



Wali Mujbir Dalam Perspektif Pemikiran Kh. Husein Muhammad

Miftakhul Khoiri

Mahasiswa Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga

Miftakhulkhoiri300@gmail.com

Abstrak

Al Qur'an membahas soal pernikahan secara rinci dalam banyak ayat. Kurang lebih terdapat 104 ayat, baik dengan menggunakan kosa kata nikah yang terulang sebanyak 23 kali, maupun kata zauwj yang ditemui berulang sebanyak 80 kali. Kajian mendalam terhadap keseluruhan ayat perkawinan tersebut menyimpulkan pada 5 prinsip perkawinan. Pertama, prinsip mawaddah wa rahmah. Kedua, prinsip monogami. Ketiga, prinsip Mu'āsyarah bil-Ma'rūf (pergaulan dengan sopan santun). Keempat, prinsip Saling Melengkapi dan Melindungi, baik dalam relasi seksual maupun relasi kemanusiaan. Kelima, prinsip memilih jodoh, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Masyarakat memandang bahwa perempuan tidak mempunyai hak penuh dalam masalah perkawinan sehingga apabila memilih jodoh maka harus dipikirkan orang tua. Memilih jodoh yang merupakan salah satu prinsip perkawinan sering kali berbenturan dengan adanya hak ijbar yang dimiliki oleh walinya. Inilah yang kemudian menjadi sorotan, bahwa dalam Islam hak perempuan dalam menentukan pasangan merupakan hak penuh orang tuanya dan tidak memiliki hak dalam menentukan pilihan jodoh atau pasangan. Wacana yang berkembang sampai saat ini bahwa wali mujbir ialah orang tua yang memaksa anaknya untuk menikah dengan pilihan dari orang tuanya atau lebih dikenal dengan istilah "kawin paksa". Tulisan ini merangkum secara tuntas pemikiran KH. Husein Muhammad tentang hak Ijbar. Pemikiran KH. Husein Muhammad tentang hak Ijbar berusaha mengambil jalan tengah di antara perbedaan pandangan antar madzhab dengan tetap menjadikan pertimbangan sebuah kemaslahatan sebagai titik utama.

Kata kunci: *hak ijbar, wali mujbir, istinbat hukum*

A. Pendahuluan

Pernikahan berjalan di samping karena akad nikah, juga karena adanya sebuah proses sosiologis antara pasangan yang saling menyukai dan mampu hidup bersama dalam menempuh bahtera rumah tangga. Pernikahan sendiri mempunyai syarat dan rukun yang

sudah ditetapkan baik dalam al-Qur'an maupun dalam Hadits. Salah satu syarat dalam akad nikah adalah terdapatnya orang tua (wali) dan seorang wakil. Perwalian, yang awalnya merupakan satu kebudayaan Arab kuno yang akhirnya menjadi Sunnah Nabi adalah syarat mutlak bagi perempuan untuk bisa melakukan pernikahan.

Yang dimaksud dengan wali dalam perkawinan adalah seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam suatu akad nikah.¹ Akad nikah dilakukan oleh dua pihak yaitu pihak laki-laki yang dilaksanakan oleh mempelai laki-laki sendiri dan pihak perempuan yang dilaksanakan walinya. Menurut pendapat jumbuh ulama, keberadaan seorang wali dalam akad nikah merupakan suatu keniscayaan yang mengandaikan tidak sahnya akad perkawinan yang tidak dilakukan oleh wali. Skema ini berlaku untuk semua perempuan dewasa atau masih kecil, masih perawan atau sudah janda.

Memang tidak ada satu ayat al-Qur'an yang secara jelas (eksplisit) menjelaskan keberadaan wali dalam akad perkawinan. Akan tetapi yang ada hanya ayat-ayat yang dapat dipahami menghendaki adanya wali seperti dalam surat Al-Baqarah ayat 221. Tuntutan dalam ayat ini dikemukakan Allah SWT kepada wali untuk tidak mengawinkan anak perempuannya dengan laki-laki musyrik. Namun di samping itu terdapat pula ayat al-Qur'an yang memberikan pengertian perempuan kawin sendiri tanpa memakai wali.²

Didalam pernikahan dikenal adanya wali mujbir, yaitu wali nikah yang mempunyai hak terhadap anak gadisnya untuk menikahkan dengan laki-laki dalam batas-batas yang wajar. Wali mujbir adalah mereka yang mempunyai garis keturunan patrilineal ke atas dengan perempuan yang akan menikah. Wali mujbir dapat mengawinkan anak gadisnya tanpa persetujuan putrinya jika darurat dan penting untuk kebaikan putrinya. Kebolehan wali mujbir ini dengan syarat sebagai berikut³: *pertama*, anaknya harus dinikahkan dengan laki-laki yang sekufu (sederajat); *kedua*, mahar yang diberikan calon suaminya sebanding dengan kedudukan putrinya; *ketiga*, tidak dinikahkan dengan laki-laki yang mengecewakan; keempat, tidak ada konflik kepentingan antara wali mujbir dengan putrinya dengan laki-laki tersebut; kelima, putrinya tidak mengikrarkan dia tidak perawan lagi.

Menurut beberapa madzhab, wali mujbir untuk perwalian anak perempuan, adalah ayahnya. Pendapat ini datang dari Ulama Syafi'iyah dan Malikiyah. Berbeda dengan pandangan ini, Abu Hanifah dan al-Sauri menyatakan bahwa anak gadis yang telah dewasa tidak boleh dipaksa untuk menikah. Secara umum kerangka perwalian pernikahan berada dalam bingkai pemikiran bahwa penentuan calon pendamping baik istri maupun suami merupakan masalah yang paling serius bagi yang berhasrat akan menikah.⁴ Proses ini

1 Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, (Jakarta:Kencana,2007), hlm.91

2 Muhammad Abdul Aziz al-Khalid i, *Sunan Abu K ut ub Ilmiah*,1997),h lm. 95.

3 Suku m Darsono, *Pokok -Pokok Hukum Islam*, (Jakarta:Rineka Cipta,1992), hlm. 202.

4 Ibn Rusyd,*Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah Al-Muqtasid Juz II*,(Beirut:Daral-Fikr,2005), hlm 23

hendaknya dilakukan dengan penuh kehati-hatian, karena akan mempengaruhi secara langsung terhadap tujuan pencapaian perkawinan yang diidealkan. Bagaimana ulama modern memandang perwalian, terutama wali mujbir, dalam pernikahan?

