telah mendorong dan memberi kebijakan kepada penulis dalam berbagai hal. Prof. Dr. H. Rusli, S.Ag., M.Soc.Sc selaku Direktur Pascasarjana, Dr. Marzuki M.H selaku Ketua Prodi *Ahwal al-Syakhshiyah* Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu, yang telah banyak membantu dan memberikan motivasi kepada penulis dalam bidang akademik.

Kelima, seluruh dosen Pascasarjana IAIN Palu yang terlibat langsung dalam pengajaran maupun yang tidak terlibat langsung, yang telah memberikan masukan dan kritikan selama proses perkuliahan sampai kepada penulisan tesis.

Keenam, kepada sahabat-sahabat seperjuangan Pascasarjana IAIN Palu, khususnya, Muhammad Fikri,S.,Ag, Jasri Mahari.Lc, Syamsuddin, S.,Hi, M. Rizal Soulisa,S.H dan yang tidak dapat disebutkan satu-persatu terutama pada jurusan *Ahwal al-Syakhshiyah* atau Prohibition, terima kasih atas segala bantuan kepada

penulis dan segala pengalaman yang sangat berharga dan tak terlupakan. Semoga penulis diberi kesempatan untuk membalas jasa-jasa kalian dan semoga Allah swt memberkahi kita semua di setiap langkah kehidupan kita.

Ketujuh, kepada sahabat istimewa penulis Sita Devy Ramadhanty, Mohammad Reyvaldi S.Agr, Muh. Fadel Caecar, S.K.M, Raushan Fikri S.Ag, Abd. Muluk, S.Pd, Aldi Ghifari S.E. serta kepada teman teman seperjuangan penulis di Koperasi mahasiswa yang telah banyak memberi dukungan yang luar biasa dan masih mempercayakan penulis sebagai dewan pengawas. Semoga Allah swt senantiasa mencurahkan rahmat dan kasih sayangNya kepada mereka.

Dengan kesadaran penuh, tesis ini tentunya masih banyak kekurangan-kekurangan yang perlu dikoreksi. Oleh karena itu, penulis mengharapkan saran dan kritik yang bersifat membangun dan kesempurnaan tesis ini. Penulis berharap semoga tesis ini memberi manfaat yang sebesar-besarnya bagi para pembaca umumnya. Amin.

Palu, 18 Agustus 2020  
Penulis

**Abd. Rasyid Svidiq**  
**NIM. 02.21.04.18.015**

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN TESIS .....</b>	<b>ii</b>
<b>HALAMAN PENGESAHAN .....</b>	<b>iii</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>iv</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN .....</b>	<b>v</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>vi</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>vii</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>viii</b>
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang .....	1
B. Rumusan Masalah dan Batasan Masalah .....	17
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	17
D. Tinjauan Penelitian Terdahulu .....	18
E. Landasan Teori .....	23
F. Metode Penelitian .....	25
G. Sistematika Pembahasan .....	28
<b>BAB II.KAJIAN TEORITIS TENTANG WALI NIKAH .....</b>	<b>30</b>
A. Kedudukan Wali Dalam Pernikahan .....	30
B. Dasar Hukum Wali Nikah .....	56
a. Alquran .....	56
<b>BAB III. KONSEP WALI NIKAH DALAM KOMPILASI HUKUM ISLAM     DAN TEORI KESETARAAN GENDER.....</b>	<b>62</b>
A. Ruang Lingkup Kompilasi Hukum Islam .....	62
a. Tujuan Dirumuskan Kompilasi Hukum Islam.....	68
B. Proses Penyusunan Kompilasi Hukum Islam .....	78
C. Teori kesetaraan gender .....	82
a. Pengertian dan Teori Kesetaraan Gender .....	82
b. Gender perspektif Islam.....	108
<b>BAB IV. KONSEP WALI NIKAH DALAM KOMPILASI HUKUM     ISLAM PERSPEKTIF GENDER .....</b>	<b>122</b>
A. Konsep Wali Nikah Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender .....	122
B. Penyatuan Rekonstruksi Pemikiran Gender dan Wali Nikah Dalam Kompilasi Hukum Islam.....	133
<b>BAB V. PENUTUP .....</b>	<b>151</b>
A. Kesimpulan .....	151
B. Saran .....	153

<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>155</b>
<b>RIWAYAT HIDUP .....</b>	



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan adalah model *Library Congress* (LC), salah satu model transliterasi Arab-Latin yang digunakan secara internasional.

### 1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ب	b	ز	z	ق	q
ت	t	س	s	ك	k
ث	th	ش	sh	ل	l
ج	j	ص	s	م	m
ح	kh	ض	d	ن	n
خ	h	ط	t	و	w
د	d	ظ	z	هـ	h
ذ	dh	ع	'	ء	,
ر	r	غ	gh	ي	y
		ف	f		

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

### 2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
اَ	<i>Fathah</i>	a	a
اِ	<i>Kasrah</i>	i	i
اُ	<i>dammah</i>	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
سَيِّ	fathah dan ya	ai	a dan i
سَوِّ	fathah dan wai	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوَّلَ : *hauला*

### 3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
اَ...   اِ...   اُ...	fathah dan alif atau ya	a	a dan garis di atas
يِ	Kasrah dan ya	i	i dan garis di atas
وِ	Dammah dan wau	u	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *ma`ta*

رَمَى : *rama`*

قِيلَ : *qila*

يَمُوتُ : *yamut*

#### 4. Ta marbutah

Transliterasi untuk *ta marbutah* ada dua, yaitu: *ta marbutah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbutah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta marbutah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbutah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *raudah al-at`fal*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madinah al-fa`dilah*

الْحِكْمَةُ : *al-hikmah*

#### 5. Syaddah (Tasydid)

*Syaddah* atau *tasydid* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydid* ( ّ ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbana*

نَجَّيْنَا : *najjaina*

الْحَقُّ : *al-haqq*

الْحَجُّ : *al-hajj*

نُعَمَّ : *nu`ima*

عَدُوُّ : *'aduwwun*

Jika huruf ى ber-*tasydid* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* ( ِ ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* (i).

Contoh:

عَلِيٌّ : 'Ali (bukan 'Aliyy atau 'Aly)

عَرَبِيٌّ : 'Arabi (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

## 6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif lam ma'arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contohnya:

الشَّمْسُ

الزَّلْزَلَةُ

الفَلَسْفَةُ

الْبِلَادُ

## 7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contohnya:

تَأْمُرُونَ : ta'muruna

النَّوْءُ : al-nau'

سَيِّءٌ : syai'un

أُمِرْتُ : umirtu

## 8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat

yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata *Al-quran* (dari *al-Qur'an*), *Sunnah*, khusus dan umum. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh.

Contoh:

*Fi Zilal al-Qur'an*

*Al-Sunnah qabl al-tadwin*

*Al-'Ibarat bi 'umum al-lafz la bi khusus al-sabab*

### **9. Lafz al-Jalalah (الله)**

Kata ,Allah'yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudaf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِينُ اللَّهِ *dinullah* بِاِلهٍ *billah*

Adapun *ta marbutah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalalah*, ditransliterasi dengan huruf [t].

Contoh:

هُمُ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ *hum fi rahmatillah*

### **10. Huruf Kapital**

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang,

tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP).

Contoh:

*Wa ma Muhammadun illa rasul*

*Inna awwala baitin wudi 'a linnasi lallazi bi Bakkata mubarakan*

*`Syahru Ramadan al-lazi unzila fih al-Qur'an*

Nasir al-Din al-Tusi

Abu Nasr al-Farabi

Al-Gazali

Al-Munqiz min al-Dalal

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abu (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebut sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar *referensi*.

Contoh:

Abu al Wahid Muhammad ibnu Rusyd, ditulis menjadi:

Ibnu Rusyd Abu al-Walid Muhammad (bukan: Rusyd, Abu al- Walid Muhammad Ibnu)

Nasr Hamid Abu Zaid, ditulis menjadi:

Abu Zaid, Nasr Hamid (bukan: Zaid, Nasr Hamid Abu)



## ABSTRAK

**Nama : Abd. Rasyid Syidiq**  
**NIM : 02.21.04.18.015**  
**Judul Skripsi : Analisis Gender Terhadap Wali Nikah Dalam Kompilasi Hukum Islam**

---

---

Konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam masih terkesan bias dan patriarki, karena perempuan tidak memiliki hak untuk menikahkan dirinya sendiri maupun orang lain. Pasal-pasal tentang wali nikah masih kurang responsif terhadap kepentingan perempuan. Sebuah ketimpangan gender mengenai konsep wali nikah semakin diperkuat dengan ketentuan wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam yang secara tegas hanya ditujukan kepada laki-laki. Esensinya kontroversi dan perdebatan tentang wali nikah ini telah terjadi 14 abad yang lalu, yang menunjukkan bahwa masalah wali nikah tidak dan belum menemukan titik final. Sehingga mengkaji ulang, memahami dan merelevansikannya dengan konteks masa sekarang merupakan sesuatu yang mendesak harus dilakukan. Disinilah pentingnya merevisi dan merekonstruksi pasal-pasal wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam melalui perspektif gender, sehingga akan muncul al-musāwah al jinsiyyah antara laki-laki dan perempuan.

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian pustaka (library research) dengan menggunakan pendekatan sosiologis berdasarkan kepada Kompilasi Hukum Islam dan teori Gender. Penelitian ini dilihat dari sifatnya termasuk penelitian preskriptif, yaitu suatu penelitian yang ditujukan untuk mendapatkan saran mengenai apa yang harus dilakukan untuk mengatasi suatu masalah (kesetaraan dalam perwalian). Sumber data dalam penelitian ini didapatkan dari Kompilasi Hukum Islam, kitab-kitab yang secara terperinci membahas wali nikah.

Pada konteks ini, maka keterangan tentang wali nikah yang merupakan hak laki-laki dari garis ayah sesungguhnya sejalan dari budaya arab pagan, termasuk andil dari hegemoni Quraisy didalam menafsirkan dalil-dalil agama. Dalam hal ini, masyarakat Arab seperti Quraisy sangat menghormati seseorang berdasarkan garis keturunan mereka, sehingga setiap orang yang dihormati akan dengan sepenuh jiwa menjaga kehormatan mereka. Adapun garis keturunan dalam budaya Arab tersebut berada ditangan nasab laki-laki, dan wanita masuk kedalam warga kelas dua dihadapan mereka.

Perguruan Tinggi Agama Islam seindonesia sebagai lembaga pengembangan khazanah keilmuan Islam, hendaknya harus merumuskan kembali konsep evaluasi Kompilasi Hukum Islam mengingat banyak persoalan yang kemudian sudah tidak relevan dengan kondisi zaman sekarang, dan menggalakkan diskursus- diskursusnya dengan terus menerus melakukan riset ilmiah dari berbagai persoalan kenegaraan hingga keagamaa dan fokus sampai rujukan Kompilasi Hukum Islam benar-benar dapat diperbarui.

**Kata kunci: Kompilasi Hukum Islam (KHI), Gender, Wali Nikah**

## ABSTRACT

**Name** : Abd. Rasyid Syidiq  
**NIM** : 02.21.04.18.015  
**Title of thesis** : **Gender Analysis of Marriage Guardians in the Compilation of Islamic Law**

---

---

The concept of marriage guardians in Islamic Law Compilation still seems biased and patriarchal, because women do not have the right to marry themselves or others. Articles on guardian of marriage are still less responsive to women's interests. A gender imbalance regarding the concept of marriage guardians is further strengthened by the provisions of marriage guardians in the Islamic Law Compilation which are strictly aimed at men. In essence, the controversy and debate about guardianship occurred 14 centuries ago, which shows that the issue of guardianship is not and has not yet found a final point. So that reviewing, understanding and making it relevant to the present context is something urgent must be done. This is where the importance of revising and reconstructing the articles of wali nikah in the Compilation of Islamic Law through a gender perspective, so that al-musāwah al jinsiyyah will emerge between men and women.

This research is included in the category of library research using a sociological approach based on the Compilation of Islamic Law and Gender theory. This research is seen from its nature, including prescriptive research, which is a study aimed at obtaining suggestions on what to do to overcome a problem (equality in guardianship). Sources of data in this study were obtained from the Compilation of Islamic Law, books that discuss in detail the guardian of marriage.

In this context, the information about guardian of marriage which is a man's right from the father's line is actually in line with the pagan Arab culture, including the contribution of Quraish hegemony in interpreting religious propositions. In this regard, Arab societies like Quraish had great respect for a person based on their lineage, so that everyone who was respected would wholeheartedly keep their honor. The lineage in Arabic culture is in the hands of the male lineage, and women are entered into second-class citizens in front of them.

Indonesian Islamic Universities as institutions for the development of Islamic scientific knowledge, should reformulate the concept of evaluation of the Compilation of Islamic Law, considering that many problems are no longer relevant to current conditions, and promote their discourses by continuously carrying out scientific research from various state problems to religion and focus until the Compilation of Islamic Laws can truly be renewed.

**Keywords: Compilation of Islamic Law (KHI), Gender, Marriage Guardian**

# BAB I

## PENDAHULUAN

### *A. Latar Belakang Masalah*

Pada prinsipnya perkawinan dalam Islam membawa norma-norma yang mendukung terciptanya suasana damai, sejahtera, adil dan setara dalam keluarga. Akan tetapi karena pengaruh interpretasi ajaran yang kurang proporsional, maka tidak jarang terjadi beberapa rumusan ajaran Islam yang berkaitan dengan perkawinan tidak membela kepentingan (menyudutkan) peran perempuan.<sup>1</sup>

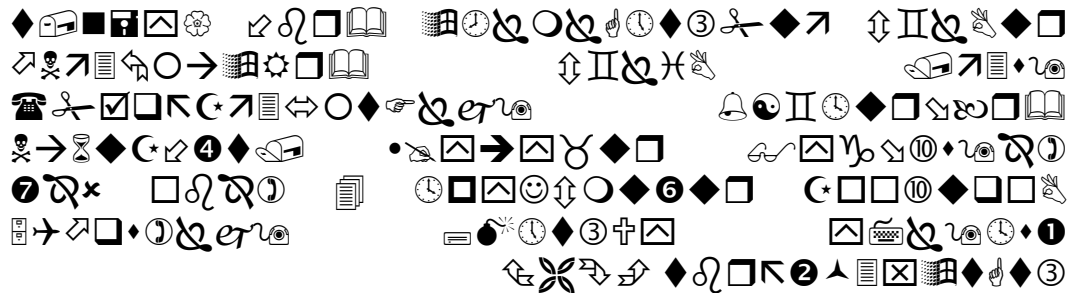
Dalam perspektif Islam, Perkawinan merupakan sebuah kontrak antara dua orang pasangan yang terdiri dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dalam posisi yang setara. Seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkan sebagaimana juga laki-laki.<sup>2</sup> Menurut Qasim Amin, sebagai mana dikutip oleh Rustam perkawinan secara mendasar berarti melibatkan diri dengan pembicaraan

---

<sup>1</sup> Perkawinan adalah merupakan satu sunnatullah yang umum berlaku pada semua makhluk ciptaan Allah SWT, baik manusia, hewan maupun tumbuh-tumbuhan. Dengan perkawinan tersebut makhluk hidup dapat berkembang biak untuk mengembangkan keturunannya sehingga dapat mempertahankan eksistensi kehidupannya di alam ini. Perkawinan, bagi manusia, sebagaimana makhluk-makhluk hidup yang lain, adalah suatu cara yang dipilih oleh Allah SWT. sebagai jalan untuk berkembang biak untuk kelestarian hidupnya, setelah masing-masing pasangan melakukan peranan yang positif dalam mewujudkan tujuan perkawinan. Sayyid Sabiq, *Fiqhu Al-Sunnah*, (Beirut: Dar Al- Fikr, tt.), II: Hlm. 5), 2nd ed. (Beirut: Dar Al- Fikr, tt.), II: n.d.), 5.

<sup>2</sup> Ashghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, Terjemahan Farid Wajidi (Bandung: LSPPA, 1994), 138.

mengenai kasih sayang (mawaddah wa rahmah), dan hal inilah yang merupakan pokok pondasi suatu perkawinan sebagai dijelaskan dalam al-Qur'an:



Terjemahnya: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.<sup>3</sup>

Dengan demikian hubungan antara suami dan isteri adalah hubungan horizontal bukan hubungan vertikal, sehingga tidak terdapat kondisi yang mendominasi dan didominasi. Semua pihak setara dan sederajat untuk saling bekerja sama dalam sebuah ikatan cinta dan kasih sayang.

Pernikahan merupakan suatu perjanjian suci antara seorang laki-laki dan perempuan untuk memenuhi tujuan hidup berumah tangga sebagai suami istri dengan memenuhi syarat dan rukun yang telah ditentukan oleh syariat Islam.<sup>4</sup> Pernikahan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*.<sup>5</sup> Sedangkan tujuan lainnya adalah tercapainya tujuan

<sup>3</sup> Lihat: Q>.S Al-ruum.21


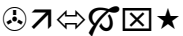







<sup>4</sup>Adnan Hafidh dan Ma'ruf Asroni, *Tradisi Islami: Panduan Prosesi Kelahiran,Perkawinan Dan Kematian* (Surabaya: Khalista, 2009), 88.

<sup>5</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2005), 114.

reproduksi, pemenuhan kebutuhan biologis, dan sebagai bentuk menjaga diri dari maksiat, serta untuk menyempurnahkan ibadah.<sup>6</sup>

Menurut Ibnu Khaldun, manusia itu (pasti) dilahirkan di tengah-tengah masyarakat, dan tidak mungkin hidup kecuali di tengah-tengah mereka pula. Manusia memiliki naluri untuk hidup bersama dan melestarikan keturunannya ini diwujudkan dengan pernikahan. Pernikahan yang menjadi anjuran Allah dan Rasul-Nya ini merupakan akad yang sangat kuat atau untuk mentaati perintah Allah. Pernikahan yang telah diatur sedemikian rupa dalam agama dan Undang-undang ini memiliki tujuan dan hikmah yang sangat besar bagi manusia sendiri. Tak lepas dari aturan yang diturunkan oleh Allah, pernikahan memiliki berbagai macam hukum dilihat dari kondisi orang yang akan melaksanakan pernikahan.<sup>7</sup>

Pernikahan merupakan sunatullah, bahwa makhluk yang bernyawa itu

diciptakan berpasang-pasangan, baik laki-laki maupun perempuan (Q.S.Dzariyat :  



  




  
 Terjemahnya; Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah.

Perkawinan merupakan suatu hal yang penting dalam realita kehidupan umat manusia. Dengan adanya perkawinan rumah tangga dapat ditegakkan dan dibina sesuai dengan norma agama dan tata kehidupan masyarakat. Hubungan antara seorang laki-laki dan perempuan adalah merupakan tuntunan yang telah diciptakan oleh Allah swt dan untuk menghalalkan hubungan ini maka disyariatkanlah akad nikah. Pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang diatur

<sup>6</sup> Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I Dilengkapi UU Negara Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: Academia Tazzafa, n.d.), 38.

<sup>7</sup> Abd. Somad, *Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2010), 23.

dengan perkawinan ini akan membawa keharmonisan, keberkahan dan kesejahteraan baik bagi laki - laki maupun perempuan, bagi keturunan diantara keduanya bahkan bagi masyarakat yang berada disekeliling kedua insan tersebut. Dalam bahasa Indonesia, perkawinan berasal dari kata”kawin”dan menurut bahasa artinya membentuk keluarga dengan lawan jenis melakukan hubungan kelamin atau bersetubuh. Perkawinan tersebut juga “pernikahan” berasal dari kata nikah yang menurut bahasa artinya mengumpulkan, salin memasukkan, dan di gunakan untuk arti bersetubuh (*wat{hi}*). Kata nikah sering di pergunakan untuk arti persetubuhan (*coitus*) juga untuk arti akad nikah. Menurut bahasa nikah berarti penyatuan, diartikan juga sebagai akad atau berhubungan badan.

Perkawinan merupakan wadah penyaluran kebutuhan biologi manusia yang wajar, dan dalam ajaran Nabi, perkawinan ditradisikan menjadi sunnah beliau. Karena itulah, perkawinan yang sarat nilai dan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah dan rahmah, perlu diatur dengan syarat dan rukun tertentu, agar tujuan disyariatkan perkawinan tercapai. Perkawinan menurut syara’ yaitu akad yang di tetapkan syara’ untuk membolehkan bersenang-senang antara laki-laki dan perempuan dan menghalalkan bersenang-senangnya perempuan dengan laki-laki. Abu Yahya Zakariya Al-Ansary mendefenisikan nikah menurut istilah syara’ ialah akad yang mengandung ketentuan hukum kebolehan hubungan seksual dengan lafal nikah atau dengan kata-kata semakna dengannya.<sup>8</sup>

Kemudian Asmawi mendefenisikan nikah ialah akad mengandung ketentuan hukum kebolehan hubungan seksual dengan lafal nikah atau tazwiz atau semakna dengan keduanya. Adapun menurut syariat, nikah juga berarti akad.

---

<sup>8</sup> Thahir Maloko, *Dinamika Hukum Dalam Perkawinan* (Makassar: Alauddin University Press, 2012), 10.



Sedangkan pengertian hubungan badan itu hanya merupakan metafora saja. Hujjah (argumentasi) atas pendapat ini adalah banyaknya pengertian nikah terdapat dalam Al-Qur'an maupun Al-hadis. Sebagai akad bahkan dikatakan, bahwa nikah itu tidak disebutkan dalam Al-Qur'an melainkan diartikan sebagai akad. Menurut Mohammad Asmawi, nikah adalah melakukan akad atau perjanjian antara suami dan istri agar dihalalkan melakukan pergaulan sebagaimana suami istri dengan mengikuti norma, nilai-nilai sosial dan etika agama.<sup>9</sup>

Pengertian sebelumnya tampaknya disebut hanya melihat dari satu segi saja yaitu kebolehan hukum dalam hubungan antara laki laki dan seorang wanita yang semula dilarang menjadi dibolehkan. Dan akibat atau pengaruhnya hal ini yang menjadikan perhatian manusia pada umumnya dalam kehidupan sehari hari, seperti terjadinya perceraian, kurang adanya keseimbangan antara suami istri, sehingga memerlukan penegasan arti perkawinan, bukan saja dari sini kebolehan hubungan seksual tetapi juga dari segi tujuan dan akibat hukumnya. Dari pengertian perkawinan ini mengandung aspek akibat hukum, melangsungkan perkawinan ialah saling mendapat hak dan kewajiban serta bertujuan mengadakan hubungan pergaulan yang dilandasi tolong menolong. Karena perkawinan termasuk pelaksanaan agama, di dalamnya terkandung adanya tujuan/maksud mengharapkan keridaan Allah swt. Ia adalah suatu yang dipilih Allah swt sebagai jalan bagi mahluknya untuk berkembangbiak dan melestarikan hidupnya. Pernikahan akan berperan setelah masing-masing pasangan siap melakukan peranannya yang positif dalam mewujudkan tujuan dan pernikahan itu sendiri.

---

<sup>9</sup> Muhammad Asmawi, *Nikah Dalam Perbincangan Dan Perbedaan* (Yogyakarta: Darrusalam, 2004), 17.

Beberapa penulis juga terkadang menyebut pernikahan dengan kata perkawinan. Dalam bahasa Indonesia “perkawinan” berasal dari kata “kawin” yang menurut bahasa artinya membentuk keluarga dengan lawan jenis melakukan hubungan kelamin atau bersetubuh.<sup>10</sup> ”kawin” digunakan secara umum, hewan dan manusia menunjukkan proses generatif secara alami berbeda dengan itu, nikah hanya digunakan pada manusia karena mengandung keabsahan secara hukum nasional, adat istiadat, dan terutama menurut agama Islam makna adalah akad atau ikatan, karena dalam suatu proses pernikahan terdapat ijab (pernyataan penyerahan dari pihak perempuan) dan Qabul (pernyataan penerimaan dalam pihak lelaki) selain itu nikah juga diartikan sebagai bersetubuh.

Hukum pernikahan dalam agama Islam mempunyai kedudukan yang sangat penting, karena telah diatur dan diterangkan perihal peraturan-peraturan tentang pernikahan. Esensinya hukum pernikahan Islam tidak hanya mengatur tentang cara pelaksanaan pernikahan, namun juga mengatur segala persoalan yang erat hubungannya dengan pernikahan.<sup>11</sup> Berkaitan dengan tata cara pernikahan, bahwa ada syarat dan rukun tertentu yang harus dipenuhi. Diantaranya yaitu adanya mempelai pria dan mempelai wanita, dihadiri dua orang saksi, dan adanya wali mempelai wanita yang akan melakukan akad nikah.<sup>12</sup>

Dalam suatu pernikahan, konsep perwalian ini merupakan bagian yang tak terpisahkan, sebab hal ini merupakan salah satu dari syarat legal pernikahan Islam yang harus dipenuhi. Perwalian ialah kekuasaan secara syariat yang dimiliki orang

---

<sup>10</sup> Sabri Sarmin dan Andi Nurmaya Aroeng, *Fikih II* (Makassar: Alauddin University Press, 2010).

<sup>11</sup> Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam Dan Undang-Undang Perkawinan (Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan)* (Yogyakarta: Liberty, 2007), 9.

<sup>12</sup> Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), 31.

yang berhak untuk melakukan *tafsharruf* (aktivitas) dalam kaitan dengan keadaan atau urusan orang lain untuk membantunya.<sup>13</sup> Di dalam kitab *al-Mujam al-Wa>sit* disebutkan bahwa arti dari wali adalah setiap orang yang menguasai atau mengurus suatu perkara atau orang yang melaksanakannya.<sup>14</sup> Wali dalam pernikahan adalah orang yang memiliki wewenang atas sahnya akad dalam pernikahan, maka tidak sah pernikahan tanpa wali.<sup>15</sup>

Sementara pandangan mengenai perwalian didalam pernikahan di atur di dalam Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Pasal 19, diterangkan bahwa wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya.<sup>16</sup>

Dalam pemikiran hukum Islam.<sup>17</sup> ada syarat dan rukun nikah yang telah disepakati, dan ada pula yang masih diperdebatkan. Di antara masalah yang masih menjadi polemik di kalangan pemikir hukum Islam adalah masalah wali nikah. Secara garis besar, setidaknya ada dua kelompok yang berseberangan pendapat. Kelompok pertama (mayoritas atau jumhur) berpendapat bahwa wali nikah merupakan syarat dan rukun sahnya akad nikah. Menurut kelompok ini,

---

<sup>13</sup> Abu Dawud Sulaiman, *Sunan Abu Dawud* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 229.

<sup>14</sup> Abdul Halim Mustasar Ibrahim Unes, *Al-Mujam Al-Wasit* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1973).

<sup>15</sup> Abd. al-Rahman al-Jaziri, *Al-Fiqh Ala Al-Mazahib Al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ibniyah, 2003).

<sup>16</sup> Departemen Agama RI, *Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, 1999).

<sup>17</sup> Dalam perjalanan sejarah hukum Islam , setidaknya ada empat macam model pemikiran hukum Islam yaitu kitab kitab Fikih, fatwa-fatwa ulama, keputusan Pengadilan Agama, dan peraturan di negeri Muslim. Lihat: M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tardisi Dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).

perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri meskipun dia telah dewasa. Kelompok kedua berpendapat bahwa perempuan yang sudah dewasa boleh menikahkan dirinya sendiri tanpa harus melalui walinya, asalkan dengan lelaki yang sederajat (*kufu*). Masing-masing dari kedua kelompok tersebut sama-sama mengemukakan dalil, baik *naqli* maupun *'aqli*, serta saling mengkritik argumentasi yang dikemukakan lawan kelompoknya.<sup>18</sup>

Pendapat mayoritas pemikir hukum Islam (*fuqaha*) yang memandang wali sebagai syarat dan rukun nikah merupakan pemikiran yang menunjukkan *masculine gender* (bercorak kelelakian). Disini terjadi subordinasi terhadap eksistensi perempuan dengan memandangnya sebagai sosok yang lemah dan tidak mampu sehingga dalam melakukan pernikahan harus di bawah kekuasaan walinya.<sup>19</sup> Pemikiran yang bercorak *masculine gender* tersebut menunjukkan *gender inequality* (ketidaksetaraan gender) antara seks lelaki dan perempuan.<sup>20</sup>

Sejalan dengan beberapa teori Gender yang berkembang seperti teori Struktural-Fungsional yang di mana banyak di keritik oleh para ahli Sosiolog, karena konsep teori ini pada awal sejarahnya menunjuk masyarakat pra industri

---

<sup>18</sup> Abdul Djamil, *Bias Gender Dalam Pemahaman Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 34–35.

<sup>20</sup> Ada perbedaan antara konsep seks (jenis kelamin) dan gender. Jenis kelamin merupakan penyifatan atau pengelompokan manusia secara biologis. Misalnya, lelaki adalah manusia yang memiliki penis, jakun, dan memproduksi sperma, sedangkan perempuan adalah manusia yang memiliki alat reproduksi, vagina, mengalami menstruasi, hamil, melahirkan, dan menyusui. Sifat semacam ini akan berjalan secara permanen dan tidak dapat dipertukarkan. Sementara itu, konsep gender adalah sifat dan peran yang melekat pada lelaki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural. Misalnya, perempuan dikenal lemah lembut, emosional, dan keibuan. Sedangkan lelaki dianggap kuat, rasional, dan perkasa. Sifat-sifat ini dapat dipertukarkan dan tidak dapat diberlakukan secara permanen. Lihat Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 7–9.

yang terintegrasi di dalam suatu sistem sosial. Laki-laki berperan sebagai pemburu (*hunter*) dan perempuan sebagai peramu (*gatherer*). Sebagai pemburu, laki-laki lebih banyak berada di luar rumah dan bertanggung jawab untuk membawa makanan kepada keluarga. Peran perempuan lebih terbatas di sekitar rumah dalam urusan reproduksi, seperti mengandung, memelihara, dan menyusui anak. Pembagian kerja seperti ini telah berfungsi dengan baik dan berhasil menciptakan kelangsungan masyarakat yang stabil. Dalam masyarakat ini stratifikasi peran gender sangat ditentukan oleh *sex* (jenis kelamin).

Teori struktural-fungsional ini mendapat respon dari kaum feminis, karena dianggap membenarkan praktik yang selalu mengaitkan peran sosial dengan jenis kelamin. Laki-laki diposisikan dalam urusan publik dan perempuan diposisikan dalam urusan domestik, terutama dalam masalah reproduksi. Menurut Sylvia Walby teori ini akan ditinggalkan secara total dalam masyarakat modern. Sedangkan Lindsey menilai teori ini akan melanggengkan dominasi laki-laki dalam stratifikasi gender di tengah-tengah masyarakat.<sup>21</sup>

Perbedaan gender ini pula yang mendorong Mansour faqih dalam memperjuangkan hak-hak perempuan akibat ketidakadilan sosial lewat berbagai karyanya. "*gender differences*" mengakibatkan "*gender role*" yang menetapkan seorang perempuan pada posisi strukturalnya dan tidak pernah di gugat. Dari berbagai studi analisis gender terdapat berbagai manifestasi ketidakadilan yang di

---

<sup>21</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, Cet. I. (Jakarta, 1999), 53.

labelkan kepada perempuan muali daripada kekerasan sampai kepada marjinalisasi pemikiran.<sup>22</sup>

Pemikiran semacam ini perlu ditelaah ulang sehingga dapat menempatkan laki-laki dan perempuan secara proporsional. Upaya selanjutnya memperkenalkan pemikiran bahwa perempuan pun dapat menjadi wali nikah.<sup>23</sup> Paradigma wali nikah dalam hukum Islam masih terkesan bias dan patriarki, karena wali nikah selalu identik dengan laki-laki. Di Indonesia, hal ini justru dibakukan negara melalui Kompilasi Hukum Islam yang menjadi hukum positif Islam Indonesia. Dalam Kompilasi Hukum Islam pasal-pasal tentang wali nikah masih kurang responsif terhadap kepentingan perempuan. Sebuah ketimpangan gender mengenai konsep wali nikah semakin diperkuat dengan ketentuan wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam yang secara tegas hanya ditujukan kepada laki-laki. Sebagaimana dalam Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, konsep wali nikah disebutkan sebagai berikut:<sup>24</sup>

#### Pasal 20

- (1) Yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, akil, dan baligh.
- (2) Wali nikah terdiri dari:
  - a. Wali nasab,
  - b. Wali hakim.

#### Pasal 21

---

<sup>22</sup> Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, 22.

<sup>23</sup> Djamil, *Bias Gender Dalam Pemahaman Islam*, 35.

<sup>24</sup> Departemen Agama RI, *Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, 22–23.



- (1) Wali nasab terdiri dari empat kelompok dalam urutan kedudukan, kelompok yang satu didahulukan dari kelompok yang lain sesuai erat tidaknya susunan kekerabatan dengan calon mempelai wanita.

Pertama, kelompok kerabat laki-laki garis lurus ke atas yakni ayah, kakek dari pihak ayah dan seterusnya.

Kedua, kelompok kerabat saudara laki-laki kandung atau saudara laki-laki seayah dan keturunan laki-laki mereka.

Ketiga, kelompok kerabat paman, yakni saudara laki-laki kandung ayah, saudara seayah dan keturunan laki-laki mereka.

Keempat, kelompok saudara laki-laki kandung kakek, saudara laki-laki seayah kakek dan keturunan laki-laki mereka.

- (2) Apabila dalam satu kelompok wali nikah terdapat beberapa orang yang sama-sama berhak menjadi wali, maka yang paling berhak menjadi wali ialah yang lebih dekat derajat kekerabatannya dengan calon mempelai wanita.
- (3) Apabila dalam satu kelompok sama derajat kekerabatannya maka yang paling berhak menjadi wali nikah ialah kerabat kandung dari kerabat yang hanya seayah.
- (4) Apabila dalam satu kelompok, derajat kekerabatannya sama yakni sama-sama derajat kandung atau sama-sama derajat kerabat seayah, mereka sama-sama berhak menjadi wali nikah, dengan mengutamakan yang lebih tua dan memenuhi syarat-syarat wali.

### Pasal 23

- (1) Wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau adlal atau enggan.
- (2) Dalam hal wali adlal atau enggan maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan Pengadilan Agama tentang wali tersebut.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Ibid., 22.

Kompilasi Hukum Islam pasal 20 ayat (1) menyebutkan secara tegas, bahwa yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, akil, dan baligh. Dengan demikian, meskipun kelompok wali nasab pertama, kedua, ketiga, dan keempat tidak ada, ibu tetap tidak mempunyai otoritas untuk menjadi wali nikah bagi anak perempuannya, dikarenakan wali nikah diberikan kewenangannya kepada wali hakim. Padahal sangat tidak menutup kemungkinan jika ibu kandung calon mempelai perempuan menjadi wali nikah bagi anak perempuannya.

