ANALISIS PEMIKIRAN MUSDAH MULIA TENTANG WALI NIKAH DAN RELEVANSINYA TERHADAP PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA

TESIS

Diajukan untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh

Gelar Magister pada Program Studi Hukum Islam

Oleh:

SITI HAFSHAH SYAHANTI

NIM. 101.16.017

PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
(IAIN) BUKITTINGGI
2018 M/ 1440 H

Tesis ini berjudul: **"ANALISIS PEMIKIRAN MUSDAH MULIA TENTANG WALI NIKAH DAN RELEVANSINYA TERHADAP PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DI INDONESIA"**, ditulis oleh **Siti Hafshah Syahanti (NIM: 101.16.017)** pada tahun 2018, Program Studi Hukum Islam, Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi.

Motivasi penulis untuk membahas permasalahan ini adalah bahwa wali merupakan salah satu rukun yang harus ada dalam suatu perkawinan, tidak sah perkawinan tanpa kehadiran wali. Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai hukum yang mengatur perkawinan umat Islam di Indonesia mensyaratkan wali sebagai syarat sah pernikahan, hal itu terdapat pada pasal 14 dan 19 KHI. Namun, disisi lain salah seorang intelektual muslim, Siti Musdah Mulia, menyatakan sebuah gagasan yang berlawanan, bahwa wali bukanlah termasuk rukun nikah. Padahal selama ini tidak ada penolakan sama sakali, baik dari masyarakat ataupun akademisi hukum keluarga Islam di Indonesia. Oleh karenanya, penulis tertarik untuk meneliti bagaimana tipologi pemikiran seorang Musdah Mulia tentang wali nikah dan relevansinya terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

Untuk mendapatkan data penelitian ini, penulis menggunakan jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan), sedangkan sifat penelitian ini *deskriftik-analitik.* Sumber data primernya adalah tokoh itu sendiri, yaitu Musdah Mulia dan sumber yang penulis dapatkan langsung dari karya yang ditulis oleh tokoh. Sementara untuk sumber data sekundernya adalah buku-buku serta sumber-sumber informasi lainnya yang memuat tentang pemikiran tokoh. Metode pengumpulan data melalui dokumen-dokumen tertulis, di samping wawancara tokoh guna mendapatkan hal-hal yang tidak penulis dapatkan melalui pengamatan. Adapun teknik pengolahan data dalam bantuk naratif yang selanjutnya dianalisis menggunakan metode berpikir *induktif, deduktif, komparatif* dan *content analysis* untuk mempertajam analisis data yang diteliti.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa gagasan Musdah tentang ketiadaan wali dalam pernikahan, didominasi oleh pemahaman tokoh tentang Hak Asasi Manusia dan kesetaraan gender (*inequality gender*). Latar kehidupan tokoh yang meliputi pendidikan, pekerjaan, karya-karya, organisasi yang diikuti dan kajian yang sering digeluti, semuanya bermuara kepada semangat menyuarakan isu gender, berikut dengan tokoh yang mempengaruhi pemikiran Musdah juga merupakan pemikir dari kalangan feminis dan tokoh liberal. Maka dari hasil analisis diperoleh tipologi pemikiran Musdah Mulia tentang ketiadaan wali dalam rukun nikah mengarah kepada pemikiran Islam liberal. Jika dilihat dari segi tujuan dilakukannya pembaruan hukum keluarga Islam, segi sebab terjadinya pembaruan hukum keluarga dan dari segi metode pembaruan hukum keluarga penulis berkesimpulan bahwa pemikiran Musdah Mulia tentang ketiadaan wali nikah memiliki relevansi yang cukup dengan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Adapun pemikiran Musdah Mulia yang tertuang dalam CLD-KHI yang paling relevan dengan pembaruan hukum keluarga Islam ialah jika dilihat dari segi sebab pembaruan hukum Islam yaitu pengaruh globalisasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta pengaruh reformasi di berbagai bidang.

ABSTRACT

The title of thesis is ***"Analisys of Musdah Mulia's Thought about Wali (Mariage Guardian) and Relevance to Family Law Reform in Indonesia",*** *by* ***Siti Hafshah Syahanti (NIM: 101.16.017)*** *on 2018, Post Graduate Student of IAIN Bukittinggi majoring Islamic Legal Studies.*

The Marriage Guardian (Walee or wali) is one of important pillars (rukun) in marriage (nikah), marriage is not legal without the guardian. Compilation of Islamic Law -Kompilasi Hukum Indonesia (KHI)- as the applicable law regulation about marriage in Indonesia at section 14 and 19, define wali as one of a valid condition of a marriage. But in other side, one of muslim intellectual, Siti Musdah Mulia explain a contradictory idea that wali is not a rukun or pillar of marriage. Whereas there has been no rejection at all, either from the community or Islamic family law academics in Indonesia about the importance or wali as one of rukun in nikah. It makes this topic is interesting to be used as study how typology of Musdah Mulia's thought about marriage pillar and relevance to Islamic family law reform in Idonesia.

The study was patterned library research and the nature of this research is descriptive-analytics. Primary data source is the figure herself (Siti Musdah Mulia) and her scientific works and secondary data source are books and other sources of information that contain the figure's thought. The method of collection data is through written documents beside figure interview to get things that were not obtained through observation. The data processing techniques is in the form of narratives and data analysis techniques use inductive, deductive, comparative and content analysis to sharpen research analysis.

The result of this study reveals that Musdah Mulia's thought generally is a liberal Islamic thingking. Specially about the absence of guardian in marriage, Musdah Mulias's thought is not too contradictory to the text (nash); Musdah Mulia's attention to gender took a very large portion in establishing law; and Musdah Mulia also expressed her idea in the legal draft form (CLD-KHI) in order to aplied the rule and regulations comprehensively in the comunity. So, based on the result found that the typology of Musdah Mulia's thought about the absence of guardian in marriage leads to progresif Islamic thinking. In term of the purpose, reason, and method of Islamic family law reform, can be concluded that Musdah Mulia's thought about absence of wali has sufficiently relevant to Islamic family law reform in Indonesia. Thus, Musdah Mulia's idea about the absence of guardian in marriage is important to be considered as the Islamic family law reform in Indonesia.

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sumber ajaran Islam yang utama adalah al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad saw, sementara hasil pemahaman dari kedua sumber tersebut adalah hasil pemikiran. Fikih secara sederhana adalah hasil pemikiran ahli hukum Islam (*faqih*) yang bersifat individu. Fatwa adalah hasil pemikiran mufti baik perorangan maupun kelompok. Yurisprudensi adalah kumpulan hasil pemikiran hakim yang merupakan hasil putusan di Pengadilan. Kodifikasi termasuk Undang-Undang dan Kompilasi Hukum Islam merupakan hasil pemikiran sejumlah orang. Tiga produk pertama merupakan hasil pemikiran mujtahid, sementara produk terakhir adalah hasil pemikiran banyak orang dari berbagai perspektif. [1]

Salah satu keberhasilan umat Islam Indonesia (Menteri Agama beserta ulama) dalam skala nasional yang telah menggolkan Rancangan Undang-Undang Peradilan Agama (RUU PA) menjadi Undang-Undang Peradilan Agama (UUPA) Nomor 7 Tahun 1989, akan tetapi tidak berarti membuat semua persoalan yang berkaitan dengan implementasi hukum Islam di Indonesia menjadi selesai.[2] Maka berdasarkan hal tersebut diadakan lokakarya di Jakarta pada tanggal 2-5 Februari 1988 yang dihadiri oleh para ulama Indonesia, menghasilkan tiga rancangan buku Kompilasi Hukum Islam, yaitu buku I tentang Hukum Perkawinan, buku II tentang Hukum Kewarisan dan buku III tentang Hukum Perwakafan. [3]

Adapun tujuan perumusan Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia adalah menyiapkan pedoman yang seragam (*unikatif*) bagi Hakim Pengadilan Agama dan menjadi hukum positif yang wajib dipatuhi oleh seluruh bangsa Indonesia yang beragama Islam. Dengan demikian tidak ada lagi kesimpangsiuran keputusan Pengadilan Agama, yang sebelumnya sering terjadi kasus putusan Pangadilan Agama yang berbeda-beda. Ini sebagai akibat dari referensi hakim

---

[1] Khoiruddin Nasution, *Pengaruh Gerakan Wanita terhadap Wacana Hukum Islam; Studi Hukum Perkawinan Indonesia,* Ed. XIV, (Yogyakarta: al-Mawarid, 2005), h. 225

[2] Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No.1 tahun 1974 dan KHI,* (Jakarta: Kencana, 2004), h. 29

[3] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata di Indonesia,* (Jakarta: Kecana, 2008), h. 26

kepada kitab-kitab fikih, yang sesuai dengan karakteristiknya sebagai rumusan para fukaha yang sangat dipengaruhi oleh situasi dan lingkungan fukaha itu berada. Hal ini ikut berdampak kepada adanya keragaman hukum, sehingga masyarakat merasa tidak yakin dengan keputusan tersebut dan meminta fatwa kepada para ulama yang menurut mereka lebih kompeten dalam hukum Islam. [4] Maka, dengan adanya KHI tidak ditemukan lagi pluralisme keputusan peradilan agama.

Terkait dengan isinya, meski pada banyak hal KHI umumnya merujuk doktrin-doktrin hukum klasik, khususnya dari kitab-kitab fikih Imam Syafi'i, KHI juga memperkenalkan sejumlah aspek pembaruan. Aspek ini mencakup masuknya adat istiadat setempat, kepentingan negara dan kecenderungan baru dalam wacana Islam Indonesia seperti gender. Dengan demikian, dalam KHI telah dilakukan upaya untuk mengakomodasi doktrin hukum Islam klasik, kepentingan negara dan tradisi setempat. Tidak bisa disangsikan, para pembuat draft memahami bahwa keragaman norma hukum tidak bisa diabaikan. Dengan mengakomodasi hal-hal tersebut para penyusun KHI jelas berusaha menunjukkan bahwa unsur-unsur tersebut bisa diintegrasikan ke dalam praktik hukum Islam.[5]

Maka telah jelas bahwa upaya pengkodifikasian hukum, khususnya dalam lingkup hukum keluarga Islam memiliki tujuan untuk membuat unifikasi hukum agar kepastian hukum tercapai dan dapat memecahkan permasalahan kontemporer yang disebabkan oleh perubahan kondisi zaman serta demi memenuhi tuntutan kaum perempuan terkait dengan status hukumnya secara spesifik.[6] Seperti pengetatan syarat poligami, perceraian di depan persidangan, pencatatan perkawinan dan sebagainya.