Dalam hal ini, KH.Husein Muhammad (selanjutnya disebut Husein), salah seorang ulama fiqih Indonesia kontemporer berpendapat bahwa, si anak berhak menolak dikawinkan dengan laki-laki yang bukan setara tanpa persetujuannya, orang tua juga berhak menolak keinginan anaknya untuk menikah dengan laki-laki yang tidak setara. Jika seorang perempuan mempunyai hasrat menikah dengan laki-laki yang setara, maka orang tua tidak boleh menolak atau melakukan *al-adul*. Yang dimaksud setara atau dalam bahasa arabnya *al-kufu* ialah sederajat atau setingkat dalam aspek nasab, status (kemerdekaan, profesi dan agama).⁵

Husein juga berpendapat, bahwa hak ijbar yang telah memenuhi syarat tersebut, hanya diperkenankan jika tidak dikhawatirkan membawa akibat yang fatal. Lebih jauh bahwa yang dimaksud “diperkenankan” pada kasus ijbar di sini bukan berarti mubah, melainkan makruh yang berarti perkawinan semacam itu sebaiknya tetap dihindari.⁶ Persetujuan calon mempelai hendaknya mendapat perhatian sewajarnya. Meminta persetujuan si anak, selain dianggap baik dari sisi pengamatan Rasulullah SAW, juga didukung kaidah fikih: *al-khuru'j minal khilaf mustahab* keluar dari perbedaan dengan mengompromikan pendapat yang berbeda-beda adalah sunnah.⁷

Pandangan Husein ini cukup *empowering* dan progresif untuk tema perwalian dalam pernikahan. Pandangan ini menjadi lebih “bernilai” dilihat bahwa sang perumus datang dari komunitas tradisional (baca NU) yang selama beberapa dekade terakhir dinilai rigid dan alergi perubahan dalam pemikiran hukum Islam. Siapa Husein dan bagaimana kerangka pemikirannya dalam hal wali mujbir? Tulisan ini coba mengupas pemikirannya terkait tema tersebut. Terkait pilihan tokoh, Husein termasuk ulama yang produktif yang banyak menuangkan ide dangagasannya ke dalam bentuk tulisan. Buah pikiran Husein selain terhimpun dalam formulasi buku, juga bertebaran di media massa; cetak dan elektronik.

Husein adalah salah seorang dari deretan pemikir Indonesia yang gelisah dengan ketak-berdayaan fiqih klasik dalam memecahkan problem-problem social kontemporer. Agar fiqih dengan perangkat metodologinya (*Qawaidal Fiqh* dan *Usulal-Fiqh*) dapat berdaya guna, Sahal memberikan tawaran penerapan konsep *Maqasid Al-Syari'ah (Al-Maslahah)* As-Syatibi untuk dijadikan sebagai titik pandang ketika hendak menentukan status hukum suatu permasalahan.

5 Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan*, (Surabaya: Khalista, 2010), hlm. 241

6 *Ibid.*, hlm 240

7 *Ibid.*, hlm 241

Demikian tulisan ini hadir dan coba mengupas pusran pemikiran Husein dengan tema dimaksud. Karena paparan tentang biografi Husein sudah banyak ditulis dan diketahui di banyak tempat, tulisan ini tidak masuk dalam tema dimaksud.

B. Perwalian dan Wali Mujbir dalam Hukum Islam

1. Wali

Kata “wali” menurut bahasa berasal dari bahasa Arab, yaitu al-wali dengan bentuk jamak awliya yang berarti pencinta, saudara, atau penolong.⁸ Dalam istilah lain, kata “wali” mengandung pengertian orang yang menurut hukum (agama, adat) disertai untuk mengurus kewajiban anak yatim, sebelum anak itu dewasa. Pihak yang mewakilkan pengantin perempuan pada waktu menikah (yaitu yang melakukan janji nikah dengan pengantin pria).⁹ Perwalian adalah seseorang yang secara hukum mempunyai otoritas terhadap seseorang lantaran memang mempunyai kompetensi untuk menjadi pelindung. Sedangkan seseorang membutuhkan wali, untuk melindungi kepentingan serta hak nya lantaran ia tidak mampu berbuat tanpa tergantung pada pengaruh orang lain.¹⁰ Amir Syarifuddin mendefinisikan wali nikah sebagai seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam pelaksanaan akad nikah. Akad nikah tersebut dilangsungkan oleh kedua mempelai, yaitu pihak laki-laki yang dilakukan oleh mempelai laki-laki itu sendiri dan pihak perempuan yang dilakukan oleh walinya.

Dari beberapa pengertian diatas dapat diambil suatu pengertian bahwa wali dalam pernikahan adalah orang yang melakukan akad nikah mewakili pihak mempelai wanita, karena wali merupakan syarat sah nikah, dan akad nikah yang dilakukan tanpa wali dinyatakan tidak sah. Wali ada yang bersifat umum dan ada yang bersifat khusus, yang umum berkaitan dengan orang banyak dalam satu wilayah atau negara dan yang khusus berkenaan dengan seseorang dan harta benda.

2. Macam-Macam Wali

Secara umum wali nikah dapat dibedakan sebagai berikut: *Pertama*, wali nasab, yaitu anggota keluarga laki-laki dari calon mempelai perempuan yang mempunyai hubungan darah patrilineal dengan calon mempelai perempuan. Wali nasab dibagi menjadi dua, yaitu: wali nasab yang berhak memaksa menentukan perkawinan dan dengan siapa seorang perempuan itu mesti kawin dan wali nasab yang tidak mempunyai hak kekuasaan memaksa atau wali nasab biasa, yaitu saudara laki-laki kandung atau seapak, paman yaitu saudara laki-laki kandung atau seapak dari bapak dan seterusnya anggota keluarga laki-laki menurut garis keturunan patrilineal. Wali nasab yang berhak

8 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm 107

9 Hammudah Abd. Al'Afi, *Keluarga Muslim*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1981, hlm. 87-98

10 Lou is Ma'luf, *Al Munjid*, (Beirut: Dar al-Masyrik, 1975), hlm 212.

memaksa ini disebut wali mujbir.¹¹

Kedua, wali mujbir, yaitu orang yang memaksa. Wali nasab mujbir adalah wali nasab yang berhak memaksa kehendaknya untuk mengawinkan calon mempelai perempuan tanpa adanya izin dari yang bersangkutan dan batas-batas yang wajar.¹² Wali mujbir terdiri dari: ayah, kakek dan seterusnya ke atas. Wali mujbir yang mempunyai hak untuk mengawinkan anak perempuannya dengan tidak harus meminta izin terlebih dahulu kepada anak perempuannya harus memenuhi beberapa persyaratan, yaitu: a). Tidak ada permusuhan antara wali mujbir dengan anak gadis tersebut. Sekufu' antara perempuan dengan laki-laki calon suaminya. b). Calon suami itu mampu membayar mas kawin. c). Calon suami tidak bercacat yang membahayakan pergaulan dengannya, seperti orang buta.

Dengan demikian dapat diambil suatu pengertian bahwa perkawinan dinyatakan sah bila wali mempelai perempuan adalah wali mujbir, dengan ketentuan harus dapat memenuhi persyaratan yang telah ditentukan. Apabila salah satu persyaratan tidak terpenuhi maka seorang anak perempuan dimintai izin terlebih dahulu sebelum dinikahkan. Sedangkan yang dimaksud dengan berlakunya wali mujbir yaitu seorang wali berhak mengkad-nikahkan orang yang diwalikan di antara golongan tersebut tanpa menanyakan pendapat mereka lebih dahulu. Akadnya berlaku juga bagi orang yang diwalikan tanpa melihat ridha atau tidaknya.

Islam mengakui wali mujbir, karena memperhatikan kepentingan yang diwalikan. Sebab, orang yang kehilangan kemampuan atau yang kurang kemampuannya tentu tidak dapat memikirkan kemaslahatan dirinya, disamping bahwa ia belum mempunyai akal yang dapat digunakan untuk mengetahui kemaslahatan akad yang dihadapi. Jadi segala tindakan yang dilakukan oleh anak kecil, orang gila atau orang kurang akalnya, maka harus dikembalikan kepada walinya. Namun, jika wali dimaksud kehilangan kemampuan untuk melakukan akad nikah, maka hukumnya batal, sebab pernyataan dan segala tindakannya tidak dianggap sempurna karena hilangnya sifat *tamyiz*.