Mengingat kondisi di Indonesia sekarang ini di tengah-tengah bergulirnya transformasi sosial yang bergerak sangat cepat, berbagai perubahan dan pergeseran nilai terjadi di masyarakat, gerak laju modernitas dan globalisasi melahirkan isu-isu demokrasi, mulailah adanya tatanan baru yang diantaranya berupa pemberian kesempatan luas bagi perempuan untuk mengenyam pendidikan tinggi sejajar dengan laki-laki, selanjutnya realitas yang berkembang menunjukkan bahwa peran dan kemampuan perempuan tidak bisa diabaikan begitu saja, banyak jabatan strategis diduduki oleh perempuan, bahkan di negara Indonesia ini pun pernah dipimpin oleh seorang perempuan, dan banyak lagi jabatan lain yang dipegang oleh para perempuan. Perumusan Kompilasi Hukum Islam tidak terlepas dari fikih, fikih memiliki pengaruh yang besar terhadap perilaku seseorang, secara personal maupun kolektif. Dalam masa panjang peranan fikih dalam membentuk kebudayaan masyarakat muslim sangat dominan. Kehidupan ini seakan-akan sepenuhnya diatur oleh fikih. Bagi masyarakat Indonesia umumnya, keyakinan akan kebenaran dalam fikih telah sedemikian

mendalam, sehingga fikih telah menjadi norma yuridis, sosiologis, dan filosofis. Implikasi lebih jauh dari pandangan seperti ini adalah kedudukan perempuan secara umum di Indonesia ditentukan oleh isi fikih yang dalam banyak hal masih dipahami secara tekstual dan kaku.<sup>26</sup>

Konsep gender dalam Al-Qur'an secara akademis tidak dapat disangkal, tetapi pada tataran aplikasi mungkin terjadi diskursus pemikiran, tafsir atau takwil. Terlebih pada lapangan hukum Islam atau fiqh, dimana pengakuan kesetaraan gender mengalami pasang surut sesuai dengan evolusi dan kontinuitas fiqh. Di kalangan pemerhati gender bahwa fiqh klasik berpandangan terjadi bias interpretation terhadap nash-nash (al-Qur'an dan Hadis) yang berbicara tentang perempuan. Para mujtahid masih memosisikan perempuan pada garis marjinal, seperti pesan al-Qur'an tentang kesetaraan gender tidak bisa diterima dalam konteks kesetaraan dibidang hukum, misalnya masih ada larangan pemimpin Islam dari kalangan perempuan, saksi di muka pengadilan, menjadi hakim, dan pembagian waris. Hanya Abu Hanifah (700-767M) yang membolehkan perempuan menjadi hakim dalam menangani perkara- perkara perdata dan perkara lain yang menyangkut harta. Demikian juga al-Thabariy (839-923M) lebih longgar yang mengizinkan perempuan menjadi hakim dalam segala perkara. Meskipun dikatakan bahwa pada umumnya pakar hukum Islam era klasik tidak memberi peluang kepada kaum perempuan untuk berperan aktif dalam mengatur

---

<sup>26</sup> Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LkiS, 2004), 102.

masyarakat atau dalam kancah politik, tetapi tidak menutup kemungkinan ide semacam itu juga masih dijumpai dalam masyarakat kontemporer.

Banyak kalangan menilai kitab-kitab fiqh klasik secara general memberikan keterbatasan peran perempuan sebagai istri dan perempuan karier, kewajiban melayani suami, berpergian dengan izin suami, membatasi ruang perempuan untuk meraih pendidikan, dan karir yang lebih baik. Dalam hal ini kritik bias gender lebih nampak ketika membahas perempuan melalui kitab-kitab fiqh klasik.

Apabila dicermati kitab-kitab fiqh memang lebih maskulin, seolah-olah lebih berpihak kepada kaum laki-laki dan secara khusus tidak akan ditemukan bab-bab yang membahas tentang perempuan.<sup>27</sup> Dalam wacana kritik hukum Islam terdapat tiga golongan pandangan gender; perspektif hukum Islam, diantaranya aliran konservatif, liberal dan aliran kolaborasi.<sup>28</sup>

Golongan konservatif memandang hukum Islam memberikan ruang yang terbatas bagi perempuan, pandangan ini berangkat dari pemikiran perempuan adalah makhluk yang lemah dan berotot kurang kuat, sehingga harus dilindungi pada segala segi kehidupan, atas pandangan inilah laki-laki lebih superior dari perempuan. Pandangan liberal lebih bermuatan counter discourse terhadap fiqh atau hukum Islam, yang menuntut persamaan hak laki-laki dan perempuan sama secara mutlak. Sekitar tahun 1960-an dan 1970-an, kebanyakan dari feminisme

---

<sup>27</sup> M. Abid Al-Jabiri, *Binyat Aql Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 2009), 109.

<sup>28</sup> Rahim Afandi Abdul dan Mohd Anwar Ramli, *Pemikiran Teologi Islam Di Malaysia* (Malaysia: UPSI, 2013), 84.

dan teori feminis telah disusun dan difokuskan pada permasalahan yang dihadapi oleh perempuan-perempuan barat, ras kulit putih dan kelas menengah. Kemudian permasalahan-permasalahan tersebut diklaim sebagai persoalan universal mewakili seluruh perempuan. Sejak itu, banyak teori-teori feminis yang menantang asumsi bahwa "perempuan" merupakan kelompok individu-individu yang serba sama dengan kepentingan yang serupa. Para aktivis feminis muncul dari beragam komunitas dan teori-teorinya mulai merambah kepada lintas gender dengan berbagai identitas sosial lainnya, seperti ras dan kelas (kasta). Banyak kalangan feminis saat ini berargumen bahwa feminisme adalah gerakan yang muncul dari lapisan bawah yang berusaha melampaui batasan-batasan yang didasarkan pada kelas sosial, ras, budaya dan agama, yang secara kultural dikhususkan dan berbicara tentang isu-isu yang relevan dengan perempuan dalam sebuah masyarakat.

Mengenai mengapa wali harus laki-laki dan perempuan tidak bisa menjadi wali terutama dalam mazhab Syafi'i, bahwa hal itu lebih disebabkan budaya dari pada agama. Konsep Islam dalam hubungan laki-laki dan perempuan sangat jelas, yaitu kesetaraan. Namun dibanyak masyarakat, yang namanya kepala rumah tangga adalah laki-laki. Sedangkan keunggulan menurut Islam adalah karena ketakwaan dan amal shaleh. Keunggulan berdasarkan takwa sama sekali tidak bersifat dominatif, apalagi opresif terhadap pihak lain. Tetapi justru sebaliknya, membebaskan dan memberdayakan.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), 101.

Demikian pula wali harus laki-laki, tidak ada dalil yang otoritatif, yang ada adalah *ijtihad*. Sedangkan hadis-hadis tentang wali nikah adalah hadis ahad yang harus diinterpretasikan berdasarkan *setting* sosial hadis tersebut dan prinsip-prinsip dasar universal Islam, yaitu kesederajatan kedudukan manusia, serta tidak ada keunggulan atas jenis kelamin tertentu kecuali karena takwa.<sup>30</sup> Perbedaan gender sering menyebabkan timbulnya relasi subordinatif antara pria dan wanita.<sup>31</sup> Perbedaan gender sesungguhnya tidaklah menjadi masalah sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*), namun ternyata perbedaan gender telah melahirkan berbagai ketidakadilan. Padahal Islam dibangun dengan prinsip penegakan keadilan.

Deskripsi di atas memaparkan bahwa permasalahan *al-Akhw>al al-Sy/akhsiyah* di Indonesia yang dirumuskan menjadi sebuah ketentuan hukum dalam bentuk Kompilasi Hukum Islam masih mengandung substansi yang bias gender. Konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam masih belum memberikan kesempatan setara bagi semua manusia tanpa diskriminasi atas dasar jenis kelamin. Konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam merupakan *problem* krusial yang perlu dianalisis dengan perspektif gender. Karena wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam belum mencerminkan prinsip dasar *al musāwah al jinsiyyah*, keadilan dan kesetaraan gender. Konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam masih berbau budaya patriarki yang cenderung mendehumanisasi

---

<sup>30</sup> Tutik Hamidah, *Fiqih Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*, 1st ed. (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 100.

<sup>31</sup> Zakiyuddin Baidhaw, *Perspektif Agama-Agama, Geografis Dan Teori-Teori, Wacana Teologi Feminis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 5.

perempuan. Hal tersebut mendorong penyusun untuk mengkajinya secara lebih lanjut, tentang konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam ditinjau dari perspektif gender.

### ***B. Rumusan Masalah***

Berdasarkan uraian latar belakang diatas, maka dapatlah ditarik beberapa rumusan masalah yang akan menjadi titik fokus dalam pembahasan tesis ini. Rumusan masalah yang menjadi pokok permasalahan ialah bagaimana persoalan wali nikah didalam Kompilasi Hukum Islam dari perspektif gender. Adapun sub pokok permasalahan yang dimaksud adalah sebagai berikut:

- a. Bagaimana konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam perspektif gender?
- b. Bagaimana penyatuan rekonstruksi pemikiran Gender dan wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam ?

### ***C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian***

#### 1. Tujuan Penelitian

Dari uraian rumusan masalah diatas maka dapatlah ditarik beberapa tujuan penelitian tesis ini. Adapun tujuan penelitian yang dimaksud adalah sebagai berikut:

- a. Untuk mengetahui konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam perspektif gender.
2. Untuk mengetahui penyatuan rekonstruksi pemikiran Gender dan wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam.
3. Kegunaan Penelitian

Adapun manfaat atau kegunaan dari penelitian ini:

- a. Memberikan sumbangsih pemikiran secara akademis dalam rangka mengembangkan pemikiran-pemikiran hukum Islam yang dinamis dan sistematis.
- b. Sebagai informasi bagaimana pandangan hukum Islam tentang wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam perspektif gender.
- c. Untuk mengembangkan wawasan dan kreatifitas penulis dalam bidang penelitian

#### ***D. Tinjauan Penelitian Terdahulu***

Kajian pustaka ini dimaksudkan sebagai salah satu kebutuhan ilmiah yang berguna untuk memberikan kejelasan dan batasan pemahaman tentang informasi yang digunakan melalui khazanah pustaka, terutama yang berkaitan dengan tema yang dibahas diharapkan dengan perbandingan ini mampu membrikan batasan terhadap peneitian yang telah atau akan diteliti sehingga mampu memberikan referensi terhadap pembaca.

pembahasan tentang wali nikah memang telah banyak dikaji. Hampir dalam setiap kitab-kitab fikih ditemukan secara khusus yang membahas tentang wali nikah, demikian pula dalam kitab-kitab fikih perbandingan. Selain dari kitab-kitab fikih konvensional, kajian tentang wali nikah ini terdapat juga dalam literatur-literatur lain, baik dalam buku maupun dalam karya tulis ilmiah lain. Diantaranya kajian yang telah dilakukan oleh Masdar Farid Mas“udi (1997) dalam bukunya dengan judul “Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqih Pemberdayaan”. Masdar mengungkapkan esensi wali bukanlah supremasi, apalagi



dominasi, melainkan liberasi, pemerdekaan, perlindungan dan pelayanan. Siapapun, laki-laki atau perempuan adalah wali atas pihak lain. Sejauh ia berperan melindungi atau memerdekakan pihak lain.<sup>32</sup>

Berikutnya Tutik Hamidah (2011) dalam buku berjudul “Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender”. Tutik membahas persoalan wali nikah ini pada bab IV tentang Fikih Munakahat. Disini dijelaskan, bahwa dalam fikih klasik terdapat dua kelompok pandangan yang berbeda mengenai wali dalam pernikahan. Kelompok pertama berpandangan bahwa aqad nikah yang ijabnya diucapkan oleh perempuan, baik janda maupun gadis tidak sah. Sedangkan kelompok kedua menyatakan bahwa wali tidak berhak mengawinkan anak perempuannya, baik janda maupun gadis dewasa. Adapun fokus kajian dalam bab ini adalah analisis gender terhadap fikih klasik, yaitu mengenai dalil wali nikah adalah laki-laki tidak ada yang otoritatif, yang ada adalah ijtihadi.<sup>33</sup>

Adapun dalam bentuk jurnal, penelitian tentang wali nikah telah dilakukan oleh Ema Marhumah (2007) dengan judul “Pendekatan Hermeneutik dalam Hadis-Hadis Tentang Wali Nikah”. Dari hasil penelitian yang telah dilakukan, Ema melihat bahwa hadis-hadis yang berkaitan dengan wali nikah dalam prosesi pernikahan tergolong lemah. Adapun hal yang terkait dengan wali nikah bagi

---

<sup>32</sup> Bahder Johan Nasution, *Metode Penelitian Hukum* (Bandung: Sumber Sari Indah, 2008).

<sup>33</sup> Hamidah, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*.

mempelai perempuan sangat bersifat temporal, sehingga menjadi pantas jika sang mempelai wanita mewajibkan menghadirkan walinya dalam konteks tersebut.<sup>34</sup>

Sedangkan kajian wali nikah dengan menganalisis pendapat imam mazhab dilakukan oleh Haqqi Laili Romadliyah (2013)<sup>35</sup> dengan judul “Wali Nikah Perempuan Perspektif Imam Abu Hanifah (Istinbat Hukum Imam Abu Hanifah Tentang Keabsahan Pernikahan Dengan Wali Perempuan)” dan tesis Achmad Fauzi (2012) berjudul “Tinjauan Hukum Islam Terhadap Keberadaan Wali Nikah Dalam Perkawinan Janda (Studi Pemikiran Ibn Hazm)”<sup>36</sup>

Yang pertama membahas tentang keabsahan wali nikah perempuan perspektif imam Abu Hanifah. Hasil penelitian ini disebutkan syarat menjadi wali yaitu, kāmīl al-ahliyah, merdeka, serta persamaan agama, maka perempuan yang cakap hukum (kāmīl al-ahliyah) sebagaimana laki-laki diperbolehkan dan mempunyai hak dalam menikahkan orang lain dan pernikahan yang dilakukan oleh perempuan itu tetap dianggap sah. Sedangkan yang kedua menelaah pemikiran Ibn Hazm tentang keberadaan wali nikah dalam perkawinan janda. Ibn Hazm sependapat dengan jumhur ulama yang tidak membolehkan wanita mewalikan dirinya sendiri, tetapi harus menyerahkan kepada walinya, yakni

---

<sup>34</sup> Ema Marhumah, Pendekatan Hermeneutik Dalam Hadis-Hadis Tentang Wali Nikah, *Musawa: Jurnal Studi Gender dan Islam*; Vol. 5 No.2. PSW UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2007).

<sup>35</sup> Haqqi Laili Romadliyah, “Wali Nikah Perempuan Perspektif Imam Abu Hanifah (Istinbat Hukum Imam Abu Hanifah Tentang Keabsahan Pernikahan Dengan Wali Perempuan)”, *Skripsi* tidak diterbitkan, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013.

<sup>36</sup> Achmad Fauzi, “Tinjauan Hukum Islam Terhadap Keberadaan Wali Nikah Dalam Perkawinan Janda (Studi Pemikiran Ibn Hazm)”, *Tesis* tidak diterbitkan, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012.

dariketurunan laki-laki, jika tidak diizinkan maka yang menikahkan adalah sulṭhan.

Berikutnya, penelitian yang dilakukan oleh Yuldi Hendri (2009) dengan judul “Wali Nikah Dalam Pandangan KH Husein Muhammad (Analisis Kritis Terhadap Pemahaman KH Husein Muhammad Dalam Konsep Wali Nikah)”.<sup>29</sup> Skripsi ini menggunakan pendekatan historis-sosiologis. Adapun kesimpulan dari penelitian ini, bahwa KH Husein Muhammad dengan pendekatan kontekstual-substansial melihat adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan oleh masyarakat, ideologi dan pikiran-pikiran keagamaan, yang menyebabkan terjadinya ketimpangan gender. Jenis kelamin tidak menghalangi posisi seseorang menjadi wali nikah, karena tidak ada ayat al- Qur’an yang secara eksplisit menjelaskan hal itu.

Penelitian yang dilakukan oleh Suprapti Ragiliani (2014) yang berjudul “Kesetaraan Gender Dalam Paradigma Fiqh (Studi Pemikiran Husein Muhammad)”. Penelitian ini menggunakan pendekatan historis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Husein Muhammad mendasarkan pemikirannya pada pendekatan terhadap teks klasik (fiqh), Husein menggunakan reinterpretasi dan rekonstruksi terhadap bangunan keagamaan dalam konteks kekinian dengan pendekatan perspektif gender, reinterpretasi terhadap teks dan memahami teks dengan konteks, analisis yang dilakukan oleh Husein diakui sebagai prestasi intelektual yang brilian.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Suprapti Ragiliani, “Kesetaraan Gender Dalam Paradigma Fiqh (Studi Pemikiran Husein Muhammad)”, *Skripsi* tidak diterbitkan, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014.

Masih dalam bentuk skripsi, penelitian tentang wali nikah juga dilakukan oleh Ahmad Khadik Sa'roni (2014) dengan judul "Nikah Tanpa Wali (Telaah Pemikiran Siti Musdah Mulia)". Skripsi ini menggunakan pendekatan filosofis. Kesimpulan yang dapat ditarik dalam penelitian ini ialah, bahwa Siti Musdah Mulia membolehkan perempuan menikah tanpa wali dengan syarat bahwa perempuan tersebut sudah dewasa dengan standar umur sama atau lebih dari 21 tahun. Pendapat ini didasarkan atas sebagian pendapat dari Imam Abu Hanifah yang beliau anggap pendapatnya lebih moderat ketimbang imam-imam mazhab yang lain (jumhur ulama).<sup>38</sup>

*Kedua*, Adapun dalam bentuk jurnal, penelitian tentang wali nikah telah dilakukan oleh Kholifatul Fitria (2013) dengan judul "Hak *Ijbār* Wali Nikah Dalam Perspektif Gender". Skripsi ini menggunakan pendekatan gender, dan setelah dilakukan penelitian, hak *ijbār* secara teori memang berbeda dengan *ikrah* yang berarti pemaksaan, tetapi secara praktik dilapangan keduanya mempunyai akibat yang sama, yakni dapat mencederai hak perempuan sebagai manusia. Hak *ijbār* jika dipandang dalam perspektif gender sangat mencederai *gender differencess* sebab hak *ijbār* menimbulkan *gender inequalities*.<sup>39</sup>

Selain dari kitab-kitab fikih konvensional, kajian tentang wali nikah ini terdapat juga dalam literatur-literatur lain, baik dalam buku maupun dalam karya tulis ilmiah lain. Diantaranya kajian yang telah dilakukan oleh Masdar Farid

---

<sup>38</sup> Ahmad Khadik Sa'roni, "Nikah Tanpa Wali (Telaah Pemikiran Siti Musdah Mulia)", *Skripsi* tidak diterbitkan, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014.

<sup>39</sup> Kholifatul Fitria, "Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Perspektif Gender" (UIN Sunan Kalijaga, 2013).

Mas'udi (1997) dalam bukunya dengan judul "Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqih Pemberdayaan". Masdar mengungkapkan esensi wali bukanlah supremasi, apalagi dominasi, melainkan liberasi, pemerdekaan, perlindungan dan pelayanan. Siapapun, laki-laki atau perempuan adalah wali atas pihak lain. Sejauh ia berperan melindungi atau memerdekakan pihak lain.<sup>40</sup>

Penelitian tentang wali nikah sudah banyak yang mengangkat dan membahasnya, baik dalam bentuk skripsi maupun buku ilmiah lainnya. Sedangkan karya tulis yang menyoroti khusus terhadap masalah konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam ditinjau dari perspektif gender, yang digunakan penyusun merupakan hal baru dalam rangka mengupas lebih jauh terhadap konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam. Sehingga hasil yang didapatkan dari penelitian ini bisa lebih relevan dan komprehensif dengan fenomena yang terjadi di tengah-tengah masyarakat muslim Indonesia.

#### ***E. Landasan Teori***

Perubahan sosial adalah segala perubahan pada lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap-sikap, dan pola perilaku diantara kelompok dalam masyarakat.<sup>41</sup> Dalam konteks Indonesia, muncul Kompilasi Hukum Islam sebagai bentuk pembaharuan pemikiran dalam hukum Islam. Sebagai hukum yang merupakan persinggungan antara agama dan budaya kekinian, Kompilasi Hukum

---

<sup>40</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dilaog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997).

<sup>41</sup> Soekarno Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1988).

Islam memberi bentuk pembaharuan yang khas. Di satu sisi ia berisi tentang hal-hal baru, dan di sisi lain ia tidak bisa meninggalkan produk-produk klasik. Salah satu sub bab pembahasan didalam Kompilasi Hukum Islam adalah tentang wali dalam pernikahan Paradigma wali nikah dalam hukum Islam masih terkesan bias dan patriarki, karena wali nikah selalu identik dengan laki-laki. Di Indonesia, hal ini justru dibakukan negara melalui Kompilasi Hukum Islam yang menjadi hukum positif Islam Indonesia. Dalam Kompilasi Hukum Islam pasal-pasal tentang wali nikah masih kurang responsif terhadap kepentingan perempuan. Sebuah ketimpangan gender mengenai konsep wali nikah semakin diperkuat dengan ketentuan wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam yang secara tegas hanya ditujukan kepada laki-laki. Sebagaimana dalam Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam Pasal 20 ayat (1) disebutkan sebagai berikut:

“Yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, akil, dan baligh”<sup>42</sup>

Perbedaan gender (*gender differences*) sebenarnya tidak bermasalah ketika tidak menimbulkan ketidakadilan (*gender inequality*). Namun pada kenyataannya adalah lain, perbedaan gender yang disebabkan oleh perbedaan sex (*sex differences*) ternyata menimbulkan ketidakadilan bagi perempuan.<sup>43</sup> Kata gender dalam istilah bahasa Indonesia sebenarnya berasal dari bahasa Inggris, yaitu

---

<sup>42</sup> Departemen Agama RI, *Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, 33.

<sup>43</sup> Mansour Fakih, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996).

“gender” yang berarti jenis kelamin.<sup>44</sup> Jika dilihat dalam kamus bahasa Inggris, tidak secara jelas dibedakan pengertian antara *sex* dan *gender*. Sering kali gender dipersamakan dengan *sex* (jenis kelamin). Setelah sekian lama terjadi proses pembagian peran dan tanggung jawab terhadap kaum laki-laki dan perempuan yang telah berjalan berabad-abad, maka sulit dibedakan pengertian antara seks dengan gender, secara terminologi, gender diartikan sebagai suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural.<sup>45</sup>

#### ***F. Metode Penelitian***

Dalam penelitian ini, penyusun memerlukan sebuah metode penelitian yang berguna untuk memperoleh data yang akan dikaji. Metode pengumpulan data dalam kegiatan penelitian mempunyai tujuan mengungkap fakta mengenai variabel yang diteliti. Tujuan untuk mengetahui (*goal of knowing*) haruslah dicapai dengan menggunakan metode atau cara-cara yang akurat. Metode penelitian merupakan hal yang sangat penting dalam sebuah penelitian, karena berhasil tidaknya suatu penelitian sangat ditentukan oleh bagaimana peneliti memilih metode yang tepat. Adapun metodologi adalah serangkaian metode yang saling melengkapi yang digunakan dalam melakukan penelitian. Penelitian ini menggunakan metode penelitian *kualitatif*, yaitu penelitian yang tidak

---

<sup>44</sup> John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2005).

<sup>45</sup> Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, 8.

mengadakan perhitungan. Maksudnya data yang dikumpulkan tidak berwujud angka tetapi kata-kata.<sup>46</sup>

#### 1) Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian pustaka (*library research*), yaitu suatu penelitian yang sumber datanya diperoleh dari buku-buku, jurnal, maupun karya tulis yang relevan dengan masalah konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam yang akan diteliti dalam tesis ini.

#### 2) Sumber data

##### a. Sumber Data Primer

Jenis data primer adalah data yang pokok yang berkaitan dan diperoleh secara langsung dari objek penelitian, sumber data primer adalah sumber data yang dapat memberikan data penelitian secara langsung.<sup>47</sup> Data primer dalam penelitian ini adalah Kompilasi Hukum Islam dan Teori Gender dari berbagai Perpektif.

##### b. Sumber Data Sekunder

Jenis data sekunder adalah jenis data yang dapat dijadikan sebagai pendukung data pokok, sehingga sumber data sekunder dapat diartikan sebagai sumber yang mampu atau dapat memberikan informasi atau data tambahan yang dapat memperkuat data pokok.<sup>48</sup> Sumber data sekunder dalam penelitian ini

---

<sup>46</sup> Suharsini Arikunto, *Manajemen Penelitian* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990).

<sup>47</sup> Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rieneke Cipta, 2002), 117.

<sup>48</sup> Sumardi Suryabrata, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1998), 85.



adalah buku-buku, makalah, artikel/jurnal, manuskrip dari para penulis (tokoh) yang membahas tentang konsep Wali nikah.

### 3) Metode Pendekatan

Pendekatan yang ditempuh dalam penelitian ini adalah pendekatan sosiologis kaitannya dengan gender dan ushul fiqh. Pendekatan gender dilakukan untuk mengetahui konsep kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Sementara pendekatan ushul fiqh untuk memahami kecakapan bertindak subyek hukum.

### 4) Metode Pengumpulan Data

Dalam tahap pengumpulan data, penulis menggunakan metode *Library Research* (penelitian kepustakaan) yaitu membahas thesis ini berdasarkan tinjauan kepustakaan dengan meneliti literatur-literatur, majalah atau surat kabar, buletin dan semacamnya. Sebagai tambahan dalam penulisan skripsi.<sup>49</sup>

Metode pengumpulan data ini menggunakan kutipan langsung dan kutipan tidak langsung. Kutipan langsung yaitu mengambil suatu pendapat atau pokok pikiran yang berkaitan dengan judul pada penulisan thesis ini dan komentar dari suatu sumber pustaka sesuai aslinya tanpa melakukan perubahan redaksi atau makna, sedangkan kutipan tidak langsung yaitu mengambil suatu pendapat atau pokok pikiran dan komentar dari suatu sumber pustaka dengan mengambil ide pokoknya saja. Sedangkan bahasa dan kalimatnya diformulasi oleh penulis sendiri.

### 5) Metode Pengolahan dan Analisis Data

---

<sup>49</sup>Lembaga Penjaminan Mutu (LPM) IAIN Palu, Pedoman Penulisan Karya Ilmiah, Palu: LPM IAIN, 2015, 12.

Setelah data berhasil dikumpulkan, maka langkah selanjutnya adalah mengolah dan menganalisis kembali data-data tersebut menggunakan metode-metode sebagai berikut:

a. Metode Pengolahan Data

Data-data diolah dengan menggunakan metode kuantitatif di mana mengelola data dalam bentuk non statistik, seperti halnya mengomentari data, menjelaskan dan menyimpulkan terhadap teori-teori tertentu yang dikaji serta data-data tersebut bersifat sekunder.

b. Metode Analisis Data

Dalam rangka menganalisis data sampai pada wujud tulisan karya ilmiah, maka digunakan metode sebagai berikut:

- a. Metode Induktif, ialah suatu cara analisa data dengan jalan meneliti beberapa kasus yang bersifat khusus kemudian menarik suatu pengertian atau kesimpulan yang bersifat umum.<sup>50</sup>
- b. Metode Deduktif, ialah suatu cara analisa data dengan jalan meneliti beberapa kasus yang bersifat umum kemudian menarik suatu pengertian atau kesimpulan yang bersifat khusus.<sup>51</sup>

Metode Komparatif, ialah suatu cara analisa data dengan jalan membandingkan beberapa data yang berasal dari berbagai sumber untuk mengambil suatu kesimpulan umum.

### ***G. Sistematika Pembahasan***

---

<sup>50</sup>S. Suriasumantri. *Filsafat Ilmu*. (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005).

<sup>51</sup><http://sahabat-keyboard.blogspot.com/2012/03/makalah-penalaran-induktif-dan-deduktif.html>. Diakses pada hari Kamis tanggal 2 November 2017 pada pukul 21.22.

Agar bisa lebih fokus dan komprehensif dan lebih mudah untuk difahami dalam pembahasannya, penelitian ini dibagi ke dalam tiga bagian utama, yaitu bagian pendahuluan, bagian isi dan bagian penutup. Bagian pendahuluan diletakkan pada bagian pertama yang terdiri dari beberapa bagian bahasan besar yaitu latar belakang masalah, pokok masalah atau persoalan, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Dalam bab pendahuluan ini bertujuan sebagai pengantar awal penulisan serta penjelasan pokok masalah mengenai topik yang diteliti. Selanjutnya bagian isi klasifikasikan ke dalam dua Bab, yaitu pertama adalah Bab kedua yang berisi kajian teoritis tentang wali dalam pernikahan yang terdiri dari beberapa sub bab. Pada bab ini akan dijelaskan secara detail dan sistematis apa yang menjadi pengertian dan dasar hukum wali dalam pernikahan, kemudian syarat-syarat wali nikah, macam-macam wali nikah.

Selanjutnya adalah Bab ketiga yang membicarakan tentang konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam bersamaan dengan penjelasan mengenai kesetaraan gender menurut penjelasan para ahli aktivis gender. Menjelaskan ruang lingkup Kompilasi Hukum Islam, konsep wali nikah dalam KHI, kesetaraan gender melihat persoalan wali nikah. Bab ke empat berisi tentang analisis. Di dalam bab ini akan dijelaskan konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam bila ditinjau dari perspektif gender. Selain itu, pada bab ini juga akan dipaparkan relevansi dan rekonseptualisasi dari perspektif gender terhadap rekonstruksi konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam. Sedangkan Bab penutup ditempatkan pada Bab terakhir dari tesis ini, yakni pada Bab ke lima yang terdiri dari dua sub bahasan yaitu kesimpulan dan saran.

## **BAB II**

### **KAJIAN TEORITIS TENTANG WALI NIKAH**

#### ***A. Kedudukan Wali Dalam Pernikahan***

Di Indonesia ketentuan yang berkenaan dengan perkawinan telah diatur dalam peraturan perundangan Negara yang khusus berlaku bagi warga Negara Indonesia. Aturan perkawinan yang dimaksud yaitu Undang-Undang No.1 Tahun 1974 dan peraturan pelaksanaannya dalam bentuk Peraturan Pemerintah No.9 Tahun 1975. Di samping peraturan perundang-undangan negara yang disebutkan di atas dimasukkan pula dalam pengertian Undang-Undang Perkawinan dalam bahasan ini diatur atau ketentuan yang secara efektif telah dijadikan oleh hakim di Pengadilan Agama sebagai pedoman yang harus diikuti dalam penyelesaian perkara perkawinan, yaitu Kompilasi Hukum Islam di Indonesia yang penyebarluasannya dilakukan melalui Instruksi Presiden RI No.1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Kompilasi Hukum Islam disusun untuk melengkapi Undang-Undang Perkawinan dan diusahakan secara praktis mendudukkannya sebagai hukum perundang-undangan meskipun kedudukannya tidak sama dengan itu. Dalam kedudukannya sebagai pelaksanaan praktis dari Undang-Undang Perkawinan, maka materinya tidak boleh bertentangan dengan Undang-Undang Perkawinan.

Perkawinan dalam Islam adalah sangat penting. Hal ini tampak pada banyaknya ayat-ayat ahkam yang terkait dengan perihal perkawinan pada khususnya dan perihal kehidupan keluarga pada umumnya. Hampir sepertiga ayat ahkam berisi ketentuan-ketentuan tentang perkawinan, perceraian dan waris. Dan ketika diperhatikan hadits nabi yang berfungsi sebagai penjelasan lebih detail terhadap ayat-ayat tersebut akan ditemukan lebih banyak lagi hadits dimaksud.

Dari ayat-ayat ahkam tentang perkawinan dan keluarga tersebut serta hadits-hadits yang terkait dengannya dapat dipahami bahwa tujuan adanya tata aturan tentang perkawinan adalah untuk mewujudkan hubungan harmonis antara suami-isteri di satu pihak dan antara orang tua dan anak di pihak lain dan selanjutnya menjaga kekekalan hubungan harmonis. Dalam pembahasan tentang perkawinan dalam Islam diantara hal yang menarik perhatian para fuqaha sejak zaman klasik sampai ulama kontemporer adalah wali nikah.

Wali adalah orang yang berhak atau berwenang untuk melakukan suatu perbuatan hukum bagi yang diwakilinya untuk kepentingan dan atas nama yang diwakili. Sedangkan wali dalam pernikahan adalah orang yang berhak menikahkan seorang perempuan yang diurusnya apabila wali sanggup bertindak sebagai wali. Apabila karena suatu hal ia tidak dapat bertindak sebagai wali maka hak kewaliannya berpindah kepada orang lain.

Begitu urgennya wali dalam pernikahan sehingga menjadi penentu sah atau tidaknya suatu pernikahan dalam Islam. Sebab pernikahan dapat dinyatakan sah apabila telah terpenuhi syarat-syarat dan rukun-rukun nikah yang telah ditentukan

baik dalam hukum positif maupun hukum Islam. Dari sekian banyak syarat dan rukun nikah yang telah ditentukan dalam islam, wali nikah adalah salah satu hal yang sangat penting dan menentukan, bahkan menurut Imam Syafi'i tidak sah pernikahan tanpa adanya wali bagi pihak pengantin perempuan, sedangkan bagi calon pengantin laki-laki tidak diperlukan wali nikah untuk sahnya nikah tersebut. Sebagaimana yang telah disabdakan oleh Rasulullah SAW:

بُولِيَّ إِلَّا نِكَاحَ لَا

Terjemahnya: Tidak ada nikah melainkan dengan (adanya) wali (HR. Khamsah kecuali Nasai)".<sup>1</sup>

Adapun ketika dilihat secara historisitas secara mikro, sesuai penelusuran penulis terhadap kitab-kitab kompilasi *Asbâb al-wurûd* hadis, hadis tentang perwalian dengan redaksi *لا نكاح الا بولي* tidak didapatkan tentang peristiwa yang melatar belakangi munculnya hadis tersebut. Namun untuk memperoleh gambaran tentang situasi dan kondisi pada saat hadis ini disabdakan beberapa abad yang telah silam dapat digunakan aspek makro sebagai perbandingan untuk memahami hadis tersebut, tentu saja dalam hal ini adalah setting sosial masyarakat Arab pra-Islam sebagai masyarakat yang Kondisi sosial masyarakat Arab pra-Islam telah banyak digambarkan oleh para pemikir baik yang berasal dari pemikir Islam ataupun mereka yang berasal dari golongan orientalis. Mengkaji persoalan hukum melalui studi kritis terhadap setting historis bukan tidak berdasar, mengingat hukum Islam seperti

---

<sup>1</sup> Sulaiman Rasji, *Fiqh Islam* (Jakarta: Attahiriyah, 2001), 383.

dikatakan oleh Joseph Schacht memiliki akar-akarnya dalam masyarakat Arab pra-Islam.<sup>2</sup> Bahkan menurut Toshihiko Izutsu, bentuk ketidakadilan terhadap semangat jahiliyah dan bahkan terhadap posisi Islam sendiri ketika Islam dikatakan telah melakukan penolakan dan pengingkaran terhadap ideal-ideal moral Arab pra-Islam secara keseluruhan karena kenyataannya sekalipun beberapa nilai pra-Islam secara total ditolak oleh al-Quran namun sebagian yang lainnya diterima dengan berbagai modifikasi.<sup>3</sup> Kaitannya dengan persoalan dialektika legislasi hukum Islam dengan nilai-nilai pra-Islam sebagai bahan bakunya, maka dalam rangka untuk memperoleh pemahaman terhadap hadis perwalian dalam pernikahan sangat diperlukan untuk melakukan kajian terhadap setting sosial masyarakat kala itu yang dalam pandangan para ahli sering kali digambarkan bahwa sistem sosial yang berkembang pada masyarakat Arab pra-Islam adalah sistem patriarkhi yang dianggap sangat tidak menguntungkan terhadap eksistensi seorang perempuan karena sistem tersebut hanya memberikan kontribusi besar terhadap pelanggaran dominasi laki-laki atas perempuan. Budaya patriarkhi ini bermula dari adanya dominasi kelompok tertentu terhadap kelompok yang lain yang tidak hanya sebatas pada penguasaan secara fisik

---

<sup>2</sup> akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 2001), 17.