Seiring dengan derasnya arus globalisasi, ditandai dengan hilangnya batas-batas negara, majunya ilmu pengetahuan dan teknologi, mewabahnya pengaruh budaya luar dan bercampurnya dengan budaya lokal, maka peraturan hukum keluarga sebagai tata hukum nasional sudah semestinya segera diperbarui dengan memasukkan segala permasalahan kontemporer yang sesuai dengan kehidupan

---

[4] Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2003), h. 43

[5] Asep Saepudin Jahar, *Hukum Keluarga, Pidana dan Bisnis,* (Jakarta: Kencana, 2013), h. 23

[6] Asep Saepudin Jahar, *Hukum …,* h. 12

masyarakat dewasa ini. Pembaruan hukum keluarga yang dilaksanakan ini tentunya harus sesuai dengan hukum Islam dan tidak boleh menyimpang daripadanya.[7]

Ditambah lagi dengan pendapat yang disampaikan oleh Yahya Harahap selaku anggota yang ikut terlibat dalam penyusan KHI bahwa KHI baru merupakan langkah awal, ia belum final dan belum sempurna. KHI baru merupakan warisan generasi sekarang untuk ditinggalkan dan disempurnakan bentuk formil dan substansi materinya oleh angkatan selanjutnya. KHI baru merupakan usaha awal dari penertiban segala macam kekacauan dan ketidakpastian *ikhtilaf* dalam sejarah Peradilan Agama silam.[8]

Berdasarkan hal tersebut KHI sebagai hukum positif di Indonesia yang telah berjalan hampir 26 tahun, sudah sewajarnya mendapatkan respon oleh sebagian masyarakat terutama mereka yang aktif di Pengarusutamaan Gender (PUG). Tim Pembaruan Hukum Islam bentukan Tim Kelompok Kerja PUG Departemen Agama yang dipelopori oleh Musdah Mulia pada tanggal 4 Oktober 2004, yang membuat hukum tandingan bagi KHI yang mereka sebut sebagai *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI). Tim ini terdiri dari para ahli Hukum Islam di Departemen Agama, para ulama dan juga sejumlah akademisi dari perguruan tinggi Islam. CLD merupakan draft rumusan hukum Islam yang dihasilkan melalui berbagai proses penelitian dan survey lapangan ke lima wilayah di Indonesia, yakni Aceh, Sumatera Barat, Sulawesi selatan, Nusa Tenggara Barat dan Jawa Barat ditemukan kenyataan bahwa mayoritas responden yang terdiri dari hakim agama, kepala Kantor Urusan Agama (KUA) dan tokoh-tokoh agama menghendaki perubahan pada KHI.[9]

Ditambah lagi, menurut kelompok PUG penting melakukan revisi terhadap KHI karena beberapa alasan, diantaranya yaitu adanya sejumlah kajian yang menjelaskan bahwa KHI mengandung potensi kritik yang pada umumnya diarahkan selain pada eksistensi KHI juga pada substansi hukumnya yang dipandang tidak lagi memadai dalam menyelesaikan problem keumatan. Hasil

---

[7] Abdul Manan, *Aneka* …, h. 14

[8] Dadan Muttaqin, dkk, *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Yohyakarta: UII Press, 1999), h. 121

[9] Umi Sumbulah, *Ketentuan Perkawinan dalam KHI dan Implikasinya bagi Fiqh Mu'asyarah,* (Malang: UIN Malang, tt)

penelitian baik berupa tesis ataupu disertasi menyatakan KHI memiliki kelemahan pokok pada rumusan visi dan misinya. KHI berseberangan dengan prinsip-prinsip Islam universal, seperti prinsip persamaan, persaudaraan, keadilan, serta gagasan dasar bagi pembentukan masyarakat madani, pluralisme, kesetaraan gender, Hak Asasi Manusia (HAM), demokrasi dan egalitarisme.[10]

Di samping itu juga disinyalir oleh para pakar hukum, di dalam KHI terdapat sejumlah ketentuan yang tidak lagi sesuai dengan hukum-hukum nasional dan konvensi internasional yang telah disepakati bersama. Dan kontruksi hukum KHI menurut mereka belum dikerangkakan sepenuhnya dalam sudut pandang masyarakat Islam Indonesia, melainkan lebih mencerminkan penyesuaian-penyesuaian dari fikih Timur Tengah dan dunia arab lainnya.[11]

Musdah Muliah selaku koordinator tim PUG ini berkerja bersama 11 orang ditambah 16 orang kontributor, membuat terobosan baru terhadap isi KHI terutama tertuju pada sisi-sisi bangunan perkawinan yang telah dianggap mapan selama ini. Selain mendapat dukungan dari beberapa pihak, sebaliknya gagasan ini juga menjadi kontroversi dikalangan pakar (ulama) Islam *mainstream*, yang berkeberatan dan bahkan ramai-ramai menolak gagasan tersebut. Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyebut draft ini sebagai *bid'ah* (penyimpangan) dan *taghyir* (perubahan) dari hukum Islam dan menyebutnya sebagai upaya memanipulasi nash-nash al-Quran. Hal ini juga membuat Menteri Agama saat itu, Said Agiel Munawar, menyampaikan teguran keras kepada Tim Penulis Pembaruan Hukum Islam, melalui suratnya tanggal 12 Oktober 2004, untuk tidak lagi mengadakan seminar atau kegiatan serupa dengan mengatasnamakan tim Departemen Agama dan semua draft CLD-KHI agar diserahkan kepada Menteri Agama RI. [12]

Kumunculan produk hukum tersebut merupakan salah satu respon dari perkembangan zaman. Zaman yang senantiasa berubah tidak memungkiri adanya perubahan terhadap hukum yang sudah ada sebelumnya. Seperti halnya KHI yang sebelumnya sudah dipandang cukup mapan untuk menampung semua aspirasi masyarakat dan menampung persoalan-persoalan baru yang muncul, ternyata

---

[10] Husein Muhammad, dkk, *Dawrah Fiqh Perempuan; Modul Kursus Islam dan Gender*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2007), h. 282

[11] Husein Muhammad, dkk, *Dawrah* ..., h. 282

[12] Budi Hadrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia; Pengusung Ide Sekulerisme, Pluralisme dan Liberalisme Agama*, Cet. Ke-7, (Jakarta: Hujjah Press, 2007), h. 238

menurut sebagian golongan tidak cukup untuk menanggapi persoalan yang mereka hadapi. Termasuk sekelompok kecil dari para aktivis PUG yang menilai bahwa pasal-pasal yang termuat di dalam KHI masih mengandung bias gender.

Musdah Mulia menilai ada beberapa hal yang patut direvisi untuk merelevansikan pasal-pasal yang ada dalam KHI dengan kondisi dinamika masyarakat muslim. Terutama pasal-pasal yang berhubungan dengan *perkawinan, kewarisan* dan *perwakafan*. Tiga materi tersebut disusun dalam sebuah draft revisi KHI yaitu CLD-KHI. Draft tandingan KHI yang bernuansa gender oleh para penggiat gender menginginkan kesetaraan antara kaum laki-laki dan perempuan dalam berbagai hal, di dalamnya termuat beberapa pasal yang direvisi oleh CLD-KHI. [13]

Salah satu usulan revisi tersebut yaitu dihilangkannya wali nikah dalam rukun nikah yang diganti dengan pencatatan nikah dalam Pasal 6 CLD-KHI.[14] Meskipun dalam pembahasan lebih lanjut Pasal 7 ayat 2 CLD-KHI[15] membatasi hanya pada perempuan yang belum dewasa atau belum 21 tahun. Namun secara kasat mata, tetap saja hal ini sangat kontra dengan apa yang telah dirumuskan KHI tentang keharusan adanya wali di dalam rukun pernikahan pada Pasal 14 KHI[16]. Padahal mengenai keberadaan wali dalam akad nikah adalah suatu yang mesti dan tidak sah perkawinan tanpa wali, begitu pendapat jumhur ulama.[17]

Mayoritas ulama fikih berpendapat bahwa diantara rukun nikah adalah wali, yaitu seorang perempuan tidak sah menikahkan dirinya sendiri, karena yang berhak mengucapkan *ijab* adalah wali. Hal ini berbeda dengan laki-laki yang

---

[13] Fakultas Syariah dan Hukum IAIN Tulungagung, *Bedah Buku "Fiqh Indonesia: KHI dan CLD-KHI dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*, diakses dari http://fasih.iain-tulungagung.ac.id/berita/246-bedah-buku-fiqh-indonesia-khi-dan-cld-khi-dalam-bingkai-politik-hukum-indonesia pada selasa, 17 oktober 2017

[14] Perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi rukun berikut: calon suami; calon istri.; ijab dan Kabul; saksi; pencatatan. Lihat – Eko Bambang S, *"Inilah Materi Counter Legal Draft KHI (KHI Perempuan) tentang Perkawinan",* Artikel Berita, 2 November 2004

[15] Pasal 7 ayat (2) Calon suami atau istri dapat mengawinkan dirinya sendiri dengan persyaratan berikut: berakal sehat; berumur 21 tahun; cakap/matang (*rasyiid/rasyiidah*). Eko Bambang S, *"Inilah Materi Counter Legal Draft KHI (KHI Perempuan) tentang Perkawinan",* Artikel Berita, 2 November 2004

[16] Pasal 14 KHI: Untuk melaksanakan perkawinan harus ada: calon suami; calon isteri; wali nikah; dua orang saksi; ijab dan Kabul. Lihat – Diretorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1997), h. 18

[17] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkwainan Islam di Indonesia; Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*¸(Jakarta: Kecana, 2011), h. 69

dapat menikahkan dirinya sendiri.[18] Terdapat dua pandangan mengenai wali dalam pernikahan. *Pertama,* Jumhur ulama berkata bahwa pernikahan terlaksana dengan ungkapan dari kalangan perempuan. Jika ada seorang perempuan menikahkan dirinya sendiri atau menikahkan orang lain atau mewakilkan hak dirinya kepada orang lain untuk menikahkannya sekalipun dengan izin walinya maka pernikahannya tidaklah sah. Itu karena syarat akad nikah belum terpenuhi, yaitu keberadaan seorang wali.[19]

Kedua, pendapat Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf dalam riwayat yang jelas manyatakan bahwa pernikahan seorang perempuan yang *baligh* lagi berakal, terlaksana dengan keridhaanya, sekalipun tanpa seorang wali, baik gadis maupun janda. Sedangkan menurut Muhammad al-Syaibani pernikahan tersebut terlaksana namun *mauquf*.[20]

Kedudukan wali sangat penting dalam setiap akad (transaksi) apapun, termasuk pada akad nikah.[21] Dan apabila hal ini dikaitkan dengan penjelasan sebelumnya tentang usulan revisi dalam CLD-KHI tentang peniadaan wali dalam rukun nikah (gagasan yang dipelopori oleh Musdah Mulia), maka ini menjadi salah satu polemik yang mesti dikaji dalam lingkup pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia khususnya.