Sedangkan sifat-sifat *tamyiz* menjadi dasar penilaian hukum. Adapun orang yang kurang kemampuannya jika mengadakan akad nikah, hukumnya sah, asal syarat-syaratnya yang lazim dapat dipenuhi dengan sempurna di samping ada izin dari wali. Dalam hal ini wali boleh mengizinkan atau menolak. Golongan Hanafi berpendapat bahwa wali mujbir berlaku bagi asabah seketurunan terhadap anak yang masih kecil, orang gila dan orang yang kurang akalnya. Adapun di luar golongan Hanafi sedikit membedakan antara anak yang masih kecil dengan orang gila dan kurang akalnya. Mereka sependapat bahwa wali mujbir bagi orang gila dan kurang akal berada di tangan

11 Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm 77.

12 Abdurrahman Al Jaziri, *Al-Fiqh 'ala Mazahib Al-Arba'ah*, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.th), 2011 hlm 32

ayahnya, datuknya, pengampunya dan hakim. Mereka berselisih pendapat tentang wali mujbir bagi anak laki-laki dan perempuan yang masih kecil. Imam Malik dan Ahmad berpendapat bahwa perwalian ada di tangan ayah dan pengampu, tidak boleh selain dari mereka. Tetapi al-Syafi'i berpendapat berbeda yaitu berada di tangan ayah dan datuk (kakek).¹³

Ketiga, wali nasab biasa. Dikatakan wali nasab biasa karena wali nasab tidak mempunyai kekuasaan untuk memaksa kawin kepada calon mempelai perempuan. Wali nasab biasa terdiri dari: saudara laki-laki kandung atau seayah, paman yaitu saudara laki-laki ayah baik kandung atau seayah dan seterusnya anggota keluarga laki-laki menurut garis keturunan patrilineal.

Keempat, wali hakim, yaitu penguasa atau wakil penguasa yang berwenang dalam bidang perkawinan yang biasanya penghulu atau petugas lain dari Departemen Agama. Calon mempelai perempuan dapat mempergunakan bantuan wali hakim baik melalui Pengadilan Agama atau tidak, tergantung pada prosedur yang dapat ditempuh. Perwalian nasab berpindah kepada perwalian hakim dikarenakan tidak terdapat wali nasab (*gaib*)¹⁴; wali nasab bepergian jauh atau tidak ada di tempat tetapi tidak memberi kuasa kepada wali yang lebih dekat yang ada; wali nasab kehilangan hak perwaliannya; wali nasab sedang haji atau umra; wali nasab menolak bertindak sebagai wali (*'adl*); wali nasab menjadi mempelai laki-laki dari perempuan yang ada di bawah perwaliannya. Hal ini terjadi apabila yang menikah adalah seorang perempuan dengan saudara laki-laki sepupunya, baik kandung atau seayah.¹⁵

Kelima, wali muhakkam, yaitu wali yang ditunjuk oleh mempelai perempuan yang tidak ada hubungan saudara, dan juga bukan penguasa. Apabila wali yang berhak tidak dapat menjalankan tugasnya sebagai wali karena suatu sebab tertentu atau karena menolak menjadi wali. Demikian juga wali hakim tidak dapat mengganti kedudukan wali nasab karena berbagai sebab, maka calon mempelai perempuan dapat menunjuk seseorang yang dianggap mempunyai pengetahuan keagamaan yang baik untuk menjadi wali. Wali yang ditunjuk oleh mempelai perempuan tadi yang tidak ada hubungan saudara dan juga bukan penguasa itulah yang disebut wali muhakkam.¹⁶

3. Hak Ijbar Menurut Hukum Islam

Hak untuk melakukan perkawinan menjadi unsur yang penting dalam masyarakat, karena perkawinan menyangkut hak individu yang berhubungan dengan masyarakat. Masyarakat memandang bahwa perempuan tidak mempunyai hak mandiri

13 Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nibayah al-Muqtasid*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), hlm. 226.

14 Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah Juz 7*, (Bandung: PT Alma'arif, 1981), hlm. 19.

15 *Ibid.* hlm. 24

16 Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam...*, hlm. 49.

dalam masalah perkawinan sehingga apabila memilih jodoh maka harus dipikirkan orang tua. Hal ini berbeda dengan pandangan masyarakat Islam tentang anak laki-laki bahwa bagi mereka jodoh adalah urusan Tuhan, bukan orang tua. Menurut Imam Malik hak *ijbar* itu boleh dilakukan bagi anak kecil walaupun dia tidak dimintai izin. Hal ini agak berbeda bagi wanita perawan yang sudah baligh yang harus dimintai izin ketika dijodohkan.¹⁷ Menurut Imam Syafi'i hak *ijbar* itu boleh dilakukan oleh orang tua, hal ini sebagai bentuk rasa peduli dan tanggung jawab orang tua terhadap anaknya. Namun kemudian, perwalian akan menjadi masalah ketika dalam prakteknya hanya dijadikan alat oleh ayah yang tidak bertanggung jawab untuk memasung hak putrinya yang mau menikah dengan pilihan hatinya, atau sebagai alat untuk memaksa anak perempuannya kawin dengan pilihan orang tuanya, lalu orang tua itu berlindung dibalik hak *ijbar*. Oleh karena itu mazhab Syafi'i menandakan bahwa hak seorang ayah tidak boleh keluar dari kerangka kemaslahatan sehingga penggunaannya harus memenuhi syarat.¹⁸

Wali mujbir apabila ingin menikahkan anak gadisnya harus meminta izin kepada yang bersangkutan. Hal ini dalam rangka agar anak gadis tidak tertekan dalam menjalankan perkawinan. Pada sisi yang lain, sebagaimana dipaparkan al-Sya'rawi bahwa hak *ijbar* dilakukan orang tua dikarenakan orang tua mempunyai pertimbangan lain yang tidak hanya mengikuti perasaan semata, namun ada pertimbangan rasional. Karena jika perempuan dibiarkan untuk mengikuti perasaan sendiri dikhawatirkan kehidupan rumah tangganya akan gagal.¹⁹

C. Metode Istinbat dan Pemikiran KH. Husein Muhammad Tentang Wali Mujbir

1. Metode Istinbat Hukum

Syari'at Islam mengatur hubungan antara manusia dengan Allah yang dalam fiqh sosial menjadi komponen ibadah, baik sosial maupun individual, (terikat oleh syarat dan rukun) maupun (teknik operasionalnya tidak terikat oleh syarat dan rukun tertentu). Ia juga mengatur hubungan antara sesama manusia dalam bentuk *mu'asyarah* (pergaulan) maupun *mu'amalah* (hubungan transaksi untuk memenuhi kebutuhan hidup). Di samping itu juga mengatur hubungan dan tata cara berkeluarga yang dirumuskan dalam komponen munakahah, untuk menata pergaulan yang menjamin ketenteraman dan keadilan. Fiqh sosial juga punya aturan yang dijabarkan dalam komponen jinayah, jihad, dan qada'.²⁰

17 Jamal al-Bana, *al-Mar'ah wa al-Muslimah Bayna Tab'ir al-Qur'an Wataqyidu al-Fuqaha* (Mesir: Dar al-Fikr al-Islami, 1998), hlm. 40.