<sup>3</sup> Toshihiko Izutsu, "*Ethico-Religious Concepts in the Quran*", *Diterjemahkan Agus Fakhri Husain, Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Al-Quran* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 89.

melainkan juga telah berdampak pada penentuan ideologi yang melanggengkan kekuasaannya.<sup>4</sup>

Dalam konteks relasi laki-laki perempuan, budaya patriarki telah menempatkan laki-laki sebagai makhluk yang harus bertanggung jawab untuk membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga serta harus bertanggung jawab dalam hal pemenuhan kebutuhan seluruh anggota keluarga, sementara perempuan bertugas dalam mengurus hal-hal yang berhubungan dengan tugas-tugas reproduksi dalam sektor domestik. Bentuk dominasi laki-laki atas perempuan dalam masyarakat pra Islam mendapatkan dukungan dari kondisi geografis Jazirah Arab yang secara umum adalah padang pasir yang sangat tandus dan gersang yang dikelilingi oleh pegunungan sehingga perebutan sumber air dan lahan ternak bahkan perempuan sering kali menjadi pemicu terjadinya peperangan antar kabilah sehingga tidaklah berlebihan jika masyarakat pra-Islam digambarkan sebagai masyarakat kesukuan (tribalisme) yang sangat gemar dalam melakukan peperangan dan bahkan peperangan dianggap sebagai salah satu kesempatan untuk memperoleh taraf kehidupan yang lebih baik sekalipun hal tersebut tentu sangat beresiko. Kondisi inilah yang tentu saja sebagai dukungan dalam hal melanggengkan bentuk tirani laki-laki atas perempuan mengingat laki-laki ditempatkan sebagai orang yang harus melakukan peperangan untuk mempertahankan kabilahnya maupun untuk memperoleh taraf kehidupan yang lebih baik. Namun di sisi lain, kehidupan

---

<sup>4</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, "*Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam Di Indonesia*", Dalam, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2002), 10.



perempuan tentu saja masih sangat jauh dari harapan sebagai manusia yang juga memiliki martabat sebagai manusia karena mereka hanya menjadi milik mutlak seorang ayah dan suami manakala ia telah menikah. Menurut Qasim Amin, dalam masyarakat pra Islam, perempuan layaknya sebagai sebuah barang yang dapat diperdagangkan bahkan dapat diwariskan, dimana ketika seorang laki-laki telah membeli perempuan dari ayahnya untuk dijadikan sebagai istri, maka secara tidak langsung kepemilikannya telah berpindah kepada seorang suami dan ia mempunyai hak baik untuk menjual kembali ataupun untuk menjadikannya sebagai seorang istri dan ketika suami meninggal dunia, maka perempuan tersebut dapat diwarisi oleh ahli warisnya.<sup>5</sup>

Kedudukan wali sangat penting sebagaimana diketahui bahwa yang berhak menjadi wali nikah terhadap seorang wanita adalah hak bagi wali nasab apabila wali nasab tidak ada dan wali ghaib juga tidak ada maka perwalian pindah ke tangan wali hakim. Dalam hal seorang wanita tidak mempunyai wali sama sekali, para fuqoha telah sepakat tentang kebolehnya menggunakan wali hakim, tetapi hal perkawinan dengan wali hakim yang disebabkan oleh faktor yang lain, ternyata masih terdapat perbedaan pendapat.

Jika wali menolak untuk untuk menikahkan dengan alasan yang tidak tidak sesuai dengan ketentuan hukum syar'i (Hukum Islam) maka wali tersebut disebut wali adhal yaitu wali yang enggan menikahkan wanita yang telah baligh dan berakal

---

<sup>5</sup> Qasim Amin, *The New Women: A Document in the Early Debate of Egyptian Feminism*, Diterjemahkan Syariful Alam, *Sejarah Penindasan Perempuan* (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), 29.

sehat dengan seorang laki-laki pilihannya. Misalnya calon suaminya orang miskin, tidak tampan, tidak berpendidikan (sarjana) atau berasal dari suku yang berbeda. Maka hak perwaliannya dapat beralih/pindah kepada wali hakim, Sebab perbuatan wali yang tidak mau menikahkan wanita tanpa ada alasan syar'i adalah dilarang dan dianggap sebagai suatu tindakan yang zalim kepada wanita. Hal tersebut diatas sesuai dengan Hadits Nabi Muhammad SAW:

*"...jika mereka (wali) berselisih/bertengkar (tidak mau menikahkan), maka penguasa (as-sulthan) adalah wali bagi orang (perempuan) yang tidak punya wali."(HR. Al-arba'ah).*

Namun, lain halnya jika walinya tidak mau menikahkan dengan alasan- alasan yang sesuai dan dibenarkan oleh hukum syar'i (hukum islam). Misalnya, calon suaminya berbeda agama, calon suaminya cacat sehingga tidak mampu melaksanakan kewajibannya sebagai suami atau calon suaminya fasiq (penjudi, pemabuk, pezina).

Hal ini dikarenakan adanya beberapa ayat dan hadits yang oleh sebagian ulama diinterpretasikan sebagai mengharuskan adanya wali nikah dan karenanya nikah tidak sah tanpa adanya wali nikah. Sementara itu ulama lain menginterpretasikan ayat dan hadits tersebut sebagai tidak mengharuskan adanya wali nikah sebab keberadaannya hanyalah faktor penyempurna. Selain status wali nikah yang perlu diperhatikan adalah syarat- syarat wali dan siapa yang perlu perwalian.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>Pendekatan feminis dalam studi agama tidak lain merupakan suatu transformasi kritis dari perspektif teoritis yang ada dengan menggunakan gender sebagai kategori analisis utamanya. Baca: Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama, Terj. Imam Khairi* (Yogyakarta: LkiS, 2002), 65.

Wali nikah diartikan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia ialah sebagai pengasuh pengantin perempuan ketika nikah, yaitu orang yang melakukan janji nikah dengan laki-laki Dalam KHI Pasal 19 BAB XV juga dijelaskan Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya. Pasal 20 ayat 1 menjelaskan bahwa yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, aqil, baligh<sup>7</sup> Di buku Fiqih Munakahat yang ditulis oleh Drs. Slamet Abidin dan Drs. Aminudin juga menjelaskan bahwasanya seseorang boleh menjadi wali apabila ia merdeka, berakal, dan dewasa. Budak, orang gila, dan anak kecil tidak boleh menjadi wali, karena orang tersebut tidak berhak mewakili dirinya. wali juga harus beragama Islam, karena orang yang bukan Islam tidak boleh menjadi walinya orang Islam.<sup>8</sup>

Para ulama fiqih juga berpendapat dalam masalah wali, pandangan Imam Malik dan Imam Syafi'i berbeda dengan pandangan Imam Abu Hanifah. Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa tidak ada pernikahan tanpa wali, dan wali merupakan syarat sahnya pernikahan, namun pendapat Imam Abu Hanifah menyatakan bahwa apabila seorang perempuan melakukan akad nikah tanpa wali, sedang calon suaminya sebanding maka pernikahannya boleh.<sup>9</sup>

Memulai penjelasan ini dipandang perlu menjelaskan kata kunci dalam makalah ini yaitu kata wali. Kata wali adalah kata serapan dari bahasa Arab “*waliy*”

---

<sup>7</sup> Dedy Supriadi, *Fiqih Munakahat Perbandingan* (Bandung: PUSTAKA SETIA, 2011), 53.

<sup>8</sup> Slamet Abidin dan Aminudin, *Fiqih Munakahat* (Bandung: PUSTAKA SETIA, 1993), 83.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 84.

yang merupakan isim fail atau pelaku dari akar kata waliya yali wilayah yang secara etimologi berarti: dekat, mencintai, menolong, mengurus, menguasai, daerah dan pemerintahan. Dalam fiqih, kata wilayah digunakan untuk wewenang seseorang untuk mengelola harta dan mengayomi seseorang yang belum cakap melakukan tindakan hukum. Dari kata inilah muncul kata wali untuk menyebut pemegang wilayah, seperti wali bagi anak yatim. Istilah wilayah dalam hal perkawinan berarti hak untuk menikahkan seorang wanita. Pemegang hak ini disebut wali nikah.

Pengertian wilayah secara terminologis didefinisikan ulama fiqih sebagai “wewenang seseorang untuk bertindak hukum atas orang yang tidak cakap bertindak hukum baik untuk kemaslahatan pribadinya maupun hartanya yang diizinkan oleh syarak”. Keberadaan wilayah ini penting bagi mereka yang secara nyata belum atau tidak memiliki kecakapan bertindak hukum (*ahliyyatul ada'*), tetapi memiliki kecakapan menerima hak (*ahliyyatul wujub*) seperti orang yang belum dewasa dan yang tidak sempurna atau terganggu fungsi akalnya.

Ada dua macam wilayah yaitu wilayah asliyyah yaitu kemampuan seseorang untuk bertindak sendiri karena ia memiliki kecakapan bertindak hukum dan wilayah niyabah yaitu kewenangan seseorang untuk bertindak hukum atas nama orang yang diampunya<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup>Diantara bentuk *wilayah niyabah* adalah *wilayah ijbariyah* yaitu perwalian yang harus diterima seseorang melalui pendelegasian syarak atau hakim seperti ayah, kakek dan hakim. Dalam pengertian inilah *wali mujbir* perlu dipahami *Ensiklopedi Hukum Islam*, 6th ed. (Jakarta: PT. Ihtiar Baru van Hoeve, n.d.), 1984.

Perlu juga diketahui bahwa wali dialam pernikahan itu punya beberapa klasifikasi diantaranya:

a. Wali Nasab

Wali nasab adalah wali nikah karena ada hubungan nasab dengan perempuan yang akan melangsungkan pernikahan. Tentang urutan wali nasab ada beberapa perbedaan pendapat dari para ulama fiqih. Imam Malik mengatakan keluarga terdekat yang berhak menjadi wali, ia mengatakan anak laki-laki sampai kebawah lebih utama, kemudian ayah sampai keatas, kemudian saudara-saudara lelaki seibu, kemudian saudara laki-laki seayah saja, kemudian anak lelaki saudara lelaki seayah saja, kemudian anak lelaki dari saudara laki-laki seayah saja, lalu kakek dari pihak ayah sampai keatas<sup>11</sup> Al-Mughni berpendapat bahwa kakek lebih utama daripada saudara laki-laki dan anaknyasaudara lelaki karena kakek adalah asal. kemudian paman-paman dari pihak ayah berdasarkan urutan-urutan saudara-saudara laki-laki sampai kebawah, kemudian bekas tuan, dan penguasa. Imam Syafi'i memegang keabsahan, yaitu anak laki-laki tidak masuk asabah seorang perempuan .

b. Wali Hakim

Wali hakim adalah wali nikah yang diambil dari hakim (pejabat pengadilan atau aparat KUA atau PPN) atau penguasa atau dari pemerintah.<sup>12</sup>

Orang-orang yang berhak menjadi wali hakim adalah:

---

<sup>11</sup> Mustofa Hasan, *Pengantar Hukum Islam* (Bandung: PUSTAKA SETIA, 2011), 109.

<sup>12</sup> Ibid., 110.

1. Kepala Pemerintah

2. Khalifah, penguasa pemerintah atau aqid nikah yang diberi wewenang dari kepala negara untuk menikahkan perempuan yang berwali hakim.

Setelah pembahasan perwalian dijelaskan menurut hukum didalam kompilasi hukum islam, ada juga perwalian menurut perizinan yang di klasifikasian ke dalam dua hal :

1. Perwalian terbatas dalam akad nikah

Perwalian terbatas adalah kekuatan seseorang untuk menikahi dirinya sendiri tanpa tergantung pada izin seseorang. Para fuqaha bersepakat bahwa hal itu berlaku bagi seorang laki-laki dewasa yang berakal. Apabila ia menikahkan dirinya kepada yang ia kehendaki maka nikahnya sah dan orang lain tidak berhak menolak, baik ia menikah dengan mas kawin malsal atau lebih dari itu. Baik ia menikah dengan orang yang setara dengannya ataupun tidak.

2. Perwalian yang tidak terbatas dalam pernikahan

Adapun perwalian yang tidak terbatas adalah seseorang yang berhak menikahkan orang lain secara paksa. Perwalian seperti ini dinamakan juga dengan perwalian paksa (wilayah ijbar). Menurut Mazhab Hanafi, ada jenis lain dari perwalian ini yang disebut sebagai perwalian sunah, yaitu perwalian terhadap perempuan dewasa yang berakal, perawan atau janda. Menurut mazhab ini perempuan berhak mewalikan dirinya sendiri untuk menikah. Namun dianjurkan akad tersebut diwakilkan oleh walinya. Para fuqaha lain menamakan perwalian ini dengan sebutan perwalian bersama (wilayah syirkah). Hal ini dikarenakan apabila si perempuan janda, ia turut serta dengan walinya untuk memilih suami, kemudian sang

walilah yang berhak untuk melangsungkan akad nikah, karena menurut mereka janda tidak boleh melangsungkan akad nikah sendiri.<sup>13</sup>

Penyebab perwalian tidak terbatas yaitu:

1. Kepemilikan, yaitu hamba yang dimiliki, baik laki-laki atau perempuan.
2. Kerabat kandung, yaitu hubungan yang mengikat seseorang dengan kerabat kandung. Misal perwalian bapak atas anaknya dan perwalian saudara laki-laki atas keponakannya.
3. Kerabat secara hukum, terdiri atas dua macam yaitu:
  - a. Hubungan antara seorang majikan dengan orang yang dimerdekakannya.
  - b. Kesepakatan antara dua orang sahabat yang bukan kerabat untuk saling menolong.
4. Kepemimpinan, yaitu tanggungan seorang pemimpin masyarakat atau wakilnya untuk menikahkan anak kecil. Pemimpin tersebut juga bisa mewakilkannya kepada siapa saja dari wakilnya yang dikendaki, seperti hakim atau wakilnya dapat menikahkan seorang perempuan kepada orang yang setara dengannya ketika para walinya enggan untuk menikahkannya, atau terbukti telah berselisih dengannya.

Jumhur ulama yang terdiri dari Syafi'iyah, Hanabilah, Zhahiriyah dan Syi'ah Imamiyah membagi wali itu atas dua kelompok:<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Abdul Majid Mahmud Mathlub, *Hukum Keluarga Sakinah*, (Solo: Era Intermedia, 2010), 177.

<sup>14</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat Dan Undang-Undang Perkawinan*, 3rd ed. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009), 69.

1. Wali dekat atau wali qarib atau wali aqrab yaitu ayah dan kalau tidak ada ayah pindah kepada kakek. Keduanya mempunyai kekuasaan yang mutlak terhadap anak perempuan yang akan dikawinkannya. Ia dapat mengawinkan anaknya yang masih berada dalam usia muda tanpa minta persetujuan dari anaknya tersebut. Wali dalam kedudukan seperti ini disebut wali Mujbir.

2. Wali jauh atau wali ab'ad yaitu wali dalam garis kerabat selain dari ayah dan kakek, juga selain dari anak dan cucu, karena anak menurut jumhur ulama tidak boleh menjadi wali terhadap ibunya dari segi dia adalah anak, bila anak berkedudukan sebagai wali hakim boleh dia mengawinkan ibunya sebagai wali hakim.

Adapun wali ab'ad adalah sebagai berikut:

- a. Saudara laki-laki kandung
- b. Saudara laki-laki seayah
- c. Anak saudara laki-laki kandung
- d. Anak saudara laki-laki seayah
- e. Paman kandung
- f. Paman seayah
- g. Anak paman kandung
- h. Anak paman seayah
- i. Ahli waris kerabat lainnya kalau ada

Diantara wali nasab tersebut ada yang berhak memaksa (ijbar) gadis dibawah perwaliannya untuk dinikahkan dengan laki-laki tanpa izin gadis yang bersangkutan.



Wali yang mempunyai hak memaksa tersebut disebut wali mujbir. Wali mujbir hanya terdiri dari ayah dan kakek (bapak dan seterusnya ke atas) yang dipandang paling besar kasih sayangnya kepada perempuan dibawah perwaliannya. Selain mereka tidak berhak ijbar.

Wali mujbir yang akan menikahkan perempuan gadis di bawah perwaliannya tanpa izin gadis bersangkutan diisyaratkan:<sup>15</sup>

- a.Laki-laki pilihan wali harus kufu (seimbang) dengan gadis yang dinikahkan.
- b.Antara wali mujbir dan gadis tidak ada permusuhan.
- c.Calon istri dan calon suami tidak ada permusuhan.
- d.Calon suami harus sanggup membayar mas kawin dengan tunai.
- e.Laki-laki pilihan wali akan dapat memenuhi kewajiban-kewajibannya terhadap istri dengan baik, dan tidak terbayang akan berbuat sesuatu yang mengakibatkan kesengsaraan istri.

Dalam keadaan tertentu, apabila wali nasab tidak dapat bertindak sebagai wali karena tidak memenuhi persyaratan atau menolak menjadi wali sementara wali hakim tidak dapat bertindak sebagai pengganti wali nasab karena adanya berbagai sebab, maka untuk memenuhi sahnya nikah, mempelai yang bersangkutan dapat mengangkat seseorang menjadi walinya. Wali yang diangkat oleh mempelai yang bersangkutan disebut Wali Muhakkam.

---

<sup>15</sup> A.Hamid Sarong, Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia (Banda Aceh: Pena, 2010), 77.

Menurut fiqih Islam, perkawinan itu sah apabila sudah memenuhi syarat dan rukunnya. Adapun yang dimaksud dengan syarat yaitu : sesuatu yang mesti ada yang menentukan sah atau tidaknya suatu pekerjaan (ibadah), tetapi sesuatu itu tidak termasuk dalam rangkaian pekerjaan tersebut.<sup>16</sup> Rukun yaitu: sesuatu yang mesti ada yang menentukan sah atau tidaknya suatu pekerjaan (ibadah) dan sesuatu itu termasuk dalam rangkaian pekerjaan itu.<sup>17</sup> Adapun yang menjadi syarat perkawinan ialah adanya kata sepakat diantara pihak-pihaknya, calon istri sudah baligh atau dewasa dan tidak ada hubungan atau halangan yang dapat merintangi perkawinannya. Sedangkan yang menjadi rukun perkawinan ialah adanya calon pengantin, adanya wali nikah, adanya dua orang saksi dan adanya ijab qabul. Jadi wali nikah merupakan salah satu rukun perkawinan.

Adapun didalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 20 ayat (1) disebutkan bahwa yang dapat bertindak sebagai wali dalam suatu pernikahan adalah seorang laki-laki yang memenuhi syarat Islam yaitu muslim, aqil dan baligh. Di dalam pelaksanaan perkawinan, ijab (penyerahan) selalu dilaksanakan oleh wali mempelai perempuan sedangkan qabul (penerimaan) dilaksanakan oleh mempelai laki-laki.

Pasal 19 Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan bahwa wali dalam suatu akad perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi oleh calon mempelai perempuan yang bertindak untuk menikahkannya. Apabila ketentuan terakhir ini

---

<sup>16</sup> Tihami, *Kajian Fiqh Nikah Lengkap* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009), 9.

<sup>17</sup> Tihami, *Kajian Fiqh Nikah Lengkap*.

tidak dipenuhi maka perkawinan tersebut tidak sah karena cacat hukum dalam pelaksanaannya. Sehingga perkawinan tersebut dapat dimintakan pembatalannya oleh Pengadilan Agama di tempat perkawinan tersebut dilaksanakan.

Wali ditunjuk berdasarkan skala prioritas secara tertib dimulai dari orang yang paling berhak yaitu mereka yang paling akrab, lebih kuat hubungan darahnya. Jumhur ulama seperti Imam Malik, Imam Syafi'i mengatakan bahwa wali itu adalah ahli waris dan diambil dari garis ayah, bukan garis ibu.<sup>18</sup> Pada dasarnya yang menjadi wali itu adalah wali qarib. Bila wali tidak memenuhi syarat baligh, berakal, Islam, merdeka, berpikiran baik dan adil maka perwalian berpindah kepada ab'ad. Bila wali qarib sedang dalam haji atau umrah, maka kewalian tidak pindah kepada wali ab'ad, tetapi pindah kepada wali hakim secara kewalian umum.

Wali hakim menjadi wali nikah bila keseluruhan wali sudah tidak ada, atau wali qarib dalam keadaan adhal atau enggan menikahkan tanpa alasan yang dapat dibenarkan. Begitu pula akad perkawinan dilakukan oleh wali hakim bila wali qarib sedang berada ditempat lain yang jaraknya mencapai dua marhalah (sekitar 60 km).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Ibid., 9.

<sup>19</sup> Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), 94.

Wali Hakim adalah Kepala Negara yang beragama Islam yang mempunyai kekuasaan yang boleh menyangkut orang lain menjadi wali hakim untuk menikahkan seseorang yang berwali hakim.<sup>20</sup>

Peraturan tentang wali hakim ini diatur dalam Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia No.2 Tahun 1987 yang kemudian diubah dalam Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia No.30 Tahun 2005.

Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia No.30 Tahun 2005 tentang wali hakim menyatakan:

Pasal 1 ayat (2), wali hakim adalah pejabat yang ditunjuk oleh Menteri Agama atau pejabat yang ditunjuk olehnya untuk bertindak sebagai wali nikah bagi calon mempelai wanita yang tidak mempunyai wali.

Pasal 2 ayat (1), bagi calon mempelai wanita yang akan menikah di wilayah Indonesia atau di luar negeri/wilayah extra teritorial Indonesia, tidak mempunyai wali nasab yang berhak atau wali nasabnya tidak memenuhi syarat atau mafqud atau berhalangan atau adhal maka pernikahannya dilangsungkan oleh wali hakim. Apabila

seorang perempuan telah meminta kepada walinya untuk dinikahkan dengan seorang laki-laki yang setingkat (sekufu), dan walinya berkeberatan dengan tidak ada alasan, maka hakim berhak untuk menikahkannya setelah ternyata keduanya setingkat (sekufu), dan setelah memberi nasihat kepada wali agar mencabut keberatannya itu. Apabila wali tetap berkeberatan, maka hakim berhak untuk menikahkan perempuan

---

<sup>20</sup> Hasballah Thaib, *Hukum Keluarga Dalam Syariat Islam* (Medan: Universitas Dharmawangsa, 1983), 53.

itu. Fenomena yang terjadi pada masyarakat bahwa adanya anggapan apabila ada wali maka pernikahan tersebut adalah sah, tanpa memperhatikan urutan wali yang berhak untuk menikahkan. Sehingga diperlukan adanya peraturan yang mengatur tentang wali nikah, agar rukun dan syarat dalam pernikahan dapat dipenuhi untuk menghindari pernikahan yang tidak sah. Sehingga nantinya akan berpengaruh terhadap status suami istri dan anak yang dilahirkan dari pernikahan tersebut.

Berdasarkan uraian Peraturan Menteri Agama No.30 Tahun 2005 maka :

a.Wali Hakim baru dapat bertindak sebagai Wali Nikah apabila Wali Nasab tidak ada atau memenuhi persyaratan atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau berhalangan atau adhal (enggan).

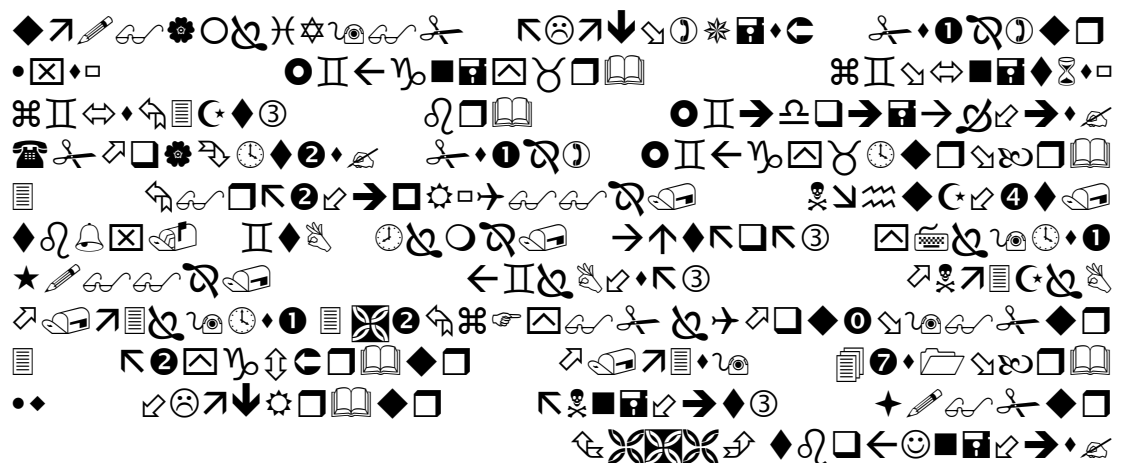
b.Dalam hal wali adhal (enggan) maka Wali Hakim dapat bertindak sebagai Wali nikah setelah ada putusan Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah yang mewilayahi tempat tinggal calon mempelai wanita tersebut.

Hal lain yang dapat menyebabkan berpindahnya wali nasab kepada wali hakim adalah anak hasil di luar nikah. Menurut Pasal 43 ayat 1 Undang-undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 yang menyatakan bahwa anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya. Kemudian dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 100 lebih menegaskan bahwa anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya. Karena tidak memiliki hubungan nasab dengan ayah biologisnya, sehingga perempuan tersebut tidak memiliki seorang wali nasab,

disebabkan wali nasab adalah wali yang berasal dari garis ayah. Sehingga hal inilah yang menyebabkan berpindahnya perwalian dari wali nasab kepada wali hakim.

### 3. Wali Adhol

Wali Adhol ialah wali yang enggan atau wali yang menolak. Maksudnya seorang wali yang enggan atau menolak tidak mau menikahkan atau tidak mau menjadi wali dalam pernikahan anak perempuannya dengan seorang laki-laki yang sudah menjadi pilihan anaknya. Kalau adholnya itu karena sebab nyata yang dibenarkan, tidak disebut adhol, misalkan perempuan menikah dengan laki-laki yang tidak sepadan atau menikah dengan maharnya dibawah misil, atau perempuan dipinang oleh laki-laki yang lebih sepadan dari peminang pertama.<sup>21</sup> Sebagai mana dalam Alquran dijelaskan :



Terjemahnya: Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya<sup>22</sup>, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada

<sup>21</sup> Hasan, *Pengantar Hukum Islam*, 112.

<sup>22</sup> Kawin lagi dengan bekas suami atau dengan laki-laki yang lain.

orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.<sup>23</sup>

Penjelasan ayat di atas bahwa seorang wali dilarang untuk menghalangi anak wanitanya untuk menikah dengan calon suaminya, kecuali ia menghalangi karena alasan syar'i, seperti calon suaminya tidak beriman atau tidak berakhlak seperti mabuk- mabukan, pemakai obat terlarang, maka seorang wali wajib ditaati.

Para Ulama sepakat bahwa kriteria wali adhol setidaknya ada dua syarat yang dapat dipenuhi diantaranya: Lelaki yang melamarnya adalah sekufu dan sanggup membayar mahar mihil. Seperti keterangan Ibnu Rusdi didalam kitab Bidayati Mujtahid sebagai berikut: "Para ulama' sepakat bahwa tidak dibenarkan bagi wali untuk mencegah anak gadisnya (dari kawin) tatkala ia berhadapan dengan pasangan yang sekufu dengan *mahar mithilnya*.<sup>24</sup>

Menurut Imam Syafi'i, Maliki, dan Hanafi, jika wali yang dekat enggan mengawinkan perempuan kepada laki-laki yang sejdoh dengan dia, maka yang menjadi wali adalah hakim, bukan wali yang jauh. Menurut Hanafi yang menjadi wali adalah yang jauh, bukan hakim karena masih ada juga wali perempuan dari keluarganya. Tetapi bila wali yang jauh enggan pula, maka hakimlah yang menjadi

---

<sup>23</sup> Lihat:Q.S Al-Baqarah,232

<sup>24</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, 3rd ed. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007). Cet.1

wali. Oleh sebab itu sebaiknya hakim meminta izin kepada wali yang jauh untuk mengawinkan perempuan itu.<sup>25</sup>

Pernikahan adalah suatu akad atau perikatan untuk menghalalkan hubungan antara laki laki dan perempuan dalam rangka mewujudkan kebahagiaan hidup berkeluarga yang diliputirasa ketenteraman serta kasih sayang dengan cara yang diridhai Allah SWT.<sup>26</sup>

Tujuan pernikahan menurut agama Islam ialah untuk memenuhi petunjuk agama dalam rangka mendirikan keluarga yang harmonis, sejahtera dan bahagia. Harmonis dalam menggunakan hak dan kewajiban anggota keluarga, sejahtera artinya terciptanya ketenangan lahir bathin disebabkan terpenuhinya keperluan hidup lahir dan bathinnya, sehingga timbullah kebahagiaan, yakni kasih sayang antar anggota keluarga.<sup>27</sup> Sebagai perbuatan yang dianggap sakral, maka pernikahan dilakukan secara baik dan benar sesuai dengan syarat serta rukun nikah yang telah ditentukan. Adapun syarat nikah adalah: Pertama, perempuan halal dinikahi oleh laki-laki yang ingin menikahinya. Kedua, akad nikahnya dihadiri para saksi.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> “*Pengertian dan Pandangan Islam terhadap Wali Adlal*”, Hukumzone, <http://www.hukumzone.blogspot.co.id>, Jum’at 2 maret 2012, diakses tanggal 25 juni 2020

<sup>26</sup> Dirjen Bimbaga Islam Depag, *Ilmu Fiqih, Jilid 2*, 2nd ed. (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana Sarana Perguruan Tinggi Agama Islam, 1983), 49.

<sup>27</sup> Ibid., 46.

<sup>28</sup> Ibid., 62.



Para Ulama' sependapat bahwa wali tidak berhak merintangi perempuan melaksanakan pernikahannya dan berarti perbuatan dzalim kepada anak perempuan tersebut, jika ia mau dikawinkan dengan laki-laki yang sepadan dengan mahar mithil dan wali merintangi pernikahan tersebut, maka calon pengantin wanita berhak mengadukan perkaranya melalui pengadilan agar perkawinan tersebut dapat dilangsungkan. Dalam keadaan seperti ini, perwalian tidak pindah dari wali dhalim ke wali lainnya, tetapi langsung ditangani oleh hakim sendiri. Sebab menghalangi hal tersebut adalah suatu perbuatan yang dhalim, sedang untuk mengadukan wali dzalim itu hanya kepada hakim.

Adapun jika wali menghalangi karena alasan-alasan yang sehat, seperti halnya laki-laki tidak sepadan atau maharnya kurang dari mahar mithil atau ada peminang lain yang lebih sesuai derajatnya maka dalam keadaan seperti ini perwalian tidak berpindah ketangan oranglain, karena tidaklah dianggap menghalangi.

Wali Adhol dalam Peraturan Perundang-undangan di Indonesia Peraturan Perundang-undangan yang mengatur tentang wali

adhol adalah Peraturan Menteri Agama Nomor 2 Tahun 1987 tentang Ali Hakim yang tercantum dalam Pasal 2 yaitu:

a. Bagi calon mempelai yang akan menikah di wilayah Indonesia atau di luar negeri/wilayah ekstra-teritorial Indonesia ternyata tidak mempunyai wali nasab yang berhak atau wali nasabnya tidak memenuhi syarat atau mafqud atau berhalangan atau adhol, maka nikahnya dapat dilangsungkan dengan wali hakim.

b. Untuk menyatakan adholnya wali sebagaimana tersebut ayat (1) pasal ini ditetapkan dengan keputusan pengadilan agama yang mewilayahi tempat calon mempelai wanita.

c. Pengadilan Agama memeriksa dan menetapkan adholnya wali dengan cara singkat atas permohonan calon mempelai wanita dengan menghadirkan wali calon mempelai wanita.

Sedangkan wali adhol dipaparkan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 23 bahwa:

1. Wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau ghaib atau adhol atau enggan.

2. Dalam hal wali adhol atau enggan maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan Pengadilan Agama tentang wali tersebut.<sup>29</sup>

3. Alasan Permohonan Wali Adhol

Beberapa hal yang dijadikan alasan wali enggan menikahkan putrinya, sehingga pemohon mengajukan permohonan wali adhol, alasan tersebut diantaranya :

1. Wali mempercayai tradisi adat Jawa yang dinilai dapat

mempengaruhi kehidupan calon pengantin

2. Calon suami pernah terlibat dalam tindak pidana penyalahgunaan narkoba atau tindak pidana lainnya.

---

<sup>29</sup> Departemen Agama RI, *Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, 1999), pasal 22-23.

3. Profesi calon suami bukan PNS.
  4. Ketidak senangan wali terhadap calon mempelai
  5. Tempat tinggal calon suami yang jauh
  6. Wali tidak ingin memiliki menantu yang tinggal satu daerah.
1. Wali nikah, syaratnya:
    - a. Beragama Islam.
    - b. Laki-laki.
    - c. Dewasa.
    - d. Mempunyai hak perwalian.
    - e. Tidak terdapat halangan perkawinan.

Pada urutan kedudukan kelompok wali tersebut, apabila di lihat makadalam satu kelompok wali terdapat beberapa orang yang sama-sama berhak menjadi wali, maka yang paling berhak adalah yang lebih dekat derajat kekerabatannya dengan calon mempelai wanita. Jika dalam satu kelompok sama derajat kekerabatannya maka yang paling berhak menjadi wali adalah kerabat kandung dari pada kerabat selain kandung atau kerabat seayah. Kalau dalam satu kelompok derajat kekerabatannya sama yakni sama-sama deraja kandung atau sama-sama derajat seayah, maka mereka sama-sama berhak menjadi wali dengan mengutamakan yang lebih tua dan memenuhi syarat-syarat wali. Apabila yang paling berhak urutannya tidak memenuhi syarat sebagai wali, misalnya wali itu menderita tuna wicara, tuna

rungu, atau sudah uzur, maka hak menjadi wali bergeser kepada wali yang lain menurut urutan derajat berikutnya.<sup>30</sup>

2. Saksi nikah, syaratnya:

- a. Minimal dua orang laki-laki.
- b. Hadir dalam ijab qabul.
- c. Dewasa.
- d. Dapat mengerti maksud akad.
- e. Islam.

3. Ijab kabul, syaratnya;

- a. Adanya pernyataan mengawinkan dari wali.
- b. Adanya pernyataan menerima dari calon mempelai pria.
- c. Memakai kata-kata nikah, tazwij atau terjemahan dari kata nikah atau tazwij, misalnya: "Saya nikahkan Fulanah, atau saya perjodohkan Fulanah"
4. Antara ijab dan kabul bersambungan, tidak dibatasi dengan waktu tertentu, misalnya satu bulan, satu tahun dan sebagainya.
5. Antara ijab dan kabul jelas maksudnya, tidak dengan kata-kata sindiran, termasuk sindiran ialah tulisan yang tidak diucapkan.
6. Orang yang terkait dengan ijab dan qobul tidak sedang ihram haji/umrah.

---

<sup>30</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2005), 20.

7. Majelis ijab dan qabul itu harus dihadiri minimum empat orang, yaitu: calon suami atau wakilnya, wali nikah, dan dua orang saksi.<sup>31</sup>

Adapun rukun perkawinan dalam KHI pasal 14 yakni adanya calon suami, calon isteri, wali nikah, dua orang saksi dan ijab Kabul. Sedangkan syarat perkawinan dalam UU perkawinan No. 1 tahun 1974 adalah sebagai berikut dalam pasal 6 dan 7

1. Harus ada persetujuan dari kedua calon mempelai.
2. Perkawinan kurang 21 tahun harus mendapat ijin dari kedua orang tua.
3. Apabila diantara kedua orang tua telah meninggal maka cukup dari orang tua yang masih mampu menyatakan kehendaknya.
4. Apabila keduanya telah meninggal maka ijin diperoleh dari wali dari garis keturunan ke atas selama masih ada.
5. perkawinan diijinkan apabila pria mencapai umur 19 tahun dan wanita mencapai umur 16 tahun.

Dalam hal menyimpang tentang umur dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan Agama atau pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua pihak pria maupun wanita.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Zainuddin Ali, *Perdata Islam Di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2007), 20–21.

<sup>32</sup>Undang-Undang perkawinan No. 1 tahun 1974, Pasal 6 dan 7.

Undang-Undang perkawinan no.1 tahun 1974 tentang perkawinan menganut asas-asas atau prinsip-prinsip sebagai berikut:

- a. Perkawinan bertujuan membentuk keluarga bahagia dan kekal.
- b. Perkawinan adalah sah bilamana dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.
- c. Perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.
- d. Perkawinan berasaskan monogami.
- e. Calon suami isteri harus telah masak jiwa raganya untuk dapat
- f. melangsungkan perkawinan agar tercapai tujuan dari perkawinan.
- g. Batas umur untuk kawin baik untuk pria maupun wanita adalah 19 tahun bagi pria dan 16 tahun bagi wanita.
- h. Hak dan kedudukan isteri seimbang dengan hak dan kedudukan suami.

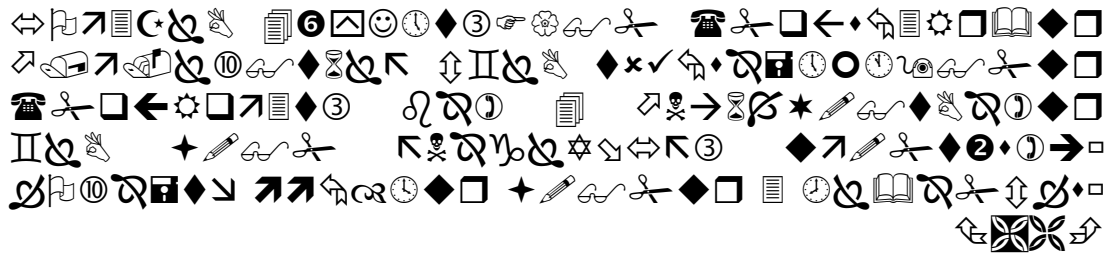
### ***B. Dasar Hukum Wali Nikah***

#### ***a. Alquran***

Wali merupakan salah satu rukun perkawinan yang menjadi tolak ukur sah tidaknya suatu perkawinan. Sebagaimana disebutkan dalam pasal 19 Kompilasi Hukum Islam, bahwasanya “wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya.”<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Pustaka Widyatama, *Kompilasi Hukum Islam*, 1st ed. (Yogyakarta, 2004), 24.