Musdah Mulia adalah seorang juru bicara paling keras dari kaum perempuan di Indonesia, disamping itu Musdah Mulia juga banyak melahirkan karya-karya seputar pembaruan hukum Islam. Sepak terjangnya di dunia nasional dan internasional tidak lepas dari gagasan yang selalu disuarakannya tentang gender, termasuk ide-ide pembaruan yang dituangkan di dalam CLD-KHI yang disebut sudah sangat jauh dari kaidah syariat. Maka perlu kiranya untuk ditelaah lebih lanjut mengenai tipologi pemikiran yang digunakan oleh Musdah Mulia sebagai pengusung pembaharuan KHI tersebut.

Pembahasan mengenai wali ini memang telah diurai oleh para ulama terdahulu dan sepintas terlihat ada persamaan antara pendapat Imam Abu Hanifah

---

[18] Tutik Hamidah, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender,* (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), h. 93

[19] Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Jilid 9,* terjemahan dari *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuhu*, oleh Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2011), h. 84

[20] Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih* ..., h. 85

[21] Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam,* Ed. Revisi, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2005), h. 95

dengan gagasan yang dituangkan oleh Musdah Mulia, bahwa seorang perempuan dewasa yang menikah tanpa wali, maka perkawinannya adalah sah. Meskipun begitu menurut penulis gagasan yang telah dipaparkan oleh Musdah Mulia baru-baru ini masih layak untuk diteliti lebih lanjut, ada beberapa alasan kenapa topik ini layak untuk diteliti, yaitu:

1. Rentang waktu atau zaman yang membatasi antara Imam Abu Hanifah dan Musdah Mulia cukup jauh, tidak tertutup kemungkinan ada perbedaan mengenai apa yang menjadi dalil bagi masing-masing tokoh tersebut perihal ketiadaan wali dalam rukun nikah.
2. Musdah Mulia merupakan seorang tokoh yang *antimainstream*. Ia berani berpendapat beda dengan *mainstream* fikih yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama sebelumnya, sementara wali nikah menduduki bagian yang sangat penting dalam pelaksanaan perkawinan, yaitu rukun nikah.
3. Musdah Mulia disamping seorang yang aktif dan punya popularitas yang cukup luas. Ia juga *intens* dalam melakukan kajian-kajian tentang pembaruan pemikiran di berbagai forum, baik skala nasional maupun internasional.
4. Musdah Mulia adalah tokoh perempuan satu-satunya yang sering muncul kepermukaan dengan mengemukakan gagasan-gagasan ‘ekstrim’ dan kontroversial dikalangan pemikir lainnya, kususnya dalam upaya pembaruan hukum keluarga Islam. Dimana hukum keluarga menempati posisi yang penting dalam Islam yang dianggap sebagai inti dari *syari’ah*.

Berangkat dari wacana di atas, maka menurut penulis bahasan ini sangat perlu untuk dikaji dan dikritisi dalam rangka menganalisis lebih lanjut tentang pemikiran Musdah Mulia, khususnya mengenai ketiadaan wali dalam rukun nikah. Topik ini juga masih layak untuk diteliti dan penting untuk diselami oleh para akademisi sebagai sumber pengetahuan, terutama dalam lingkup pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka penulis rumuskan permasalahnya sebagai berikut:

1. Bagaimana tipologi pemikiran Musdah Mulia tentang ketiadaan wali nikah di dalam rukun pernikahan?
2. Bagaimana relevansinya dengan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia sekarang?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian adalah sesuatu yang ingin dicapai.[22] Adapun tujuan penelitian sesuai dengan rumusan masalah yaitu untuk mengetahui bagaimana tipologi pemikiran Musdah Mulia tentang ketiadaan wali nikah di dalam rukun pernikahan serta untuk mengetahui relevansinya terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia saat ini.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat yang dapat diambil dari penelitian ini adalah:

a. Manfaat Teoritis

1. Penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah ilmu pengetahuan, khususnya di bidang hukum keluarga Islam.
2. Memberikan jawaban atas masalah yang dijadikan bahan penelitian yaitu studi pemikiran musdah mulia tentang wali nikah dan relevansinya terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia

b. Manfaat Praktis

1. Sebagai tambahan ilmu bagi penulis dalam menyelesaikan masalah-masalah akademik yang terjadi di dalam dinamika hukum keluarga Islam yang terjadi di tengah-tengah masyarakat.
2. Dapat memberikan sumbangan pemikiran ataupun bahan masukan bagi pihak-pihak yang terkait.
3. Untuk memenuhi salah satu syarat dalam mencapai gelar Magister Hukum Islam, Program Studi Hukum Islam, Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi.

---

[22] Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek,* Ed. V, Cet. Ke-11, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1998), h. 52

E. Tinjauan Kepustakaan

Sebagian besar kegiatan dalam keseluruhan proses penelitian adalah membaca dan dengan membaca berarti telah terjadi langkah penelaahan kepustakaan.[23] Tulisan dalam penelitian ini pada dasarnya bukanlah hal yang baru lagi, baik dalam bentuk hasil penelitian, karya tulis atau buku-buku yang terkait dengan topik pembahasan. Maka dari itu penulis akan mencoba menguraikan beberapa referensi yang penulis baca terkait dengan pemikiran Musdah Mulia. Perlu dilakukan telaah terhadap literatur-literatur terkait tema penelitian ini, untuk menghindari terjadinya plagiasi terhadap karya ilmiah yang serupa.

Berikut ini penulis sajikan beberapa tulisan atau hasil pemikiran terhadap ide dan pemikiran Musdah Mulia. Dalam hal ini penulis menemukan beberapa jurnal yang membahas mengenai pemikiran Musdah Mulia. Diantaranya jurnal tentang *Perkawinan di Indonesia; Aktualisasi Pemikiran Musdah Mulia,* karya Nurul Ma'rifah.[24] Menjelaskan tentang pemikiran Musdah Mulia bahwa tidak ada perbedaan gender dan kedudukan dalam pernikahan antara suami dan isteri, karena keduanya memiliki kedudukan yang sama dan berkewajiban untuk saling menjaga kehormatan dan hak-hak pribadi.

Terdapat juga jurnal yang membicarakan tentang pemikiran Musdah Mulia yaitu karya Samsul Zakaria tentang *Kepemimpinan Perempuan dalam Persepektif Hukum Islam (Studi Komparatif Antara Pemikiran KH. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia).*[25] Jurnal ini menyimpulkan bahwa antara KH. Husain Muhammad dan Musdah Mulia memiliki konsep umum yang sama tentang kepemimpinan perempuan. Keduanya mengapresiasi peran aktif perempuan dalam kepemimpinan karena akan membawa kemaslahatan dan dampak yang positif. Keterlibatan perempuan dalam konteks tersebut untuk mempengaruhi kebijakan final yang titik akhirnya adalah kebaikan dan kemaslahatan bagi laki-laki dan perempaun secara seimbang.

---

[23] Afifi Fauzi Abbas, *Metodologi Penelitian,* (Jakarta: Adelina Press, 2010), h. 126

[24] Nurul Ma'rifah, *Perkawinan di Indonesia; Aktualisasi Pemikiran Musdah Mulia,* (Jakarta: Mahkamah, 2015), Vol. 6, No. 1

[25] Samsul Zakaria, *Kepemimpinan Perempuan Dalam Persepektif Hukum ISLAM (Studi Komparatif antara Pemikiran KH. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia),* (Jakarta: Khazanah, 2016), Vol. 6, No. 1

Karya lain yang membahas pemikiran Musdah Mulia adalah karya yang ditulis oleh Zaprulkhan mengenai *Rekonstruksi Peran Politik Perempuan Menurut Musdah Mulia*.[26] Secara umum karya ini menjelaskan bahwa bagi Musdah Mulia, perlu dilakukan rekonstruksi interpretasi terhadap doktrin-doktrin fundamental Islam (al-Quran dan Sunnah) dan juga gerakan praktis dalam bidang pendidikan, kebudayaan, dan kebijakan publik yang dilakukan secara bersamaan agar menghasilkan perubahan secara konkret. Artinya ia mencoba menjelaskan bahwa antara kualitas laki-laki dan kualitas perempuan tidaklah bertentangan dalam melakukan peran politik.

Selanjutnya karya yang ditulis oleh Yusefri tentang *The Law Of Polygamy in Islam: A Methodological Review of Siti Musdah Mulia's Legal Thought* (Hukum Poligami dalam Islam; Tinjauan Metodologi Pemikiran Hukum Siti Musdah Mulia).[27] Secara umum menjelaskan bahwa Musdah Mulia dalam melaksanakan pikirannya pada hukum poligami adalah *haram lighairihi.* Kesimpulan uraian dari metode-metode dan pendekatan yang dilakukan bahwa Musdah sepertinya tidak terikat atau bahkan meninggalkan teks atau lafazh zahir nash. Teori, metode dan pendekatan yang digunakan oleh Musdah bertentangan dengan ulama ushul fikih klasik yang umumnya lebih memilih studi teks nash.

Selanjutnya telaah penulisan terhadap karya ilmiah berupa skripsi atau tesis. Penulis belum menemukan penelitian khusus tentang pemikiran Musdah Mulia di perpustakaan khususnya di fakultas syariah, maka dari itu telaah ini penulis peroleh dari hasil membaca referensi terkait yang penulis telusuri dari media sosial, meski tidak bisa dibaca secara utuh. Seperti skripsi yang ditulis oleh Sofatul Jennah dengan judul *Studi Pemikiran Musdah Mulia tentang Perempuan Menjadi Pemimpin Politik : Kajian Historis*.[28] Skripsi ini menerangkan bahwa perempuan adalah manusia yang harus dimanusiakan dan perempuan juga bisa berkiprah di ranah publik (Pemimpin Politik) tidak hanya ranah domestik.

---

[26] Zaprulkhan, *Rekonstruksi Peran Politik Perempuan Menurut Musdah Mulia,* (Bangka Belitung*:* At-Tahrir, 2015), Vol. 15, No. 2

[27] Yusefri, *The Law of Polygamy in Islam: a Methodological) Review of Siti Musdah Mulia's Legal Thought,* (Bengkulu: Academic Journal of Islamic Studies, 2017), Vol. 2, No. 2

[28] Sofatul Jennah, Skripsi: *Studi Pemikiran Musdah Mulia tentang Perempuan Menjadi Pemimpin Politik : Kajian Historis,* Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2014

Skripsi lain mengenai pemikiran Musdah Mulia adalah karya Nasikul Muhtadin, *Studi Pemikiran Musdah Mulia tentang Konsep Nusyuz dan Signifikansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.*[29] Hasil dari penelitian ini mengungkapkan bahwa nusyuz tidak hanya dari isteri tetapi juga dari suami dan Musdah Mulia memandang defenisi nusyuz ini sebagai ketidakharmonisan bukan ketidakpatuhan, maka pemikirannya mempunyai signifikansi yang positif terhadap pembaharuan hukum Islam di Indonesia.