18 Yusuf Qardhawi, *Fiqh Wanita*, (Bandung: Penerbit Jabal, 2007), hlm. 38

19 Masdar Farid Mas'udi, *Islam Dan Hak Reproduksi Perempuan*, (Penerbit Mizan : khalililmu-ilmu Islam, 1997), hlm. 92.

20 KH. Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, hlm. 44.

Beberapa komponen fiqh di atas merupakan teknis operasional dari lima tujuan prinsip dalam syari'at Islam (*maqasid al-syari'ah*), yaitu memelihara, dalam arti luas adalah; agama, akal, jiwa, nasab (keturunan), dan harta benda. Komponen-komponen itu secara bulat dan terpadu menata bidang-bidang pokok dari kehidupan manusia, dalam rangka berikhtiar melaksanakan *taklif*at untuk mencapai kesejahteraan duniawi dan ukhrawi atau *sa'adatuddarain* sebagai tujuan hidupnya.²¹

Lingkungan masyarakat pesantren adalah lingkungan yang mengakui madzhab empat (Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali), namun ternyata dalam tindakannya „bersikeras“ pada Madzhab Syafi'i saja. Husein mengkritik kecenderungan ini, yang salah satu keberatannya karena madzhab Syafi'i dalam hal yang tidak ditegaskan oleh *nas*, secara metodologis lebih menekankan *qiyas*, sehingga kurang menekankan *maslahah*. Dalam posisi ini, Husein tampaknya telah memilih “jalan lain” dalam berfiqh. Jalan as-Syatibi merupakan pilihannya yang dominan, meski dalam banyak hal ia tetap berada di jalur kontekstualisasi teks fiqh Syafi'iyah. Bagi Husein, kepentingan umum (*maslahah 'ammah*) harus menjadi pertimbangan terdepan dalam proses pengambilan keputusan atau hukum.²²

Metode penggalan hukum (*istinbat al-ahkam*) Husein pada dasarnya dibagi dalam dua tipologi; metode tekstual (*madzhab qauli*) dan metode kontekstual metodologis (*madzhab manhaji*). Metode tekstual digunakan Husein terutama ketika memberikan “fatwa hukum” di beberapa media sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepadanya. Sedangkan metode kontekstual dilakukan Sahal dalam forum-forum ilmiah keagamaan seperti bahsul masa'il NU, seminar atau ketika Husein berijtihad sendiri untuk memecahkan persoalan pelik.²³

1. Metode Tekstual (*Madzhab Qauli*) KH. Husein Muhammad

Dalam operasionalnya Husein menggunakan kitab-kitab yang digunakan oleh ulama Syafi'iyah (bukan Syafi'i). itulah sebabnya, A. Qodry Azizy menyebut isi “fatwa Husein” itu seratus persen mendasarkan pada fiqh madzhab Syafi'i dan anti talfiq. Kitab-kitab yang sering dijadikan rujukan oleh Husein dalam memberikan “fatwa hukum” antara lain: *Nihayah az-Zain*, *Subul al-Salam*, *Mizan al-Kubra*, *Rawa'i al-Bayan*, *al-Iqna'*, *al-Bajuri*, *Fath al-Mu'in* dan lain- lain. Sedangkan ulama yang sering dijadikan referensi antara lain: ar-Rafi'i, (w. 623 H/1209M), an-Nawawi (w. 627/1277 M), al-Qaffal (w. 365/976 M), ar-Razi (w. 606/1209). Banyak kitab besar antara lain: Muhazab, al-Majmu, al-Mukhtasar, yang ditulis masing- masing oleh Syairazi, Nawawi, dan Muzani jarang disebutkan. Apalagi kitab karya Syafi'i sendiri seperti al-Umm, al- Risalah, Musnad, Ikhtilaf al-Hadits dan lain- lain lebih jarang lagi disebutkan, bahkan nama - nama besar ulama Syafi'iyah seperti al-Mawardi

21 *Ibid.*, hlm. 46

22 *Ibid.*, hlm. 57

23 KH Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hlm.110

(w. 478/1085), al-Ghazali (w. 505/ 1111), Muzani (w. 264/878), Buwaithi, ar-Rabi' dan sebagainya jarang dijumpai.²⁴

Jika dicermati dengan seksama “fatwa hukum Husein” di Suara Merdeka itu sifatnya elektik, yakni mengambil beberapa pendapat fuqaha yang mendukung atau sesuai dengan pertanyaan yang diajukan, tanpa diiringi dengan analisa. Dalam pengambilannya Husein tanpa menyebut jilid, halaman, atau nama penerbit sehingga mengurangi nilai keilmiahannya. Husein sendiri memang sebetulnya tidak cocok dengan metode tekstual ini. Namun, cara madzhab *qauli* itu harus dilakukan mengingat pertanyaan yang diajukan bersifat praktis dan hanya berkaitan dengan masalah-masalah furu'iyah di bidang ibadah. Karena pertanyaan bersifat praktis, maka jawabannya pun harus sesuai dengan kapasitas si penanya atau dalam terma agama disebut *bi qadri 'uqulihim*.²⁵

Di samping itu, jika diperhatikan, penerapan metode tekstual dari Husein dengan pendapat (*qaul*) para fuqaha itu sifatnya tidak memaksa. Artinya, Husein tetap memberi peluang kepada si penanya untuk memilih dari pendapat-pendapat yang disebutkan. Ini tampak dalam setiap jawabannya tidak pernah menyebut hanya satu *qaul* saja, tetapi diambil dari beberapa *qaul*. Bahkan kadang-kadang *qaul* itu tidak hanya diambil darikalangan Syafi'iyah saja. Cara ini dilakukan dalam rangka member kebebasan sekaligus mendidik kepada khalayak (publik) tentang tata cara menyikapi teks-teks fiqh agar tidak terpaku kepada salah satu saja.²⁶

Metode Kontekstual (*Madzhab Manhaji*) KH. Husein Muhammad. Bermadzhab secara metodologis (*Madzhab Manhaji*) bagi Husein merupakan suatu keharusan. Hal ini disebabkan, bukan hanya lantaran teks-teks fiqh dalam kitab kuning yang sudah applicable seiring dengan berubahnya ruang dan waktu. Namun juga, menurut Husein memahami fiqh secara tekstual merupakan aktivitas yang ahistoris dan paradox dengan makna fiqh itu sendiri. Sebab, fiqh yang berarti “pemahaman yang mendalam terhadap sesuatu” mengandung makna penalaran (reasoning) atas persoalan-persoalan hukum. Selain itu, fiqh yang tergolong ilmu muktasab, juga di dalamnya tersimpan makna usaha yang berkelanjutan dalam penggalan hukum sesuai dengan perubahan zaman.²⁷

Dalam hal ini Husein sering mengatakan, bahwa seorang ulama harus memenuhi kriteria sebagai *faqihun 'an masalih al-khalqi fi al-dunya* seperti diungkapkan Imam Ghazali. Artinya, seorang ulama harus mampu menangkap “pesan zaman” demi kemaslahatan umat di dunia. Untuk dapat “menangkap pesan zaman demi kemaslahatan umat” itu jelas membutuhkan sebuah pra syarat berupa, bermadzhab secara metodologis. Sebab, jika

24 Sumanto Al Qurtuby, KH. MA. *SababMahjudh Era Baru Fiqih Indonesia*, hlm.110

25 *Ibid.*, hlm. 113.

26 *Ibid.*, hlm. 117.