Terjemahnya: Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian.<sup>34</sup>diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.<sup>35</sup>

Ayat di atas ditujukan kepada para wali untuk menikahkan orang-orang yang belum bersuami atau beristri. Hal ini menunjukkan bahwa urusan pernikahan adalah urusan wali. Ayat yang kedua juga ditujukan kepada para wali supaya mereka tidak menikahkan wanita-wanita muslimah dengan laki-laki kafir. Khitab tersebut menunjukkan bahwa akad nikah adalah kuasa seorang wali.

Dari nash tersebut tampak jelas ditujukan kepada wali, mereka diminta menikahkan orang-orang yang tidak bersuami dan orang-orang yang tidak beristri, akan tetapi di lain pihak melarang wali menikahkan laki-laki muslim dengan wanita non muslim. Sebaliknya wanita muslim dilarang dinikahkan dengan laki- laki non muslim. Sebelum mereka beriman. Andaikata wanita berhak secara langsung menikahkan dirinya sendiri dengan laki-laki tanpa adanya wali, maka tidak ada

<sup>34</sup> Maksudnya: hendaklah laki-laki yang belum kawin atau wanita- wanita yang tidak bersuami, dibantu agar mereka dapat kawin.

<sup>35</sup> Lihat: Q.S An-Nur, 32

artinya ayat tersebut ditujukan kepada wali, seperti halnya juga wanita menikahkan wanita ataupun juga menikahkan dirinya sendiri maka hukumnya adalah Haram.<sup>36</sup>

Dasar hukum yang mengatur tentang adanya wali masih banyak di bicarakan dalam berbagai literatur. Untuk memahami ayat ini penting kiranya dicermati siapa yang padanya ayat ini ditujukan. As-Shabuni dalam *Rawailul Bayan* menyebutkan adanya tiga pendapat ulama tanpa menjelaskan identitas mufassir yang bersangkutan yaitu:

a. Ayat ini ditujukan pada seluruh umat secara umum. Jadi pesan dari ayat itu adalah “wahai orang yang beriman kawinkanlah orang-orang yang tidak atau belum kawin dari kamu”.

b. Ayat ditujukan pada wali dan pemilik budak. Dari pemahaman yang kedua ini timbul konsep wali nikah.

c. Ayat ditujukan pada para (calon) suami karena merekalah yang diperintah menikah.

As-Shabuni mendukung pendapat pertama dengan mengatakan bahwa seluruh umat harus mendukung kemudahan nikah dan membantu mereka yang akan nikah dengan menghilangkan rintangan dan halangan terlaksananya nikah sebab nikah adalah media penjagaan nama baik (iffah). Dengan kata lain perintah untuk menikahkan dalam ayat itu bukan perintah mengakadkan nikah. Hal ini dipahami dari “al-ayama” yang mencakup semua orang yang tidak mempunyai pasangan istri

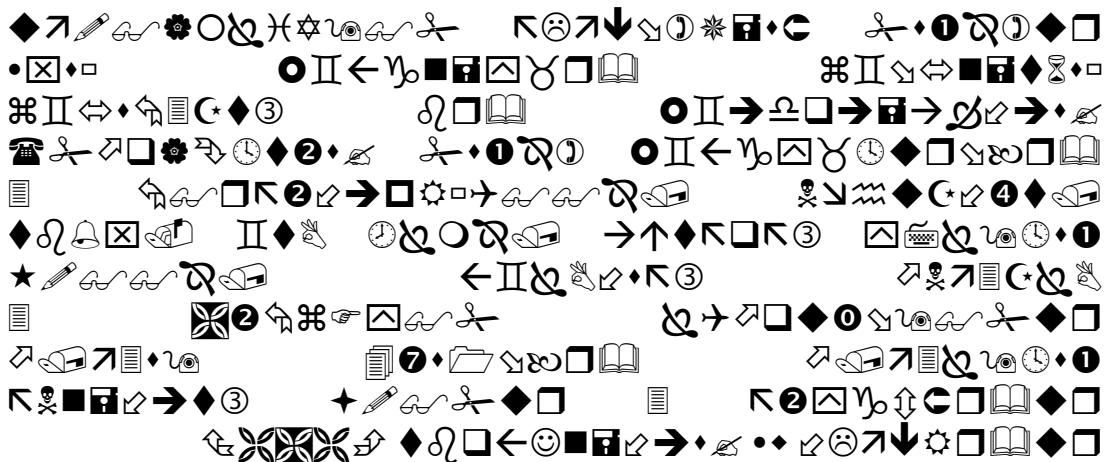
---

<sup>36</sup> Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan, Hukum Kawansan, Hukum Acara Peradilan Agama Dan Zakat Menurut Hukum Islam*, 1st ed. (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), 5.



atau suami baik laki-laki atau perempuan, anak-anak maupun dewasa. Dan adalah maklum bahwa laki-laki dewasa tidak dalam perwalian siapapun. Jadi maksud perintah menikahkan adalah perintah untuk membantu proses dan pelaksanaan nikah.<sup>37</sup>

Menurut jumhur ulama<sup>38</sup> keberadaan wali dalam sebuah pernikahan didasarkan pada sejumlah nash al-Qur<sup>39</sup>an dan Hadist. Nash Al-Qur<sup>39</sup>an yang digunakan sebagai dalil adanya wali dalam pernikahan diantaranya adalah:



Terjemahnya: apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf.<sup>38</sup> Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Muhammad Ali As-Shabuni, *Rawailul Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an*, 2nd ed. (Jakarta: Dinamika Berkat Utama, n.d.), 187.

<sup>38</sup> Kawin lagi dengan bekas suami atau dengan laki-laki yang lain

<sup>39</sup> Lihat: Al-nisaa, 11-12

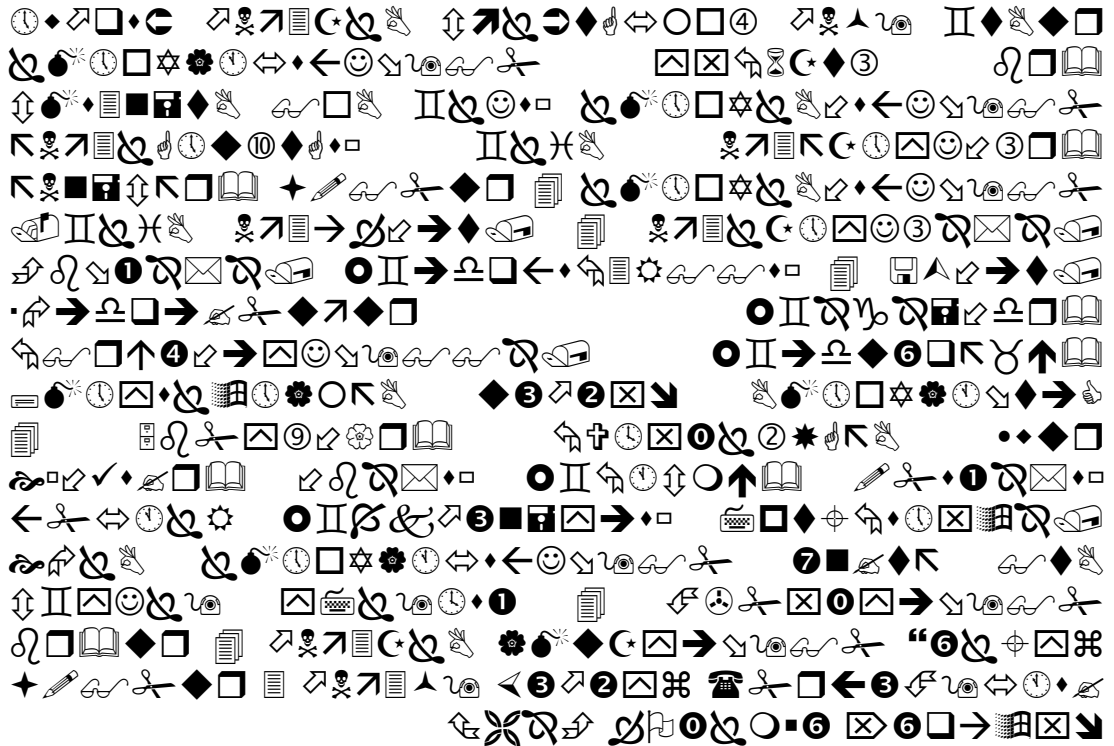
Asbabun nuzul ayat ini adalah berdasarkan suatu riwayat bahwa Ma'qil Ibn Yasar menikahkan saudara perempuannya kepada seorang laki-laki muslim. Beberapa lama kemudian diceraikannya dengan satu talak, setelah habis waktu masa iddahnya mereka berdua ingin kembali lagi, maka datanglah laki-laki itu bersama Umar bin Khattab untuk meminangnya. Ma'qil menjawab: Hai orang celaka, aku memuliakan kau dan aku nikahkan dengan saudaraku, tapi kau ceraikan dia. Demi Allah dia tidak akan kukembalikan kepadamu, maka turunlah ayat tersebut, al-Baqarah 232. Ayat ini melarang wali menghalang-halangi hasrat perkawinan kedua orang itu. Setelah Ma'qil mendengar ayat itu, maka dia berkata: Aku dengar dan aku taati Tuhan. Dia memanggil orang itu dan berkata: Aku nikahkan engkau kepadanya dan aku muliakan engkau. (HR. Bukhori, Abu Daud dan Turmudzi).<sup>40</sup>

Mempelajari sebab-sebab turunnya ayat ini dapat disimpulkan bahwa wanita tidak bisa menikahkan dirinya sendiri tanpa wali. Andaikata wanita itu dapat menikahkan dirinya sendiri tentunya dia akan melakukan itu. Ma'qil Ibn Yasar tentunya tidak akan dapat menghalangi pernikahan saudaranya itu andaikata dia tidak mempunyai kekuasaan itu, atau andaikata kekuasaan itu ada pada diri saudara wanitanya. Ayat ini merupakan dalil yang tepat untuk menetapkan wali sebagai rukun atau syarat sah nikah, dan wanita tidak dapat menikahkan dirinya sendiri.

Ayat lain yang dijadikan pedoman mengenai pentingnya seorang wali dalam pernikahan adalah:

---

<sup>40</sup> Qamarudin Saleh, *Asbabun Nuzul* (Bandung: CV. Diponegoro, 1948), 78.



Terjemahnya: dan Barangsiapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain<sup>41</sup>, karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang mereka pun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), Maka atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasyarakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Maksudnya: orang merdeka dan budak yang dikawininya itu adalah sama-sama keturunan Adam dan hawa dan sama-sama beriman.

<sup>42</sup> Lihat : Q.S Al-Nisaa ayat 20

Perdebatan tentang wali nikah dalam suatu akad perkawinan sudah lama dibicarakan oleh para ahli hukum Islam, terutama tentang kedudukan wali dalam akad tersebut. Sebagian para ahli hukum Islam mengatakan bahwa perkawinan yang dilaksanakan tanpa wali, perkawinan tersebut tidak sah karena kedudukan wali dalam akad perkawinan merupakan salah satu rukun yang harus dipenuhi.<sup>43</sup>

Sayyid Sabiq dalam kitabnya menjelaskan bahwa wali merupakan suatu ketentuan hukum yang dapat dipaksakan kepada orang lain sesuai dengan bidang hukumnya. Wali ada yang umum dan ada yang khusus. Yang umum yaitu berkenaan dengan manusia, sedangkan yang khusus ialah berkenaan dengan manusia dan harta benda. Di sini yang dibicarakan wali terhadap manusia, yaitu masalah perwalian dalam pernikahan. Imam Malik ibn Anas dalam kitabnya mengungkapkan masalah wali dengan penegasan bahwa seorang janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya, dan seorang gadis harus meminta persetujuan walinya. Sedangkan diamnya seorang gadis menunjukkan persetujuannya.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2008), 58.

<sup>44</sup> Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah (Alih Bahasa Oleh Moh. Thalib)* (Bandung: Al Ma'arif, 1997), 11.

### **BAB III**

#### **KOMPILASI HUKUM ISLAM DAN TEORI KESETARAAN GENDER**

##### ***A. Ruang Lingkup Kompilasi Hukum Islam***

Berangkat dari pemahaman bahwa Islam adalah agama yang kaffah dalam segala hal dibandingkan dengan agama yang lainnya, maka di sinilah dibutuhkan sebuah kreatifitas bagi penganutnya untuk menggali ajaran- ajaran yang ada untuk terus dikembangkan agar eksistensi agama tidak hilang atau mati. Pembaharuan- pembaharuan dilakukan yang pasti tidak menyimpang dari tujuan syari'ah. Dengan demikian proses perkembangannya tidak menyalahi pesan yang ingin disampaikan oleh ajaran Islam. Juga mengingat di dalam Islam tidak hanya ada ajaran ketuhanan atau teologi akan tetapi juga ada dimensi hukum yang memperbaiki hubungan antara individu, masyarakat.

Dan ketika membuka kembali sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia yang awalnya hanya berdasarkan fatwa ulama-ulama atau penafsiran ulama saja, akan tetapi tidak ada buku yang konkrit yang dijadikan sebagai pedoman khusus untuk menyelesaikan, memutuskan perkara yang diajukan kepada peradilan agama. Di tengah kekosongan sumber tersebut, terbitlah Inpres No. 1/1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam yang kemudian ditindaklanjuti dengan Keputusan Menteri No. 154 tahun 1991 tentang pelaksanaan Inpres No. 1/1991 mengenai penyebarluasan KHI yang mana nantinya untuk memenuhi keperluan dari UU No. 1 tahun 1989.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dadang Hermawan dan Sumardjo, "Kompilasi Hukum Islam Sebagai Hukum Materil Pada Pada Peradilan Agama," *Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 6 (2015): 25.

Kebutuhan akan adanya KHI di Indonesia sebagai upaya memperoleh kesatuan hukum dalam memeriksa dan memutuskan perkara bagi para hakim di lingkungan peradilan agama, sudah lama dirasakan oleh Departemen Agama. Bahkan sejak adanya peradilan agama di Indonesia, keperluan ini tidak pernah hilang, bahkan berkembang terus sejalan dengan perkembangan badan.

Latar belakang penyusunan KHI yang tidak mudah untuk dijawab secara singkat. Pembentukan KHI ini mempunyai kaitan yang erat sekali dengan kondisi hukum Islam di Indonesia ketika itu. Hal ini penting untuk ditegaskan mengingat sampai saat ini belum ada suatu pengertian yang disepakati tentang hukum Islam, yang masing-masing dilihat dari sudut pandang yang berbeda.

Dengan adanya Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, yang didalamnya mengatur tentang perkawinan, perwakafan dan kewarisan. Merupakan solusi awal meredakan bahkan menghilangkan perdebatan masalah-masalah yang selalu menimbulkan pertikaian dan perdebatan di kalangan ulama. Para ulama berupaya mencari jalan keluar untuk bisa memecahkan masalah tersebut, sehingga tidak terjadi lagi pertikaian dan perdebatan dalam mencari penyelesaian dari ketiga masalah tersebut. Sehingga keputusan yang diambil oleh para hakim agama dalam menyelesaikan perkara haruslah didasarkan pada pemilihan aturan-aturan, apakah itu hukum Islam atau hukum yang lainnya.

Dengan kehadiran KHI di Indonesia merupakan suatu rangkaian sejarah hukum nasional yang merupakan makna kehidupan masyarakat Islam Indonesia yang diantaranya adanya norma hukum. KHI ini disepakati oleh para Alim Ulama

Indonesia, bahkan KHI juga merupakan suatu rangkaian hukum tertulis dan masuk dalam Tata Hukum Indonesia melalui instrument Inpres No. 1/1991, kehadiran KHI merupakan sebuah alternatif dan tidak harus disepakati oleh para hakim agama dalam menerima, memeriksa, mengadili dan menyelesaikan suatu perkara yang diajukan padanya.<sup>2</sup>

Peradilan Agama cukup berperan dalam proses penerapan hukum Islam di Indonesia. Hal ini terjadi karena cukup banyak permasalahan yang terjadi sehingga diperlukan sekali adanya KHI guna dijadikan pegangan dalam penerapan hukumnya. KHI hanyalah sebuah pedoman, panduan bagi para hakim Peradilan Agama di seluruh Indonesia untuk memutuskan perkara perdata yang diajukan sesuai wewenang. Tapi masih ada keraguan bagi penulis, walaupun KHI dijadikan sebagai pedoman, panduan dalam memutuskan perkara perdata, ternyata masih banyak hal yang masih diragukan misalnya mengenai efektifitas KHI dalam putusan hakim dengan alasan permasalahan yang diajukan kepada hakim tidak seratus persen ada dalam KHI dan sangat kompleks, bisa jadi yang diputuskan tidak sesuai dengan apa yang ada di KHI dengan mengambil hukum yang hidup dalam masyarakat.

Walaupun KHI sudah mendapatkan legitimasi dari hukum, bahwa KHI merupakan pedoman dalam memutuskan perkara bagi hakim Peradilan Agama, dikatakan masih belum final dengan alasan KHI bukan satu- satunya yang dijadikan sebagai sumber hukum oleh hakim Peradilan Agama. Karena, kalau kita merujuk pada Inpres No. 1/1991 di sana hanya ditekankan pada penyebarluasan KHI

---

<sup>2</sup> Ibid., 26.

tanpa menyebut KHI itu mengikat atau tidak bagi hakim Peradilan Agama dalam memutuskan perkara.<sup>3</sup>

Keinginan untuk membentuk hukum Islam yang tertulis, sebenarnya sudah lama yaitu sejak terbentuknya Peradilan Agama yang berwenang untuk menyelesaikan masalah-masalah hukum Ahwal Assyahshiyah (hukum keluarga). Dengan demikian ada keinginan untuk membentuk Kompilasi Hukum Islam sebagai upaya dalam rangka pedoman untuk menyelesaikan masalah-masalah umat Islam, yang sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan umat Islam di Indonesia. Kompilasi Hukum Islam pada dasarnya adalah membicarakan salah satu aspek dari hukum Islam di Indonesia. Kompilasi Hukum Islam dianggap sebagai satu di antara sekian banyak karya besar umat Islam Indonesia dalam rangka memberi arti yang lebih positif bagi kehidupan dan kebangkitan umat Islam Indonesia. Namun, Kompilasi Hukum Islam tidak bersifat mutlak sebagaimana halnya wahyu Tuhan dan bukan sebuah karya yang telah mencapai hasil yang final. Kompilasi Hukum Islam bersifat lebih terbuka dalam menerima usaha-usaha penyempurnaan untuk meraih keberhasilan yang lebih baik di masa mendatang.

Indonesia adalah Negara yang berpenduduk Muslim terbanyak dan merupakan yang terbesar didunia .<sup>4</sup> Hukum Islam sebagai tatanan hukum yang dipedomani dan ditaati oleh mayoritas penduduk dan masyarakat Indonesia adalah

---

<sup>3</sup> Ibid., 27.

<sup>4</sup> Al-Asqia M. Hafidz, *Kaya Wajib Bagi Orang Islam* (Yogyakarta: Khazanah Sulaiman, 2011), 4.



hukum yang telah hidup dalam masyarakat, dan merupakan sebagiandari ajaran dan keyakinan Islam yang eksis dalam kehidupan hukum nasional. Serta merupakan bahan dan pembinaan dan pengembangannya.<sup>5</sup> Umat Islam Indonesia yang merupakan penduduknya mayoritas di anegeri ini, salah satunya dalam rangka pengamalan syari'at Islam, adalah menjadikan hukum Islam itu sebagai hukum positif di Indonesia. Keberhasilan umat Islam untuk menjadikan hukum islam sebagai hukum positif, antara lain telah Nampak pada perumusan pancasila sebagai landaan filosofis bangsa, sebagai mana tertuang dalam piagam Jakarta, yang menegaskan bahwa Negara Republik Indonesia berdasarkan kepada ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Landasan filosofis tersebut diikuti oleh dan merupakan rangkaian kesatuan dengan Piagam Jakarta, sebagaimana ditegaskan dalam dekrit presiden tanggal 5 juli 1959.

Salah satu tujuan yang ingin dijelaskan Undang-Undang Peradilan Agama, adalah mempertegas kedudukan dan kekuasaan lingkungan peradilan Agama sebagai salah satu bagian dari pelaksana "*kekuasaan kehakiman*" atau disebut juga "*judicial Power*" dalam Negara Republik Indonesia.<sup>6</sup>

Begitu banyak pendapat dalam suatu madzhab sehingga melahirkan putusan yang tidak seragam dalam praktek hukum islam yang berlaku di pengadilan. Putusan yang sangat bervariasi mengancam kepastian hukum bagi pencari keadilan di mana

---

<sup>5</sup> Mardani, *Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 171.

<sup>6</sup> Yusuf Somawinata, "Al-Maslahah Al-Mursalah Dan Implikasi Terhadap Dinamisasi Hukum Islam Di Indonesia," *Hukum Sosial dan Keagamaan* 4 No. 2 (2010): 87.

kasus yang sama memungkinkan adanya putusan yang lebih dari satu. Pendapat yang berbeda-beda dalam fiqh Islam sudah barang tentu membawa kepada putusan yang berbeda-beda pula di lembaga Peradilan, dan selanjutnya akan memperjauh kesatuan persepsi dalam penerapan hukum.

Implementasi hukum Islam bagi umat Islam kadang-kadang menimbulkan pemahaman yang berbeda. Hukum Islam yang diterapkan di pengadilan Agama cenderung simpang siur disebabkan oleh perbedaan pendapat para ulama dalam hampir setiap persoalan.<sup>7</sup>

Ada beberapa keterangan untuk memperjelas posisi hukum, kita perlu mengutip beberapa keterangan yang dibuat oleh para penulis hukum Islam baik diberikan secara umum maupun yang memang dibuat sengaja dikaitkan dengan penyusunan KHI. Secara umum suatu hal yang tidak dapat dibantah, bahwa hukum Islam baik di Indonesia maupun di dunia Islam umumnya, sampai hari ini adalah hukum fiqh hasil penafsiran pada abad kedua dan beberapa abad berikutnya. Kajian tentang hukum Islam pada umumnya dipusatkan pada masalah ibadah dan ahwal asy-syakhsiyah. Kajian tidak hanya diarahkan pada fiqh muamalah, umpamanya yang menyangkut perekonomian dalam Islam.

Dari penjelasan di atas kelihatannya membuat hukum Islam begitu kaku berhadapan dengan masalah-masalah masa kini, yang amat banyak melibatkan masalah perekonomian. Materi-materi yang termaktub dalam buku-buku fiqh tidak

---

<sup>7</sup> Dirjen Binbaga Islam, *Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1991), 139.

atau belum sempat disistemastiskan, sehingga ia dapat disesuaikan dengan masa sekarang.

Selanjutnya, penerapan konsep hukum Islam dalam perundang-undangan Indonesia walaupun sebagian kecil, telah berkembang dengan penerapannya yang menjawab tantangan dan kebutuhan masyarakat untuk menuju tujuan hukum Islam seperti monogami, masalah batas umur boleh kawin, masalah jatuhnya talak di hadapan sidang peradilan, masalah harta bersama dan ikrar perwakafan harus tertulis. Dari itu semua (baik penerapan hukum dalam kehidupan masyarakat, dalam pengadilan agama juga dalam perundang-undangan) mengandung masalah ijtihadiyah yang diselesaikan dengan ijtihad (ulama Indonesia) dengan menggunakan metode-metode ushul fiqh; al-ihthisan, al-istislah, al-urf dan metode istidlal dengan tujuan; “menolak kerusakan, didahulukan atas menarik kemashlahatan” ataupun dengan metode-metode lain yang memang cocok untuk digunakan, demi terciptanya sebuah hukum yang diterima oleh masyarakat. Kalau memang ada yang tidak sependapat dengan ijtihad tersebut sedangkan hakim memutuskan dengan ketentuan yang tersebut perundang-undangan, maka ijtihad hakim tidak dapat dibatalkan dengan ijtihad yang lain: “ijtihad tidak dibatalkan oleh ijtihad”.<sup>8</sup>

***a. Tujuan dirumuskan Kompilasi Hukum Islam.***

Dengan mengacu pada tema utama dibuatnya KHI di Indonesia, dengan mempositifkan hukum Islam secara terumus dan sistematis dalam

---

<sup>8</sup> Dadang Hermawan dan Sumardjo, “Kompilasi Hukum Islam Sebagai Hukum Materil Pada Pada Peradilan Agama,” 30.

kitab hukum, terdapat beberapa sasaran pokok yang hendak dicapai dan dituju antara lain :

1. Melengkapi pilar peradilan agama

Bahwa ada tiga pilar yang menjadi sokoguru kekuasaan dalam melaksanakan fungsi peradilan yang diamanatkan pada 24 UUD 1945 jo pasal 10 UU No. 14/1970. Yaitu: pertama, adanya badan peradilan yang terorganisir berdasarkan Undang-undang, kedua, adanya organ penguasa, ketiga, adanya sarana hukum sebagai rujukan.

2. Menyamakan persepsi penerapan hukum.

3. Mempercepat proses *taqribil bainal Ummah*.

4. Menyingkirkan *Private Affairs* atau urusan pribadi

Pendekatan diambil dari berbagai sumber dan pendapat yang dianggap dapat dipertanggung-jawabkan pandangan dan pemikirannya. Hal tersebut diuji pula kebenarannya dalam realita sejarah dan perkembangan hukum dan yurisprudensi hukum Islam dari masa ke masa:

1. Sumber utama : Al-Qur'an dan Sunnah.

2. Mengutamakan pemecahan masa kini.

3. Unity dan Variety.

4. Pendekatan kompromi dengan hukum adat.

Dalam tahap penyusunan materi KHI, tahapan penyusunan KHI dilakukan melalui beberapa jalur, yaitu:

1. Penelaahan 38 kitab dari berbagai mazhab, mencakup 160 masalah hukum keluarga. Penelaahan kitab fiqh itu dilakukan para pakar di tujuh IAIN, Wawancara dengan 181 ulama yang tersebar di sepuluh daerah hukum Pengadilan Tinggi Agama.
2. Penelaahan produk pengadilan dalam lingkungan Peradilan Agama yang terhimpun dalam 16 buah buku. Yang terdiri atas empat jenis, yakni himpunan putusan PTA, himpunan fatwa pengadilan, himpunan putusan Pengadilan Agama, dan law report tahun 1977 sampai tahun 1984.
3. Kajian perbandingan hukum keluarga yang berlaku di Maroko, Mesir dan Turki.

Keseluruhan materi KHI dibagi dalam tiga kitab Negara Indonesia sebagai Negara hukum dimana sistem hukum nasional Indonesia mengakui hukum tertulis. Untuk mengisi kekosongan hukum keluarga bagi warga negara Indonesia yang beragama Islam, maka diperlukan peraturan hukum Islam yang diatur dalam bentuk peraturan perundang-undangan di Indonesia.

Kumpulan dari peraturan hukum Islam tersebut kemudian dibukukan dalam bentuk Kompilasi Hukum Islam yang bertujuan untuk menghimpun bahan-bahan hukum yang diperlukan sebagai pedoman dalam bidang hukum material para hakim di lingkungan Peradilan Agama. Bahan-bahan yang diangkat dari berbagai kitab yang

bisa digunakan sebagai sumber pengambilan dalam penetapan hukum yang dilakukan oleh para hakim dan bahan-bahan lainya yang berhubungan dengan itu.<sup>9</sup>

Dalam menetapkan kebijakan hukum di Indonesia, pemerintah telah menjadikan hukum Islam sebagai bagian dari hukum nasional melalui Kompilasi Hukum Islam sebagaimana termaktub dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, ditetapkan pada tanggal 10 Juni 1991. Dalam Instruksi Presiden tersebut disebutkan bahwa Kompilasi Hukum Islam dapat dipergunakan sebagai pedoman dalam penyelesaian masalah-masalah di bidang seperti, yaitu hukum perkawinan, kewarisan, perwakafan oleh instansi pemerintah dan masyarakat yang memerlukannya. Berdasarkan landasan dasar hukum kompilasi tersebut pula menjadi petunjuk bagi para hakim Peradilan Agama dalam memeriksa, mengadili serta memutuskan perkara.<sup>10</sup>

Dengan demikian Instruksi Presiden merupakan salah satu produk hukum Presiden yang dibuat untuk sumber hukum bagi para hakim Peradilan Agama dalam memeriksa, mengadili dan memutus masalah-masalah perdata di antara umat Islam. Produk hukum yang dihasilkan tersebut yaitu Instruksi presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yaitu dalam bentuk.

Produk-produk hukum yang dikeluarkan oleh presiden antarlain Peraturan, Keputusan dan Instruksi Presiden. Produk hukum Keputusan Presiden dan Instruksi

---

<sup>9</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2005), 5.

<sup>10</sup> Departemen Agama RI, *Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, n.d.

Presiden tersebut sudah sejak lama dikenal sebagai salah satu istilah peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Sementara Peraturan Presiden baru dikenal di Indonesia setelah lahirnya Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Dalam Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan Pasal 7, yang mengatur mengenai tata urutan perundang-undangan ini, disebutkan bahwa tata urutan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia adalah: 1. UUD 1945; 2. UU/Perppu; 3. Peraturan Pemerintah; 4. Peraturan Presiden; dan 5. Peraturan Daerah<sup>11</sup>

Pada tahun 2011 lahir undang-undang terbaru menggantikan Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan yaitu Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan. Undang-undang terbaru tersebut menyebutkan bahwa urutan yang berlaku di Indonesia yaitu 1. UUD 1945; 2. Ketetapan MPR; 3. UU/Perppu; 4. Peraturan Pemerintah; 5. Peraturan Presiden; 6. Peraturan Daerah Provinsi; dan 7. Peraturan Daerah kabupaten/Kota.<sup>12</sup>

Lahirnya KHI tidak dapat dipisahkan dari latar belakang dan perkembangan (pemikiran) hukum Islam di Indonesia. Di satu sisi, pembentukan KHI terkait erat

---

<sup>11</sup> Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2004 Tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan.

<sup>12</sup> Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan

dengan usaha-usaha untuk keluar Dari situasi dan kondisi internal hukum Islam yang masih diliputi suasana kebekuan intelektual yang akut. Di sisi lain. KHI mencerminkan perkembangan hukum Islam dalam konteks hukum nasional, melepaskan diri dari pengaruh teori receptie, khususnya dalam rangkaian usaha pengembangan pengadilan agama.

Hukum Islam di Indonesia memang sejak lama telah berjalan di tengah-tengah masyarakat. Namun harus dicatat bahwa hukum Islam tersebut tidak lain merupakan hukum fiqh hasil intrepertasi ulama-ulama abad ke dua hijriyah dan abad-abad sesudahnya. Pelaksanaan hukum Islam sangat diwarnai dengan sikap taklid serta sikap fanatisme mazhab yang cukup kental. Ini makin diperparah dengan anggapan bahwa fiqh identik dengan Syari'ah atau hukum Islam yang merupakan wahyu aturan tuhan, sehingga tidak dapat berubah. Umat Islam akhirnya terjebak ke dalam pemahaman yang tumpang tindih antara yang sacral dengan yang profan.

Situasi tersebut berimplikasi negatif terhadap pelaksanaan hukum Islam di lingkungan peradilan Agama. Pengidentifikasian fiqh dengan Syari'ah atau hukum Islam seperti itu telah membawa akibat kekeliruan dalam penrapan hukum Islam yang sangat "keterlalu". Dalam menghadapi penyelesaian kasus-kasus perkara di pengadilan bukan didasarkan kepada hukum, melainkan doktrin serta pendapat-pendapat madzhab yang telah terdeskripsi didalam kitab-kitab fiqh.

Akibat dari cara kerja demikian. Maka lahirlah berbagai produk putusan pengadilan agama yang berbeda-beda meskipun menyangkut satu perkara hukum yang sama. Keadaan ini semakin di persulit dengan adanya beberapa aliran madzhab



dalam fiqh itu sendiri, yang mengakibatkan pertarungan antara madzhab dalam penentuan produk hukum di pengadilan agama.<sup>13</sup>

Kompilasi Hukum Islam atau yang lebih familiar dengan sebutan KHI merupakan *ekspetasi* tertinggi yang mampu dicapai hukum Islam saat ini, khususnya di Indonesia. Meski memberikan dampak positif baik dari segi institusi, masyarakat, maupun dinamika pemikiran hukum Islam, keberadaan KHI masih membawa polemik. Tidak hanya proses pemberlakuannya, penamaan kompilasi juga memberikan perdebatan sendiri di kalangan para cendekiawan.<sup>14</sup>

Adanya perdebatan istilah *kompilasi* dalam term Kompilasi Hukum Islam disebabkan kurang populernya kata tersebut digunakan, baik digunakan dalam pergaulan sehari-hari, praktik, bahkan dalam kajian hukum sekalipun Kompilasi diambil dari bahasa Inggris *compilation* dan *Compilatie* dalam bahasa Belanda yang diambil dari kata *compilare* yang artinya mengumpulkan bersama-sama, seperti misalnya mengumpulkan peraturan-peraturan yang tersebar berserakan dimana-mana.<sup>15</sup>

dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia *kompilasi* adalah kumpulan yang tersusun secara teratur (tentang daftar informasi, karangan dsb).<sup>16</sup>

Berdasarkan keterangan tersebut dapatlah diketahui bahwa ditinjau dari sudut bahasa kompilasi dapat diartikan sebagai usaha untuk mengumpulkan sumber-

---

<sup>13</sup> Zainuddin Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam Di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), 98.

<sup>14</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Indonesia*, 9.

<sup>15</sup> Ibid., 10.

<sup>16</sup> Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), 584.

sumber (informasi, karangan dsb) dari berbagai literature dan dijadikan satu untuk mempermudah pencarian. Hal ini dipertegas oleh Abdurrahman dalam bukunya *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*:

“Kompilasi dari persepektif bahasa adalah kegiatan pengumpulan dari berbagai bahan tertulis yang diambil dari berbagai buku/tulisan mengenai sesuatu persoalan tertentu. Pengumpulan dari berbagai sumber yang dibuat oleh beberapa penulis yang berbeda untuk ditulis dalam suatu buku tertentu, sehingga dengan kegiatan ini semua bahan yang diperlukan dapat ditemukan dengan mudah”.<sup>17</sup>

Dalam konteks hukum kita jarang mendengar istilah kompilasi, meskipun istilah kompilasi relatif mudah untuk dicari di kamus, eksklopedia, atau buku terkait terminologi hukum. Namun tidak ada penjelasan yang spesifik terkait pengertian kompilasi. Ini disebabkan karena minimnya penggunaan istilah tersebut dalam penerapannya. Kita akan lebih familiar dan lebih mengenal istilah *kodifikasi* dari pada kompilasi. Dalam istilah hukum, Kodifikasi diartikan sebagai pembukuan satu jenis hukum tertentu secara lengkap dan sistematis dalam satu buku hukum.<sup>18</sup>

Dalam penerapannya kodifikasi diterjemahkan dengan istilah “*Kitab Undang-undang*” (*Wetboek*) yang dibedakan dengan “*Undang-undang*” Perbedaan antara kodifikasi/Kitab undang-undang dan undang-undang terletak pada materinya.

---

<sup>17</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Indonesia*, 11.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 9.