Skripsi karya Muhammad Amin Sayyad dengan topik *Studi Kritis Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution tentang Urgensi Pencatatan Nikah Masuk dalam Rukun Nikah.*[30] Secara singkat disimpukan bahwa pemikiran Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution tentang pencatatan nikah sebagai rukun nikah yang ditinjau secara filosofis, yuridis dan sosiologis dikatakan tidak relevan. Sebab, keberlakuan pencatatan nikah baik secara filosofis, yuridis dan sosiologis hanyalah sebagai alat bukti autentik dan agar pernikahan tertib, sehingga bukanlah penentu keabsahan dalam pernikahan.

Terakhir dari skripsi yang ditelaah secara singkat yaitu karya Ahmad Khadik Sha'roni mengenai *Nikah Tanpa Wali; Telaah Pemikiran Siti Musdah Mulia.*[31] Adapun hasil dari penelitian skripsi ini bahwa dalam membolehkan perempuan dewasa menjadi wali nikah atas dirinya sendiri Musdah Mulia menyandarkan sebagian pendapatnya kepada Imam Abu Hanifah, serta menyatakan ketidakrelevanan pendapat itu jika diterapkan di Indonesia khususnya. Pada penelitian tersebut yang ditinjau lebih dalam oleh penulis adalah dari aspek *maqashid al-syari'ah,* dengan keterangan bahwa ide Musdah Mulia tersebut tidak sesuai dengan *maqashid al-syari'ah*. Melihat kepada tema pembahasannya, seolah memiliki kesamaan dengan apa yang akan penulis teliti. Namun, dalam hal ini penulis akan mencoba memaparkan bahwa penelitian ini memiliki perbedaan yang signifikan dengan skripsi tersebut.

---

[29] Nasikul Muhtadin, Skripsi: *Studi Pemikiran Musdah Mulia tentang Konsep Nusyuz dan Signifikansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia,* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2015

[30] Muhammad Amin Sayyad, Skripsi: *Studi Kritis Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution tentang Urgensi Pencatatan Nikah Masuk dalam Rukun Nikah,* Palangkaraya: IAIN Palangkaraya, 2017

[31] Ahmad Khadik Sha'roni, Skripsi: *Nikah Tanpa Wali; Telaah Pemikiran Siti Musdah Mulia,* Surabaya: UIN Sunan Kalijaga, 2014

Penelitian ini memiliki tema yang mirip dengan karya yang telah disebut diatas, akan tetapi tulisan ini kedepan memiliki cakupan yang berbeda dibanding skripsi yang telah lalu. Jika sebelumnya fokus bahasan hanya kepada tinjauan pemikiran Musdah Mulia tentang berhaknya perempuan dewasa menjadi wali nikah atas dirinya, ditinjau dari aspek *maqashid al-syari'ah*, maka tulisan ini mencoba untuk menelusuri secara utuh tentang tipologi pemikiran Musdah Mulia mengenai penghapusan wali dalam rukun pernikahan dalam rancangan CLD-KHI dan relevansinya terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, mengingat bahasan tentang pemikiran termasuk hal yang amat penting dalam aspek pembaruan hukum. Maka perlu kiranya ditelaah lebih dalam mengenai aspek pembaruan hukum, kususnya dalam lingkup hukum keluarga (*private*). Selain itu, pada skripsi tersebut tidak menyertakan wawancara sebagai sumber data, sementara penelitian ini mencoba menelusuri data penelitian kepada tokoh langsung melalui wawancara.

Dari karya ilmiah berupa tesis, ditulis oleh Ahmad Bulyan Nasution tentang *Gender dalam Islam: Telaah Pemikiran Siti Musdah Mulia.*[32] Penelitian ini menjelaskan konsep gender menurut Musdah Mulia yang mana teks-teks keagamaan bagi Musdah baiknya diinterpretasi dengan model penelitian kritis, melalui pendekatan teori kontemporer dan pendekatan kebahasaan, tidak hanya tekstual tapi juga kontekstual. Sehingga dengan upaya tersebut dapat menghapus seluruh bentuk deskriminasi dan subordinasi.

Setelah melihat pemaparan dari beberapa karya ilmiah, tampak bahwa pada setiap penelitian memiliki sudut pandang yang berwarna. Termasuk penelitian kali ini juga mencoba mengkaji dari sudut pandang lain meskipun sudah beragam karya yang muncul tentang pemikiran Musdah Mulia. Dengan demikian, sepanjang yang penulis telusuri dari berbagai literatur dan penelitian yang ada dan pada penelitian ini belum ada karya tulis yang khusus mengungkap tentang pokok bahasan yang penulis maksud. Berangkat dari kenyataan ini penulis mencoba menelusuri secara cermat pemikiran Musdah Mulia berkaitan dengan penghapusan wali nikah dari rukun nikah dan melihat relevansinya terhadap pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

---

[32] Ahmad Bulyan Nasution, Tesis: *Gender dalam Islam: Telaah Pemikiran Siti Musdah Mulia*, Sumatera Utara: Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2014

F. Metodologi Penelitian

Metode adalah suatu prosedur atau cara untuk mengetahui sesuatu yang mempunyai langkah-langkah-langkah sistematis,[33] sedangkan perbincangan keilmuan tentang metode disebut metodologi.[34] Metodologi penelitian yaitu ilmu yang membahas secara teknis tentang metode-metode yang digunakan dalam suatu kegiatan penelitian.[35]

Agar penulisan ini bisa dikatakan ilmiah maka harus menggunakan metode yang memenuhi kriteria ilmiah pula, sehingga untuk membahas permasalahan yang dikemukakan diatas penulis menggunakan metode sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan) yaitu, serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian.[36] Data dan bahan kajian yang digunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan baik berupa buku, ensiklopedi, jurnal, majalah, surat kabar maupun yang lainnya seperti sumber-sumber internet.

Sedangkan sifat dari penelitian ini adalah *deskriptik-analitik* yaitu dengan mendeskripsikan data yang telah dikumpulkan, kemudian melakukan kategorisasi data yang dilakukan melalui bantuan penafsiran teori yang ada.[37] Dengan kata lain penelitian ini mengambil masalah atau memusatkan perhatian kepada masalah-masalah sebagaimana adanya yang bertujuan memperoleh pemaparan yang objektif terhadap data yang dianalisis.

2. Sumber data

Sumber data adalah tempat dimana dapat ditemukannya data-data penelitian.[38] Untuk memudahkan mengidentifikasi sumber data, maka penulis mengklasifikasikan sumber data menjadi dua sumber data, yaitu :

---

[33] Usman Husaini, *Metodologi Penelitian Sosial,* (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), h. 41

[34] M. Syamsudin, *Operasionalisasi Penelitian Hukum,* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2007), h. 21

[35] Afifi Fauzi Abbas, *Metodologi* …, h. 98

[36] Mestika Zed, *Metodologi Penelitian Kepustakaan*, Cet. ke- I, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2004), h. 3

[37] Anas S. Machfudz, *Metodologi Penelitian,* (Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, 2005), h. 47

[38] M. Syamsudin, *Operasionalisasi* ..., h. 98

a. Sumber Data Primer

Sumber data ini adalah sumber utama dimana sebuah data dihasilkan.[39] Sumber data primer dalam penelitian ini adalah tokoh itu sendiri yaitu Musdah Mulia dan sumber yang penulis dapatkan langsung dari karya yang ditulis tokoh, baik berbentuk buku, esai, makalah seminar maupun wawancara.[40] Diantara buku-bukunya yang langsung menjadi rujukan bagi penulis yaitu: *Islam dan Hak Asasi Manusia: Konsep dan Implementasi, Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, *Membangun Surga di Bumi: Kiat-Kiat Membina Keluarga Ideal dalam Islam dan Kemuliaan Perempuan dalam Islam;* dan karya lainnya yang berjudul "*Menuju Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia yang Adil Gender"* pada buku (*Dawrah Fiqh Perempuan; Modul Kursus Islam dan Gender* (Husein Muhammad, dkk: 2007) dan tulisan lainnya mengenai "*Menuju Hukum Perkawinan yang Adil"* di dalam buku *Hukum dan Perempuan* (Sulistyowati Irianto: 2008).

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder adalah sumber data kedua sesudah sumber data primer,[41] atau data yang telah lebih dahulu dikumpulkan oleh orang lain diluar peneliti sendiri.[42] Dalam hal ini adalah dokumen-dokumen tertentu yang memuat tentang pemikiran penulis. Artinya karya yang bukan langsung bersumber dari Musdah Mulia atau karya yang ditulis oleh orang lain tentang pemikiran Musdah Mulia.

3. Teknik Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data-data yang diperlukan dalam penelitian ini, maka penulis menggunakan metode dokumentasi. Metode dokumentasi yang diamati bukan benda hidup tetapi benda mati,[43] maka yang digunakan dalam metode pengumpulan data hanya dokumen tertulis berupa buku-buku, media cetak, media informasi dan data-data lain yang relevan dengan penelitian ini. Selain itu

---

[39] Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Sosial dan Ekonomi,* (Jakarta: Kencana, 2013), h. 131

[40] Wawancara merupakan cara untuk memperoleh informasi dengan bertanya langsung pada yang diwawancarai. Mengingat keterbatasan waktu dan jauhnya jarak yang ditempuh untuk melakukan wawancara secara langsung, maka dalam hal ini penulis melakukan tanya jawab dan komunikasi melalui media elektronik (*e-mail* dan *whatsapp*). Lihat – M. Syamsudin, *Operasionalisasi* …, h. 108

[41] Burhan Bungin, *Metodologi* ..., h. 131

[42] Winarno Surachmad, *Dasar dan Tehnik Research; Pengantar Metodologi Ilmiah,* Ed. V, Cet. Ke-2, (Bandung: CV. Tarsito, 1972), h. 156

[43] Suharsimi Arikunto, *Prosedur* …, h. 131

pengumpulan data akan dilakukan dengan metode wawancara, sebagai informasi untuk memperoleh hal-hal yang tidak diperoleh lewat pengamatan.[44]

4. Teknik Pengolahan dan Analisa Data

Setelah data-data yang diperlukan terkumpul, kemudian penulis mengolahnya secara naratif dalam bentuk cerita (*nonstatistik*). Data yang telah terkumpul kemudian ditelaah dan dilihat mana yang relevan dengan tema yang sedang diteliti, khususnya mengenai pemikiran Musdah Mulia tentang wali nikah dan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Selanjutnya dilakukan analisis dengan menggunakan metode berfikir *induktif*,[45] *deduktif*[46] dan *komparatif*[47]. Untuk mempertajam analisis, penulis menggunakan metode *content analysis* (analisis isi) yaitu sebuah teknik yang digunakan untuk menganalisis dan memahami teks melalui pengkajian data yang diteliti.[48]

G. Defenisi Operasional

Agar tidak terjadi kekeliruan dan kesalahpahaman dalam memahami karya ilmiah ini, maka penulis akan memberikan penjelasan secara operasional terhadap kata-kata yang penting dalam penelitian ini, sebagai berikut:

Analisis berasal dari kata analisa yang berarti penyelidikan suatu peristiwa (karangan, perbuatan) untuk mengetahui apa sebab-sebabnya dan bagaimana duduk perkaranya.[49] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) analisis yaitu penguraian suatu pokok atas berbagai bagiannya dan penelaahan bagian itu sendiri serta hubungan antar bagian untuk memperoleh pengertian yang tepat atau pemahaman arti keseluruhan.[50]

---

[44] Burhan Ashshofa, *Metode Penelitian Hukum,* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2004), h. 59

[45] *Induktif* yaitu berangkat dari fakta-fakta yang khusus seperti peristiwa yang konkrit, kemudian dari fakta dan peristiwa yang khusus ditarik generalisasi yang bersifat umum. Lihat - Sutrisno Hadi, *Metodologi Research,* (Yogyakarta: Yayasan Fakultas Psikologi UGM, 1987), h. 36

[46] *Deduktif* yaitu pembahasan yang bertitik tolak dari keterangan dan pengetahuan yang bersifat umum serta kemudian mengarahkan kepada hal-hal yang bersifat khusus. Lihat - Sutrisno Hadi, *Metodologi* …, h. 42

[47] *Komparatif* yaitu mencari pemecahan suatu masalah melalui analisis terhadap faktor tertentu yang berhubungan dengan situasi dan fenomena yang diselidiki dan dibandingkan dengan faktor lain. Lihat- Sutrisno Hadi, *Metodologi,* …, h. 42

[48] Wikipedia, *"Analisis Isi"*, (online), /https://id.m.wikipedia.org/wiki?Analisis_isi, diakses pada 4 Agustus 2018

[49] W.J.S Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), h. 39

[50] Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Ed. III, Cet. Ke-3, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 43

Pemikiran merupakan cara atau hasil dari berpikir seseorang,[51] yang dalam konteks ini mencoba untuk mengkaji tentang tipologi pemikiran seorang tokoh yaitu Musdah Mulia. Sedangkan tipologi berarti ilmu watak tentang bagian manusia dalam golongan-golongan menurut corak watak masing-masing.[52] Selanjutnya wali adalah keluarga terdekat pihak perempuan dalam hubungan nasab.[53] Sedangkan wali nikah yaitu seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam suatu akad nikah.[54]

Pembaruan adalah proses, cara, perbuatan membarui, sedangkan orang yang membarui disebut pembaru.[55] Istilah 'pembaruan' sudah menjadi istilah yang lazim dalam kajian pemikiran Islam, adapun istilah lain yang dianggap sepadan adalah "*tajdid*". *Tajdid* secara harfiah berarti pembaruan; pelakunya disebut *mujadid. Tajdid* berarti pembaruan dalam hidup keagamaan, baik berbentuk pemikiran atau gerakan, sebagai reaksi atau tanggapan terhadap tantangan-tantangan internal maupun eksternal yang menyangkut keyakinan dan urusan sosial umat.[56]

Berdasarkan penjelasan judul di atas, maka secara keseluruhan maksud judul tesis ini adalah usaha untuk mengkaji atau meneliti tentang cara berpikir seorang tokoh mengenai suatu keilmuan, dimana tokoh yang menjadi bahasan penelitian ini adalah Musdah Mulia dengan pemikirannya mengenai ketiadaan wali nikah di dalam rukun nikah dan menelaah bagaimana relevansi pemikiran tokoh terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

H. Sistematika Penulisan

Bab pertama, merupakan bab Pendahuluan yang berisikan Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Tinjauan Kepustakaan, Metodologi Penelitian, Defenisi Operasional dan Sistematika Penulisan.

---

[51] W.J.S Purwadarminta, *Kamus,*…, h. 753

[52] W.J.S Purwadarminta, *Kamus* …, h. 1199

[53] Haya Binti Mubarok Al-Barik, *Ensiklopedi Wanita Muslimah*, Cet, Ke-7, (Jakarta: Darul Falah, 2000), h. 109

[54] Amir Syarifuddin, *Hukum …,* h. 69

[55] W.J.S Purwadarminta, *Kamus …,* h. 109

[56] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam Jilid 4*, Cet.Ke-3, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 42

Bab kedua, tentang Wali Nikah meliputi Pengertian Wali dalam Pernikahan, Syarat dan Urutan Wali Nikah, Kedudukan Wali dalam Pernikahan dan Wali Nikah dalam Kompilasi Hukum Islam. Kemudian Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia yang meliputi Pengertian Pembaruan, Sejarah dan Metode Pembaharuan Hukum Keluarga Islam. Dan Tipologi Pemikiran Hukum Islam yang berisikan Sejarah dan Macam-Macam Tipologi Pemikiran Hukum Islam

Bab ketiga, Tinjauan Umum tentang Musdah Mulia dan Pemikirannya yang meliputi Biografi Musdah Mulia, Pandangan Musda Mulia tentang Wali Nikah**,** Musdah Mulia dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Bab keempat, Analisis Pemikiran Musdah Mulia Tentang Ketiadaan Wali Nikah dalam Rukun Pernikahan dan Relevansi Pemikiran Musdah Mulia Terhadap Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia.

Bab kelima, tentang penutup yang berisi Kesimpulan dan Saran, diharapkan dalam mengumpulkan kesimpulan yang jelas dari beberapa penjelasan serta hasil penelitian yang telah dijelaskan oleh penulis pada bagian sebelumnya.

BAB II
LANDASAN TEORI

A. Wali Nikah

Islam adalah agama samawi dengan sistem hidup yang selaras dengan perintah Allah swt dalam wahyu-Nya dan sejalan pula dengan tuntunan Rasulullah saw. Setiap muslim diwajibkan untuk menempuh pola kehidupan Islam yang utuh dan sesuai dengan ketentuan al-Quran dan sunnah. Untuk itu semua muslim wajib mempertimbangkan dengan akal sehat setiap langkah dan perilakunya, sehingga mampu memisahkan antara perilaku yang dibenarkan dengan perbuatan yang disalahkan.

Salah satu bentuk tuntunan yang disampaikan oleh Rasulullah saw memerintahkan umatnya agar segera menikah begitu ia mampu. Keluarga menjadi inti dari masyarakat Islam dan hanya dengan menikahlah lembaga ini bisa dibentuk, sedangkan hubungan campur diluar itu termasuk yang dilarang. Cukup logis bahwa Islam menetapkan berbagai ketentuan untuk mengatur berfungsinya keluarga, sehingga dengannya suami dan istri dapat memperoleh kedamaian, kecintaan, keamanan dan ikatan kekerabatan.[57]

Dalam konteks inilah pernikahan berfungsi sebagai media untuk mewujudkan keluarga yang diidamkan. Maka, sah atau tidaknya suatu pernikahan tersebut sangat ditentukan oleh unsur-unsur yang membentuknya, yaitu calon suami, calon istri, wali, dua orang saksi serta lafaz ijab kabul.[58] Dari kelima unsur tersebut dalam tulisan ini selanjutnya tulisan ini fokus kepada bahasan wali nikah.

1. Pengertian Wali dalam Pernikahan

Perwalian menurut bahasa adalah kecintaan dan pertolongan,[59] berasal dari kata *waliya-walyan-walayatan* yaitu dekat dengan, menguasai, mencintai dan

---

[57] Abdul Rahman, *Perkawinan dalam Syari'at Islam,* terjemahan dari *Shari'ah The Islamic Law* oleh Basri Iba Asghary, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1996), Cet. Ke-2, h. 4

[58] Kelima rukun nikah yang telah disepakati oleh ulama Indonesia (tertuang dalam pasal 14 KHI) dan sudah lama diimplementasikan dalam kehidupan masyarakat Indonesia pada umumnya.

[59] Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu,* Jilid VII, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 186

menolong.[60] Kata ini juga mencakup arti kekuasaan dan kemampuan. Dikatakan "*al-wali"* berarti pemilik kekuasaan. Dalam terminologi fikih memiliki makna kemampuan untuk langsung bertindak dengan tanpa bergantung kepada izin seseorang.[61] Dengan demikian perwalian adalah kemampuan untuk melakukan sesuatu baik atas dirinya ataupun orang lain tanpa membutuhkkan keizinan dari yang berada dibawah perwalian tersebut.

Perwalian pada urusan kusus bisa berkisar pada jiwa, harta atau sekaligus kedua-duanya. Hal yang kita kedepankan pada akad nikah adalah membahas perwalian terhadap jiwa saja. Baik itu kerabat dekat seperti bapak dan sebagainya ataupun untuk kekuasaan umum seperti hakim.[62] Dalam pernikahan wali itu adalah seseorang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dalam suatu akad nikah. Akad nikah dilakukan oleh dua pihak, yaitu pihak laki-laki yang dilakukan oleh mempelai laki-laki itu sendiri dan pihak perempuan yang dilakukan oleh walinya.[63]

2. Syarat dan Urutan Wali Nikah

Syarat adalah hal yang menjadi penentu keberadaan sesuatu dan ia berada diluar hakikat sesuatu tersebut.[64] Seseorang baru berhak menjadi wali dalam pernikahan apabila telah tepenuhinya syarat menjadi wali. Syarat yang telah disepakati oleh para fukaha yaitu:

a. *Kamal al-ahliyah* (kemampuan yang sempurna); *baligh*, berakal dan merdeka. Artinya, tidak ada wali bagi anak kecil, orang yang lemah akal dan budak.
b. Adanya kesamaan agama antara orang yang mewakilkan dan diwakilkan. Tidak ada perwalian terhadap orang yang murtad terhadap salah seorang muslim atau orang kafir. Disyaratkannya persamaan agama karena adanya kesamaan sudut pandang dalam mewujudkan maslahat. Juga kerena

---

[60] Achmad Warson Munawwir, *al-Munawwir; Kamus Arab Indonesia,* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 1582

[61] Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh* ..., h. 186

[62] Abdul Majid Mahmud Mathlub, *Panduan Hukum Keluarga Sakinah,* terjemahan dari *al-Wajiz fi Ahkam al-Usrah al-Islamiyah* oleh Harits Fadly dan Ahmad Khotib, (Surakarta: Era Intermedia, 2005), h. 177

[63] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan,* Cet. I, Ed. Ke-3, (Jakarta: Kencana: 2011), h. 69

[64] Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Jilid 9,* terjemahan dari *Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuhu,* oleh Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2011), h. 54

penetapan perwalian bagi orang kafir terhadap muslim dapat membuat orang kafir memandang hina orang muslim.[65]

Syarat lain berkaitan dengan wali yang menjadi perdebatan fukaha, yaitu:

1. Laki-laki, ini pendapat jumhur fukaha selain mazhab Hanafi, mazhab ini berpendapat bahwa seorang perempuan yang *baligh* dan berakal memiliki kekuasaan untuk mengawinkan orang yang diwakilkan oleh orang lain kepadanya. Sementara menurut jumhur tidak ada wali nikah dari perempuan, karena perempuan tidak memiliki perwalian atas dirinya sendiri, apalahi orang lain.[66]
2. Adil, yaitu kelurusan agama dengan melaksanakan berbagai kewajiban agama serta mencegah berbagai dosa besar dan tidak bersikeras pada perbuatan dosa kecil. Ini adalah syarat menurut mazhab Syafi'i dan Hambali. Sementara mazhab Hanafi dan Maliki berpendapat bahwa keadilan bukanlah syarat wali,[67] sebab kefasikan tidak menghilangkan kelayakan untuk menikahkan. Menurut Imam Abu Hanifah, bagi wali yang penting bukanlah laki-laki dan ketaatannya, tetapi kepandaiannya memilih jodoh yang tepat bagi perempuan dibawah perwaliannya.[68] Di Indonesia, syarat ini tidak mendapat penekanan, asal memenuhi tiga syarat yang disepakati sebelumnya, sudah dipandang cakap bertindak sebagai wali.