27 *Ibid.*, hlm. 120.

hanya mengikuti (baca:taqlid) terhadap *qaul-qaul* ulama terdahulu dalam kitab kuning, jelas tidak akan mampu menangkap “pesan zaman” apalagi untuk kemaslahatan umat.²⁸

Dalam buku *Kritik Nalar Fiqih NU*, Husein mengatakan bahwa bagaimanapun rumusan fiqih yang dikonstruksikan ratusan tahun lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini. Situasi sosial, politik dan kebudayaannya sudah berbeda. Dan hukum sendiri harus berputar sesuai ruang dan waktu. Jika hanya melulu berlandaskan pada rumusan teks, bagaimana jika ada masalah hukum yang tidak ditemukan dalam rumusan tekstual fiqih? Apakah harus mauquf (tak terjawab)? Padahal memauqufkan hukum, hukumnya tidak boleh bagi ulama (fuqaha). Di sinilah perlunya “fikih baru” yang mengakomodir permasalahan-permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat. Dan untuk itu kita harus kembali kemanhaj, yakni mengambil metodologi yang dipakai ulama dulu dan usul fiqih serta qawaid (kaidah-kaidah fiqih). Pemikiran tentang perlunya “fiqih baru” ini sebetulnya sudah lama terjadi. Kira-kira sejak 1980-an ketika mulai muncul dan marak diskusi tentang “tajdid” karena adanya keterbatasan kitab-kitab fiqih klasik dalam menjawab persoalan kontemporer di samping muncul ide kontekstualisasi kitab kuning.²⁹

Metode Husein dalam mengistinbatkan hukum secara metodologis ini dengan cara memferifikasi persoalan yang tergolong asul (pokok/dasar) dan permasalahan yang termasuk furu’ (cabang). Untuk dapat membedakan persoalan usulan furu’, Husein terlebih dahulu melakukan klasifikasi atau mengidentifikasi sebuah kebutuhan. Kebutuhan itu digolongkan menjadi tiga yakni; *daruriyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyat* (kebutuhan sekunder) dan *tahsiniyyat* (kebutuhan lux) yang disebut *al-kulliyat alsyar’iyyat*. Ketiga hal itulah yang menjadi tujuan syari’at (syari’ah).³⁰

Menurut Husein, rumusan maqasid al-syari’ah itu yakni menjaga agama (*hifz al-din*), melindungi jiwa (*hifz al-nafs*), melindungi kelangsungan keturunan (*hifz an-nasl*) melindungi akal pikiran (*hifz al-aql*) menjaga harta benda (*hifz al-mal*) didapat dari petunjuk al-Qur’an dan praktek Rasul.³¹ Husein mengatakan: “Perintah serta larangan pencuria mengandung arti untuk menjaga harta benda, demikian pula perintah nikah, adopsi atau had bagi pelaku zina menunjukkan isyarat untuk melindungi keturunan. Sementara perintah untuk makan dan minum satu sisi larangan untuk berlaku isrof, di pihak lain diberlakukannya hukum diyat dan qiyas bagi pelaku pembunuhan adalah isyarat diwajibkannya melindungi jiwa. Demikian juga yang lainnya.”

Rumusan maqasid ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian

28 *Ibid.*, hlm. 127.

29 M. Imdadun R, *Kritik Nalar Fiqih NU*, (Yogyakarta; LKIS, tt) , hlm. VI

30 KH Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan*, hlm.118

31 *Ibid.*, hlm. 120.

perintah dan larangan, atau halal dan haram yang tidak dapat secara langsung dipahami manfaatnya. Keseimbangan kepedulian dapat dirasakan bila kita memandang *hifz ad-dins* sebagai unsur maqasid yang bersifat kewajiban bagi umat manusia, sementara empat lainnya kita terima sebagai wujud perlindungan hak yang selayaknya diterima setiap manusia.³²

Berangkat dari rumusan teoritik itulah, Husein “memproklamirkan” keberatannya terhadap Imam Syafi’i, karena Imam Syafi’i dalam mengistinbatkan hukum terhadap persoalan yang tidak ada nash-nya, secara metodologis lebih menekankan qiyas, sehingga kurang menekankan masalah. Kepentingan umum (masalah al-‘ammah) harus menjadi pertimbangan terdepan dalam proses pengambilan keputusan (hukum). Agar kepentingan hukum tetap terjaga, seorang mujtahid harus memiliki kepekaan sosial.³³

Pengertian *istinbat al-ahkam* menurut Husein bukan mengambil hukum secara langsung dari aslinya, yaitu al-Qur’an dan Sunnah akan tetapi, sesuai dengan sikap dasar bermadzhab, mentadbiqkan (memberlakukan) secara dinamis nash-nash fuqaha dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya.”³⁴

Husein Muhammad menggunakan langkah tersebut, dengan tujuan agar dalam proses penggalian hukum tidak terjat ke dalam arus modernitas-liberal semata, tetapi tetap berada dalam jalur kerangka etik profetis dan frame kewahyuan. Sehingga tidak keluar dari nilai-nilai Syari’at.

2. Pendapat KH. Husein Muhammad Tentang Wali Mujbir

Dalam kehidupan sehari-hari, sering terjadi seorang anak perempuan yang dipaksa menikah oleh ayahnya. Karena merasa tidak cocok atau ada alasan lain semisal ingin melanjutkan pendidikannya, si anak pun menolak. Kalaupun menerima, tidak dengan sepenuh hati. Dari persoalan inilah yang oleh Husein mencoba untuk menjawabnya. Bahwa setiap insan tentu ingin membina rumah tangga dengan jalan melangsungkan perkawinan. Suatu keinginan yang mulia dan sangat wajar. Tak seorang pun mengingkari, dalam diri manusia terdapat *hajah* atau *jinsiyyah* (kebutuhan atau nafsu biologis), yang sengaja diberikan oleh Allah SWT untuk menjaga perkembangbiakan manusia (*tannasul*) sebagai prasyarat proses *imarah al-ard* (memakmurkan bumi) secara berkesinambungan. Sudah pasti pula, dengan perkawinan diharapkan dapat memberikan kebahagiaan lahir batin, suatu keadaan yang sering diistilahkan dengan penuh mawadah, mahabbahdan rahmah yang karenanya gagasan tentang “rumahku surgaku di dunia” dapat menjadi nyata.³⁵

32 *Ibid.*, hlm. 122.

33 *Ibid.*, hlm. 125.

34 KH Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan*, hlm.110

35 *Ibid.*, hlm. 239.

Kiranya disepakati, penentuan calon pendamping baik istri maupun menikah. Proses tersebut hendaknya dilakukan dengan penuh kehati-hatian, karena akan sangat mempengaruhi secara langsung terhadap tujuan pencapaian perkawinan yang diidealkan. Permasalahannya menjadi agak rumit, tatkala dalam memilih jodoh ternyata seseorang tidak bisa lepas dari keterlibatan orang tua, sebagai pihak yang menjadi perantara kehadirannya di dunia.³⁶

Di samping alasan moral tersebut, orang tua juga merasa memiliki alasan ikut menentukan sang calon, berupa keinginan membahagiakan anaknya, menjaga nama baik, meneruskan misi, dan lain-lain serta serangkaian cita-cita yang sangat wajar dan normal bagi mereka. Keterlibatan mereka akan menyebabkan terjadi proses tarik menarik antara harapan dan kepentingan si anak dengan harapan dan kepentingan orang tua, yang memang tidak selamanya sama. Bahkan kadang-kadang cenderung berlawanan, misalnya anak menginginkan suami yang sederhana asal berbudi luhur, sedangkan orang tua lebih memprioritaskan aspek material daripada pertimbangan moral keagamaan.³⁷

Perbedaan tersebut pada gilirannya akan mengakibatkan adanya ketidaksamaan dalam membuat kriteria calon yang diinginkan, yang kalau tidak bisa dikompromikan lewat pencarian solusi yang memuaskan kedua pihak, tidak mustahil akan terjadi perbuatan-perbuatan yang nekat dan irasional, seperti kawin lari, bunuh diri, atau menjerumuskan diri ke dalam dunia hitam yang justru merugikan diri sendiri. Hal ini adalah suatu kenyataan yang sangat disesalkan. Selanjutnya, bagaimana sikap (ulama atau ahli fiqh) dalam masalah tersebut? Ini merupakan permasalahan yang layak untuk dikedepankan di tengah-tengah giatnya upaya emansipasi perempuan pada zaman ini yang kadang-kadang secara salah kaprah dimengerti sebagai persamaan dalam segala aspek kehidupan tanpa melihat sisi-sisi perbedaan sehingga terjebak dalam sikap *ifrat*.³⁸