Kodifikasi memiliki materi yang luas tidak hanya satu sektor peraturan namun bisa mencakup seluruh bidang hukum dalam satu *frame* semisal Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) atau Kitab Undang-undang Hukum Perdata (KUHPdt). Sedangkan undang-undang hanya mencakup salah satu sektor dari hukum semisal UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan. Didalam Terminologi Hukum Inggris-Indonesia karangan I.P.M. Ranuhandoko B.A. *complation* adalah penyaringan dan di bukukannya Undang-undang menjadi suatu keutuhan.<sup>19</sup>

Kalau mengacu dari pengertian tersebut kompilasi jauh dari apa yang kita pahami sekarang. Selain akan menimbulkan kerancuan makna dengan kodifikasi, pengertian kompilasi tersebut juga tidak menggambarkan Kompilasi Hukum Islam yang sudah ada saat ini. Untuk membedakan kompilasi dengan kodifikasi, Abdurrahman mendefinisikan kompilasi sebagai berikut:

“Dalam pengertian hukum, kompilasi adalah tidak lain dari sebuah buku hukum atau buku kumpulan yang memuat uraian atau bahan-bahan hukum tertentu, pendapat hukum atau juga aturan hukum.”<sup>20</sup>

Pengertian yang diberikan Abdurrahman mengenai kompilasi tentu berbeda dengan apa yang dimaksud dengan kodifikasi. Kalau kita cermati perbedaan tersebut terletak pada materi yang dihimpun. Kompilasi tidak harus berupa produk hukum atau undang-undang yakni bisa berupa bahan, aturan, atau bahkan sebuah pendapat

---

<sup>19</sup> I.P.M. Ranuhandoko B.A., *Terminologi Hukum Inggris-Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2003), 169.

<sup>20</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Indonesia*, 12.

hukum. Sedangkan kodifikasi lebih ke produk hukum yang sudah berbentuk undang-undang. Lebih jauh lagi Abdurrahman menjelaskan, dalam konteks KHI kompilasi diartikan sebagai upaya untuk menghimpun bahan-bahan hukum yang diperlukan sebagai pedoman dalam bidang hukum materiil para hakim di lingkungan Peradilan Agama. Bahan-bahan yang diangkat dari berbagai kitab yang bisa digunakan sebagai sumber pengambilan dalam penetapan hukum yang dilakukan oleh para hakim dan bahan-bahan lainnya yang berhubungan dengan itu.<sup>21</sup>

Oleh karena itu, Kompilasi Hukum Islam dapat kita artikan sebagai kumpulan atau ringkasan berbagai pendapat hukum islam yang diambil dari berbagai sumber kitab hukum (*fiqh*) yang mu'tabar yang dijadikan sebagai sumber rujukan atau untuk dikembangkan di Peradilan Agama yang terdiri dari bab nikah, waris, dan wakaf. Ketidak tegasan penggunaan istilah ini memang seharusnya tidak boleh terjadi. Hal ini dikarenakan mulai dari perumusan hingga ditetapkannya pada tahun 1991 tidak secara tegas bagaimana pengertian kompilasi dan kompilasi hukum Islam itu sendiri. Dengan demikian, para penyusun kompilasi tidak secara tegas menganut satu paham mengenai apa yang dibuatnya tersebut.

Memang disayangkan, sebagai sebuah revolusioner dalam hukum Islam di Indonesia seharusnya ada penjelasan khusus penggunaan istilah kompilasi dalam KHI. Sehingga kedepannya akan memberikan pemahaman yang tegas apa dan kenapa menggunakan istilah tersebut seperti ketegasan dari sifat hukum itu sendiri.

---

<sup>21</sup> Ibid., 14.

Abdurrahman dalam bukunya *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* menjelaskan bahwa, tidak adanya penegasan istilah *kompilasi* dalam term *Kompilasi Hukum Islam* karena padawaktu proses penyusunan tidak nampak pemikiran yang kontroversial dan tidak mengundang reaksi dari pihak manapun mengenai apa yang dimaksud dengan kompilasi itu.<sup>22</sup>

### ***B. Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam***

Terbentuknya hukum Islam (hukum keluarga) yang tertulis, sebenarnya sudah lama menjadi kebutuhan dan keinginan masyarakat muslim. Sejak terbentuknya Peradilan Agama yang mempunyai kewenangan untuk menyelesaikan masalah-masalah hukum keluarga, rasanya sangat diperlukan adanya hukum kekeluargaan Islam tertulis. Maka munculah gagasan penyusunan *Kompilasi Hukum Islam* sebagai upaya dalam rangka mencari pola fiqh yang bersifat khas Indonesia atau fiqh yang bersifat kontekstual. Sejatinya proses ini telah berlangsung lama sejalan dengan perkembangan hukum Islam di Indonesia atau paling tidak sejalan dengan kemunculan ide-ide pembaharuan dalam pemikiran hukum Islam Indonesia.<sup>23</sup>

Namun apabila kita lihat secara lebih sempit lagi, ia merupakan rangkaian proses yang berlangsung mulai sejak tahun 1985. Gagasan untuk mengadakan *Kompilasi Hukum Islam* pertama kali digulirkan oleh Menteri Agama R.I. Munawir

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid., 31.

Sadzali, M. A. pada bulan Februari 1985 dalam ceramahnya di depan para mahasiswa IAIN Sunan Ampel Surabaya.<sup>24</sup>

Namun menurut Abdul Chalim Mohammad dalam bukunya Abdurrahman Kompilasi Hukum Islam di Indonesia mengemukakan bahwa, gagasan untuk menyusun Kompilasi Hukum Islam ini pada awal mulanya setelah 2,5 tahun lebih Mahkamah Agung terlibat dalam kegiatan pembinaan Badan-badan Peradilan Agama dan dalam penataran-penataran keterampilan teknis justisial para hakim agama baik ditingkat nasional maupun regional.<sup>25</sup>

Langkah gagasan ini mendapat dukungan banyak pihak tak terkecuali bapak Presiden Soeharto. Pada bulan Maret 1985 Presiden Soeharto mengambil prakarsa sehingga terbitlah SKB (Surat Keputusan Bersama) Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama yang membentuk proyek Kompilasi Hukum Islam.<sup>26</sup>

Tidak hanya sampai itu dukungan dari Presiden Soeharto. Melalui Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi dengan jangka waktu proyek selama 2 tahun. Pelaksanaan proyek ini kemudian didukung oleh Keputusan Presiden No. 191/1985 tanggal 10 Desember 1985 dengan biaya sebesar Rp 230.000.000,00

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid., 33.

yang biaya tersebut tidak berasal dari APBN melainkan dari Presiden Soeharto sendiri.<sup>27</sup>

Memang tidak ada salahnya ketika seorang kepala negara memberikan dukungan terhadap pembentukan sebuah hukum. Namun disisi lain, hal ini juga akan memberikan kesan tersendiri terhadap motif apa yang melatarbelakangi dukungan tersebut atau seberapa pengaruhnya terhadap independensi produk hukum itu sendiri. Memang tidak ada salahnya ketika seorang kepala negara memberikan dukungan terhadap pembentukan sebuah hukum. Namun disisi lain, hal ini juga akan memberikan kesan tersendiri terhadap motif apa yang melatarbelakangi dukungan tersebut atau seberapa pengaruhnya terhadap independensi produk hukum itu sendiri.

Terkait hal itu, Moh. Mahfud MD dalam bukunya Politik Hukum di Indonesia menjelaskan bahwa karakter produk hukum secara dikotomis dibagi menjadi dua yakni:

1. Produk hukum *responsif/populistik* adalah produk hukum yang mencerminkan rasa keadilan dan memenuhi harapan masyarakat.
2. Produk hukum *konservatif/ortodoks/elit* adalah produk hukum yang isinya lebih mencerminkan visi sosial elit politik, lebih mencerminkan keinginan pemerintah, bersifat *positivis-instrumentalis*, yakni menjadi alat pelaksana ideologi dan program negara. berlawanan

---

<sup>27</sup> Ibid., 34.

dengan hukum responsif, hukum ortodoks lebih tertutup terhadap tuntutan-tuntutan kelompok maupun individu-individu di dalam masyarakat.<sup>28</sup>

Untuk mengetahui apakah suatu produk hukum responsif, atau konservatis salah satu indikatornya adalah proses pembuatannya. Produk hukum yang berkarakter responsif mengundang/melibatkan masyarakatnya melalui kelompok-kelompok sosial dan individu di dalam masyarakat. Sedangkan proses pembuatan hukum yang bersifat ortodok cenderung bersifat sentralistik dalam arti lebih didominasi oleh lembaga negara terutama pemegang kekuasaan.<sup>29</sup>

Dari sini jelas bahwa ada indikasi dari pemerintah dalam hal ini Presiden untuk ikut campur secara dominan dalam pembuatan Kompilasi Hukum Islam. Peran aktif dominan pemerintah dalam pembentukan Kompilasi Hukum Islam tidak sebatas itu, dalam hal gagasan adanya rancangan penyusunan Kompilasi Hukum Islam juga bergulir dari kalangan birokrat, serta dalam hal tim proyek KHI juga diisi sebagian besar oleh orang-orang yang sama.

Setelah mendapat restu penuh dari Presiden Soeharto. Sesuai dengan Surat Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama membuat tim kerja untuk memudahkan kinerja dari proyek Kompilasi Hukum Islam tersebut.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum Di Indonesia* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006), 25.

<sup>29</sup> Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Indonesia*, 26.

<sup>30</sup> Keputusan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No. 07/KMA/1985 dan No. 25 Tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi



### ***C. Teori Kesetaraan Gender***

#### ***a. Pengertian dan Teori Kesetaraan Gender***

Kesetaraan gender merupakan wacana yang sudah lama didengungkan oleh sebagian khalayak, mulai dari kalangan akademisi, praktisi, sampai dengan politisi atau pejabat publik. Meskipun wacana ini sudah lama, namun bahasan tentang gender ini selalu saja hadir di setiap masa dengan berbagai pembahasan yang baru maupun pembahasan yang lama yang diperbaharui. Hal ini menunjukkan bahwa wacana ini selalu menarik untuk diperbincangkan. Tidak dipungkiri bahwa perempuan dan isu kesetaraan gender sampai saat ini masih menarik dan marak untuk diperbincangkan, terutama jika dihubungkan dengan wacana keIslaman, di mana perempuan dalam sejarah Islam memang memiliki posisi yang penting dalam berbagai perubahan sosial, kebudayaan, ekonomi, dan bahkan politik di negeri ini. Bahkan munculnya ormas-ormas Islam di Indonesia menandai respon terhadap berkembangnya isu-isu kesetaraan gender tersebut. Hal tersebut dapat terlihat dengan menggeliatnya para aktivis dan sarjana Muslim, melalui berbagai organisasi maupun institusi yang berbasis agama, terlibat secara intensif dalam proses sosialisasi dan pembentukan wacana kesetaraan gender ini.<sup>31</sup>

Secara khusus tidak ditemukan suatu teori yang membicarakan masalah gender. Teori-teori yang digunakan untuk melihat permasalahan gender ini diadopsi

---

<sup>31</sup>Cahya Wahyu Septi, "Book Review: Peran Ormas Perempuan terhadap Kebangkitan Peradaban Islam," *Musāwa: Jurnal Studi Gender dan Islam* 11, no.1 (2012): 179–86, <https://doi.org/10.14421/musawa.2012.111.179-186>; Baca: M. Noor Harisuddin, "Pemikiran Feminis Muslim di Indonesia tentang Fiqh Perempuan," *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 15, no. 2 (2015): 237–62, <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v15i2.265>.

dari teori-teori yang dikembangkan oleh para ahli dalam bidang-bidang yang terkait dengan permasalahan gender, terutama bidang sosial kemasyarakatan dan kejiwaan. Karena itu teori-teori yang digunakan untuk mendekati masalah gender ini banyak diambil dari teori-teori sosiologi dan psikologi. Cukup banyak teori yang dikembangkan oleh para ahli, terutama kaum feminis, untuk memperbincangkan masalah gender, tetapi dalam kesempatan ini akan dikemukakan beberapa saja yang dianggap penting dan cukup populer.

#### 1. Teori Struktural-Fungsional

Teori atau pendekatan struktural-fungsional merupakan teori sosiologi yang diterapkan dalam melihat institusi keluarga. Teori ini berangkat dari asumsi bahwa suatu masyarakat terdiri atas beberapa bagian yang saling memengaruhi. Teori ini mencari unsur-unsur mendasar yang berpengaruh di dalam suatu masyarakat, mengidentifikasi fungsi setiap unsur, dan menerangkan bagaimana fungsi unsur-unsur tersebut dalam masyarakat. Banyak sosiolog yang mengembangkan teori ini dalam kehidupan keluarga pada abad ke-20, di antaranya adalah William F. Ogburn dan Talcott Parsons.<sup>32</sup>

Teori struktural-fungsional mengakui adanya segala keragaman dalam kehidupan sosial. Keragaman ini merupakan sumber utama dari adanya struktur masyarakat dan menentukan keragaman fungsi sesuai dengan posisi seseorang dalam struktur sebuah sistem. Sebagai contoh, dalam sebuah organisasi sosial pasti ada

---

<sup>32</sup> Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, 1st ed. (Bandung: Mizan, 1999), 56.

anggota yang mampu menjadi pemimpin, ada yang menjadi sekretaris atau bendahara, dan ada yang menjadi anggota biasa. Perbedaan fungsi ini bertujuan untuk mencapai tujuan organisasi, bukan untuk kepentingan individu. Struktur dan fungsi dalam sebuah organisasi ini tidak dapat dilepaskan dari pengaruh budaya, norma, dan nilai-nilai yang melandasi sistem masyarakat.<sup>33</sup>

Terkait dengan peran gender, pengikut teori ini menunjuk masyarakat pra industri yang terintegrasi di dalam suatu sistem sosial. Laki-laki berperan sebagai pemburu (hunter) dan perempuan sebagai peramu (gatherer). Sebagai pemburu, laki-laki lebih banyak berada di luar rumah dan bertanggung jawab untuk membawa makanan kepada keluarga. Peran perempuan lebih terbatas di sekitar rumah dalam urusan reproduksi, seperti mengandung, memelihara, dan menyusui anak. Pembagian kerja seperti ini telah berfungsi dengan baik dan berhasil menciptakan kelangsungan masyarakat yang stabil. Dalam masyarakat ini stratifikasi peran gender sangat ditentukan oleh sex (jenis kelamin).

Menurut para penganutnya, teori struktural-fungsional tetap relevan diterapkan dalam masyarakat modern. Talcott Parsons dan Bales menilai bahwa pembagian peran secara seksual adalah suatu yang wajar.<sup>34</sup>

## 2. Teori Sosial-Konflik

---

<sup>33</sup> Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*.

<sup>34</sup> Nasarudin Umar, *Narasudin Umar, Argumen Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Alqur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), Hal.75. (Jakarta: Paramadina, 1999), 53.

Menurut Lockwood, suasana konflik akan selalu mewarnai masyarakat, terutama dalam hal distribusi sumber daya yang terbatas. Sifat pementingan diri, menurutnya, akan menyebabkan diferensiasi kekuasaan yang ada menimbulkan sekelompok orang menindas kelompok lainnya. Perbedaan kepentingan dan pertentangan antar individu pada akhirnya dapat menimbulkan konflik dalam suatu organisasi atau masyarakat.<sup>35</sup>

Dalam masalah gender, teori sosial-konflik terkadang diidentikkan dengan teori Marx, karena begitu kuatnya pengaruh Marx di dalamnya. Marx yang kemudian dilengkapi oleh F. Engels, mengemukakan suatu gagasan menarik bahwa perbedaan dan ketimpangan gender antara laki-laki dan perempuan tidak disebabkan oleh perbedaan biologis, tetapi merupakan bagian dari penindasan kelas yang berkuasa dalam relasi produksi yang diterapkan dalam konsep keluarga. Hubungan laki-laki-perempuan (suami isteri) tidak ubahnya dengan hubungan ploreter dan borjuis, hamba dan tuan, atau pemerias dan yang diperas. Dengan kata lain, ketimpangan peran gender dalam masyarakat bukan karena kodrat dari Tuhan, tetapi karena konstruksi masyarakat. Teori ini selanjutnya dikembangkan oleh para pengikut Marx seperti F. Engels, R. Dahrendorf, dan Randall Collins.

Asumsi yang dipakai dalam pengembangan teori sosial-konflik, atau teori diterminisme ekonomi Marx, bertolak belakang dengan asumsi yang mendasari teori struktural-fungsional, yaitu: 1) walaupun relasi sosial menggambarkan karakteristik yang sistemik, pola relasi yang ada sebenarnya penuh dengan kepentingan-

---

<sup>35</sup> Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, 76.

kepentingan pribadi atau sekelompok orang. Hal ini membuktikan bahwa sistem sosial secara sistematis menghasilkan konflik; 2) maka konflik adalah suatu yang takterhindarkan dalam semua sistem sosial; 3) konflik akan terjadi dalam aspek pendistribusian sumber daya yang terbatas, terutama kekuasaan; dan 4) konflik adalah sumber utama terjadinya perubahan dalam masyarakat.<sup>36</sup>

Menurut Engels, perkembangan akumulasi harta benda pribadi dan kontrol laki-laki terhadap produksi merupakan sebab paling mendasar terjadinya subordinasi perempuan. Seolah-olah Engels mengatakan bahwa keunggulan laki-laki atas perempuan adalah hasil keunggulan kaum kapitalis atas kaum pekerja. Penurunan status perempuan mempunyai korelasi dengan perkembangan produksi perdagangan.<sup>37</sup>

Keluarga, menurut teori ini, bukan sebuah kesatuan yang normatif (harmonis dan seimbang), melainkan lebih dilihat sebagai sebuah sistem yang penuh konflik yang menganggap bahwa keragaman biologis dapat dipakai untuk melegitimasi relasi sosial yang operatif. Keragaman biologis yang menciptakan peran gender dianggap konstruksi budaya, sosialisasi kapitalisme, atau patriarkat. Menurut para feminis Marxis dan sosialis institusi yang paling eksis dalam melanggengkan peran gender adalah keluarga dan agama, sehingga usaha untuk menciptakan perfect equality (kesetaraan gender 50/50) adalah dengan menghilangkan peran biologis gender, yaitu

---

<sup>36</sup> Ibid., 81.

<sup>37</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, Cet. I. (Jakarta, 1999), 62.

dengan usaha radikal untuk mengubah pola pikir dan struktur keluarga yang menciptakannya.<sup>38</sup> Teori sosial-konflik ini juga mendapat kritik dari sejumlah pakar, terutama karena teori ini terlalu menekankan faktor ekonomi sebagai basis ketidakadilan yang selanjutnya melahirkan konflik. Dahrendorf dan R. Collins, yang tidak sepenuhnya setuju dengan Marx dan Engels, menganggap konflik tidak hanya terjadi karena perjuangan kelas dan ketegangan antara pemilik dan pekerja, tetapi juga disebabkan oleh beberapa faktor lain, termasuk ketegangan antara orang tua dan anak, suami dan isteri, senior dan junior, laki-laki dan perempuan, dan lain sebagainya.<sup>39</sup> Meskipun demikian, teori ini banyak diikuti oleh para feminis modern yang kemudian banyak memunculkan teori-teori baru mengenai feminisme, seperti feminisme liberal, feminisme Marxis-sosialis, dan feminisme radikal.

### 3. Teori Feminisme Liberal

Teori ini berasumsi bahwa pada dasarnya tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Karena itu perempuan harus mempunyai hak yang sama dengan laki-laki. Meskipun demikian, kelompok feminis liberal menolak persamaan secara menyeluruh antara laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa hal masih tetap ada perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan. Bagaimanapun juga, fungsi

---

<sup>38</sup> Megawangi, *Membiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, 91.

<sup>39</sup> Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, 64.

organ reproduksi bagi perempuan membawa konsekuensi logis dalam kehidupan bermasyarakat.<sup>40</sup>

Teori kelompok ini termasuk paling moderat di antara teori-teori feminisme. Pengikut teori ini menghendaki agar perempuan diintegrasikan secara total dalam semua peran, termasuk bekerja di luar rumah. Dengan demikian, tidak ada lagi suatu kelompok jenis kelamin yang lebih dominan. Organ reproduksi bukan merupakan penghalang bagi perempuan untuk memasuki peran-peran di sektor publik.

#### 4. Teori Feminisme Marxis-Sosialis

Feminisme ini bertujuan mengadakan restrukturisasi masyarakat agar tercapai kesetaraan gender. Ketimpangan gender disebabkan oleh sistem kapitalisme yang menimbulkan kelas-kelas dan division of labour, termasuk di dalam keluarga. Gerakan kelompok ini mengadopsi teori praxis Marxisme, yaitu teori penyadaran pada kelompok tertindas, agar kaum perempuan sadar bahwa mereka merupakan 'kelas' yang tidak diuntungkan. Proses penyadaran ini adalah usaha untuk membangkitkan rasa emosi para perempuan agar bangkit untuk merubah keadaan.<sup>41</sup>

Berbeda dengan teori sosial-konflik, teori ini tidak terlalu menekankan pada faktor akumulasi modal atau pemilikan harta pribadi sebagai kerangka dasar ideologi. Teori ini lebih menyoroti faktor seksualitas dan gender dalam kerangka dasar ideologinya. Teori ini juga tidak luput dari kritikan, karena terlalu melupakan pekerjaan domestik. Marx dan Engels sama sekali tidak melihat nilai ekonomi

---

<sup>40</sup> Megawangi, *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*, 228.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 225.

pekerjaan domestik. Pekerjaan domestik hanya dianggap pekerjaan marginal dan tidak produktif. Padahal semua pekerjaan publik yang mempunyai nilai ekonomi sangat bergantung pada produk-produk yang dihasilkan dari pekerjaan rumah tangga, misalnya makanan yang siap dimakan, rumah yang layak ditempati, dan lain-lain yang memengaruhi pekerjaan publik tidak produktif. Kontribusi ekonomi yang dihasilkan kaum perempuan melalui pekerjaan domestiknya telah banyak diperhitungkan oleh kaum feminis sendiri. Kalau dinilai dengan uang, perempuan sebenarnya dapat memiliki penghasilan yang lebih tinggi dibandingkan dengan laki-laki dari sektor domestik yang dikerjakannya.<sup>42</sup>

#### 5. Teori Feminisme Radikal

Teori ini berkembang pesat di Amerika Serikat pada kurun waktu 1960-an dan 1970-an. Meskipun teori ini hampir sama dengan teori feminisme Marxis-sosialis, teori ini lebih memfokuskan serangannya pada keberadaan institusi keluarga dan sistem patriarki. Keluarga dianggapnya sebagai institusi yang melegitimasi dominasi laki-laki (patriarki), sehingga perempuan tertindas. Feminisme ini cenderung membenci laki-laki sebagai individu dan mengajak perempuan untuk mandiri, bahkan tanpa perlu keberadaan laki-laki dalam kehidupan perempuan. Elsa Gidlow mengemukakan teori bahwa menjadi lesbian adalah telah terbebas dari dominasi laki-laki, baik internal maupun eksternal. Martha Shelley selanjutnya

---

<sup>42</sup> Ibid., 143.



memperkuat bahwa perempuan lesbian perlu dijadikan model sebagai perempuan mandiri.<sup>43</sup>

Karena keradikalannya, teori ini mendapat kritikan yang tajam, bukan saja dari kalangan sosiolog, tetapi juga dari kalangan feminis sendiri. Tokoh feminis liberal tidak setuju sepenuhnya dengan teori ini. Persamaan total antara laki-laki dan perempuan pada akhirnya akan merugikan perempuan sendiri. Laki-laki yang tidak terbebani oleh masalah reproduksi akan sulit diimbangi oleh perempuan yang tidak bisa lepas dari beban ini.

#### 6. Teori Ekofeminisme.

Teori ekofeminisme muncul karena ketidakpuasan akan arah perkembangan ekologi dunia yang semakin bobrok. Teori ini mempunyai konsep yang bertolak belakang dengan tiga teori feminisme modern seperti di atas. Teori-teori feminisme modern berasumsi bahwa individu adalah makhluk otonom yang lepas dari pengaruh lingkungannya dan berhak menentukan jalan hidupnya sendiri. Sedang teori ekofeminisme melihat individu secara lebih komprehensif, yaitu sebagai makhluk yang terikat dan berinteraksi dengan lingkungannya.<sup>44</sup>

Menurut teori ini, apa yang terjadi setelah para perempuan masuk ke dunia maskulin yang tadinya didominasi oleh laki-laki adalah tidak lagi menonjolkan kualitas femininnya, tetapi justru menjadi male clone (tiruan laki-laki) dan masuk

---

<sup>43</sup> Ibid., 226.

<sup>44</sup> Ibid., 189.

dalam perangkat sistem maskulin yang hierarkhis. Masuknya perempuan ke dunia maskulin (dunia publik umumnya) telah menyebabkan peradaban modern semakin dominan diwarnai oleh kualitas maskulin. Akibatnya, yang terlihat adalah kompetisi, self-centered, dominasi, dan eksploitasi. Contoh nyata dari cerminan memudarnya kualitas feminin (cinta, pengasuhan, dan pemeliharaan) dalam masyarakat adalah semakin rusaknya alam, meningkatnya kriminalitas, menurunnya solidaritas sosial, dan semakin banyaknya perempuan yang menelantarkan anak-anaknya.<sup>45</sup>

#### 7. Teori Psikoanalisa

Teori ini pertama kali diperkenalkan oleh Sigmund Freud (1856-1939). Teori ini mengungkapkan bahwa perilaku dan kepribadian laki-laki dan perempuan sejak awal ditentukan oleh perkembangan seksualitas. Freud menjelaskan kepribadian seseorang tersusun di atas tiga struktur, yaitu *id*, *ego*, dan *superego*. Tingkah laku seseorang menurut Freud ditentukan oleh interaksi ketiga struktur itu. *Id* sebagai pembawaan sifat-sifat fisik biologis sejak lahir. *Id* bagaikan sumber energi yang memberikan kekuatan terhadap kedua sumber lainnya. *Ego* bekerja dalam lingkup rasional dan berupaya menjinakkan keinginan agresif dari *id*. *Ego* berusaha mengatur hubungan antara keinginan subjektif individual dan tuntutan objektif realitas sosial. *Superego* berfungsi sebagai aspek moral dalam kepribadian dan selalu mengingatkan *ego* agar senantiasa menjalankan fungsinya mengontrol *id*.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Ibid., 183.

<sup>46</sup> Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, 46.

Menurut Freud kondisi biologis seseorang adalah masalah takdir yang tidak dapat dirubah. Pada tahap phallic stage, yaitu tahap seorang anak memperoleh kesenangan pada saat mulai mengidentifikasi alat kelaminnya, seorang anak memperoleh kesenangan erotis dari penis bagi anak laki-laki dan clitoris bagi anak perempuan. Pada tahap ini (usia 3-6 tahun) perkembangan kepribadian anak laki-laki dan perempuan mulai berbeda. Perbedaan ini melahirkan pembedaan formasi sosial berdasarkan identitas gender, yakni bersifat laki-laki dan perempuan.<sup>47</sup>

Pada tahap phallic seorang anak laki-laki berada dalam puncak kecintaan terhadap ibunya dan sudah mulai mempunyai hasrat seksual. Ia semula melihat ayahnya sebagai saingan dalam memperoleh kasih sayang ibu. Tetapi karena takut ancaman dari ayahnya, seperti dikebiri, ia tidak lagi melawan ayahnya dan menjadikannya sebagai idola (model). Sebaliknya, ketika anak perempuan melihat dirinya tidak memiliki penis seperti anak laki-laki, tidak dapat menolak kenyataan dan merasa sudah “terkebiri”. Ia menjadikan ayahnya sebagai objek cinta dan menjadikan ibunya sebagai objek irihati.

Pendapat Freud ini mendapat protes keras dari kaum feminis, terutama karena Freud mengungkapkan kekurangan alat kelamin perempuan tanpa rasa malu. Teori psikoanalisa Freud sudah banyak yang didramatisasi kalangan feminis. Freud sendiri menganggap kalau pendapatnya masih tentatif dan masih terbuka untuk dikritik. Freud tidak sama sekali menyudutkan kaum perempuan. Teorinya lebih banyak

---

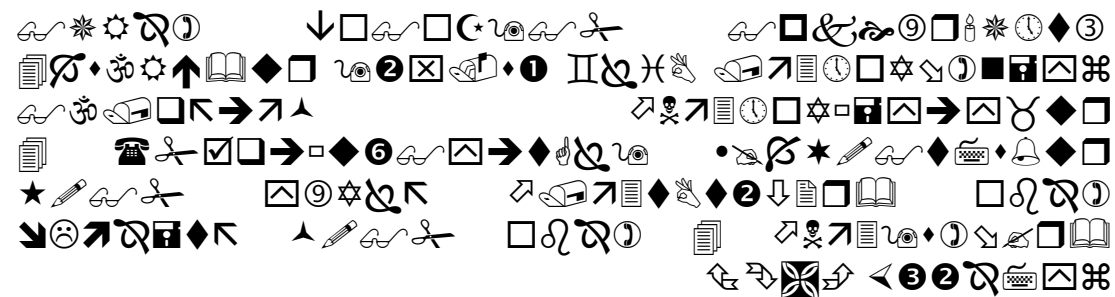
<sup>47</sup> Ibid., 41.

didasarkan pada hasil penelitiannya secara ilmiah. Untuk itu teori Freud ini justeru dapat dijadikan pijakan dalam mengembangkan gerakan feminisme dalam rangka mencapai keadilan gender. Karena itu, penyempurnaan terhadap teori ini sangat diperlukan agar dapat ditarik kesimpulan yang benar.

Itulah beberapa teori-teori gender yang dapat digunakan untuk memahami berbagai persoalan gender dalam kehidupan kita. Tentu saja masih banyak lagi teori-teori atau pendekatan-pendekatan lain yang bisa digunakan untuk memahami persoalan gender.

Jika ditarik ke ruang lingkup perkawinan (keluarga), wacana kesetaraan gender memiliki sepak terjang yang sangat kompleks, sebab perkawinan ini melahirkan hubungan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan yaitu suami istri. Ikatan suami istri ini akan menimbulkan berbagai macam bentuk relasi antara suami istri, seperti pembagian peran dan status yang cukup sensitif gender.

Salah satu tema sentral sekaligus prinsip pokok ajaran Islam adalah prinsip egalitarian yakni persamaan antar manusia, baik laki- laki dan perempuan maupun antar bangsa, suku, dan keturunan.Hal ini diisyaratkan dalam QS. al-Hujurat: 13



Terjemahnya: Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal.

Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.<sup>48</sup>

Ayat tersebut memberikan gambaran kepada kita tentang persamaan antara laki-laki dan perempuan baik dalam hal ibadah (dimensi spiritual) maupun dalam aktivitas sosial (urusan karier profesional). Ayat tersebut juga sekaligus mengikis tuntas pandangan yang menyatakan bahwa antara keduanya terdapat perbedaan yang memarginalkan salah satu diantara keduanya. persamaan tersebut meliputi berbagai hal misalnya dalam bidang ibadah. Siapa yang rajin ibadah, maka akan mendapat pahala lebih banyak tanpa melihat jenis kelaminnya. Perbedaan kemudian ada disebabkan kualitas nilai pengabdian dan ketakwaannya kepada Allah swt., Ayat ini juga mempertegas misi pokok al-Qur'an diturunkan adalah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Namun demikian sekalipun secara teoritis al-qur'an mengandung prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, namun ternyata dalam tatanan implementasi seringkali prinsip-prinsip tersebut terabaikan.

Konteks khalifatullâh fî al-ardh secara terminologis, berarti “kedudukan kepemimpinan”. Ini berarti bahwa semua manusia, baik laki-laki maupun perempuan diamanatkan menjadi pemimpin. Namun demikian, bila dicermati lebih lanjut ternyata ada nash Al-Qur'an maupun hadis yang kelihatannya berdimensi

---

<sup>48</sup> Lihat: Q.S. Al-Hujuraat, 13

*maskulin*,<sup>49</sup> dan secara sepintas menyorot masalah misogoni.<sup>50</sup> Sementara ajaran Islam, diyakini sebagai rahmat untuk semua manusia tanpa membedakan jenis kelamin. Apa yang diagendakan oleh kaum feminis Islam yang memiliki sudut pandang fiqh patriarkhi sebagai sumber dari kebencian dan penindasan bagi kaum perempuan dalam wilayah fiqh juga sangat lemah. Yang menjadi dalil kaum feminis adalah ketidakadilan, tanggung jawab perempuan dan laki-laki dalam rumah tangga, terasa laki-laki lebih superior dari kaum perempuan. Pandangan seperti ini justru bagi kaum feminis sudah menempatkan pendapat fiqh sesuatu yang final.

Kemajuan yang dicapai perempuan pada masa sekarang secara nyata menolak mutlaknya superioritas laki-laki. Sebab Fiqh harus dipandang sebagai pendapat sosiologis dan kontekstual. Posisi perempuan berada di bawah kendali laki-laki bukan hal yang salah apabila secara sosiologis menghendaki demikian, Nabi Muhammad saw. ketika menikah dengan Siti Khadijah secara sosiologis dan psikologis berimbang, Siti Khadijah mengendalikan perekonomian keluarga dan memberikan saran-saran kepada Nabi Muhammad saw. dalam menjalankan kerasulannya. Begitu juga kepada Siti „Aisyah berperan dalam membantu nabi dalam wilayah politik, perseteruan kaum muslim dan kaum non muslim.

---

<sup>49</sup> *Maskulin* adalah term yang menunjuk kepada kenjantanan seorang laki-laki, dan memposisikannya sebagai makhluk lebih tinggi kedudukannya

<sup>50</sup> *Misogini* adalah term yang menunjuk kepada kaum perempuan, dan memposisikan-nya sebagai makhluk yang dibenci dan dilecehkan.

Apabila memahami fiqh sebagai ijtihad tidak lepas dari kepentingan sosiologis. Ketika fiqh diciptakan maka fiqh bukan hal yang stagnan, tetapi wilayah yang berkembang, relatifitas dalam fiqh tetap berlaku. Artinya, bahwa fiqh dapat berubah berdasarkan waktu, zaman, psikologis, tempat, budaya, bahkan perkembangan sains dan teknologi. Sebagaimana dipaparkan dalam qaedah fiqh: “Berubah dan berbedanya fatwa sesuai dengan perubahan tempat, masa, perubahan sosial, niat dan adat kebiasaan, Karena itu pemahaman fiqh dengan paradigma seperti ini bukan terbatas pada hubungan laki-laki perempuan dalam ruang domestik (suami-isteri), tetapi juga berlaku untuk semua masalah hubungan kemanusiaan yang lebih luas atau persoalan partikular lainnya yang terkait dengan dinamika sosial dan budaya.<sup>51</sup>

Berkenaan dengan terjadinya ketimpangan-ketimpangan yang terjadi dalam masyarakat, Islam dalam hal ini telah memberikan beberapa prinsip dasar tentang kesetaraan gender laki-laki dan perempuan. Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah Tuhan. Dalam kapasitas manusia sebagai hamba, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Keduanya punya potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba yang ideal. Hamba yang ideal diistilahkan dengan orang-orang yang bertakwa untuk mencapai derajat takwa tidak dikenal perbedaan jenis kelamin.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer Di Indonesia*. (Jakarta: Ciputat Press., 2005), 25.

<sup>52</sup> Zakiah Darajat, *Islam Dan Peranan Wanita*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 94.

Kekhususan yang diberikan oleh Allah kepada laki-laki, karena laki-laki adalah pelindung bagi perempuan, semua ini tidaklah menyebabkan laki-laki menjadi hamba yang utama di sisi Allah swt. Kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran sosial dan publik lebih dari perempuan. Dalam kapasitasnya sebagai hamba, laki-laki dan perempuan masing-masing mendapatkan penghargaan dari tuhan sesuai dengan kadar pengabdianya.<sup>53</sup>

Para pakar gender sepakat bahwa peluang untuk meraih prestasi dan pengembangan diri tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Islam telah memberikan kesetaraan gender dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karir professional tidak mesti dimonopoli oleh satu jenis kelamin saja. Namun dalam kenyataan di tengah masyarakat konsep ideal ini membutuhkan tahapan dan sosialisasi, karena masih terdapat sejumlah kendala terutama kendala budaya yang sulit dihilangkan.<sup>54</sup>

Pada prinsipnya pula Islam tidak membedakan hak untuk meraih prestasi baik bagi laki-laki ataupun bagi perempuan, hanya saja harus disesuaikan dengan kemampuan intelektual dan keterampilannya.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Umar, *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur'an*, 54.

<sup>54</sup> Direktorat Pembinaan Pendidikan Masyarakat. *Panduan Strategi Pengembangan Pusat Kegiatan Masyarakat (PKBM) Responsif Gender*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Pendidikan Masyarakat Ditjen Pendidikan Anak Usia Dini, Nonformal, dan Informal Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. 2013, 3

<sup>55</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 151.