Mengenai urutan-urutan orang yang berhak menjadi wali, jumhur ulama[69] mempersyaratkan urutan wali dalam arti selama masih ada wali nasab, wali hakim tidak dapat menjadi wali dan selama wali nasab yang lebih dekat masih ada wali yang lebih jauh tidak dapat menjadi wali.[70]

Orang yang berhak menempati kedudukan wali itu ada tiga kelompok: *Pertama:* wali nasab, yaitu wali yang ada hubungan tali kekeluargaan dengan

---

[65] Shafra, *Fikih Munakahat I*, (Bukittinggi: STAIN Bukittinggi Press, 2006), h. 114

[66] Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh* ..., h. 196

[67] Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh* ..., h. 196

[68] Sulaiman al-Faifi, *Ringkasan Fikih Sunah*, terjemahan dari *al-Wajiizu fi Fiqhi al-Sunnah* oleh Abdul Majid, (Jakarta: Ummul Qura, 2014), 484

[69] Jumhur menurut bahasa berarti tumpukan pasir yang tinggi dan banyak. Mayoritas disebut jumhur. Dalam hal ini maksudnya pendapat mayoritas ulama tentang suatu hal, sedangkan ulama yang dimaksud adalah adalah para imam mazhab. Lihat – Ahsin W. Al-Hafidz, *Kamus Fikih*, Ed. I, Cet. Ke-1, (Jakarta: Amzah, 2013), h. 112

[70] Shafra, *Fikih* …, h. 115

perempuan yang akan melangsungkan pernikahan.[71] *Kedua:* wali *mu'thiq* atau *maula,* yaitu orang menjadi wali terhadap perempuan bekas hamba sahaya yang dimerdekakannya.[72] *Ketiga:* wali hakim yaitu orang yang menjadi wali dalam kedudukannya sebagai hakim atau penguasa. Apabila tidak ada maka wali hakim dapat diangkat oleh orang-orang terkemuka atau alim di daerah tersebut.[73]

Dalam menetapkan wali nasab terdapat perbedaan dikalangan ulama, dikarenakan tidak adanya petunjuk yang jelas dari Nabi saw sedangkan al-Quran tidak membicarakannya sama sekali. Jumhur ulama yang terdiri dari Syafi'iyah, Hanabilah, Zhahiriyah dan Syi'ah Imamiyah membagi wali dalam dua kelompok:[74]

Pertama, wali *qarib* (dekat); yaitu ayah dan kalau tidak ada kakek yang mempunyai kekuasaan yang mutlak terhadap anak perempuan yang akan dinikahkan tanpa meminta persetujuan dari anaknya tersebut. Wali dalam kedudukan ini disebut wali *mujbir*. *Kedua*, wali *ab'ad* (jauh); yaitu wali dalam garis kerabat selain ayah dan kakek, juga selain anak dan cucu, karena anak menurut jumhur tidak boleh menjadi wali terhadap ibunya dari segi dia adalah anak. Adapun wali *ab'ad* sebagai berikut:[75]

a) Saudara laki-laki kandung, kalau tidak ada pindah kepada
b) Saudara laki-laki seayah, kalau tidak ada pindah kepada
c) Anak laki-laki saudara laki-laki kandung, kalau tidak ada pindah kepada
d) Anak laki-laki saudara laki-laki seayah, kalau tidak ada pindah kepada
e) Paman kandung, kalau tidak ada pindah kepada
f) Paman seayah, kalau tidak ada pindah kepada
g) Anak laki-laki paman kandung, kalau tidak ada pindah kepada
h) Anak laki-laki paman seayah
i) Ahli waris kerabat lain kalau ada.

Ulama Hanafiyah menempatkan seluruh kerabat nasab, baik sebagai *'ashabah* dalam kewarisan atau tidak sebagai wali nasab, termasuk *zaul arham*.

---

[71] Tihami, *Fikih Munakahat; Kajian Fikih Nikah Lengkap*, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), h. 95
[72] Tihami, *Fikih* …, h. 99
[73] Tihami, *Fikih* …, h. 97
[74] Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 75
[75] Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 75-76

Menurut mereka semuanya mempunyai hak *ijbar,* bukan hanya ayah dan kakek, selama yang dikawinkan itu adalah perempuan yang masih kecil dan kurang sehat akalnya.[76] Ulama Hanafiyah memberikan alasan mengapa wali dalam perkawinan adalah mereka yang dekat hubungannya dengan perempuan, yang terdekat kemudian dan seterusnya karena keluarga yang dekat akan adanya rasa malu apabila perempuan itu kawin dengan laki-laki yang tidak pantas untuk menjadi suaminya. Adanya perasaan malu ini tidak terbatas pada '*ashabah* saja juga terdapat pada *zaul al-arham*. Karena itu tidak ada alas an membatasi hak perwalian pada pernikahan hanya pada golongan *'ashabah* saja.[77]

Ulama Malikiyah menempatkan seluruh kerabat nasab yang *'ashabah* sebagai wali nasab dan membolehkan anak mengawinkan ibunya. Golongan ini menambahkan orang yang diberi wasiat oleh ayah sebagai wali dalam kedudukannya sebagaimana kedudukan ayah. Dan juga memberikan hak *ijbar* hanya kepada ayah saja dan menempatkannya dalam kategori wali *aqrab*.[78]

Pada dasarnya yang menjadi wali itu adalah wali nasab yang *qarib,* apabila tidak memenuhi syarat *baligh,* berakal, Islam, merdeka, berpikiran baik dan adil, maka perwalian pindah kepada wali *ab'ad* menurut urutan diatas. Bila wali *qarib* sedang dalam ihram haji dan umrah, maka kewalian tidak pindah kepada wali *ab'ad* akan tetapi kepada wali hakim secara kewalian umum. Demikian pula wali hakim menjadi wali nikah apabila keseluruhan wali nasab sudah tidak ada atau wali *qarib* enggan mengawinkan tanpa alasan yang dibenarkan, demikian menurut jumhur ulama.[79]

3. Kedudukan Wali dalam Pernikahan

Keberadaan wali dalam pernikahan merupakan syarat sah nikah menurut jumhur ulama, selain Hanafiah. Akad nikah tidak sah kecuali dilakukan oleh seorang wali. Wali ditempatkan sebagai rukun dalam pernikahan dan dalam akad itu sendiri wali dapat bertindak atas nama mempelai perempuan dan dapat pula sebagai yang dimintai persetujuannya untuk kelangsungan pernikahan tersebut. Terhadap mempelai yang masih kecil baik laki-laki dan perempuan ulama sepakat

---

[76] Rohmat, *"Kedudukan Wali dalam Pernikahan; Studi Pemikiran Syafi'iyah, Hanafiyah dan Praktiknya di Indonesia",* al-'Adalah, Vol. X, No. 2, Juli 2012, h. 174

[77] Rohmat, *Kedudukan* …, h. 173-174

[78] Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 76

[79] Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 76

mendudukkan wali sebagai rukun atau syarat sah dalam akad pernikahan, karena mempelai yang masih kecil tidak dapat melakukan akad dengan sendirinya, maka dari itu dilakukan oleh walinya. [80]

Namun terhadap perempuan yang telah dewasa baik ia sudah janda atau masih perawan, para ulama fikih berbeda pendapat tentang keabsahan pernikahannya. Hal tersebut dikarenakan oleh tidak adanya dalil yang pasti yang dapat dijadikan rujukan sehingga masing-masing kelompok ulama punya alasan teks dalil dan alasan logika.[81] Diantara nash yang mengisyaratkan adanya wali adalah:

Sebagaimana firman Allah swt:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ

Artinya: *"Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf."* (QS. Al-Baqarah: 232)

Imam Syafi'i berkata, "Ini merupakan ayat yang paling jelas menerangkan tentang pentingnya wali, jika tidak demikian maka tidak ada artinya lagi para wali menghalangi perkawinan".[82]

وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ

Artinya: *"Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu."* (QS. Al-Baqarah: 221)

وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا۟ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ

Artinya: *"Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang*

---

[80] Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 69

[81] Tim Sinergi, *Tatanan Berkeluarga dalam Islam,* (Jakarta: Lembaga Kajian Ketahanan Keluarga Indonesia [LK3I], 2015), h. 154

[82] Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih* ..., h. 194

lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya."(QS. An-Nur: 32)

Berdasarkan teks ayat, ketiga ayat tersebut tidak menunjukkan keharusan adanya wali, namun ketiga ayat itu *khitab* Allah mengenai pernikahan pada ayat diatas yang dituju adalah laki-laki, sebab laki-lakilah yang berhak menjadi wali atau dapat dipahami daripada keharusan adanya wali dalam pernikahan, begitulah jumhur ulama menetapkan.[83] Andai kata wanita itu berhak secara langsung menikahkan dirinya dengan seorang laki-laki tanpa wali, semestinya ditunjukkan kepada wanita itu sendiri, karena urusan perkawinan itu urusan wali maka perintah dan larangan untuk menikahkan wanita itu ditujukan kepada wali.[84] Di samping itu, menurut jumhur kemampuan laki-laki untuk menentukan kemaslahatan terhadap sesuatu lebih baik dari perempuan. Kadangkala perempuan lebih mengutamakan perasaan, itulah sebabnya yang menjadi wali adalah laki-laki, bukan perempuan.[85]

Juga karena sabda Nabi saw:

عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِيْ مُوْسَى عَنْ أَبِيْهِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَنِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ . (رواه أحمد والأربعة ، وصححه ابن المديني و الترمذي وابن الحبان. وأعمه بالإرسال)

Artinya: *Dari Abu Burdah Ibnu Abu Musa, dari ayahnya r.a bahwa Rasulullah saw bersabda,"Tidaklah ada pernikahan melainkan dengan adanya wali."*(HR. Ahmad dan al-Arba'ah. Hadits shahih menurut al-Madini, at-Tirmidzi dan Ibnu Hibban. Sebagian menilainya hadis mursal)[86]

Imam al-Tirmidzi menyatakan bahwa para ulama dari kalangan sahabat Nabi seperti Umar bin Khaththab, Ali bin Abi Thalib, Ibnu Abbas, Abu Hurairah dan lainnya berpegang pada hadits ini. Demikian pula dengan para fuqaha dari kalangan *tabi'in*, mereka mangatakan, "Pernikahan tidak sah tanpa adanya wali".