Dalam Madzhab Syafi'i, sebagaimana termaktub pada literatur- literatur fiqihnya, ternyata diakui adanya wali mujbir (bapak atau kakek) yang memiliki hak memaksa anak perempuannya yang masih perawan. Hak ijbar tidak berlaku untuk perempuan bukan perawan untuk menikah dengan laki-laki tanpa persetujuannya.³⁹

Pendapat tersebut secara implisit mengakui orang tua sebagai pihak yang lebih tahu dan berpengalaman menentukan pasangan anaknya. Nilai lebih itu kemudian dilengkapi adanya rasa kasih sayang yang sudah menjadi fitrahnya. Perpaduan antara pengalaman, kebijaksanaan, dan kasih sayang ini bisa berjalan sebagaimana mestinya tampaknya cukup

36 *Ibid.*, hlm. 241.

37 *Ibid.*, hlm. 243.

38 *Ibid.*, hlm. 245.

39 *Ibid.*, hlm. 247.

menjamin hak memaksa yang dimiliki tidak akan membawa pada keputusan keliru.⁴⁰

Namun sangatlah berbahaya, bila masalah hukum hanya didasarkan atas kasih sayang semata. Karena hak ijbar (memaksa) tersebut hanya bias diberlakukan, jika telah memenuhi beberapa persyaratan yang sangat ketat, seperti antara anak dan wali tidak terjadi permusuhan yang jelas diketahui masyarakat sekitar, anak tidak terlibat permusuhan dengan calon pasangan, baik secara terang-terangan maupun tidak, sang calon harus setara dan kaya dalam arti mampu memenuhi kewajiban-kewajibannya sebagai suami dan mampu pula membayar mahar. Kalau keempat syarat tersebut tidak dipenuhi, pernikahannya tidak sah.⁴¹

Selain itu, ada satu hal lagi yang bila tidak dipenuhi, maka sang wali berdosa, meski pernikahannya tetap sah, yaitu jumlah mahar tidak kurang dari mahar misil (sesuai dengan mahar yang diterima saudara-saudara perempuan dan kerabatnya). Berupa mata uang yang lazim digunakan di daerahnya serta diserahkan secara kontan. Ketentuan itu secara lengkap dijelaskan dalam kitab *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*.⁴²

Yang dimaksud setara atau dalam bahasa arabnya al-kufu ialah sederajat atau setingkat dalam aspek, nasab status (kemerdekaan, profesi dan agama). Perempuan yang salehah tidak setara dengan laki-laki yang tidak bermoral. Perempuan yang berasal dari keluarga dengan profesi terhormat tidak setara dengan yang berprofesi kurang terhormat. Kesetaraan itu merupakan hak anak dan orang tua. Si anak berhak menolak dikawinkan dengan laki-laki yang bukan setara tanpa persetujuannya, orang tua juga berhak menolak keinginan anaknya untuk menikah dengan laki-laki yang tidak setara. Jika seorang perempuan mempunyai hasrat menikah dengan laki-laki yang setara, maka orang tua tidak bolehmenolakatau melakukan *al-'adul*.⁴³

Di samping alasan-alasan rasional, mereka juga menyalurkan dalil tekstual (*naqly*) berupa hadits riwayat Imam Ibnu Majah yang dinukil dalam isi kitab *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, yang mengesahkan tentang seorang perempuan datang kepada Rasulullah SAW mengadakan nasib yang telah dinikahkan bapaknya dengan anak laki laki saudaranya (keponakan) yang tidak disukainya. Akhirnya Rasulullah SAW menyerahkan urusan perkawinan kepadanya. Dalam arti, dia diberi hak membatalkan perkawinan tersebut. Anehnya dia tidak mau, bahkan berkata, "Saya memperbolehkan tindakan bapakku, Cuma saya ingin memberitahukan kepada para perempuan bahwa orang tuanya tidak berhak apapun atasnya. Artinya mereka tidak berhak memaksa."⁴⁴

40 *Ibid.*, hlm. 249.

41 *Ibid.*, hlm. 252.

42 *Ibid.*, hlm. 253.

43 *Ibid.*, hlm. 254.

44 *Ibid.*, hlm. 255.

Beberapa pertimbangan itulah yang mungkin mendorong Tim Perumus Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang menjadi pedoman para hakim di Pengadilan Agama di Indonesia, pada BAB IV tentang Rukun dan Syarat Perkawinan, pasal 16, bagian dari buku 1 tentang hukum perkawinan menetapkan bahwa perkawinan didasarkan atas persetujuan calon mempelai. Ketentuan itu selanjutnya diperjelas lagi dengan Pasal 17 sebagai konsekuensinya yang berbunyi, “bila ternyata perkawinan tidak disetujui oleh salah seorang calon mempelai, maka perkawinan itu tidak dapat dilangsungkan.”

Dari uraian itu dapatlah ditarik kesimpulan, persetujuan calon mempelai hendaknya mendapat perhatian sewajarnya. Meminta persetujuan si anak, selain dianggap baik dari sisi pengamatan ajaran Rasulullah SAW, juga didukung kaidah fiqih *al-khuru'j min al-khilaf mustahab*, keluar dari perbedaan dengan mengompromikan pendapat yang berbeda-beda adalah sunnah.⁴⁵

D. Analisis Pendapat KH. Husein Muhammad tentang Wali Mujbir.

Telah dipaparkan di muka bahwa, pandangan Husein dalam hal wali mujbir tidak lepas dari pendapat para Imam madzhab. Husein menyatakan bahwa menurut Syafi'iyah, wali mujbir berhak mengawinkan anak perempuannya yang masih kecil maupun yang sudah dewasa. Jika ia masih gadis maka wali mujbir dapat menikahkannya tanpa persetujuan darinya. Hal ini berlaku juga bagi anak perwaliannya yang gila, baik sudah yang sudah cukup umur (dewasa) maupun masih kecil. Adapun anak perempuannya yang janda, seorang wali mujbir tidak berhak memaksanya, walaupun ia masih kecil.

Dengan mendasarkan kepada pendapat Imam Syafi'i, suatu perkawinan dianggap tidak sah jika tidak terdapat seorang wali yang mengijabkan mempelai wanita kepada mempelai pria. Dengan demikian peran wali dalam perkawinan berfungsi sebagai pelindung kaum wanita dari kemungkinan yang merugikan di dalam kehidupan perkawinannya.⁴⁶ Dalam kerangka pemikiran demikian, Islam sejatinya sangat concern terhadap perlindungan perempuan. Lebih tandas lagi, sebagaimana terekam dalam pesan Nabi Muhammad SAW, 82 hari sebelum berpulang kerahmatullah, diriwayatkan beliau pernah bersabda; “Takutlah kamu kepada Allah mengenai urusan wanita, karena kamu telah mengambil mereka (dari peringatannya) dengan amanat Allah”. Hal ini menunjukkan bahwa wanita memiliki derajat yang tinggi di sisi Allah SWT, sehingga memiliki harkat dan martabat yang perlu dilindungi, sebagai makhluk yang paling mulia dalam kehidupan bermasyarakat. Di samping itu adanya wali dalam suatu perkawinan telah pula ditetapkan sebagai salah satu rukun perkawinan, sehingga tidak dapat ditinggalkan apabila menghendaki sahnya perkawinan yang dilaksanakan.