Karena itu perempuan mampu menjadi manusia yang produktif yang setara dengan laki-laki tidak ada halangan bagi perempuan untuk bekerja/berkarier di sektor publik, profesi apapun, jika ia menjaga kesopanan dan melindungi kesuciannya. Dalam tafsiran tradisional, laki-laki itu mempunyai superioritas atas perempuan para teolog hampir sepakat dalam persoalan ini.

Uraian di atas merupakan antitesa atas perlunya rekonstruksi gender dalam fiqh, dari banyaknya kritik terhadap konstruksi ushul fiqh yang dianggap tidak relevan lagi. Pendekatan yang dilakukan oleh (Akh Minhaji, 2005:xii), bahwa fiqh dan ushul fiqh dengan teori kontinuitas, relasi dan dialetika mungkin dapat dijadikan dasar untuk menjawab kritik tersebut. Bahwa penggunaan rekonstruksi justru tidak memiliki tempat yuridis terhadap konstruksi ushul fiqh dilihat dari sisi kasuistik, tanpa melihat dari kontinuitas ilmu ushul fiqh.

Rekonstruksi gender dalam fiqh justru hanya sebagai ungkapan progresif, tidak bernuasa paradigma fiqh yang kokoh dan tercabut dari bangunan yang dirintis menjadi suatu teori metodologi hukum Islam. Hanya saja harus dipahami sebagai kontinuitas fiqh dan ushul fiqh yang tidak tercabut dari akar sejarahnya. Ushul fiqh pada masa kontemporer menurut sedang melakukan relasi dialektika antara teori-teori ushul fiqh dengan obyek yang sifatnya baru, sebagai alat reproduksi dapat saja terjadi benturan material teori dan obyek masalah, maka opsi yang terbentuk dari ushul fiqh melakukan proses pembaharuan, dan terjadi senyawa yang menemukan bentuk pengembangan, inovasi, dan kreativitas teori sehingga mampu memberikan solusi terhadap permasalahan yang muncul saat ini. Proses inovasi dan kreativitas

ushul fiqh inilah merupakan kerja rekonstruksi ushul fiqh, begitu juga yang terjadi dengan bias gender.

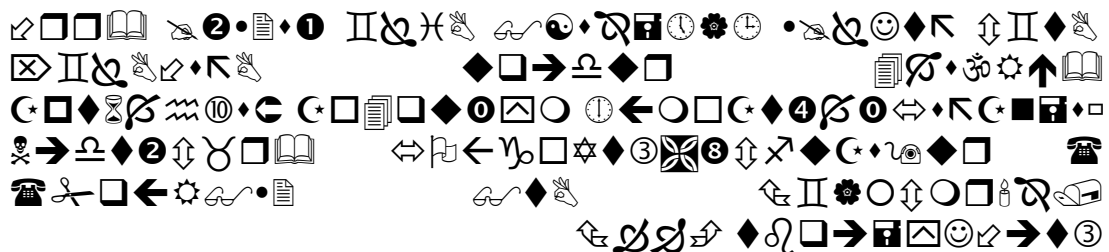
Tidak ada konsep yang final mengenai kesetaraan gender. Secara terminologis, gender digunakan untuk menandai perbedaan segala sesuatu yang terdapat dalam masyarakat dengan perbedaan seksual. Perbedaan yang dimaksud termasuk di dalamnya adalah bahasa, tingkah laku, pikiran, makanan, ruang, waktu, harta milik, teknologi, media massa, mode, pendidikan, profesi, alat-alat produksi, dan alat-alat rumah tangga. Munculnya istilah kesetaraan gender dalam Islam juga karena beberapa pemikir liberal yang menggagas, sebagian besar umat Islam tidak sepakat adanya konsep kesetaraan gender. Kesetaraan gender dalam Islam berorientasi kepada berkeadilan, yang merupakan perbincangan dari pemikiran liberal, karena satu sisi umat Islam tidak sepakat dengan istilah kesetaraan gender. Sedangkan dalam bukunya yang terkenal *Sex and Gender: an Introduction* mengartikan gender sebagai harapan-harapan budaya terhadap laki-laki dan perempuan (*Cultural Expectation for Women and Men*).<sup>56</sup> Misalnya perempuan dikenal dengan lemah lembut, cantik dan keibuan. Sementara laki-laki dikenal dengan kuat, rasional, jantan dan perkasa. Berfikir dari sudut gender seolah-olah Islam tidak bermuatan gender. Apabila dicermati kehadiran Islam ke atas dunia salah satunya adalah untuk mengangkat derajat kaum perempuan. Ada beberapa bukti sejarah yang menunjukkan Islam sangat respon pada permasalahan gender. Diantaranya

---

<sup>56</sup> Hilary M Lips, *Sex and Gender : An Introduction* (California: Myfield Publishing Company, 1993), 4.

ketika Nabi Muhammad SAW belum diutus sebagai Rasul di tanah Arab kaum perempuan merupakan warganegara tidak berarti, bahkan memiliki anak perempuan menjadi aib, perempuan tidak mendapatkan warisan. Namun tradisi ini langsung dihapuskan setelah Islam datang, menjadikan kaum perempuan yang bermartabat, mendapatkan warisan. Di samping itu Islam mewajibkan perempuan menutup aurat, pembatasan laki-laki menikahi perempuan dan masih banyak lagi.

Dalam konteks universal, perempuan dan laki-laki dituntut memiliki peran sosial, budaya, negara yang sama. Demikian juga halnya dalam Islam tidak hanya menuntut kaum laki-laki saja yang melakukan perubahan dan tanggung jawab sosial, ekonomi, politik dan kenegaraan, kaum perempuan juga dituntut berpartisipasi. Sebagaimana firman Allah dalam surat an-Nahl 97:



Terjemahnya:Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik.<sup>57</sup> dan Sesungguhnya akan Kami beri Balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.<sup>58</sup>

Ayat di atas menunjukkan Al-Qur'an memposisikan laki-laki dan perempuan sama dalam tanggung jawab sosial, budaya, dan politik. Dalam ayat lainnya misalnya, al-A'raaf:165 manusia adalah khalifah di muka bumi termasuk

<sup>57</sup> Ditekankan dalam ayat ini bahwa laki-laki dan perempuan dalam Islam mendapat pahala yang sama dan bahwa amal saleh harus disertai iman.

<sup>58</sup> Lihat QS. An-Nahl, 97

perempuan, dan lainnya. Surat adz-Dzariyat:56, al-An'am:165 dan al-Baqarah: Laki-laki dan perempuan mempunyai potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba yang ideal yakni sebagai orang yang bertaqwa (mutaqqun). Surat Al-A'raaf laki-laki dan perempuan sama-sama melakukan perjanjian keberadaan Allah, Surat Ali-Imran :195, An-Nisa 124, An-Nahl, 97 merupakan konsep kesetaraan gender bahwa perempuan dan laki-laki sama dihadapan Allah dan sama dalam bidang karier tidak didominasi jenis kelamin.

Konsep gender dalam Al-Qur'an secara akademis tidak dapat disangkal, tetapi pada tataran aplikasi mungkin terjadi diskursus pemikiran, tafsir atau takwil. Terlebih pada lapangan hukum Islam atau fiqh, dimana pengakuan kesetaraan gender mengalami pasang surut sesuai dengan evolusi dan kontinuitas fiqh. Di kalangan pemerhati gender bahwa fiqh klasik berpandangan terjadi bias interpretation terhadap nash-nash (al-Qur'an dan Hadis) yang berbicara tentang perempuan. Para mujtahid masih memposisikan perempuan pada garis marjinal, seperti pesan al-Qur'an tentang kesetaraan gender tidak bisa diterima dalam konteks kesetaraan dibidang hukum, misalnya masih ada larangan pemimpin Islam dari kalangan perempuan, saksi di muka pengadilan, menjadi hakim, dan pembagian waris. Hanya Abu Hanifah (700-767M) yang membolehkan perempuan menjadi hakim dalam menangani perkara-perkara perdata dan perkara lain yang menyangkut harta. Demikian juga al-Thabariy (839-923M) lebih longgar yang mengizinkan perempuan menjadi hakim dalam segala perkara. Meskipun dikatakan bahwa pada umumnya pakar hukum Islam era klasik tidak memberi peluang kepada kaum perempuan untuk berperan aktif dalam

mengatur masyarakat atau dalam kancah politik, tetapi tidak menutup kemungkinan ide semacam itu juga masih dijumpai dalam masyarakat kontemporer. Diantara ulama kontemporer yang tidak membolehkan perempuan diangkat sebagai pemimpin adalah Muhammad Abduh.<sup>59</sup> Kajian gender lebih memperhatikan pada aspek maskulinitas (*masculinity*) atau feminitas (*feminity*) seseorang.<sup>60</sup> Peran gender tidak berdiri sendiri melainkan terkait dengan identitas dan berbagai karakteristik yang diasumsikan masyarakat kepada laki-laki dan perempuan sebab terjadinya ketimpangan status antara laki-laki dan perempuan lebih dari sekedar perbedaan fisik biologis tetapi segenap nilai sosial budaya yang hidup dalam masyarakat turut memberikan andil.<sup>61</sup>

Perbedaan jenis kelamin melahirkan perbedaan gender dan perbedaan gender telah melahirkan berbagai ketidakadilan. Faktor yang menyebabkan ketidakadilan gender adalah akibat adanya gender yang dikonstruksikan secara sosial dan budaya. Ketidakadilan tersebut dikarenakan tidak terpenuhinya hak-hak dasar manusia bagi perempuan atau laki-laki. Hak yang dimaksud adalah hak untuk menentukan diri sendiri secara mandiri. Ada beberapa definisi tentang keadilan dan kesetaraan gender

---

<sup>59</sup> Muhammad Abduh (1849-1905). <https://relasigenderblog.wordpress.com/materi-kuliah/44-2/>. Di akses pada tgl 25 Juni 2020

<sup>60</sup> Waryono Abdul G. dan Muh. Isnanto, *Isu-Isu Gender Dalam Kurikulum Pendidikan Dasar Dan Menengah* (Yogyakarta: PSW UIN SUKA dan IISEP, 2004), 8.

<sup>61</sup> Umar, *Narasudin Umar, Argumen Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Alqur'an*, (Jakarta: Paramadina. 1999), Hal.75., 75.

yang diberikan oleh para penulis. Secara bahasa “keadilan” berasal dari kata dasar “adil” (*just, fair, equitable, legal*).<sup>62</sup>

yang berarti berpihak pada yang benar dan berpegang pada kebenaran, atau sifat, perbuatan dan perlakuan yang adil. Dalam kamus bahasa Indonesia kata “adil” yang berarti sama berat, tidak berat sebelah, tidak memihak. Sedangkan keadilan berarti sifat yang adil. “Kesetaraan” berasal dari kata “setara” (*matcahing, equal*) berarti sejajar (sama tingginya), sepadan, dan seimbang.<sup>63</sup>

Epistemologi penelitian Gender secara garis besar bertitik tolak pada paradigma feminisme yang mengikuti dua teori yaitu; fungsionalisme struktural dan konflik. Aliran fungsionalisme struktural tersebut berangkat dari asumsi bahwa suatu masyarakat terdiri atas berbagai bagian yang saling mempengaruhi. Teori tersebut mencari unsur-unsur mendasar yang berpengaruh di dalam masyarakat. Teori fungsionalis dan sosiologi secara inhern bersifat konservatif dapat dihubungkan dengan karya-karya August Comte, Herbart Spincer, dan masih banyak para ilmuwan yang lain.

Teori fungsionalis kontemporer memusatkan pada isu-isu mengenai stabilitas sosial dan harmonis. Perubahan sosial dilukiskan sebagai evolusi alamiah yang merupakan respons terhadap ketidakseimbangan antar fungsi sosial dengan struktur peran-peran sosial. Perubahan sosial secara cepat dianggap perubahan disfungsional.

---

<sup>62</sup> John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2005), 5.

<sup>63</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 3rd ed. (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 5.

Hilary M. Lips dan S. A. Shield membedakan teori strukturalis dan teori fungsionalis. Teori strukturalis condong ke sosiologi, sedangkan teori fungsionalis lebih condong ke psikologis namun keduanya mempunyai kesimpulan yang sama. Dalam teori itu, hubungan antara laki-laki dan perempuan lebih merupakan kelestarian, keharmonisan daripada bentuk persaingan (Talcott Parson dan Robert Bales). Sistem nilai senantiasa bekerja dan berfungsi untuk menciptakan keseimbangan dalam masyarakat, misalnya laki-laki sebagai pemburu dan perempuan sebagai peramu. Perempuan dengan fungsi reproduksinya menuntut untuk berada pada peran domestik. Sedangkan laki-laki pemegang peran publik. Dalam masyarakat seperti itu, stratifikasi peran gender ditentukan oleh jenis kelamin (sex).

Gender pada mulanya adalah suatu klasifikasi gramatikal untuk benda-benda menurut jenis kelaminnya. Kesetaraan gender sering dituntut secara tidak proposional. Semua kondisi tersebut tambah meramai masalah problem gender. Tentu saja keadilan dan kesetaraan gender tidak harus berarti keramaian dalam semua hal. Perlu kearifan yang lebih objektif dan realistis untuk mengembangkan konsep atau mengaktualisasikan konsep peran-peran gender yang lebih proporsional dan adil.<sup>64</sup>

Dari berbagai definisi tersebut dapat dipahami bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi pengaruh sosial budaya. Gender dalam arti ini adalah suatu bentuk

---

<sup>64</sup> Mansour Fakih, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 12.

rekayasa masyarakat (social constructions), bukannya sesuatu yang bersifat kodrati. Dalam konteks tersebut, gender harus dibedakan dari jenis kelamin (seks). Jenis kelamin merupakan pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu. Sedangkan konsep gender adalah suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial maupun kultural, misalnya perempuan dikenal lembut dan cantik. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa gender adalah interpretasi budaya terhadap perbedaan jenis kelamin. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa gender pada hakikatnya lebih menekankan aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek non biologis lainnya. Hal ini berarti bahwa gender lebih menekankan aspek maskulinitas atau feminitas seseorang dalam budaya tertentu. Dengan demikian, perbedaan gender pada dasarnya merupakan konstruksi yang dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, bahkan dilegitimasi secara sosial dan budaya. Pada gilirannya, perbedaan gender dianggap kodrati hingga melahirkan ketidakseimbangan perlakuan jenis kelamin.

Jadi keadilan gender berarti suatu proses dan perlakuan adil terhadap perempuan dan laki-laki. Dengan keadilan gender berarti tidak ada pembakuan peran, beban ganda, subordinasi, marginalisasi, dan kekerasan terhadap perempuan maupun laki-laki. Sedangkan kesetaraan gender adalah kesamaan kondisi bagi laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan serta hak-haknya sebagai manusia.



Sedangkan keadilan dan kesetaraan gender yaitu terciptanya kesamaan kondisi dan status laki-laki dan perempuan untuk memperoleh kesempatan dan menikmati hak-haknya sebagai manusia agar sama-sama berperan aktif dalam pembangunan. Dengan kata lain, penilaian dari penghargaan yang sama oleh masyarakat terhadap persamaan dan perbedaan laki-laki dan perempuan serta pelbagai peran mereka.<sup>65</sup>

Keadilan gender mengantar perempuan dan laki-laki menuju kepada kesetaraan di mana kesamaan kondisi dan status untuk memperoleh kesempatan dan menikmati hak-haknya sebagai manusia agar mampu berperan dan berpartisipasi dalam pembangunan, politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, pertahanan dan keamanan dalam menikmati hasil pembangunan tersebut.

Ketidakadilan gender yang tersosialisasi kepada kaum laki-laki dan perempuan secara mantap akan mengakibatkan ketidakadilan tersebut merupakan kebiasaan dan akhirnya dipercaya bahwa peran gender itu seolah-olah merupakan kodrat dan akhirnya diterima masyarakat secara umum. ini disebabkan karena terdapat kesalahan atau kerancuan makna gender. Karena pada dasarnya gender yang merupakan konstruksi sosial, justru dianggap sebagai kodrat yang berarti ketentuan Tuhan. Misalnya pekerjaan domestik, seperti merawat anak, merawat rumah sangat melekat dengan tugas perempuan, yang akhirnya dianggap kodrat. Padahal sebenarnya pekerjaan tersebut adalah konstruksi sosial yang dibentuk,

---

<sup>65</sup> Hamdanah, *Musim Kawin Di Musim Kemarau; Studi Atas Pandangan Ulama Perempuan Jember Tentang Hak-Hak* (Yogyakarta: BIGRAF Publishing, 2005), 249.

sehingga dapat dipertukarkan atau dapat dilakukan baik laki-laki maupun perempuan.

Faktor-faktor yang melanggengkan ketidakadilan gender adalah:

- a. Budaya patriarki
- b. Sistem ekonomi
- c. Sistem kepercayaan/ penafsiran agama/agama
- d. Adat sosial
- e. Sistem politik
- f. Sistem pendidikan.<sup>66</sup>

Sesungguhnya perbedaan gender (*gender different*) tidaklah menjadi masalah sepanjang tidak melahirkan ketidakadilan gender (*gender inequalities*) Namun persoalannya tidaklah sesederhana yang dipikirkan, ternyata perbedaan gender tersebut telah melahirkan berbagai ketidakadilan baik laki-laki maupun perempuan. Jadi ketidakadilan gender adalah suatu sistem dan struktur dimana kaum laki-laki dan perempuan menjadi korban dari sistem itu.

Guna memahami bagaimana perbedaan gender telah berakibat pada ketidakadilan gender tersebut dapat dipahami melalui berbagai manifestasi ketidakadilan tersebut diantaranya yaitu

1. Proses marginalisasi dan pemiskinan terhadap kaum perempuan

---

<sup>66</sup> Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, 21.

2. Subordinasi pekerjaan kaum perempuan
3. Stereotip atas pekerjaan perempuan
4. Kekerasan terhadap perempuan
5. Beban kerja lebih berat.

Bergeser kepada konteks universal, perempuan dan laki-laki dituntut memiliki peran sosial, budaya, negara yang sama. Demikian juga halnya dalam Islam tidak hanya menuntut kaum laki-laki saja yang melakukan perubahan dan tanggung jawab sosial, ekonomi, politik dan kenegaraan, kaum perempuan juga dituntut berpartisipasi. Sebagaimana firman Allah dalam surat at-Taubah dan al-Isra: “Orang-Orang yang percaya kepada Tuhan yang Maha Esa, laki-laki dan perempuan saling membantu dalam kerja-kerja mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran” (Q.S. At-Taubah ayat 7).

#### ***b. Gender perspektif Islam***

Berbicara masalah kesetaraan gender maka yang terlintas dalam pikiran adalah perbedaan laki-laki dan perempuan, yang dominan menempatkan perempuan lebih lemah dibandingkan laki-laki sehingga pada situasi tertentu seorang perempuan tidak bisa menempati posisi laki-laki. Sejauh ini masih ada beberapa asumsi dikalangan primitif bahwa wanita selalu identik dengan rumah tangga dan unsur-unsur yang ada di dalamnya, atau istilah orang-orang jawalazim mengatakan bahwa tugas wanita tidak lebih dari 3M, yaitu macak, masak dan manak. Bahkan, lebih ngirisnya lagi masih ada sebuah pandangan bahwa “apa gunanya pendidikan tinggi

bagi seorang wanita yang pada akhirnya nanti akan terjun di dapur. Hal ini menurut anggapan penulis adalah pemahaman yang salah besar karna agama Islam sendiri yang bersumber dari ajaran Al-qur'an justru mewajibkan setiap muslim untuk menuntut ilmu, karna begitu agungnya ilmu sehingga Allah menjanjikan kemuliaan bagi orang-orang yang beriman dan memiliki ilmu pengetahuan.

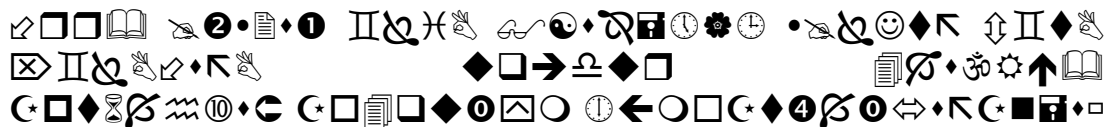
Beberapa asumsi diatas sebenarnya sangat memandang rendah seorang perempuan, jika kita menoleh sejenak kebelakang banyak sekali peradaban-peradaban sebelum datangnya Islam yang memandang seorang perempuan dengan bermacam-macam pandangan, ada kemungkinan asumsi primitive tadi adalah sisa dari peradaban kuno tersebut. Sejarah menginformasikan bahwa sebelum turunnya Al-qur'an terdapat sekian banyak peradaban seperti Yunani, Romawi, India dan China. Dunia juga mengenal banyak agama sebelum Islam, seperti Yahudi, Narsani, Buddha dan Zoroaster. Pada peradaban Yunani, perempuan dianggap sebagai alat pemenuhan naluri seks laki-laki, dan para perempuan dipuji untuk itu. Patung-patung telanjang yang telanjang yang masih terlihat saat ini di Eropa adalah bukti dan sisa pandangan ini. Peradaban Romawi menjadikan perempuan sepenuhnya berada dibawah kekuasaan ayahnya, kemudian setelah menikah kekuasaan pindah ke tangan suaminya. Kekuasaan tersebut mencakup kewenangan menjual, mengusir, menganiaya dan membunuh.

Pada peradaban Hindu dan China tidak lebih baik dari lainnya. Hakhidup bagi perempuan yang bersuami harus berakhir pada saat kematian suaminya. Istri harus

dibakar hidup- hidup pada saat mayat suaminya dibakar.

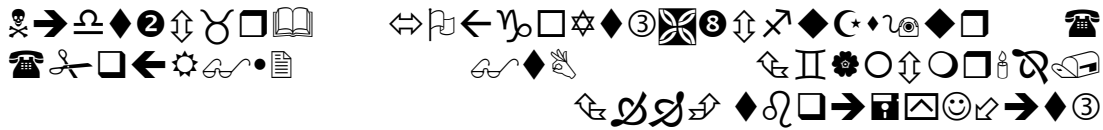
Sedangkan dalam pandangan Yahudi, martabat perempuan sama dengan pembantu, mereka menganggap perempuan sebagai sumber laknat karena dialah yang menyebabkan Adam diusir dari syurga.<sup>67</sup> Kelahiran bayi perempuan tidak disukaikarena dianggap sebagai kemalangan besar. Pembunuhan bayi perempuan merajalela dalam masyarakat Arab jahiliyah dan mengubur hidup-hidup segera setelah dilahirkan merupakan kebiasaan yang umum yang terkenal kekejamannya. Adat kebiasaan yang tidak manusiawi ini kebanyakan terjadi diantara suku- suku Quraisy dan Kendah. Perempuan juga bukan pihak yang bebas dalam perjajjian pernikahan karna perjanjian itu berada di bawah kekuasaan mutlak keluarga laki-laki atau wali laki-laki lainnya untuk menikahkan dia kepada siapapun yang dipilih oleh mereka.<sup>68</sup> Kemudian Al-qur'an diturunkan oleh Allah untuk menjawab dan membantah terhadap pandangan-pandangan tersebut. Dan pada kenyataannya saat ini sudah banyak perempuan-perempuan yang mengembangkan karirnya di bidangnya masing-masing.

Banyak sekali argumen yang sudah diajukan bahwa Islam memberikan kedudukan yang sama pada wanita dengan laki-laki, sebagaimana dalam firmanNya.



<sup>67</sup> Edi Susanto, *Dimensi Studi Islam Kontemporer* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018), 9.

<sup>68</sup> Syed Mahmudunasir, *Islam Konsepsi Dan Sejarahnya* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya., 2011), 10.



Terjemahnya: Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam Keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik<sup>69</sup> dan Sesungguhnya akan Kami beri Balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.<sup>70</sup>

Pengertian ayat diatas menjelaskan bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama menurut Allah, yang membedakan hanyalah tingkat ketakwaannya saja. Dalam hadis Rasulullah Muhammad shallallahu „alaihi juga memberikan kedudukan yang tinggi terhadap wanita, beliau bersabda bahwa surga berada dibawah telapak kaki ibu. Dan dalam keterangan lain dikatakan bahwa ketika Rasulullah shallallahu „alaihi ditanya tentang siapa orang pertama yang harus dihormati didunia ini. Nabi Muhammad menjawab “ibumu”, jawaban tersebut diulang hingga tiga kali untuk menunjukkan nilai pentingnya menghormati seorang ibu, kemudian dalam jawaban keempat Nabi Muhammad menyebut ayahlah yang harus dihormati setelah ibu.

Islam tidak membedakan antara hak dan kewajiban yang ada pada anatomi manusia, hak dan kewajiban itu selalu sama di mata Islam bagi kedua anatomi yang berbeda tersebut. Islam mengedepankan konsep keadilan bagi siapapun dan untuk siapapun tanpa melihat jenis kelamin mereka. Islam adalah agama yang telah

---

<sup>69</sup>Ditekankan dalam ayat ini bahwa laki-laki dan perempuan dalam Islam mendapat pahala yang sama dan bahwa amal saleh harus disertai iman.

<sup>70</sup> Q.S. An-Nahl, 97

membebaskan belenggu tirani perbudakan, persamaan hak dan tidak pernah mengedapankan dan menonjolkan salah satu komunitas anatomi saja. Islam hadir sebagai agama yang menyebarkan kasih sayang bagi siapa saja.<sup>71</sup>

Kiprah wanita dalam sejarah menorehkan hasil yang gemilang. Wanita difahami telah memberikan andil yang besar dalam bidang intelektual klasik. Banyak ditemukan guru-guru agama, perawi hadits, bahkan sufi wanita. Siti Aisyah dikenal sebagai pembawa hadist yang sangat berarti, bahkan para shabihat nabi belajar padanya. Dalam sejarah juga diketemukan sufi Rabi'ah Al- Adalawiyah yang dalam maqam sufi dikenal sebagai wanita yang sangat berpengaruh di jamannya dengan segala kontroversi yang menyelimutinya.

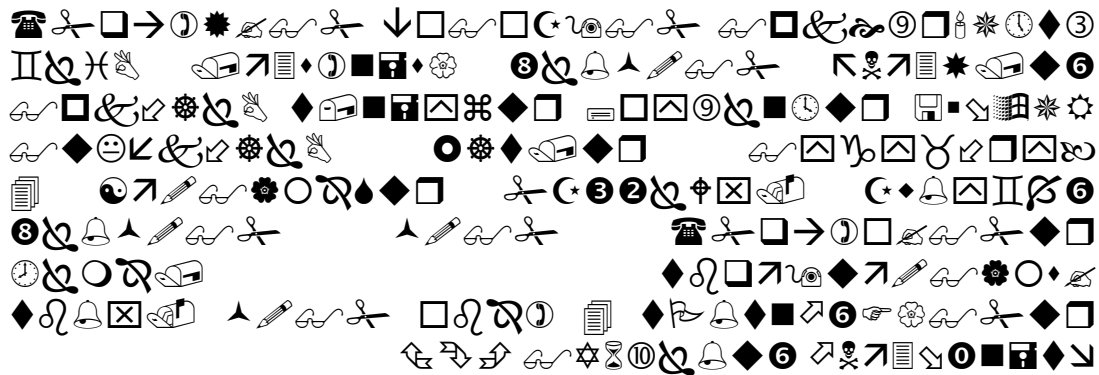
Allah menciptakan bentuk fisik dan tabiat wanita berbeda dengan pria. Kaum pria di berikan kelebihan oleh Allah swt baik fisik maupun mental atas kaum wanita sehingga pantas kaum pria sebagai pemimpin atas kaum wanita terdapat di dalam Al-Quran pada surat An Nisa<sup>71</sup>: 35. Sehingga secara asal nafkah bagi keluarga itu tanggung jawab kaum laki. Asy syaikh Ibnu Baaz berkata: “Islam menetapkan masing-masing dari suami istri memiliki kewajiban yang khusus agar keduanya menjalankan perannya, hingga sempurnalah bangunan masyarakat di dalam dan di luar rumah. Suami berkewajiban mencari nafkah dan penghasilan sedangkan istri berkewajiban mendidik anak-anaknya, memberikan kasih sayang, menyusui dan mengasuh mereka serta tugas-tugas lain yang sesuai baginya, mengajar anak-anak

---

<sup>71</sup> Fakih, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, 11.

perempuan, mengurus sekolah mereka, dan mengobati mereka serta pekerjaan lain yang khusus bagi kaum wanita. Bila wanita sampai meninggalkan kewajiban dalam rumahnya berarti ia menyia-nyiakkan rumah berikut penghuninya. Hal tersebut berdampak terpecahnya keluarga baik hakiki maupun maknawi.<sup>72</sup>

Dalam perspektif Islam, semua yang diciptakan Allah swt berdasarkan kudratnya masing-masing. Para pemikir Islam mengartikan qadar di dalam Al- Quran dengan ukuran-ukuran, sifat-sifat yang ditetapkan Allah swt bagi segala sesuatu, dan itu dinamakan kudrat. Dengan demikian, laki-laki dan perempuan sebagai individu dan jenis kelamin memiliki kudratnya masing-masing. Syeikh Mahmud Syaltut mengatakan bahwa tabiat kemanusiaan antara laki-laki dan perempuan berbeda, namun dapat dipastikan bahwa Allah swt lebih menganugerahkan potensi dan kemampuan kepada perempuan sebagaimana telah menganugerahkannya kepada laki-laki. Ayat Al-Quran yang populer dijadikan rujukan dalam pembicaraan tentang asal kejadian perempuan adalah firman Allah dalam QS. An-Nisa" ayat 1 :



<sup>72</sup> Mansour dkk Fakih, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, 3rd ed. (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), 11.



Terjemahnya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya<sup>73</sup> Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain<sup>74</sup>, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.<sup>75</sup>

Yang dimaksud dengan nafs di sini menurut mayoritas ulama tafsir adalah Adam dan pasangannya adalah istrinya yaitu Siti Hawa. Pandangan ini kemudian telah melahirkan pandangan negatif kepada perempuan dengan menyatakan bahwa perempuan adalah bagian laki-laki. Tanpa laki-laki perempuan tidak ada, dan bahkan tidak sedikit di antara mereka berpendapat bahwa perempuan (Hawa) diciptakan dari tulang rusuk Adam. Kitab-kitab tafsir terdahulu hampir bersepakat mengartikan demikian. Kalaupun pandangan di atas diterima yang mana asal kejadian Hawa dari rusuk Adam, maka harus diakui bahwa ini hanya terbatas pada Hawa saja, karena anak cucu mereka baik laki-laki maupun perempuan berasal dari perpaduan sperma dan ovum

Adanya perbedaan antara laki-laki dan perempuan tidak dapat disangkal karena memiliki kudrat masing-masing. Perbedaan tersebut paling tidak dari segi

---

<sup>73</sup> Maksud dari padanya menurut jumhur mufassirin ialah dari bagian tubuh (tulang rusuk) Adam a.s. berdasarkan hadis riwayat Bukhari dan Muslim. di samping itu ada pula yang menafsirkan dari padanya ialah dari unsur yang serupa Yakni tanah yang dari padanya Adam a.s. diciptakan.

<sup>74</sup> Menurut kebiasaan orang Arab, apabila mereka menanyakan sesuatu atau memintanya kepada orang lain mereka mengucapkan nama Allah seperti :As aluka billah artinya saya bertanya atau meminta kepadamu dengan nama Allah.

<sup>75</sup> Lihat: Q.S. Al-Nisaa,1

biologis. Al-Quran mengingatkan: ” Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu”.

Ayat di atas mengisyaratkan perbedaan, dan bahwa masing-masing memiliki keistimewaan. Walaupun demikian, ayat ini tidak menjelaskan apa keistimewaan dan perbedaan itu. Namun dapat dipastikan bahwa perbedaan yang ada tentu mengakibatkan fungsi utama yang harus mereka emban masing- masing. Di sisi lain dapat pula dipastikan tiada perbedaan dalam tingkat kecerdasan dan kemampuan berfikir antara kedua jenis kelamin itu. Al-Quran memuji ulul albab yaitu yang berzikir dan memikirkan tentang kejadian langit dan bumi. Zikir dan fikir dapat mengantar manusia mengetahui rahasia-rahasia alam raya. Ulul albab tidak terbatas pada kaum laki-laki saja, tetapi juga kaum perempuan, karena setelah Al-Quran menguraikan sifat-sifat ulul albab ditegaskannya bahwa “Maka Tuhan mereka mengabulkan permintaan mereka dengan berfirman; “Sesungguhnya Aku tidak akan menyia-nyiakan amal orang yang beramal di antara kamu, baik lelaki maupun perempuan”. (QS. Ali Imran: 195). Ini berarti bahwa kaum perempuan sejajar dengan laki-laki dalam potensi intelektualnya, mereka juga dapat berpikir, mempelajari kemudian mengamalkan apa yang mereka hayati dari zikir kepada Allah

serta apa yang mereka pikirkan dari alam raya ini. Jenis laki-laki dan perempuan sama di hadapan Allah. Memang ada ayat yang menegaskan bahwa “Para laki-laki (suami) adalah pemimpin para perempuan (istri)” (QS. An-Nisa“: 34), namun kepemimpinan ini tidak boleh mengantarnya kepada kesewenang-wenangan, karena dari satu sisi Al-Quran memerintahkan untuk tolong menolong antara laki-laki dan perempuan dan pada sisi lain Al-Quran memerintahkan pula agar suami dan istri hendaknya mendiskusikan dan memusyawarahkan persoalan mereka bersama.<sup>76</sup>

Islam adalah sistem kehidupan yang mengantarkan manusia untuk memahami realitas kehidupan. Islam juga merupakan tatanan global yang diturunkan Allah sebagai Rahmatan Lil‘alamin. Sehingga sebuah konsekuensi logis bila penciptaan Allah atas makhluk-Nya laki-laki dan perempuan memiliki misi sebagai khalifatullah fil ardh, yang memiliki kewajiban untuk menyelamatkan dan memakmurkan alam, sampai pada suatu kesadaran akan tujuan menyelamatkan peradaban kemanusiaan. Dengan demikian, wanita dalam Islam memiliki peran yang konprehensif dan kesetaraan harkat sebagai hamba Allah serta mengemban amanah yang sama dengan laki-laki.