---

[83] Shafra, *Fikih* …, h. 126

[84] Rohmat, *Kedudukan* …, h. 170

[85] Shafra, *Fikih* …, h. 126

[86] Muhammad bin Ismail al-Amir ash-Shan'ani. *Subulus Salam Syarah Bulughul Maram, Jilid 2*, terjemahan dari *Subul as-Salam Syarah Bulughul Maram* oleh Muhammad Isnan, dkk, Cet. Ke-7, (Jakarta: Darus Sunnah, 2012), h. 626

Diantara mereka itu Sa'id bin Musayyab, Hasan Bashari, Syuraih, Ibrahim al-Nakha'i, Umar bin Abdul Aziz dan lainnya.[87]

Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Sufyan al-Tsauri, al-Auza'i, Abdullah bin Mubarak, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad dan Ishaq. Wali dimaksud adalah ayah kandung, kakek, paman dan putra paman meskipun jauh. Akan tetapi hubungan yang lebih dekat diutamakan. Begitu pula dengan seorang penguasa dapat menjadi wali bagi yang mengangkatnya.[88] Wahbah al-Zuhaili menerangkan bahwa hadis ini tidak boleh dipahami bahwa pernikahan tanpa wali sekadar kurang sempurna, sebab sabda Nabi saw harus dipahami sebagai hakikat syariat melainkan dengan seorang wali.[89]

Dengan demikian hadits tersebut mengandung pengertian bahwa pernikahan tanpa wali tidak dianggap sah oleh syariat. Hal itu diperkuat lagi oleh hadits yang diriwayatkan Aisyah r.a:

عَنْ عَاءشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَلَتْ: قَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيّهَا فَنِكَاحُمَا بَاطِلٌ ، فَنِكَاحُمَا بَاطِلٌ ، فَنِكَاحُمَا بَاطِلٌ، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنِ اسْتَجَرُوْا فَألسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ.

أخرجه الأَربعة إال النساءي, وصححه أبو عوانه، وابن حبّان والحكيم.

Artinya: *Dari Aisyah r.a bahwa Rasulullah saw: "Perempuan yang nikah tanpa izin walinya, maka nikahnya batil, maka nikahnya batil, maka nikahnya batil. Jika sang laki-laki telah mencampurinya, maka wajib membayar maskawin untuk kehormatan yang telah dihalalkan darinya dan jika mereka berselisih; maka pengasa dapat menjadi wali bagi wanita yang tidak mempunyai wali."* (HR. Al-Arba'ah kecuali an-Nasa'i. Hadits shahih menurut Ibnu Awanah, Ibnu Hibban dan al-Hakim)[90]

Hadits ini merupakan dalil yang mengharuskan perkawinan dengan izin wali, dengan langsung menjadi wali pada perkawinan putrinya atau mewakilkannya. Juga menunjukkan bahwa bila salah satu rukun nikah tidak ada,

---

[87] Syaikh Kamil Muhammad Uwaidah, *Fiqih Wanita*, terjemahan hari *al-Jami' fii Fiqhi an-Nisa'* oleh M. Abdul Ghoffar, (Jakarta: al-Kautsar, 1996), h. 408

[88] Syaikh Kamil Muhammad Uwaidah, *Fiqih* ..., h. 408

[89] Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih* ..., h. 194

[90] Muhammad bin Ismail al-Amir ash-Shan'ani. *Subulus* ..., h. 627-628

maka perkawinan batal, baik diketahui atau tidak.[91] Diperkuat lagi dengan hadits nabi yang ketiga, yaitu:

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ، وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا. رواه ابن ماجه والدارقطني ورجاله ثقات.

Artinya: *Dari Abu Hurairah r.a bahwa Rasulullah saw bersabda, "Perempuan tidak boleh menikahkan perempuan lainnya dan tidak boleh juga menikahkan dirinya.".* (HR. Ibnu Majah dan ad-Daruquthni dengan perawi yang dapat dipercaya).[92]

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa jumhur ulama sepakat tidak sah pernikahan tanpa wali dan pernikahan yang dilaksanakan oleh perempuan sebagai wali, baik atas dirinya maupun perempuan lain, sekalipun dengan izin walinya. Demikian pentingnya keberadaan wali sebagai rukun dalam pernikahan.

J.N.D Aderson dalam bukunya juga memaparkan bahwa para pengikut mazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali berpendapat bahwa perempuan yang masih anak-anak ataupun dewasa harus dinikahkan oleh walinya (atau dalam beberapa hal tertentu,[93] oleh wali hakim sebagai wali penggantinya).[94]

Berbeda halnya dengan jumhur, kalangan Hanafiyah di lain pihak berpendapat bahwa wanita dewasa boleh menikahkan dirinya sendiri asalkan dia memilih suami yang 'setaraf' (*kufu*) dengannya dalam hal latar belakang keluarganya, taraf hidupnya, agamanya dan sebagainya. Jika tidak sepadan maka wali nasab boleh menuntut ke pengadilan agar pasangan tersebut diceraikan. Hanya anak gadis dibawah umur sajalah yang boleh dinikahkan tanpa persetujuan mereka, walaupun setelah dewasa nanti berhak meminta pembatalan nikah (*fasakh*), dalam hal wali yang menikahkan bukan ayah atau kakek mereka.[95]

---

[91] Muhammad bin Ismail al-Amir ash-Shan'ani. *Subulus* ..., h. 628-629

[92] Muhammad bin Ismail al-Amir ash-Shan'ani. *Subulus* ..., h. 633

[93] Terdapat pada pasal 23 KHI ayat (1) dan (2); wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nasab tidak ada dan tidak mungkin menghadirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau enggan; dalam hal wali enggan maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan Pengadilan Agama tentang wali tersebut. Lihat – Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam (DPBPAI), *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: DPBPAI, 1997), h. 21

[94] J.N.D Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terjemahan dari *Islamic Law in The Modern World* oleh Machnun Husein, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994), h. 52

[95] J.N.D Anderson, *Hukum* ..., h. 53

Pendapat ini juga senada dengan Zufar, al-Sya'bi dan al-Zuhri.[96] Dari tokoh Indonesia sendiri, Hazairin, juga mengemukakan pendapatnya demikian, bahwa memanglah wali itu tidak menjadi syarat bagi sahnya perkawinan seorang perempuan yang telah dewasa.[97]

Diakuinya tindakan perempuan tersebut apabila sudah dewasa dan minimal maharnya adalah mahar *mitsil*[98]. Apabila perempuan tersebut menikah dengan laki-laki yang tidak sepadan atau maharnya kurang dari mahar *mitsil*, maka wali berhak untuk menuntuk *fasakh* pernikahan tersebut.[99]

Teks perkataan ulama Hanafiyah bahwa, "Pernikahan seorang perempuan merdeka yang berakal lagi *baligh*, terlaksana dengan keridhaannya, sekalipun tanpa seorang wali, baik gadis maupun janda. Ini menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Yusuf di dalam riwayat yang jelas. Hak kewalian itu hanya disunahkan dan dianjurkan saja. Sedangkan menurut Muhammad pernikahan itu terlaksana namun tertahan."[100] Sementara Imam Abu Daud membedakan antara wanita yang berstatus masih gadis dengan yang sudah janda. Katanya, untuk wanita yang berstatus masih gadis disyaratkan harus ada wali dan untuk wanita yang berstatus janda tidak disyaratkan ada wali.[101] Berdasarkan hadits:

عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ، وَإِذْنُهَا سُكُوْتُهَا. رواه مسلم.

Artinya: *Dari Ibnu Abbas r.a bahwa Nabi saw bersabda, "Seorang janda berhak atas dirinya daripada walinya. Sedangkan gadis ditawari dan bentuk izinnya adalah diamnya.* (HR. Muslim).[102]

Menurut ulama Hanafiyah dan Syiah Imamiah tidak mewajibkan wali bagi perempuan dewasa dan sehat akal. Mereka menanggapi hadis yang pertama tadi

---

[96] Tihami, *Fikih* …, h. 91

[97] Sayuti Thalib, *Hukum Kekeluargaan Indonesia,* (Jakarta: UI-Press, 1986), Cet. Ke-5, h. 64

[98] Mahar *mitsil* yaitu jumlah mahar yang sepadan dengan mahar yang diterima oleh wanita yang menikah dari pihak ayahnya, seperti adik, kakak perempuan dan keponakan perempuan ayah. Lihat - Tihami, *Fikih* …, h. 46

[99] Shafra, *Fikih* …, h. 127

[100] Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih* ..., h. 194

[101] Ibnu Rusyd, *Syarah Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid* terjemahan *Bidayatu al-Mujtahid wa Nihayatu al-Muqtashid* oleh Abdul Rasyad Shiddiq, (Jakarta Timur: Akbar Media Eka Sarana, 2013), h. 64

[102] Muhammad bin Ismail al-Amir ash-Shan'ani. *Subulus* ..., h. 631-632

dengan manyatakan bahwa hadits tersebut mengandung dua arti: *Pertama*, perkawinan tidak sempurna tanpa adanya wali, baik untuk perkawinan sendiri maupun perempuan lain. *Kedua*, bila diartikan dengan tidak sah, maka yang dituju adalah perempuan yang masih kecil atau tidak sehat akalnya.[103]

Argumen pertama selaras dengan pandangan Sayuthi Thalib, yaitu dipandang dari sudut pelaksanaan teknis, memang sebaiknya perkawinan itu memakai wali untuk perempuan dalam ijab kabul, artinya memang lebih sempurna kalau perkawinan pakai wali. Dengan demikian hadis tersebut tidak diatikan "tidak sah" tetapi "tidak sempurna nikah tanpa adanya wali", sekalipun ia tetap sah.[104]

Sayuthi Thalib juga menyatakan bahwa wali bagi perempuan dalam perkawinan dipandang dari segi hukum, memang tidak menjadi syarat sahnya pengikatan diri untuk perkawinan bagi seorang perempuan yang telah dewasa. Sungguhpun demikian adalah baiknya perempuan memakai wali dalam melakukan ijab kabul, karena kurang lancar dalam perasaan umat Islam Indonesia, seorang perempuan dihadapan dua orang saksi laki-laki lain dan beberapa orang lainnya, kemudian mengucapkan kepada calon suaminya perkataan ijab yang tidak biasa.[105]

Sedangkan hadits kedua mereka menanggapi bahwa perkawinan yang batal itu adalah yang tanpa izin wali, bukan yang mengawinkannya hanyalah wali. Hadits yang melarang perempuan menikahkan dirinya dan perempuan lain itu juga apabila perempuan itu masih kecil sedangkan yang dewasa dan dengan izin walinya boleh melangsungkan pernikahan atas dirinya sendiri.[106]

Dalil lain dari kalangan Hanafiyah untuk menguatkan pendapat mereka bahwa di dalam al-Quran adanya penyandaran nikah kepada perempuan dan bahwa pernikahan seorang perempuan itu bisa dilakukan oleh dirinya sendiri, diterangkan dalam tiga ayat, sebagai berikut:

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ

[103] Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 73
[104] Sayuti Thalib, *Hukum …,* h. 64
[105] Sayuti Thalib, *Hukum* …, h. 64
[106] Shafra, *Fikih* …, h. 128

Artinya: *"Jika si suami mentalaknya (sesudah Talak yang kedua), Maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain."* (QS. Al-Baqarah: 230)

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ

Artinya: *"Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya."*(QS. Al-Baqarah: 232)

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ

Artinya: *"Maka tiada dosa bagimu membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut."* (QS. Al-Baqarah: 234)

Sedangkan dalil mereka dari hadits Nabi saw yaitu:

عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ قَالَ: الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالبِكْرُ تُسْتَأْمَرُ، وَإِذْنُهَا سُكُوْتُهَا. رواه مسلم.