45 *Ibid.*, hlm. 256.

46 Wahbah az-Zuhayliy, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, (Beirut: Dar al- Fikr, 1999), hlm.191.

Husein juga sepakat dengan argumen Imam Hanafi yang tidak mengakui adanya hak ijbar terhadap anak perempuan yang telah baligh secara mutlak, baik perawan maupun janda. Argumen yang digunakan adalah bahwa, jika dalam masalah jual beli saja unsur kerelaan menjadi syarat keabsahan akad, tentu hal ini berlaku juga untuk perkara yang sunnah (mustahab), semisal perkawinan, yang secara substansi, nilai akadnya jauh lebih tinggi dan penting.

Masih menurut Abu Hanifah, bahwa wali bukanlah syarat dalam akad nikah. Husein menganalogikan (meng-ilhaq-kan) bahwa jika wanita sudah dewasa, berakal dan cerdas bebas bertasaruf dalam hukum-hukum mu'amalat menurut syara', maka dalam akad nikah mereka lebih berhak lagi, karena nikah menyangkut kepentingan mereka secara langsung. Menurut Husein, walaupun wali bukan syarat sah nikah, tetapi apabila wanita melaksanakan akad nikahnya dengan pria yang tidak sekufu dengannya, maka wali mempunyai hak *i'tirad* (mencegah perkawinan). Menurut Husein kesetaraan itu seperti disinggung dalam kitab *Fath al-Mu'in* merupakan hak anak dan orang tua.

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

Husein juga berpendapat, hak ijbar yang telah memenuhi syarat tersebut, hanya diperkenankan jika tidak dikhawatirkan membawa akibat yang fatal. Lebih jauh disinggung bahwa yang dimaksud "diperkenankan" pada kasus ijbar di sini bukan berarti mubah, melainkan makruh, yang berarti perkawinan semacam itu sebaiknya tetap dihindari. Menurut Husein persetujuan calon mempelai hendaknya mendapat perhatian sewajarnya. Meminta persetujuan si anak, selain dianggap baik dari sisi pengamatan Rasulullah SAW, juga didukung kaidah fikih al-khuruj min al-khilaf mustahab, keluar dari perbedaan dengan mengompromikan pendapat yang berbeda-beda adalah sunnah.

Dari uraian itu bisa dipahami, Husein lebih condong terhadap pendapat Imam Abu Hanifah yang tidak mengakui adanya ijab oleh orang tua. Karena, meskipun dalam kesimpulannya Sahal menggunakan istilah "mengkompromikan", namun dalam pendapatnya Husein mengatakan bahwa meski hak ijbar itu telah memenuhi syarat-syarat seperti apa yang disampaikan oleh golongan Syafi'iyah, perkawinan yang semacam itu menurutnya hukumnya makruh. Ketidaksepakatan Husein dengan Imam Syafi'i, lebih kepada metodologi yang digunakan, yang lebih mengedepankan qiyas dan ilah hukum dalam berijtihad dan mengesampingkan aspek masalahnya. Tentu hal ini berbeda dengan Husein, yang mana

masalah selalu dijadikan acuan syari'ah meskipun tetap berpegang kepada kaidah ushul fiqih, tradisi Nabi, praktek sahabat dan para fuqaha. Hal ini menunjukkan bahwa dalam proses penggalan hukum, Husein selalu menjaga sikap proporsional yakni tidak hanya mengikuti arus modernitas liberal semata, namun juga tetap berada dalam frame kewahyuan.

Ada perkataan Husein bahwa, dalam konteks ini pula maka kriteria mu'tabar yang sudah direduksi menjadi hanya melulu kitab-kitab mazhab empat, sebetulnya tidak senafas dengan semangat fiqih sebagai produk ijtihad. Mengapa demikian? Sebab kriteria mu'tabar dan gairu mu'tabar di sini berarti ada pandangan yang mengunggulkan pendapat imam tertentu dan merendahkan pendapat imam lain. Ini sudah menyalahi kaidah "*al-ijtihad la yunqadu bi al-ijtihad*" di atas. Alasan Husein, guna untuk menghindari fanatisme bermazhab. Prinsipnya, mana yang "*reasonable*" dan "*applicable*" bisa digunakan maka itulah yang digunakan. Inilah yang selalu dijadikan pedoman Husein dalam menetapkan suatu persoalan hukum. Itulah mengapa dalam menetapkan masalah wali mujbir ini, Husein tidak lepas dari mencantumkan beberapa pendapat ulama yang notabene pendapat-pendapat yang disampaikan itu berbeda dan bahkan bertentangan.

Secara khusus metode penggalan hukum (*istinbat al-ahkam*) Sahal pada dasarnya dibagi dalam dua tipologi yaitu, tekstual (*madzhab qauli*) dan metodologis (*madzhab manhaji*) dengan mempertimbangkan aspek nilai (*maqashid syar'iyah*). Metode tekstual digunakan Husein terutama ketika memberikan "fatwa hukum" sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepadanya. Sedangkan metode kontekstual dilakukan Husein dalam forum-forum ilmiah keagamaan seperti Bahsul Masail NU, seminar, atau ketika ia berijtihad sendiri untuk memecahkan persoalan yang pelik.

Jika diperhatikan penerapan metode tekstual Husein dengan pendapat (*qaul*) para fuqaha itu sifatnya tidak memaksa. Artinya, Husein dalam setiap jawaban dari setiap persoalan tidak pernah menyebut hanya satu *qaul* saja, tetapi diambil dari beberapa. Bahkan kadang-kadang *qaul* itu tidak hanya diambil dari *qaul* Syafi'iyah saja. Karena menurut Husein, dengan mengambil pendapat para ulama Syafi'iyah yang hidup jauh dari Imam Syafi'i terkadang mengakibatkan tidak sesuai dengan pendapatnya Imam Syafi'i sendiri.

Berangkat dari asumsi formalistik terhadap fiqih, bahwa fiqih oleh sebagian orang muslim diperlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat dan bahkan dianggap sebagai kitab suci kedua setelah Al-Qur'an, berpandangan bahwa memahami kitab kuning (fiqih) haruslah secara kontekstual dan mengurangi interpretasi tekstual yang selama ini cenderung berlebihan.

Perilaku mensyakkalkan fiqih bisa melahirkan taklid buta dan juga fanatisme bermadzhab yang mengomitasi kepekaan terhadap perkembangan zaman. Perilaku tersebut juga menjadi salah satu penyebab untuk lebih memperhatikan ushulnya, karena ushul lebih penting dari furu'. Dalam hal ini apa yang dilakukan Husein dengan mencoba

memberi pemahaman kepada masyarakat untuk tidak mensyakkalkan kitab kuning adalah sesuai dengan misi syariat Islam itu sendiri, yakni harus bisa berkembang dan sesuai dengan perkembangan zaman yang ada (*shalih li kulli zaman wa makan*). Karena ketika telah diyakini bahwa rumusan fiqh ulama klasik yang tertuang dalam kitab kuning itu adalah kebenaran mutlak dan telah lengkap menyentuh keseluruhan kehidupan dan zaman, maka bisa dipastikan ushul fiqh akan dikesampingkan atau minimal kurang diperhatikan. Yang demikian ini menyebabkan ushul fiqh mengalami kemandegan (*stagnan; jumud*) yang dampaknya bisa dipastikan bahwa fiqh tidak akan mengalami perkembangan dan tidak akan pernah ditemukan “fiqh baru” yang selaras dengan zaman. Pertanyaannya sekarang adalah bagaimana pilihan metode ini dipraktekkan dalam masalah wali mujbir?