Berangkat dari posisi di atas, muslimah memiliki peran yang sangat strategis dalam mendidik ummat, memperbaiki masyarakat dan membangun peradaban, sebagaimana yang telah dilakukan oleh shahabiyah dalam mengantarkan masyarakat yang hidup di zamannya pada satu keunggulan peradaban. Mereka berperan dalam

---

<sup>76</sup> Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2006), 142.

masyarakatnya dengan azzam yang tinggi untuk mengoptimalkan seluruh potensi yang ada pada diri mereka, sehingga kita tidak menemukan satu sisipun dari seluruh aspek kehidupan mereka terabaikan. Mereka berperan dalam setiap waktu, ruang dan tataran kehidupan mereka.<sup>77</sup>

Kesadaran para shahabiyat untuk berperan aktif dalam dinamika kehidupan masyarakat terbangun dari pemahaman mereka tentang *syumuliyatul islam*, sebagai buah dari proses tarbiyah bersama Rasulullah SAW. Islam yang mereka pahami dalam dimensinya yang utuh sebagai *way of life*, membangkitkan kesadaran akan amanah untuk menegakkan risalah itu sebagai sokoguru perdaban dunia. Dalam perjalanannya, terjadi pergeseran pemahaman Islam para muslimah yang berdampak pada apresiasi mereka terhadap terhadap nilai-nilai Islam khususnya terkait masalah kedudukan dan peran wanita sedemikian hingga mereka meragukan keabsahan normatif nilai-nilai tersebut. Hal muncul disebabkan „jauhnya“ ummat ini secara umum dari Al Qur‘an dan Sunnah. Disamping itu, di sisi lain pergerakan feminis dengan konsep gendernya menawarkan berbagai „prospek“ lewat manuvernya secara teoritis maupun praktis tanpa ummat ini memiliki kemampuan yang memadai untuk mengantisipasi sehingga sepintas mereka tampil menjadi problem solver berbagai permasalahan wanita yang berkembang. Pada gilirannya konsep gender – kemudian cenderung diterima bulat-bulat oleh kalangan

---

<sup>77</sup> Ibid.

muslimah tanpa ada penelaahan kritis tentang hakekat dan implikasinya.<sup>78</sup>

Sebagai hasil studi yang mendalam dari dua wilayah kajian tersebut, Riffat berkesimpulan bahwa tidak hanya dalam tradisi Islam, tetapi juga dalam tradisi Yahudi dan Kristen terdapat tiga asumsi teologis, di mana supra struktur superioritas laki-laki atas perempuan (yang mengimplikasikan ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan) ditegakkan. Tiga asumsi tersebut adalah:

- a. Isu penciptaan manusia. Bahwa ciptaan Tuhan yang utama laki-laki bukan perempuan. Karena perempuan diyakini telah diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, karenanya secara ontologis bersifat derivatif dan sekunder. Menurut Riffat penciptaan Hawa dari tulang rusuk merupakan keyakinan yang berakar kokoh dari Injil dan bertentangan dengan al-Quran. Kalaupun ada 6 (enam) hadist nabi yang mendukung penciptaan perempuan dari tulang rusuk laki-laki, menurut analisisnya, adalah *dho'if* karena memiliki sejumlah perawi yang tidak bisa dipercaya.
- b. Perempuan adalah penyebab kejatuhan diusirnya manusia dari surga, dan bukannya laki-laki. Riffat menolak interpretasi yang selalu memojokkan wanita. Menurutnya tidak ada konsep kejatuhan dalam al-Quran, karenanya tidak ada dosa asal.
- c. Perempuan diciptakan tidak saja dari laki-laki, tapi juga untuk laki-laki, yang membuat eksistensinya semata-mata bersifat instrumental dan tidak

---

<sup>78</sup> Ibid., 125.

memiliki makna yang mendasar. Menurut Riffat, pendapat ini bertentangan dengan al-Quran yang menjelaskan bahwa manusia diciptakan hanya untuk mengabdikan kepada Allah dan dengan sebaik-baik bentuk. Laki-laki dan perempuan setara di hadapan Allah.<sup>79</sup>

Dari ketiga asumsi tersebut, yang dianggap Riffat sebagai isu sentral adalah isu penciptaan manusia. Di mana secara filosofis maupun teologis adalah hal yang paling mendasar dalam konteks kesetaraan laki-laki-perempuan. Sebab, jika laki-laki dan perempuan telah diciptakan setara oleh Allah sebagai penentu nilai tertinggi, maka di kemudian hari tidak bisa berubah menjadi tidak setara. Di sisi lain, jika laki-laki dan perempuan diciptakan tidak setara oleh Allah, maka secara esensial di kemudian hari tidak bisa menjadi setara.

Anggapan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam yang berakar kuat di kalangan Muslim berasal dari bangunan ide dan sikap yang sama di kalangan Yahudi dan Kristen. Dalam Kitab Kejadian 2:8-24 dinyatakan bahwa perempuan tercipta dari laki-laki yang secara umum term ini dipahami, Adam adalah ciptaan yang utama, Hawa adalah ciptaan sekunder yang hanya bersifat sebagai subordinat Adam, pendek kata, penciptaan Hawa hanya ditakdirkan sebagai pembantu Adam.<sup>80</sup>

Dengan demikian dalam Islam, hubungan manusia dengan manusia lain

---

<sup>79</sup> Leonard Grob Riffat Hasan dan Hain Gordon, *"Jihad Fi Sabilillah,, Wornan"s Faith Journey From Struggle to Struggle"*, Dalam Buku *Woman's and Men's Liberation* (USA: Greenwood Press, 1993), 20.

<sup>80</sup> Ibid., 45.

maupun hubungan manusia dengan makhluk lain adalah hubungan antar obyek. Jika ada kelebihan manusia dari makhluk lainnya maka ini adalah kelebihan yang potensial saja sifatnya untuk dipersiapkan bagi tugas dan fungsi kemanusiaan sebagai hamba (sama seperti jin, QS 51:56) dan khalifatullah (khusus manusia QS 2:30). Kelebihan yang disyaratkan sebagai kelebihan pengetahuan (konseptual) menempatkan manusia untuk memiliki kemampuan yang lebih tinggi dari obyek makhluk lain dihadapan Allah. Akan tetapi kelebihan potensial ini bisa saja menjadi tidak berarti ketika tidak digunakan sesuai fungsinya atau bahkan menempatkan manusia lebih rendah dari makhluk yang lain (QS 7:179).<sup>81</sup>

Secara normatif, pemihakan wahyu atas kesetaraan kemanusiaan laki- laki dan perempuan dinyatakan di dalam Al Qur'an surat 9:71. Kelebihan tertentu laki- laki atas perempuan dieksplisitkan Al Qur'an dalam kerangka yang kontekstual (QS4:34). Sehingga tidak kemudian menjadikan yang satu adalah subordinat yang lain. Dalam kerangka yang normatif inilah nilai ideal universal wahyu relevan dalam setiap ruang dan waktu. Sedangkan dalam kerangka konstektual, wahyu mesti dipahami lengkap dengan latar belakang konteksnya (asbabun nuzul-nya) yang oleh Ali Ashgar Engineer disebut terformulasi dalam bahasa hukum (syari'at). Syari'at adalah suatu wujud formal wahyu dalam kehidupan manusia yang menjadi ruh kehidupan masyarakat.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Ashghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam, Bab 2, "Status of Women During Jahiliyah* (London: C. Hurst and Co., 1992), 122.

<sup>82</sup> Ibid.

Antara wahyu (normatif) dengan masyarakat (konteks) selalu ada hubungan dinamis sebagaimana Al Qur'an itu sendiri turun dengan tidak mengabaikan realitas masyarakat, tetapi dengan cara berangsur dan bertahap. Dengan proses yang demikian idealitas Islam adalah idealitas yang realistis bukan elitis atau utopis karena jauhnya dari realitas konteks.

Menurut penulis ada dua faktor yang menghambat perjuangan gender

- a. faktor internal yang merupakan faktor dari dalam diri perempuan itu sendiri, misalnya perempuan selalu mempersepsikan status dirinya berada di bawah status laki-laki, sehingga tidak mempunyai keberanian dan kepercayaan diri untuk maju
- b. faktor eksternal yaitu faktor yang berada diluar diri perempuan itu sendiri, dan hal yang paling dominan adalah terdapatnya nilai-nilai budaya patriarki yang mendominasi segala kehidupan di dalam keluarga masyarakat, sehingga menomor duakan peran perempuan.

Selain itu, juga interpretasi agama yang bias gender, kebijakan umum, peraturan perundang-undangan dan sistem serta aparat hukum yang diskriminatif serta bias gender, baik di pusat maupun daerah. Di samping itu juga masih kuatnya budaya sebagian besar masyarakat yang menganggap perempuan kurang berkiprah di ruang publik, ditambah dengan adanya ajaran agama yang dipahami secara keliru, membuat perjuangan perempuan untuk mencapai keadilan dan kesetaraan gender semakin sulit tercapai.



**BAB IV**  
**WALI NIKAH DALAM KOMPILASI HUKUM ISLAM PERSPEKTIF**  
**GENDER**

*A. Konsep Wali Nikah Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Gender*

Dewasa ini agama sering dituduh sebagai sumber terjadinya ketidakadilan dalam masyarakat, termasuk ketidakadilan relasi antara laki-laki dan perempuan yang sering disebut dengan ketidakadilan gender. Gender adalah jenis kelamin bentukan yang dikonstruksi oleh budaya dan adat istiadat, seperti laki-laki kuat, berani, cerdas, menguasai, sedangkan perempuan itu lemah, penakut, kurang cerdas (bodoh), dikuasai dll. Isu gender menguat ketika disadari bahwa perbedaan gender antara manusia laki-laki dan perempuan telah melahirkan ketidakadilan dalam berbagai bentuk seperti marginalisasi atau pemiskinan ekonomi, subordinate atau anggapan tidak penting dalam urusan politik, stereotype atau pencitraan yang negatif bagi perempuan Citra perempuan yang dimaksud hanya bergelut 3R (dapur, sumur, kasur), kekerasan, dan double burden (beban ganda) terhadap perempuan yang bermuara pada perbuatan tidak adil yang dibenci oleh Allah swt.

Sementara itu peran serta perempuan semakin dibutuhkan dalam berbagai lini kehidupan termasuk pada bidang hukum. Sebagai konsekuensi logis dari adanya satu perkawinan, maka akan lahir beberapa hak dan kewajiban yang harus dipenuhi oleh masing-masing pasangan. Pemenuhan hak oleh laki-laki dan perempuan setara dan sebanding dengan beban kewajiban yang harus dipenuhi oleh laki-laki dan perempuan (suami dan isteri). Dengan demikian sejatinya masing-masing pasangan

tidak ada yang lebih dan yang kurang dalam kadar pemenuhan hak dan pelaksanaan kewajiban. Keseimbangan dan kesetaraan dalam sebuah perkawinan, sesungguhnya sudah dimulai pada masa pra-nikah, yang oleh Islam disebut dengan “sekufu”. Ditetapkannya “sekufu” yang berarti seimbang dan setara sebagai salah satu syarat untuk melangsungkan pernikahan mengindikasikan bahwa sesungguhnya modal penting dalam mewujudkan motif ideal perkawinan dengan realitas perkawinan yang dijalani oleh suami dan isteri (laki-laki dan perempuan) adalah tergantung pada adanya kesetaraan. Pada pembahasan berikut akan dijelaskan kajian kritis terhadap kesetaraan hak dan kewajiban antara suami dan isteri.

Dikalangan Ulama’ terdapat perbedaan pendapat, apakah kedudukan wali merupakan syarat syah atau tidaknya suatu perkawinan. Pendapat pertama, yang didasarkan kepada riwayat dari Aisyah, mengatakan bahwa “tidak ada nikah tanpa wali” dan wali menjadi syarat syahnya suatu perkawinan. Imam Syafi’i termasuk yang berpendapat kelompok pertama ini, dan pendapat ini pula yang mayoritas dianut dan diikuti oleh kebanyakan umat Islam di Indonesia. Bahkan secara legal formal kedudukan wali ini dimasukkan dalam hukum terapan yang berlaku di lingkungan peradilan di Indonesia yang berisi:

“Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya.”

Pendapat kedua, yang didukung oleh Abu Hanifah, Zufar, Asy-Syaibi dan al-Zuhri, berpendapat bahwa pernikahan dengan tidak ada wali adalah sah jika calon suami sekufu (sebanding).<sup>1</sup>

Terlepas dari adanya perdebatan tentang status wali dalam pernikahan, dalam realitas sosial masyarakat khususnya di Indonesia, telah mendominasi pada keyakinan kepada pendapat pertama di atas, oleh karena itu dalam pembahasan ini penting kajian yang lebih kritis terhadap hak atau kewenangan dan atau otoritas yang dimiliki oleh seorang wali yang dalam istilah fikih dikenal dengan hak “*ijbâr*”.

Hak *ijbâr* yang dimiliki orang tua atau wali dalam perspektif Islam sesungguhnya tidaklah hak mutlak seperti hak *veto* yang keputusannya tidak boleh diganggu gugat, jika sedemikian itu yang menjadi pemahaman terhadap hak dan kewenangan seorang wali *mujbir*, tentulah akan bertentangan dengan prinsip ‘kemerdekaan’ dan kebebasan berkehendak bagi perempuan, padahal prinsip ini sungguh sungguh sangat diperhatikan dan dijunjung tinggi dalam Islam, dalam hal ini juga termasuk dalam hal memilih jodoh. Interpretasi yang kurang proporsional terhadap “hak *ijbâr*” ini merupakan salah satu pintu yang membuka peluang kepada orang tua atau wali untuk berlaku sewenang-wenang terhadap anak perempuan yang akan menikah. Adapun alasan yang lazim dikemukakan orang tua untuk mempergunakan hak tersebut dengan argumentasi dalam rangka memberikan yang terbaik untuk anak perempuannya.

---

<sup>1</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid, Jilid II, Terjemahan Imam Ghazali Said & Ahmad Zaidun* (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 409.

Imam Syafi'i sebagai salah satu imam mazhab yang berpendapat adanya hak *ijbâr* bagi wali (orang tua), menjelaskan bahwa adanya hak *ijbâr* tersebut dimaksudkan untuk memberi kesempatan kepada wali untuk berbuat yang terbaik dan peduli, terhadap masa depan anaknya, termasuk dengan memilihkan jodohnya. Oleh karenanya menurut Imam Syafi'i hak *ijbâr* tetap memiliki rambu-rambu yang cukup tegas, terutama untuk kebahagiaan dan kemaslahatan masa depan perkawinan anaknya.<sup>2</sup>

Tentang hak *ijbâr* ini, cukup relevan untuk dicermati suatu kasus yang terjadi pada masa Nabi, sebagaimana yang terdapat dalam sebuah hadis riwayat 'A'isyah r.a., bahwa seorang gadis datang mengadu kepadanya perihal ayahnya yang memaksa kawin dengan seorang lelaki yang tidak ia sukai. Setelah disampaikan kepada Rasulullah, maka Rasulullah memutuskan untuk mengembalikan urusan perkawinan itu kepada anak gadis tadi.<sup>3</sup>

Ibnu Taimiyah juga sependapat dengan para ulama yang tidak memperbolehkan bapak memaksa anak gadisnya yang sudah dewasa untuk menikah tanpa persetujuan anak gadisnya.<sup>4</sup>

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Asghar Ali Engineer yang

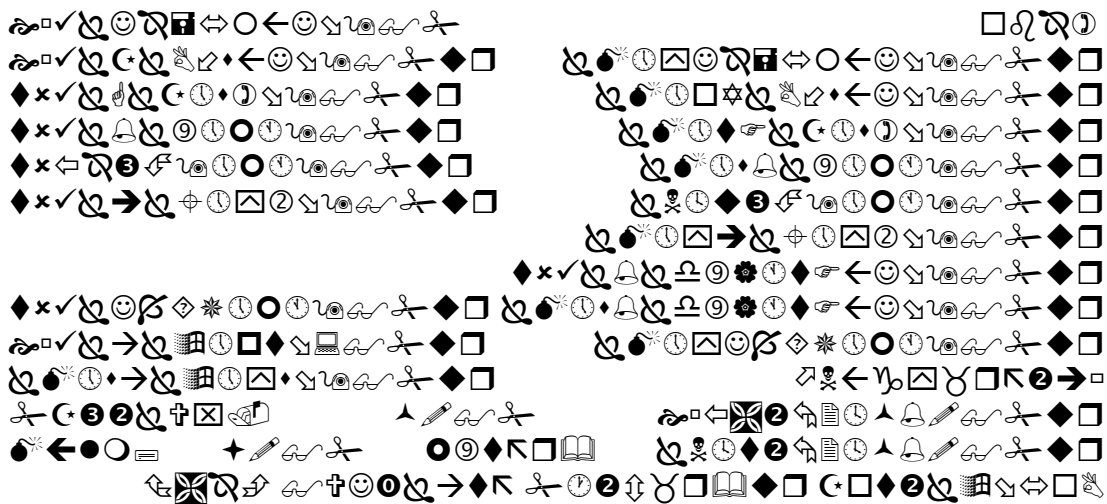
---

<sup>2</sup> Muhammad al-Syarbini, *Al-Iqna'* (Surabaya: Dar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 2003), 168.

<sup>3</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dilaog Fiqih Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), 90.

<sup>4</sup> Ibnu Taimiyah, *Hukum-Hukum Perkawinan, Alih Bahasa Oleh Rusnan Yahya* (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1997), 124.

mengatakan, bahwa di dalam al-Qur'an perempuan setara dengan laki-laki dalam kemampuan mental dan moralnya, sehingga masing-masing memiliki hak independen yang sama dalam menentukan pasangannya Dalam konteks ini dia mendasarkan pada ayat al-Qur'an, surat al-Ahzab ayat 35 sebagai berikut:



Terjemahnya: Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin,<sup>5</sup> laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah<sup>6</sup> perempuan yang disebutkan al-Qur'an meliputi pula kesetaraan laki-laki dan

perempuan dalam kontrak perkawinan. Seorang perempuan sebagai pihak yang sederajat dengan laki-laki, yang dapat menetapkan syarat-syarat yang diinginkannya

<sup>5</sup> Yang dimaksud dengan Muslim di sini ialah orang-orang yang mengikuti perintah dan larangan pada lahirnya, sedang yang dimaksud dengan orang-orang mukmin di sini ialah orang yang membenarkan apa yang harus dibenarkan dengan hatinya.

<sup>6</sup> Lihat QS. Al-Azhab 35

sebagaimana juga laki-laki. Laki-laki tidak lebih tinggi kedudukannya dalam hal ini.<sup>7</sup>

Hal ini sangat relevan dengan ketentuan yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam yaitu: “Hak dan kedudukan isteri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami dalam kehidupan rumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat. Masing-masing pihak berhak untuk melakukan perbuatan hukum. Pada hakekatnya perkawinan merupakan sebuah ikatan yang memiliki dimensi, di samping individual (hubungan masing-masing pasangan), juga dimensi sosial, yakni berkaitan dengan hubungan masing-masing pasangan dengan lingkungan keluarga atau masyarakat yang lebih luas. Dalam konteks ini, kebebasan perempuan dalam memilih pasangan sesuai dengan yang diharapkannya, tidak dimaknai tanpa harus seizin dan ridho wali. Sebab tidak dapat dipungkiri bahwa perkawinan akan lebih sempurna jika kebebasan tersebut dalam waktu yang bersamaan juga diharapkan “me- muaskan” (baca diridhi dan direstui) oleh orang tua (wali) sebagai pihak yang mengakadkan dirinya dengan calon suami.

Perempuan dalam statusnya sebagai isteri dan ibu dari anak-anak mempunyai hak yang cukup urgen dan mendasar dalam kehidupan rumah tangganya, yakni hak untuk memperoleh jaminan kesejahteraan yang dalam terminology fikih dikenal dengan nafkah. Hal ini berkaitan dengan fungsi dan peran berat yang dipikul perempuan atau isteri sebagai pelaku reproduksi (mengandung, melahirkan,

---

<sup>7</sup> Ashghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam, Terjemahan Farid Wajidi* (Bandung: LSPPA, 1994), 138.

menyusui/merawat anak), yang tidak bisa dialihperankan kepada laki-laki atau suami. Di samping itu masih ada tugas-tugas kerumahtanggaan (mengelola rumah tangga, melayani suami) yang menjadi tanggungan isteri.

Masdar memandang hak isteri untuk mendapatkan nafkah dan jaminan kesejahteraan dari suami, di samping karena secara normatif telah disebutkan dalam nas (al-Qur'an dan Hadis), juga karena isteri mempunyai peran dan tanggung jawab yang cukup besar dalam reproduksi dan pengelolaan rumah tangga.<sup>8</sup>

Dengan demikian adalah tidak adil jika perempuan atau isteri dibebani pula dengan masalah pembiayaan hidup (untuk keperluan makan, tempat tinggal, pakaian, kesehatan, dan sebagainya), maka sudah selayaknya suami memikul tanggung jawab tersebut.

Nafkah atau belanja yang harus diberikan suami kepada isteri antara lain adalah untuk memenuhi kebutuhan makan, tempat tinggal, pembantu rumah tangga, pengobatan (kesehatan). Mazhab Hanafî berpendapat bahwa kewajiban nafkah suami meliputi makanan daging, sayur mayur, buah- buahan, minyak zaitun dan samin serta segala kebutuhan yang diperlukan sehari-hari dan sesuai dengan keadaan (standar) umum. Berbeda dengan mazhab Hanafî, mazhab Syafi'î menetapkan jumlah nafkah bukan diukur dengan jumlah kebutuhan, tetapi disesuaikan dengan kemampuan suami.

---

<sup>8</sup> Masdar Farid Mas'udi, *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dilaog Fiqih Pemberdayaan*, 79.

Dalam hal ini sejalan dengan KHI pasal 80 sebagai berikut:

2. Suami wajib melindungi isterinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan semampuannya
3. Suami wajib memberikan pendidikan agama kepada isterinya dan memberi kesempatan belajar pengetahuan yang berguna dan bermanfaat bagi agama, nusa dan bangsa.
4. sesuai dengan penghasilannya suami menanggung:
  - a. nafkah, *kiswah* dan tempat kediaman bagi isteri;
  - b. biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi isteri dan anak;
  - c. biaya pendidikan bagi anak.
5. Kewajiban suami terhadap isterinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada tamkin sempurna dari isterinya.<sup>9</sup>

Kedudukan hukum regulasi pernikahan di Indonesia diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). dalam KHI dijelaskan bahwa keberadaan wali merupakan salah satu rukun yang harus dipenuhi dalam mewujudkan akad nikah yang sah. Sementara itu, otoritas hak sebagai wali nikah dimiliki oleh seorang laki-laki muslim dewasa dan berakal sehat dari kelompok kerabat laki-laki. Mempelai perempuan secara urut sesuai dengan hirarki hak perwalian nikah yang telah ditetapkan. Maka dari itu, tidak ada ruang sedikitpun bagi kerabat perempuan menjadi wali nikah, termasuk dalam

---

<sup>9</sup> KOMPILASI HUKUM ISLAM, n.d. Pasal 80, ayat 2-5



problematika perwalian nikah, seperti ketika ayah dan kerabatnya sudah tidak ada. Dalam kondisi tersebut, kerabat ibu, paman, dan kakeknya atau kerabat laki-laki dari garis ibu lainnya tidak dapat bertindak sebagai wali nikah. Yang demikian disebabkan karena otoritas hak sebagai wali nikah pada kasus tersebut secara langsung berpindah (*intiqaal*) pada kerabat lain dari garis laki-laki secara hirarkis selanjutnya pada kasus lainnya, seperti pada kasus wali yang enggan menikahkan atau yang disebut dengan istilah *wali adal*. Kasus wali Adal ini dapat terjadi ketika wali tidak merestui adanya pernikahan atau faktor lainnya.<sup>10</sup>

Dalam kasus wali, otoritas hak sebagai wali nikah menjadi wali hakim. Sementara itu untuk mendapatkan penetapan wali hakim terlebih dahulu melalui proses pengajuan kepada PA (Pengadilan Agama) dari pihak calon mempelai. Sedangkan dalam proses pengajuan wali hakim tersebut kadang membutuhkan waktu yang lama, yakni harus menunggu antrian karena banyaknya kasus perdata yang diselesaikan melalui keputusan Pengadilan Agama, seperti halnya kasus perceraian dan lain-lain. Kondisi yang demikian seringkali menjadikan rancangan hari pernikahan ditunda. Begitu juga pada kasus pernikahan anak hasil zina, maka yang menjadi wali nikah yaitu wali hakim setelah mendapatkan keputusan dari (PA) Pengadilan Agama atau KUA (kantor Urusan Agama). Dari problematika diatas tentang berbagai bentuk persoalan hak wali nikah yang berhak menikahkan hanya dikhususkan kepada wali dari ayah dan kerabatnya bila sudah tidak ada lagi

---

<sup>10</sup> Ahmad Sikti, *Daf'u Al-Darar Dalam Putusan Hakim Pengadilan Agama* (Jakarta: A-empat, 2015), 159.

umumnya berpindah ke wali hakim, bilamana dipahami bahwa diperbolehkannya wali garis Ibu dalam akad nikah, maka dapat menjadi salah satu solusi alternatif dalam masalah problematika perwalian dalam akad nikah di Indonesia.

Secara pengertian jender berasal dari bahasa Inggris yaitu gender. Secara etimologi gender atau jender bermakna jenis kelamin.<sup>11</sup> Sedangkan secara terminologi, terdapat definisi yang variatif. Menurut Corsini, jender merupakan hal yang berkaitan pada sifat maskulin (*masculinity*) dan feminin (*femininity*) yang terbentuk atas dasar konstruksi sosial budaya. Kamla Bashin sebagaimana yang dikutip oleh Rusli juga membedakan antara jender dan seks (jenis kelamin). Menurut Kamla, seks merupakan hal yang bersifat biologis, natural. Sedangkan jender merupakan hal yang bersifat sosial budaya, buatan manusia, dapat berubah dari waktu ke waktu, dari satu budaya ke budaya yang lain terkait tanggung jawab, peran, pola perilaku dan lain-lain antara laki-laki dan perempuan.<sup>12</sup>

Selanjutnya, Musdah Mulia berpendapat bahwa jender merupakan seperangkat peran, fungsi dan tanggung jawab yang melekat pada laki-laki dan perempuan yang terbentuk dari konstruksi budaya atau lingkungan masyarakat.<sup>13</sup>

Kemudian Nasaruddin Umar juga mendefinisikan jender sebagai sebuah

---

<sup>11</sup> Sulaiman al-Jamal, "Hasyiyah Al-Jamal Ala Al Manhaj Li Syaikh Al-Islam Zakariyya Al-Ansharri," *Beirut: Daar al-Fikr, t.t.* VIII (n.d.): 136.

<sup>12</sup> Rusli, "Isu-Isu Gender Dalam Bingkai Metodologi Studi Islam," *Musawa* Vol.4 (2012): 26.

<sup>13</sup> Siti Musdah Mulia, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, 2nd ed. (Jakarta: LKAJ, 2003), 8.

konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan berdasarkan konstruksi sosial budaya bukan atas perbedaan biologis. Pada dasarnya kesederajatan semua manusia termasuk juga kesetaraan gender, dimana memberikan kesempatan yang sama pada lelaki dan wanita untuk melakukan amal shalih pada bidang profesi masing-masing sesuai dengan firman Allah SWT, dan barang siapa mengerjakan amal Shalih baik laki-laki maupun perempuan sedang ia dalam keadaan beriman, maka mereka akan masuk surga <sup>14</sup>

Pada konteks ini, maka keterangan tentang wali nikah yang merupakan hak laki-laki dari garis ayah sesungguhnya sejalan dari budaya Arab pagan, termasuk andil dari hegemoni Quraisy didalam menafsirkan dalil-dalil agama. Dalam hal ini, masyarakat Arab seperti Quraisy sangat menghormati seseorang berdasarkan garis keturunan mereka, sehingga setiap orang yang dihormati akan dengan sepenuh jiwa menjaga kehormatan mereka. Adapun garis keturunan dalam budaya Arab tersebut berada ditangan nasab laki-laki, dan wanita masuk kedalam warga kelas dua dihadapan mereka. Dari sinilah kemudian dalam perjalanan fiqh pasca wafatnya Rasulullah Muhammad SAW, ketentuan tentang format wali nikah menjadi absolut hingga saat ini, dan seolah-olah sudah dapat diformat ulang. Sedangkan sistem kekerabatan yang dominan di negara Indonesia menganut sistem kekerabatan parental atau bilateral, dimana laki-laki dan wanita memiliki hak dan kewajiban yang sama didalam masyarakat, baik makro ataupun mikro. Sebagai contoh, sejarah

---

<sup>14</sup> “(Jurn Al Studi Dan Penelitian Hukum Islam), Tali Tulab,” *Jurnal Ulul Albab* Vol.1, No., no. Tinjauan Status Wali Dalam Perkawinan berdasar Pendekatan Feminis (2017): 163.

telah menggambarkan bahwa istri tidak hanya berada pada wilayah domestik, dimana istri memiliki tugas yang sama dengan suami dalam memenuhi kebutuhan rumah tangga. Kerjasama yang harmonis antar keduanya menghasilkan hubungan yang harmonis antar keduanya. Seperti dalam realitas masyarakat muslim di Indonesia telah menerima keberadaan wanita menjabat sebagai Hakim, Jaksa, Polwan, guru, Menteri dan peran-peran penting di Indonesia. Oleh karena itu perlu adanya rekonstruksi tentang undang-undang pernikahan terkait dengan persoalan wali dalam pernikahan jika dikaji dengan pendekatan maqosid syari'ah dan gender.<sup>15</sup>

### ***B. Penyatuan Rekonstruksi Pemikiran Gender dan Wali Nikah Dalam Kompilasi Hukum Islam***

Nasaruddin Umar mengemukakan bahwa ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur'an. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut:

- a. Laki-laki dan perempuan Sama-sama sebagai Hamba

Salah satu tujuan penciptaan manusia adalah untuk menyembah kepada Tuhan.

Sebagai firman Allah dalam Alquran:

---

<sup>15</sup> Ressi Susanti Ahmad Rajafi, "Membangun Kesadaran Gender Tentang Wali Nikah Dan Saksi Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia ( Maqosid Al-Syari'ah Approach ). AQLAM: Jurnal Of Islam and Plurality, Fakultas Ushuludin, Adab Dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri Manado, Vol 1, No 1. 2," *AQLAM: Jurnal Of Islam and Plurality, Fakultas Ushuludin, Adab dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri Manado, Vol 1, No 1. 2016. 3, dan Lihat Imam al-Syatibi, al-Muwafaqot fi Ushul al- syari'ah, Juz I, Beirut Dar al Kutub al-Ilmiyyah (2003): 3.*



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

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

c. Laki-laki dan perempuan Menerima Perjanjian Primordial

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

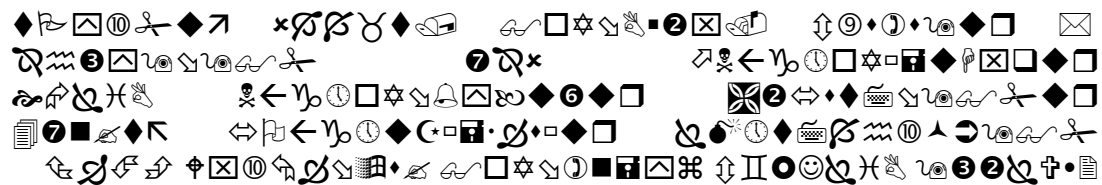


Terjemahnya: Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuban kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)",<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Lihat: Q.S. Al-A'raf, 172

Menurut Fakhr al-Razi tidak ada seorang pun anak manusia lahir di muka bumi ini yang tidak berikrar akan keberadaan Tuhan, dan ikrar mereka disaksikan oleh para malaikat. Tidak ada seorang pun yang mengatakan “tidak”<sup>14</sup>. Dalam Islam, tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini, yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia. Dengan demikian dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki- laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

Al-Qur’an menegaskan bahwa Allah memuliakan seluruh anak cucu Adam sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Isra: 70 sebagai berikut:



Terjemahnya: Dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan<sup>18</sup>, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.<sup>19</sup>

dalam ayat ini menunjukkan kepada seluruh anak cucu Adam, tanpa membedakan jenis kelamin, suku bangsa, dan warna kulit. Dalam al-Qur’an tidak pernah ditemukan satu ayat pun yang menunjukkan keutamaan seseorang karena factor jenis kelamin atau karena keturunan suku bangsa tertentu. Kemandirian dan

---

<sup>18</sup> Maksudnya: Allah memudahkan bagi anak Adam pengangkutan-pengangkutan di daratan dan di lautan untuk memperoleh penghidupan.

<sup>19</sup> Lihat: Q.S Al-Isra, 70

otonomi perempuan dalam tradisi Islam sejak awal terlihat begitu kuat. Perjanjian, bai'at, sumpah, dan nazar yang dilakukan oleh perempuan mengikat dengan sendirinya sebagaimana halnya laki-laki. Di dalam tradisi Islam, perempuan mukallaf dapat melakukan berbagai perjanjian, sumpah, dan nazar, baik kepada sesama manusia maupun kepada Tuhan. Tidak ada suatu kekuatan yang dapat menggugurkan janji, sumpah, atau nazar mereka sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Mai'dah: 89 sebagai berikut:



Terjemahnya: Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, Maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi Makan sepuluh orang miskin, Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, Maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu



hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).<sup>20</sup>

Ayat tersebut mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan berpeluang memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Namun, dalam kenyataannya dalam masyarakat, konsep ideal ini membutuhkan tahapan dan sosialisasi, karena masih terdapat sejumlah kendala, terutama kendala budaya yang sulit diselesaikan.

Al-qur'an menyoroti perempuan sebagai individu. Dalam hal ini terdapat perbedaan antara perempuan dalam kedudukannya sebagai individu dengan perempuan sebagai anggota masyarakat. Al-qur'an memperlakukan baik individu perempuan dan laki-laki adalah sama, karena hal ini berhubungan antara Allah dan individu perempuan dan laki-laki tersebut, sehingga terminology kelamin (sex) tidak diungkapkan dalam masalah ini

Pernyataan-pernyataan al-Qur'an tentang posisi dan kedudukan perempuan dapat dilihat dalam beberapa ayat sebagaimana berikut:

a. Perempuan adalah makhluk ciptaan Allah yang mempunyai kewajiban sama untuk beribadat kepadaNya sebagaimana termuat dalam (Adz-Dzariyat: 56).

b. Perempuan adalah pasangan bagi kaum laki-laki termuat dalam (An-naba':8)

---

<sup>20</sup> Lihat: Q.S Al-Maidah,89

c. Perempuan bersama-sama dengan kaum laki-laki juga akan mempertanggung jawabkan secara individu setiap perbuatan dan pilihannya termuat dalam (Maryam: 93-95).

d. Sama halnya dengan kaum laki-laki Mukmin, para perempuan mukminat yang beramal saleh dijanjikan Allah untuk dibahagiakan selama hidup di dunia dan abadi di surga. Sebagaimana termuat dalam (An-Nahl: 97)<sup>21</sup>

Dalam ayat-ayatnya bahkan Alqur'an tidak menjelaskan secara tegas bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam, sehingga karenanya kedudukan dan statusnya lebih rendah. Atas dasar itu prinsip al-Qur'an terhadap kaum laki-laki dan perempuan adalah sama, dimana hak istri adalah diakui secara adil (equal) dengan hak suami. Dengan kata lain laki-laki memiliki hak dan kewajiban atas perempuan, dan kaum perempuan juga memiliki hak dan kewajiban atas laki-laki. Karena hal tersebutlah maka al-Qur'an dianggap memiliki pandangan yang revolusioner terhadap hubungan kemanusiaan, yakni memberikan keadilan hak antara laki-laki dan perempuan.<sup>22</sup>

Islam sesungguhnya lahir dengan suatu konsepsi hubungan manusia yang berlandaskan keadilan atas kedudukan laki-laki dan perempuan. Selain dalam hal pengambilan keputusan, kaum perempuan dalam Islam juga memiliki hak-hak

---

<sup>21</sup> Nurjannah Ismaill, *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki Dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKI, 2003), 64.

<sup>22</sup> M.Hidayat Nur Wahid, *Kajian Atas Kajian Dr. Fatima Mernissi Tentang Hadis Misogini, Dalam Mansour Fakih (Ed), Membincang Feminisme Diskursu Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, n.d.), 34–35.

ekonomi, yakni untuk memiliki harta kekayaannya sendiri, sehingga dan tidak suami ataupun bapaknya dapat mencampuri hartanya. Kepemilikan atas kekayaannya tersebut termasuk yang didapat melalui warisan ataupun yang diusahakannya sendiri. Oleh karena itu mahar atau maskawin dalam Islam harus dibayar untuknya sendiri, bukan untuk orang tua dan tidak bisa diambil kembali oleh suami.<sup>23</sup>

Sayyid Qutb menegaskan bahwa tentang kelipatan bagian kaum pria dibanding kaum perempuan dalam hal harta warisan, sebagaimana yang tertulis dalam al-Qur'an, maka rujukannya adalah watak kaum pria dalam kehidupan, ia menikahi wanita dan bertanggung jawab terhadap nafkah keluarganya selain ia juga bertanggung jawab terhadap segala sesuatu yang berkaitan dengan keluarganya itu. Itulah sebabnya ia berhak memperoleh bagian sebesar bagian untuk dua orang, sementara itu kaum wanita, bila ia bersuami, maka seluruh kebutuhannya ditanggung oleh suaminya, sedangkan bila ia masih gadis atau sudah janda, maka kebutuhannya terpenuhi dengan harta warisan yang ia peroleh, ataupun kalau tidak demikian, ia bisa ditanggung oleh kaum kerabat laki-lakinya. Jadi perbedaan yang ada di sini hanyalah perbedaan yang muncul karena karakteristik tanggung jawab mereka yang mempunyai konsekuensi logis dalam pembagian warisan.<sup>24</sup>

Bahkan Islam memberi jaminan semua hak kepada kaum wanita dengan semangat kemanusiaan yang murni, bukan disertai dengan tekanan ekonomis atau

---

<sup>23</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 37.

<sup>24</sup> Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial Dalam Islam, Bandung* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 71.

materialis. Islam justru memerangi pemikiran yang mengatakan bahwa kaum wanita hanyalah sekedar alat yang tidak perlu diberi hak-hak. Islam memerangi kebiasaan penguburan hidup anak-anak perempuan, dan mengatasinya dengan semangat kemanusiaan yang murni, sehingga ia mengharamkan pembunuhan seperti itu.

Salah satu obsesi al-Qur'an ialah terwujudnya keadilan di dalam masyarakat. Keadilan dalam al-Qur'an mencakup segala segi kehidupan umat manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Karena itu al-Qur'an tidak mentolerir segala bentuk penindasan, baik berdasarkan kelompok, etnis, warna kulit, suku bangsa, dan kepercayaan, maupun yang berdasarkan jenis kelamin. Jika terdapat suatu hasil pemahaman atau penafsiran yang bersifat menindas atau menyalahi nilai-nilai luhur kemanusiaan, maka hasil pemahaman dan penafsiran tersebut terbuka untuk diperdebatkan/direinterpretasi.

Wacana relasi gender dalam beberapa pandangan tokoh memiliki banyak versi, namun secara umum dalam pandangannya memaknai konsep gender ini sama antara satu tokoh dengan lainnya, yaitu gender sebagai peran wanita atau perempuan yang berasal dari konstruksi sosial, bukan jenis kelamin atau seks biologis. Rumusan pemaknaan gender ini kemudian mengarah kepada pandangan tentang relasi gender termasuk perihal wali nikah secara khusus yang diperoleh dengan beberapa pandangan. Adapun beberapa bentuk relasi gender dalam pandangan tokoh yaitu :

Agama Islam yang diturunkan Allah di samping terdapat hal-hal yang harus dipercaya (tidak boleh dan tidak bisa lagi dipertanyakan mengapa demikian), juga

juga terdapat hal-hal yang boleh dipikirkan dan dimaknai, boleh dikonstruksi, bahkan harus menggunakan akal apabila ingin mengerti makna yang dikandungnya.<sup>25</sup>

Salah satu karakter yang sangat menonjol dari pesan Islam adalah kemestian agar dia dipahami makna terdalamnya atau makna batinnya. Praktek Nabi dalam menyampaikan pesan-pesan Islam memberitahu bahwa pesan Islam bukanlah sekedar titah yang langsung harus ditunaikan, tapi lebih dulu mesti melalui proses pemahaman. Pesan-pesan Islam yang terkandung dalam al-Qur'an maupun hadis, akan berdialog dengan audiennya sebelum dapat diterapkan. Dalam suasana dialog inilah pemahaman tentang makna batin pesan itu dimungkinkan. Dalam arti kata, kandungan pesan Islam tidak datang bagaikan titah tanpa dialog. Dari asumsi inilah para ulama Islam meraba-raba pesan Islam untuk dirumuskan pokok-pokoknya.<sup>26</sup>

Begitu pula dalam pandangan Susilaningsih yang masih ingin mengkaji tentang posisi perempuan sebagai wali nikah secara mendalam. Adapun pandangan Alimatul Qibtiyah dan Evi Sofia mencoba menangkap substansi dari adanya wali nikah ini, yang kemudian melahirkan satu pandangan yaitu bolehnya seorang perempuan menjadi wali bagi dirinya sendiri dalam pernikahan, atau seorang ibu yang menjadi wali bagi anak perempuannya. Sedangkan pandangan Mahsunah, Soimah dan Aisyah, yang tetap mempertahankan wali nikah tetap harus ada dan

---

<sup>25</sup> Sunyoto Usman, *Sunyoto Usman, Esai-Esai Sosiologi Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, 2015), 226.

<sup>26</sup> Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif* (Jakarta: LSIP, 2004), 56.

dipegang oleh bapak perempuan tersebut beserta garis laki-laki seterusnya sebagai pengganti jika bapaknya tidak ada. Menurut-nya, ketentuan ini merupakan ketentuan agama yang tidak bisa dirubah lagi, sudah baku dan bersifat universal, berlaku bagi semua umat Islam. Ketiga tokoh ini nampaknya tidak ingin memasuki satu wilayah yang dianggap cukup 'sakral' dalam proses pernikahan ini, hal mana dikarenakan pemahaman keagamaan yang memang memegang kuat fikih-fikih klasik. Namun meskipun demikian, mereka tetap mengkontekstualisasikan pemahamannya tersebut terhadap kesetaraan gender, misalnya tetap membuka celah bagi perempuan (Ibu) untuk turut berperan aktif dalam pernikahan anak perempuannya, salah satu contohnya dengan menjadi khatib dalam khutbah pernikahan. Menurut mereka pembagian seperti ini sudah cukup dianggap setara antara seorang bapak dan ibu dalam menikahkan anak perempuannya.

Adapun pandangan tokoh yang membolehkan seorang ibu menjadi wali ini memiliki alasan kasuistis, misalkan bahwa ketika seorang bapak yang meninggalkan keluarganya dan tidak bertanggung jawab dalam waktu lama, maka dia tidak berhak untuk menjadi wali, karena pada dasarnya substansi wali yaitu orang yang bertanggung jawab, kemudian di sisi lain pandangan Evi bahwa jika ditinjau dari segi kedekatan seorang anak dengan orang tuanya, kiranya ibu lah yang paling mengetahui ihwal anak perempuannya tersebut, sebab ibu yang mengandung sampai dengan menyusui bahkan sampai ia dewasa. Namun gagasan-gagasan ini dipertegas kembali bahwa ini masih dalam wilayah kajian teoritis yang belum bisa diterapkan di

masyarakat, sebab kondisi masyarakat saat ini masih berada pada zona ‘nyaman’ dengan ketentuan wali pernikahan dalam fikih klasik. Gagasan ini perlu memperhatikan masalah dan mafsadat di tengah masyarakat, jika kemudian gagasan ini banyak menimbulkan kontroversi atau kemafsadatan di tengah masyarakat maka kiranya tidak perlu untuk di sampaikan atau disosialisasikan dahulu.<sup>27</sup>

Sudah menjadi hal yang umum ketika suatu wacana yang baru yang diisukan pada masyarakat mendapatkan respon yang beragam, semua pandangan atau respon yang disampaikan oleh setiap orang khususnya dalam hal ini para kaum intelektual yang memang turut aktif dalam mempelajari setiap wacana sosial, memiliki alasan atau latar belakang yang mengitarinya. Dalam konteks ini respon tokoh Aisyiyah terhadap pola relasi gender suami istri ini beragam, namun secara umum, respon tentang kesetaraan gender ini lebih dominan positif. Adapun sebab yang melatarbelakangi dari pada pandangan-pandangan tersebut, pertama karena kultur sosial budaya dan kedua karena pengetahuan atau keilmuan, seperti yang diuraikan di bawah ini.

Fakih mengategorikan pandangan atau respon masyarakat terhadap masalah gender ini menjadi dua: Pertama, tanggapan yang memandang bahwa sesungguhnya tidak ada masalah bagi kaum perempuan sehingga sistem hubungan antara laki-laki dan perempuan saat ini adalah yang terbaik dan karena itu kondisi dan posisi kaum perempuan tidak perlu dipersoalkan. Pada umumnya, kelompok ini

---

<sup>27</sup> Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita, 5th Ed.* (Jakarta: Gema Insani, 1998), 111.

berasal dari mereka yang tengah menikmati dan diuntungkan oleh sistem dan struktur hubungan laki-laki dan perempuan yang ada, maka berusaha melanggengkannya-status quo<sup>28</sup>

Kedua, respon yang datang dari mereka yang menganggap bahwa saat ini kaum perempuan berada dalam kondisi dan posisi yang ditindas dan dieksploitasi. Namun demikian kelompok ini terpecah menjadi, secara garis besar, empat aliran dengan masing-masing asumsinya ketika mereka berusaha menjawab pertanyaan mengapa kaum perempuan tertindas dan tereksploitasi ini, yakni: liberalis, radikal, marxis dan sosialis.<sup>29</sup>

Golongan *liberalis* berasumsi bahwa kebebasan dan keadilan gender berakar pada rasionalitas dan “perempuan adalah makhluk yang rasional” juga. Bagi mereka perbedaan antara nilai tradisional dan modern adalah pusat letak masalah. Sehingga mereka menganggap, ketebelakangan dan ketidakmampuan kaum perempuan bersaing dengan laki-laki adalah karena kelemahannya sendiri, yaitu akibat dari kebodohan dan sikap irrasional yang berpegang teguh kepada nilai-nilai tradisional. Golongan Radikal justru sejak awal melihat penindasan kaum perempuan adalah dominasi kaum laki-laki dimana penguasaan fisik perempuan oleh laki-laki diyakini sebagai bentuk dasar penindasan. Golongan Marxis, memandang penindasan perempuan adalah bagian dari eksploitasi kelas dalam hubungan produksi. Maka isu

---

<sup>28</sup> Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, 144.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 144–145.



perempuan harus diletakkan dalam kerangka kritik atas kapitalisme. Mereka beranggapan bahwa penyebab dasar penindasan terhadap perempuan bersifat struktural (aku- mulasi modal dan pembagian kerja internasional). Golongan sosialis secara sederhana dapat dilihat dari sintesis antara teori kelas Marxisme dan gagasan *the personal is political*<sup>30</sup> dari feminisme radikal, yang pada intinya kritik atas kapitalisme harus disertai dengan kritik atas penindasan dan pendominasi-an kaum perempuan.<sup>31</sup>

Sementara tipologi pandangan tentang gender lebih spesifik dijelaskan oleh Ghazala Anwar dari aspek pemahamannya terhadap teks atau fikih yang menggolongkan pandangan tersebut menjadi 5 golongan, yaitu:

Pertama, tanggapan apologis, tanggapan ini membuat dua pembedaan. Pertama, ada perbedaan yang tak bisa antara kebutuhan dan keinginan laki-laki dengan kebutuhan dan keinginan perempuan, yang dipahami dan dilayani oleh ayat-ayat dalam al-Qur'an. Kedua, praktik umum dalam berbagai komunitas Muslim menyalahi atau tidak memenuhi seluruh hak bagi perempuan sebagaimana telah tersurat dalam teks-teks otoritatif (al-Qur'an dan Hadis). Argumen mereka yang pertama bahwa kebutuhan dan keinginan laki-laki dan perempuan berbeda, barangkali bagi kebanyakan feminis terasa sebagai sebetulnya cara untuk

---

<sup>30</sup>Ungkapan ini secara mudah bisa ditafsirkan bahwa hal-hal yang bersifat pribadi itu merupakan urusan politik. Istilah politik sendiri merupakan penyederhanaan atas pengertian ruang publik, karena politik biasanya membicarakan bagaimana menguasai ruang publik di mana penguasaan negara adalah posisi yang paling tinggi yang akan diraih di dalam ruang publik. Lihat: Syafiq, *Bebas Dari Patriarkhisme Islam* (Depok: KataKita, 2010), 125.

<sup>31</sup> Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, 146.

mempertahankan lembaga-lembaga dan struktur- struktur yang bersifat seksis. Namun mereka juga bersi keras menyatakan bahwa al-Qur'an telah memberikan hak-hak tertentu kepada perempuan, yang tidak disadari oleh perempuan itu sendiri; serta bahwa laki-laki telah merampas hak-hak itu dari mereka atau bahwa mereka sendiri telah menyerahkan hak-hak itu kepada laki-laki akibat ketidakpahaman terhadap al-Qur'an. Metode mendasar dalam mempelajari al-Qur'an yang dipakai oleh para Apologis adalah metoda filologis dan kontekstual. Penekanannya bukan terutama pada usaha menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki dampak terhadap status relatif kedua jenis kelamin, melainkan pada upaya mendidik perempuan tentang makna dan tafsiran atas ayat-ayat tersebut. Namun kadang juga melakukan penafsiran lebih dari yang mereka sadari.<sup>32</sup>

Kedua, tanggapan reformis. Bagi para reformis, kata-kata Allah telah disalahpahami secara tidak memadai dan/atau disalahtafsirkan. Sebagaimana para Apologis, para reformis juga menggunakan argumen-argumen filologis dan kontekstual untuk menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an, namun mereka lebih sadar akan kebutuhan untuk menafsirkan kembali sekaligus sadar akan keterlibatan diri mereka dalam kegiatan semacam itu.<sup>33</sup>

Ketiga, tanggapan transformasionis. Beberapa sarjana yang berniat untuk memperbaharui tradisi secara menyeluruh, selagi masih tetap berada di dalam kerangka kerja wacana Islami yang dirumuskan secara tradisional. Mereka

---

<sup>32</sup> Ghazala Anwar, *Wacana Teologi Feminis Muslim Dalam Perspektif Agama-Agama, Geografis, Dan Teori-Teori Wacana Teologi Feminis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 7.

<sup>33</sup> Ibid., 8.

menggunakan berbagai strategi hermenutis klasik untuk menciptakan ruang penafsiran dan untuk mempertemukan berbagai pertentangan yang muncul, hal-hal yang membingungkan, atau tegangan-tegangan dalam teks itu.<sup>34</sup>

Keempat, tanggapan rasionalis. Beberapa feminis Muslim, seperti misalnya Riffat Hassan dari Pakistan menyatakan bahwa karena Allah itu Maha Adil dan Maha Pengasih, maka kata-kataNya hanya bisa ditafsirkan dalam istilah-istilah yang selaras dengan kualitas-kualitas Ilahi tersebut. Pandangan ini tentu saja berarti menerapkan kriteria keadilan kepada al-Qur'an, ketimbang sekedar menerima begitu saja bahwa al-Qur'an pastilah adil. Atau, ia mengambil pandangan tentang keadilan yang dikembangkan dalam sebagian ayat-ayat al-Qur'an, serta menggunakannya untuk menilai ayat-ayat lain yang tampaknya mengguncangkan pandangan tentang keadilan itu.

---

<sup>34</sup> Sebagai contoh, seorang sarjana Indonesia moderen, Muhammad Koesnoe, memakai pembedaan klasik antara ayat-ayat yang muhkamat (jelas, pasti) dengan ayat-ayat yang mutasyabihat (metaforistis, sukar dipahami, tidak jelas). Namun ia memakai pembedaan klasik ini dalam cara yang berbeda. Dalam surah Ali-Imran ayat 3:7 tertulis: dialah yang telah menurunkan padamu al-Kitab (al-Qur'an). Di antaranya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an, dan yang lain ayat-ayat mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya cenderung pada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat, yang daripadanya menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari ta'wilnya. Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya selain Allah. Dan orang-orang mendalam ilmunya berkata: "kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat, smeuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak ada seorang pun yang dapat mengambil pelajaran melainkan orang-orang berakal. Ayat tersebut tidak menegaskan mana ayat-ayat al-Qur'an yang muhkamat dan mana yang mutashābihāt. Yang dinyatakan hanyalah bahwa sebagian ayat itu muhkamat dan sebagian lainnya mutashābihāt. Secara tradisional, ayat-ayat al-Qur'an yang tampaknya memiliki arti penting secara hukum dianggap sebagai ayat-ayat muhkamat yang harus diikuti oleh masyarakat. Koesnoe meyebut ayat-ayat tadi (yang dianggap sebagai petunjuk-petunjuk hukum) mutashābihāt, yang jika dipegang, akan membawa umat muslim ke kesesatan. Dengan melakukan itu Koesnoe telah membalik tradisi penafsiran yang sudah beratus-ratus tahun umurnya. Karena surah Ali Imran 3:7 dalam kenyataannya tidak menjelaskan atau menyebutkan ayat-ayat mana yang muhkamat dan mana yang mutashābihāt, tafsiran Muhammad Koesnoe sama absahnya dengan tafsiran-tafsiran lain yang mendasarkan diri pada al-Qur'an. Namun konsekuensi-konsekuensi mengadopsi tafsirannya ini cukup jauh jangkauannya dan radikal. Nyatanya mereka membuka kemungkinan untuk merombak hukum Islam secara menyeluruh. Lihat: Ibid., 10.

Kelima, tanggapan rejeksionis. Segelintir umat Muslim yang menyatakan bahwa kewenangan al-Qur'an dalam mendiskriminasi perempuan. Bagi mereka, titik rujukannya adalah pengalaman perempuan, dan argumen apapun di luar itu, tak peduli dari manapun sumbernya, yang mendukung penindasan terhadap perempuan, akan ditolak.<sup>35</sup>

Melihat tipologi di atas, agaknya lebih tepat mengategorikan dengan tipologi yang dibuat oleh Ghazala Anwar tentang pandangan relasi Gender suami istri dari beberapa tokoh Aisyiyah ini. Sebab pandangan-pandangan ini lebih kepada melihat atau menilai bentuk relasi gender itu yang kemudian dibantu dengan argumen teks atau nash baik al-Qur'an maupun hadis, bukan pada penyebab-penyebab dari ketimpangan gender itu sebagaimana yang dijelaskan oleh Mansoer Fakhri di atas.

Dari beberapa pandangan tokoh di atas, berdasarkan indikator tipologi yang dipaparkan sebelumnya, maka pandangan-pandangan ini secara umum dapat dikategorikan dalam pandangan yang Apologis Transformasionis. Apologis sebab masih adanya pandangan yang 'mendukung' otoritas laki-laki dalam memimpin perempuan di dalam rumah tangga seperti yang diungkapkan oleh ibu Mahsunah sebelumnya, namun di sisi lain juga sadar akan kesetaraan dengan laki-laki karena di dalam al-Qur'an juga tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan, artinya pemahaman terhadap al-Qur'an ini begitu kontekstual dengan situasi dan

---

<sup>35</sup> Ibid., 13.

kondisi saat ini. Transformasionis dalam hal ini pandangan-pandangan tokoh Aisyiyah terhadap teks yang dianggap bias gender melahirkan sebuah penafsiran baru yang kontekstual yaitu dengan pendekatan gender. Contoh sederhananya yaitu penafsiran Surah al-Nisā' ayat 34 tadi yakni melalui pendekatan gender seperti yang disampaikan oleh Alimatul Qibtiyah dan Siti Aisyah

Kiranya tipologi ini memang sangat rawan dalam gagasan akademik, disamping karena interpretasi yang berbeda juga dikarenakan dinamisnya pandangan yang ditipologikan tersebut seperti yang disampaikan di atas, namun setidaknya untuk saat ini dengan beberapa indikator yang ditemukan menggiring atau membawa pada suatu tipologi tertentu.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### ***A. Kesimpulan***

Dari pembahasan yang telah di elaborasi berdasarkan pokok bahasan mulai dari bab pertama sampai pada bab-bab selajutnya kiranya dapat ditangkap sebagai tambahan kajian khasanah keilmuan dan dasar untuk melakukan penelitian lebih dalam dengan berbagai pendekatan, terutama konstruksi kompilasi hukum Islam (KHI) dan Undang-undang Peraturan Menterti Agama maka penyusun menemukan dua kesimpulan yang dapat menjawab pokok-pokok permasalahan tersebut antara lain:

1. Konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam jika didekati melalui pendekatan gender dan usul fiqh akan mendapatkan titik temu yaitu, bahwa orang yang mempunyai kemampuan bertindak secara sempurna baik laki-laki maupun perempuan, mereka tidak memerlukan wali, bahkan dapat menjadi wali bagi orang-orang yang memang perlu dan pantas berada di bawah perwaliannya. Mengenai hadis yang terkait tidakbisanya kaum perempuan menikahkan dirinya serta menjadi wali nikah, sebetulnya mengindikasikan bahwa hadis tersebut telah menggiring adanya ketidaksejajaran di antara laki-laki dan perempuan, serta turut memperkuat adanya usaha memarginalisasikan kaum perempuan. Karena itu, potret kedudukan wali nikah yang ada,

sebenarnya tidak terlepas dari eksistensi struktur sosial masyarakat. Selain itu juga hadis-hadis tentang wali nikah adalah hadis ahad yang harus diinterpretasikan berdasarkan *setting* sosial hadis tersebut dan prinsip-prinsip dasar universal Islam, yaitu kesederajatan kedudukan manusia, serta tidak ada keunggulan atas jenis kelamin tertentu kecuali karena taqwa, serta ada ayat al-Qur'an surah an-Nūr: 32 yang dapat menafikan keberadaan hadis tersebut. Para ulama sendiri sepakat bahwa syarat utama dari wali nikah atau orang yang menjadi wakilnya adalah orang yang *kāmil al-ahliyyah*, yang berarti orang yang dewasa, berakal dan merdeka.

2. Relevansi dari perspektif gender terhadap rekonstruksi konsep wali nikah dalam Kompilasi Hukum Islam ialah sebagai bentuk konkrit implementasi undang-undang dalam kehidupan keluarga, di mana di sebutkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak dan tanggung jawab yang sama mengenai perwalian. Pasal-pasal dalam Kompilasi Hukum Islam tentang perwalian yang bersifat bias gender, diskriminatif, dan melemahkan perempuan sudah selayaknya untuk di revisi dan di rekonstruksi. Islam yang diajarkan oleh para ulama hingga ke Indonesia termasuk pada kajian hukum keluarga tidak terlepas dari nilai-nilai budaya arab yang sangat kental dengan sistem budaya kebapaan. Sistem ini perlu adanya merekonstruksi tentang Undang-undang tentang perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Karena saat ini, perubahan

zaman dan teknologi begitu cepat, sudah sangat mengharuskan perubahan paradigma yang lebih reponsif dengan jiwa bangsa ini melalui pengkajian *ruh al-syai'ah* sehingga kebenarannya tidak lagi bersifat relatif akan tetapi absolut, namun tetap harus menjaga dan menghormati perbedaan yang ada. Selanjutnya yang perlu diperhatikan juga ialah Peran seorang wanita yang dimana selalu menjadi sasaran gender enequality dalam masyarakat Indonesia mempunyai peran penting dalam lembaga ataupun Institusi. Namun dalam hal ini kodrat seorang wanita dalam keluarga tetap melaksanakan tanggungjawabnya sebagai ibu yang mendidik anak-anaknya, jika dikaji dengan maqasid syari'ah dalam hal wali nikah bukan semata-mata untuk sebagai pemegang hak kebijakan dalam akad pernikahan saja namun pasca pernikahanpun masih juga perlu mendapatkan pendamping, termasuk juga dalam kesetaraan gender, memberikan kesempatan yang sama pada laki-laki dan wanita untuk melakukan amal saleh pada bidang profesi masing-masing, berdasarkan Qs Al-mu'min ayat 40, laki-laki dan perempuan mengerjakan amal shalih sedang ia dalam keadaan beriman maka mereka akan masuk surga.

### ***B. Saran***

Perguruan Tinggi Agama Islam seindonesia sebagai lembaga pengembangan khazanah keilmuan Islam, hendaknya harus merumuskan kembali konsep evaluasi Kompilasi Hukum Islam mengingat banyak persoalan yang kemudian sudah tidak relevan dengan kondisi zaman sekarang, dan menggalakkan diskursus- diskursusnya



dengan terus menerus melakukan riset ilmiah dari berbagai persoalan kenegaraan hingga keagamaan dan fokus sampai rujukan Kompilasi Hukum Islam benar-benar dapat diperbarui. Termasuk hal penting yang perlu untuk diperhatikan dalam perumusan persoalan ini, yaitu dengan cara bertahap supaya mudah direalisasikan dan diterima oleh masyarakat. Sebagai contoh, UUD 1945 pun diamendemen secara bertahap, sehingga dapat menghasilkan amendemen UUD 1945 ke 1 sampai amendemen ke 4. Proses amendemen ini cukup dijadikan pedoman untuk melakukan pembaruan Kompilasi Hukum Islam secara bertahap sampai menemukan titik kesempurnaan.

## DAFTAR PUSTAKA

- A.Hamid Sarong. *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia*. Banda Aceh: Pena, 2010.
- Abd. al-Rahman al-Jaziri. *Al-Fiqh Ala Al-Mazahib Al-Arba'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ibniyah, 2003.
- Abdul Halim Mustasar Ibrahim Unes. *Al-Mujam Al-Wasit*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1973.
- Abdul Majid Mahmud Mathlub. *Hukum Keluarga Sakinah*,. Solo: Era Intermedia, 2010.
- Abdurrahman. *Kompilasi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo, 2005.
- Abu Dawud Sulaiman. *Sunan Abu Dawud*. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Adnan Hafidh dan Ma'ruf Asroni. *Tradisi Islami: Panduan Prosesi Kelahiran,Perkawinan Dan Kematian*. Surabaya: Khalista, 2009.
- Ahmad Azhar Basyir. *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta: UII Press, 1999.
- Ahmad Rajafi, Ressi Susanti. "Membangun Kesadaran Gender Tentang Wali Nikah Dan Saksi Dalam Hukum Keluarga Islam Di Indonesia ( Maqosid Al-Syari'ah Approach ). AQLAM: Jurnal Of Islam and Plurality, Fakultas Ushuludin, Adab Dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri Manado, Vol 1, No 1. 2." *AQLAM: Jurnal Of Islam and Plurality, Fakultas Ushuludin, Adab dan Dakwah, Institut Agama Islam Negeri Manado, Vol 1, No 1. 2016. 3, dan Lihat Imam al-Syatibi, al-Muwafaqot fi Ushul al- syari'ah, Juz I, Beirut Dar al Kutub al-Ilmiyyah* (2003).
- Al-Asqia M. Hafidz. *Kaya Wajib Bagi Orang Islam*. Yogyakarta: Khazanah Sulaiman, 2011.
- Al-Jabiri, M. Abid. *Binyat Aql Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 2009.
- al-Jamal, Sulaiman. "Hasyiyah Al-Jamal Ala Al Manhaj Li Syaikh Al-Islam Zakariyya Al- Ansharri." *Beirut: Daar al-Fikr, t.t. VIII* (n.d.).
- Ali Engineer, Ashghar. *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam, Terjemahan Farid Wajidi*. Bandung: LSPPA, 1994.
- . *The Rights of Women in Islam, Bab 2, "Status of Women During Jahiliyah*. London: C. Hurst and Co., 1992.
- Ali, Zainuddin. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2006.
- . *Perdata Islam Di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2007.
- Amir Syarifuddin. *Meretas Kebekuan Ijtihad Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer Di Indonesia*. Jakarta: Ciputat Press., 2005.
- Anwar, Ghazala. *Wacana Teologi Feminis Muslim Dalam Perspektif Agama-Agama, Geografis, Dan Teori-Teori Wacana Teologi Feminis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

- Arikunto, Suharsini. *Manajemen Penelitian*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Asmawi, Muhammad. *Nikah Dalam Perbincangan Dan Perbedaan*. Yogyakarta: Darrusalam, 2004.
- Bahder Johan Nasution. *Metode Penelitian Hukum*. Bandung: Sumber Sari Indah, 2008.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. *Perspektif Agama-Agama, Geografis Dan Teori-Teori, Wacana Teologi Feminis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Connolly, Peter. *Aneka Pendekatan Studi Agama, Terj. Imam Khairi*. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Dadang Hermawan dan Sumardjo. "Kompilasi Hukum Islam Sebagai Hukum Materil Pada Peradilan Agama." *Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam* 6 (2015).
- Darajat, Zakiah. *Islam Dan Peranan Wanita*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Dedy Supriadi. *Fiqh Munakahat Perbandingan*. Bandung: PUSTAKA SETIA, 2011.
- Departemen Agama RI. *Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama, 1999.
- . *Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, n.d.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 3rd ed. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Dirjen Bimarga Islam Depag. *Ilmu Fiqih, Jilid 2*. 2nd ed. Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana Sarana Perguruan Tinggi Agama Islam, 1983.
- Dirjen Binbaga Islam. *Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1991.
- Djamil, Abdul. *Bias Gender Dalam Pemahaman Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- . *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Fakih, Mansour dkk. *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*. 3rd ed. Surabaya: Risalah Gusti, 2006.
- Fitria, Kholifatul. "Hak Ijbar Wali Nikah Dalam Perspektif Gender." UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Hamdanah. *Musim Kawin Di Musim Kemarau; Studi Atas Pandangan Ulama Perempuan Tentang Hak-Hak*. Yogyakarta: BIGRAF Publishing, 2005.
- Hamidah, Tutik. *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*. 1st ed. Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Hasan, Mustofa. *Pengantar Hukum Islam*. Bandung: PUSTAKA SETIA, 2011.
- Hasballah Thaib. *Hukum Keluarga Dalam Syariat Islam*. Medan: Universitas

- Dharmawangsa, 1983.
- Hilary M Lips. *Sex and Gender : An Introduction*. California: Myfield Publishing Company, 1993.
- I.P.M. Ranuhandoko B.A. *Terminologi Hukum Inggris-Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2003.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki Dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKI, 2003.
- John M. Echols dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Leonard Grob Riffat Hasan dan Hain Gordon. "*Jihad Fi Sabilillah,, Wornan''s Faith Journey From Struggle to Struggle*", Dalam Buku *Woman's and Men's Liberation*. USA: Greenwood Press, 1993.
- M.Hidayat Nur Wahid. *Kajian Atas Kajian Dr. Fatima Mernissi Tentang Hadis Misogini, Dalam Mansour Fakih (Ed), Membincang Feminisme Diskursu Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, n.d.
- Mahfud MD, Moh. *Politik Hukum Di Indonesia*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2006.
- Mahmudunasir, Syed. *Islam Konsepsi Dan Sejarahnya*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya., 2011.
- Maloko, Thahir. *Dinamika Hukum Dalam Perkawinan*. Makassar: Alauddin University Press, 2012.
- Manan, Abdul. *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2008.
- Mardani. *Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Masdar Farid Mas'udi. *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Masdar Farid Mas'udi. *Islam Dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dilaog Fiqih Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Megawangi, Ratna. *Mebiarkan Berbeda: Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. 1st ed. Bandung: Mizan, 1999.
- Minhaji, akhmad. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Mohd. Idris Ramulyo. *Hukum Perkawinan, Hukum Kawansan, Hukum Acara Peradilan Agama Dan Zakat Menurut Hukum Islam*. 1st ed. Jakarta: Sinar Grafika, 1995.
- Mudzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tardisi Dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Muhammad al-Syarbini. *Al-Iqna'*. Surabaya: Dar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 2003.
- Muhammad Ali As-Shabuni. *Rawailul Bayan Tafsir Ayat Al-Ahkam Min Al-Qur'an*. 2nd ed. Jakarta: Dinamika Berkat Utama, n.d.
- Muhammad, Husein. *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: LkiS, 2004.

- Mulia, Siti Musdah. *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*. 2nd ed. Jakarta: LKAJ, 2003.
- Nasution, Khoiruddin. *Hukum Perkawinan I Dilengkapi UU Negara Muslim Kontemporer*. Yogyakarta: Academia Tazzafa, n.d.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2006.
- Pustaka Widyatama. *Kompilasi Hukum Islam*. 1st ed. Yogyakarta, 2004.
- Qasim Amin. *The New Women: A Document in the Early Debate of Egyptian Feminism*, Diterjemahkan Syariful Alam, Sejarah Penindasan Perempuan. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Rahim Afandi Abdul dan Mohd Anwar Ramli. *Pemikiran Teologi Islam Di Malaysia*. Malaysia: UPSI, 2013.
- Rasji, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Jakarta: Attahiriyah, 2001.
- Rusli. "Isu-Isu Gender Dalam Bingkai Metodologi Studi Islam." *Musawa* Vol.4 (2012).
- Rusyd, Ibnu. *Bidayatul Mujtahid, Jilid II, Terjemahan Imam Ghazali Said & Ahmad Zaidun*. Jakarta: Pustaka Amani, 2007.
- . *Bidayatul Mujtahid*. 3rd ed. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Sabiq, Sayyid. *Fikih Sunnah (Alih Bahasa Oleh Moh. Thalib)*. Bandung: Al Ma'arif, 1997.
- . *Fiqhu Al-Sunnah, (Beirut: Dar Al- Fikr, Tt.), II: Hlm. 5*. 2nd ed. Beirut: Dar Al- Fikr, tt.), II:, n.d.
- Sabri Sarmin dan Andi Nurmaya Aroeng. *Fikih II*. Makassar: Alauddin University Press, 2010.
- Saleh, Qamarudin. *Asbabun Nuzul*. Bandung: CV. Diponegoro, 1948.
- Sayyid Quthb. *Keadilan Sosial Dalam Islam, Bandung*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Sikti, Ahmad. *Daf'u Al-Darar Dalam Putusan Hakim Pengadilan Agama*. Jakarta: A- empat, 2015.
- Siti Ruhaini Dzuhayatin. "Pergulatan Pemikiran Feminis Dalam Wacana Islam Di Indonesia", Dalam, Siti Ruhaini Dzuhayatin, Dkk., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Slamet Abidin dan Aminudin. *Fiqih Munakahat*. Bandung: PUSTAKA SETIA, 1993.
- Soekanto, Soekarno. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 1988.
- Soemiyati. *Hukum Perkawinan Islam Dan Undang-Undang Perkawinan (Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan)*. Yogyakarta: Liberty, 2007.
- Somad, Abd. *Hukum Islam*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Somawinata, Yusuf. "Al-Maslahah Al-Mursalah Dan Implikasi Terhadap Dinamisasi Hukum Islam Di Indonesia." *Hukum Sosial dan Keagamaan* 4 No. 2 (2010).

- Susanto, Edi. *Dimensi Studi Islam Kontemporer*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2018.
- Syafiq. *Bebas Dari Patriarkhisme Islam*. Depok: KataKita, 2010.
- Syarifuddin, Amir. *Garis-Garis Besar Fiqh*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- . *Hukum Perkawinan Islam Di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat Dan Undang-Undang Perkawinan*. 3rd ed. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009.
- Syuqqah, Abdul Halim Abu. *Kebebasan Wanita, 5th Ed*. Jakarta: Gema Insani, 1998.
- Taimiyah, Ibnu. *Hukum-Hukum Perkawinan, Alih Bahasa Oleh Rusnan Yahya*. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1997.
- Tihami. *Kajian Fiqh Nikah Lengkap*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009.
- Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Toshihiko Izutsu. “*Ethico-Religious Concepts in the Quran*”, *Diterjemahkan Agus Fakhri Husain, Konsep-Konsep Etika Religius Dalam Al-Quran*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender : Perspektif Al-Qur’an*. Cet. I. Jakarta, 1999.
- Umar, Nasarudin. *Narasudin Umar, Argumen Kesetaraan Gender Dalam Perspektif Alqur’an, (Jakarta: Paramadina. 1999), Hal.75*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Usman, Sunyoto. *Sunyoto Usman, Esai-Esai Sosiologi Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, 2015.
- Waryono Abdul G. dan Muh. Isnanto. *Isu-Isu Gender Dalam Kurikulum Pendidikan Dasar Dan Menengah*. Yogyakarta: PSW UIN SUKA dan IISEP, 2004.
- Zuhairi Misrawi dan Novriantoni. *Doktrin Islam Progresif*. Jakarta: LSIP, 2004.
- “(Jurn Al Studi Dan Penelitian Hukum Islam), Tali Tulab.” *Jurnal Ulul Albab* Vol.1, No., no. Tinjauan Status Wali Dalam Perkawinan berdasar Pendekatan Feminis (2017).
- Ensiklopedi Hukum Islam*,. 6th ed. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, n.d.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Abd. Rasyid Syidiq  
NIM : 02.21.04.18.015  
Tempat dan Tanggal Lahir : pokko, 05 April 1996  
Alamat : Dusun Pulele, jl. Poros Mamasa  
Polewali Mandar  
Alamat Domisili : Jln. St. Alauddin BTN Silae  
No. Telp : 0823 5128 1748  
Pendidikan :



- |                                   |                  |
|-----------------------------------|------------------|
| 1. TK Pertiwi Polman              | Lulus Tahun 2002 |
| 2. SD Negeri 066 Pekkabata Polman | Lulus Tahun 2008 |
| 3. MTS Al-Wasilah lemo Polman     | Lulus Tahun 2011 |
| 4. MAK Al-Wasilah lemo Polman     | Lulus Tahun 2014 |
| 5. S1 IAIN Palu                   | Lulus Tahun 2018 |

Demikian daftar riwayat hidup pendidikan ini saya buat dengan sebenarnya.

Palu, 18 Agustus 2018

Penulis

**Abd. Rasyid Syidiq**  
**NIM: 02.21.04.18.015**