Dalam kasus wali mujbir ini, sangat terlihat bagaimana Husein lebih mengedepankan masalah, artinya dengan jalan mengompromikan antara pendapat yang menghendaki adanya hak ijbar oleh orang tua terhadap anaknya dengan pendapat yang tidak mengakui adanya hak ijbar oleh orang tua, diharapkan dapat memberikan masalah dan kebahagiaan bagi si anak maupun kepentingan orang tua. Dari sini kita tahu, Husein memandang aspek masalah sebagai acuan dalam beristinbat dengan tetap memperhatikan pendapat para ulama Untuk menentukan dan menemukan masalah ini, ada dua kata kunci.

Untuk dimensi kemaslahatan akhirat, faktor penyebab, dan hal-hal yang merusak, maka dikembalikan kepada syara', yang jika masih belum jelas, maka dicari dalil-dalil syara', yakni al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma', Qiyas mu'tabar, dan istidlal. Sedangkan dimensi kemaslahatan dunia, faktor-faktor penyebab, dan hal-hal yang merusak, bisa diketahui dengan akal, hal-hal yang sifatnya daruri (pasti dengan kalkulasi akal dan panca indra), eksperimentasi, kebiasaan, asumsi-asumsi, jika masih belum jelas, maka dicari dari sumbernya.

Namun untuk hal-hal yang berkaitan dengan masalah-masalah sosial yang dinamis, maka illat hukumnya adalah nilai ideal moral, seperti keadilan, kesejahteraan, integritas, akuntabilitas, kemaslahatan, dan kekeluargaan. Hal inilah yang dicoba oleh KH. Husein untuk digunakan dalam penggalian hukum tentang wali mujbir, di mana nilai ideal moral yaitu nilai keadilan dan kekeluargaan bisa tercapai. Dalam konteks menegakkan nilai keadilan ini, apa yang disampaikan oleh Husein merupakan bentuk respon terhadap pembelaan kaum tertindas, dalam arti penting, bahwa pemikiran Husein selalu berpihak kepada kepentingan umum.

Sampai dalam tahap ini, kiranya penulis sepakat dengan pendapat Husein tentang wali mujbir. Karena apa yang disampaikan, dalam rangka kontekstualisasi pemahaman terhadap teks fiqh yang selalu menjadikan masalah atau maqasid as-Syari'ah sebagai fokus dalam melihat permasalahan. Corak pemikiran ini tergolong pemikiran yang kompromis dan mengambil jalan tengah, dalam arti masih mengakui sisi positif teks fiqh dan ushul

fiqh klasik (keharusan bermazhab), dalam hal ini pendapat Imam Syafi'i dan Imam Hanafi tentang wali mujbir, dan tidak mengabaikan realita bahwa, dalam kenyataan sekarang masih terdapat penyalahgunaan praktek kawin paksa yang dilakukan oleh orang tua terhadap anaknya dengan alasan orang tua mempunyai hak ijbar atas anaknya.

Dengan mengambil dasar *qawa'id al-fiqhiyyah*, (*al-khuruj min al-khilaf mustahab*), dalam mengompromikan dua pendapat yang berbeda soal wali mujbir ini, Husein mencoba untuk mengkontektualisasikannya dalam tataran realita yang ada di masyarakat. Sebagai pertimbangan dan acuan utama adalah *maqasid al-syariah* menandakan bahwa Husein masih berpegang kepada kaidah-kaidah ushul fiqh yang sudah menjadi tradisi di lingkungan pesantren.

E. Penutup

Jika dilihat bahwa urgensi fiqh sosial yang disampaikan oleh Husein, yaitu untuk membangun kepentingan dan masalah yang lebih besar serta menghilangkan sikap pemaksaan kehendak, maka menjadi wajar dan beralasan jika ia merumuskan pendapatnyadengan cara mengompromikan pendapat yang pro dan yang kontra adanya hak ijbar oleh orang tua. Hal ini nampak betapa sangat peduli dan keberpihakannya Husein terhadap masalah dan kepentingan umum.

Di akhir tulisan ini, penulis ingin menyampaikan, bahwa apa yang disampaikan Husein di atas merupakan pesan penyadaran bagi kita bahwa, ternyata masih banyak persoalan baru yang muncul, yang butuh solusi hukum. Hal demikian logis, karena bagaimanapun roda kehidupan manusia senantiasa akan berubah sehingga akan muncul problematika baru yang belum pernah ada pada masa lalu. Hal ini sesuai prinsip *an-nusus mutanaziyah wal waqaiq ghairu mutanaziyah*. Demikian *aaallah a'lam bis shawab*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Al Jaziri, *Al-Fiqh „alaMazahib Al-Arba“ah*, Beirut: Dar Al- Fikr, t.th, Juz 4
- Abi Ishaq Ibrahim bin Ali bin Yusuf, *al-Muhazab fi fiqh al-Imam as-Syafi“iy*, Beirut: Daral- „Ilmiah, tt
- Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Al-Imam bin Hanbal*, Beirut: Dar al-Kitab al- „ilmiyah, 1993
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam*, Yogyakarta: UII Press, 1987 Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2007
- Hammudah Abd. al „Afi, *Keluarga Muslim*, Surabaya: Bina Ilmu, 1981
- Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia: menurut: Perundangan*,

- Hukum Adat, Hukum Agama*, Bandung: CV Mandar Maju, 1990
- <http://www.masterfajar.com/2012/09/> pengertian-wali-dalam-pernikahan/ Istibsyaroh, *Hak-hak Perempuan Relasi Gender Menurut Tafsir Al-Sya`rawi*, Refleksi masyarakat baru, 2004
- Ibn Rusyd, *Biday ahal- Mujtahid wa Nihayah Al- Muqtasid Juz II*, Beirut: Dar Al-Fikr, 2005 Jamal al-Bana, *al-Mar`ah wa al-Muslimah Bayna Tahriri al-Qur`an Wataqyidu al-Fuqaha* Mesir: Dar al-Fikr al-Islami, 1998
- Kamil Muhammad „Uwaidah, *Fiqh Wanita*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007
- Louis Ma`luf, Al Munjid, Beirut: Dar al-Masyrik, 1975
- Zakat Menurut Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995
- Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, Jakarta: Lentera, 2008 Muhammad Zakariyah, *Awjazauil Muwatto` Imam Malik*, DaSr al-Fikr. t.t. Masdar Farid Mas`udi, *Islam Dan Hak Reproduksi Perempuan*, Penerbit Mizan: khalililmu-ilmu Islam, 1997
- M. Imdadun R, *Kritik Nalar Fiqih NU*, Yogyakarta; LKIS, tt
- Sukum Darsono, *Pokok-pokok Hukum Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992
- Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-undang Perkawinan*, Yogyakarta: Liberty, 2007
- Sayuti Thalib, *Hukum Keluarga Indonesia*, Jakarta: UI-Press, 2007
- Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*, Jakarta: Rineka Cipta, 2005
- Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah Juz 7*, Bandung: PT Alma`arif, 1981
- Shadiq Muhammad Jamil al-Attar, *Sunan at-Turmudzi Juz II*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994
- Sumanto al-Qurtuby, *KH. MA. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999
- Umar Said, *Hukum Islam di Indonesia tentang Perkawinan*, Surabaya: Cempaka, 2000
- Wahbah az-Zuhayliy, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikri, 1999
- Yusuf Qardhawi, *Fiqh Wanita*, Bandung: Penerbit Jabal, 2007