Artinya: *Dari Ibnu Abbas r.a bahwa Nabi saw bersabda, "Seorang janda berhak atas dirinya daripada walinya. Sedangkan gadis ditawari dan bentuk izinnya adalah diamnya.* (HR. Muslim)[107]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ: لَا تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلاَ تُنْكَحُ البِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ. قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللَّهِ، وَكَيْفَ إِذْنُهَا ؟ قَالَ: أَنْ تَسْكُتُ. متفق عليه

Artinya: *Dari Abu Hurairah r.a bahwa Rasulullah saw bersabda, "Seorang janda tidak boleh dinikahkan hingga dimintai izin.Dan seorang gadis tidak boleh dinikahkan sampai dimintai persetujuannya" Para sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, bagaimana izinnya?." Beliau bersabda, "Dia diam".* (HR. Bukhari dan Muslim).[108]

Dua hadits tersebut diatas adalah dalil yang digunakan oleh ulama Hanafiyah untuk menguatkan pendapat mereka dalam memahami ayat-ayat al-Quran sebelumnya, bahwa mereka tidak menetapkan wajibnya wali bagi perempuan yang melangsungkan pernikahannya, dengan syarat perempuan dewasa dan sehat akal.

Pendapat Imam Abu Hanifah dalam literatur fikih yang diwariskan oleh murid-muridnya terkesan berbeda dengan ulama jumhur dalam memposisikan

[107] Muhammad bin Ismail al-Amir ash-Shan'ani. *Subulus* ..., h. 631-632
[108] Muhammad bin Ismail al-Amir ash-Shan'ani. *Subulus* ..., h. 630

perempuan sebagai subjek hukum. Dalam kewalian ini Imam Abu Hanifah membolehkan perempuan menikahkan dirinya sendiri tanpa wali, baik gadis ataupun janda, atau setidaknya mempersyaratkan kerelaan perempuan yang akan dinikahkan. Jika wali tetap menikahkan tanpa kerelaan, maka hakim berhak membatalkan pernikahan itu.[109]

Berdasarkan penjelasan diatas, pada dasarnya silang pendapat terjadi karena tidak ada satupun ayat atau hadits yang secara tegas mensyaratkan adanya wali dalam pernikahan. Bahkan ayat-ayat dan hadits yang dijadikan argumen oleh para ulama, baik yang mensyaratkan wali ataupun tidak mensyaratkan wali masih mengandung kemungkinan-kemungkinan.

4. Wali Nikah dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Pada pernikahan semestinya harus ada unsur pokok untuk mewujudkannya, yang disebut sebagai rukun pernikahan. Rukun ini sangat penting karena menyangkut sah atau tidaknya suatu pernikahan. Artinya jika tidak terpenuhi rukunnya, maka perbuatan atau perkawinan tersebut tidak sah secara hukum,[110] sebagaimana terdapat pada pasal 19 KHI. Sebelumnya KHI secara jelas membicarakan tentang rukun pernikahan yang termaktub dalam Pasal 14 KHI, bahwa untuk melaksanakan perkawinan harus ada: a) calon suami; b) calon isteri; c) wali nikah; d) dua orang saksi; dan e) ijab dan kabul.[111] Keseluruhan rukun tersebut mengikuti pendapat mazhab Syafi'i, sebagaimana sumber rujukan[112] yang digunakan dalam penyusunan KHI dari awal sampai akhir.

Berkenaan dengan syarat menjadi wali nikah ini , di dalam KHI pasal 20 ayat (1) menyebutkan, yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, aqil dan baligh. Sementara di ayat (2) menyebutkan, wali nikah terdiri dari, wali nasab dan wali hakim.

KHI juga menggariskan ketentuan tentang hirarki pembagian wali berdasar tingkat kedekatan secara kekeluargaan dalam pasal 21 KHI. Wali nasab

---

[109] Busyro, *"Pengarusutamaan Gender dalam Pemikiran Hukum Islam Imam Abu Hanifah dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam",* al-Hurriyah: Jurnal Hukum Islam, Vol. 01, No. 01, Januari-Juni 2016, h 17

[110] Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 59

[111] Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam (DPBPAI), *Kompilasi* …, h. 18

[112] Sumber rujukan penyusunan KHI diantaranya: Hukum perundang-undangan yang berkenaan dengan perkawinan; kitab-kitab fikih dari berbagai mazhab, dominasi dari mazhab Syafi'iy; dan hukum adat yang berlaku di Indonesia. Lihat - Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 24-25

terdiri atas 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 ayah dan seterusnya. *Kedua*, kelompok kerabat saudara laki-laki sekandung atau saudara laki-laki seayah dan keturunan laki-laki mereka. *Ketiga*, kelompok kerabat paman, yakni saudara kaki-laki kandung ayah, saudara laki-laki ayah seayah dan keturunan laki-laki mereka. *Keempat*, kelompok saudara laki-laki kandung kakek, saudara laki-laki seayah kakek dan keturunan laki-laki ayah mereka.[113]

Pada pasal 21 KHI juga terdapat alternatif yang ditawarkan, bahwa apabila dalam suatu 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. Jika muncul dalam satu kelompok yang sama derajat kekerabatannya maka yang paling berhak menjadi wali nikah ialah kerabat kandung dari kerabat yang hanya seayah. Dan jika dalam satu kelompok, derajat kekerabatannya sama yakni sama-sama derajat kerabat seayah, mereka sama-sama berhak menjadi wali nikah, dengan mengutamakan yang lebih tua dan memenuhi syarat-syarat wali.[114]

Kemudian di dalam pasal 22 diterangkan apabila wali nikah yang paling berhak, urutannya tidak memenuhi syarat sebagai wali nikah atau oleh karena wali nikah itu menderita tuna wicara, tuna rungu atau sudah udzur, maka hak menjadi wali bergeser kepada wali nikah yang lain menurut derajat berikutnya. Sementara untuk wali hakim pada pasal 23 baru dapat bertindak sebagai wali nikah apabila wali nasab tidak ada atau tidak mungkin menghadirkannya atau tidak diketahui tempat tinggalnya atau gaib atau enggan. Dan apabila wali enggan maka wali hakim baru dapat bertindak sebagai wali nikah setelah ada putusan Pengadilan Agama tentang wali tersebut.

Dengan demikian akad nikah yang dihadiri atau diijabkan oleh wali hakim sah hukumnya, sepanjang ketentuan-ketentuannya terpenuhi. Alternatif ini dilakukan agar hukum Islam tetap responsif terhadap tuntutan situasi, dalam

---

[113] Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam (DPBPAI), *Kompilasi* …, h. 20-21

[114] Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam (DPBPAI), *Kompilasi* …, h. 21

upaya mewujudkan ketertiban dan keadilan dalam masyarakat. Lebih lagi keluarga merupakan satuan komunitas yang menjadi basis tersusunnya masyarakat bangsa dan negara. Karenanya ia perlu topangan legitimasi yang jelas dan praktis.[115]

B. Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

1. Pengertian Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Pembaruan dalam bahasa Indonesia berasal dari kata baru yang mengandung beberapa arti, yaitu belum pernah ada sebelumya, belum pernah didengar, belum pernah dipakai, permulaan, segar atau modern.[116] Pembaruan adalah proses, cara, perbuatan membarui, sedangkan orang yang membarui disebut pembaru.[117] Pembaruan dalam istilah bahasa arab disebut *tajdid* yang artinya memperbarui, pelakunya disebut *mujadid*. *Tajdid* adalah sesuatu yang aktual pada awalnya, tetapi karena perkembangan waktu sesuatu itu tidak baru lagi dan untuk mengaktualkannya kembali mengacu kepada konteks semula.[118] Selanjutnya, dalam kamus kontemporer, *tajdid* berarti pembaruan, modernisasi, rekontruksi atau renovasi.[119] Pada literatur ensiklopedi Islam dijelaskan juga bahwa *tajdid* merupakan pembaruan dalam hidup keagamaan, baik berbentuk pemikiran ataupun gerakan, sebagai reaksi terhadap tentangan-tantangan internal maupun eksternal yang menyangkut keyakinan dan urusan sosial umat.[120]

Bustami Muhammad Sa'id, dari Universitas Riyadh dalam tesisnya yang berjudul *Mafhum Tajdid al-Din*, menyimpulkan makna *tajdid* (pembaruan) kedalam enam elemen, yaitu:[121]

---

[115] Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995), h. 94

[116] Imam Syaukani, *Rekontruksi Epistimologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional.* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2006), h. 18

[117] W.J.S Purwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), h. 109

[118] Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*, (Semarang: Toha Putra, tt), h. 36

[119] Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, Cet. Ke-9, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, tt), h. 409

[120] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 5, Cet. Ke-3 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), h. 42

[121] Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani; Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 168

a. Pembaruan adalah upaya menghidupkan ajaran agama, menyebarkan dan mengembalikannya kepada bentuk aslinya pada masa salaf pertama.
b. Pembaruan mencakup pula upaya memelihara teks-teks keagamaan yang benar dan otentik agar terhindar dari intervensi manusia.
c. Upaya pembaruan harus diimbangi dengan suatu metode yang benar dalam memahami teks-teks.
d. Tujuan penting pembaruan agama yaitu menjadikan hukum agama sebagai landasan hukum bagi berbagai aspek kehidupan, sehingga sesuatu yang salah dapat diperbaiki dan yang kurang dapat disempurnakan.
e. Untuk mencapai tujuan tersebut diperlukan upaya ijtihad, sehingga agama dapat menjawab segala permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat.
f. Aspek penting dalam pembaruan adalah upaya membedakan ajaran agama sebenarnya dengan yang disisipkan kepadanya, baik sisipan yang muncul dari dalam maupun dari luar.

Menurut Harun Nasution, pembaruan dalam Islam diperlukan untuk menyesuaikan paham-paham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbukan akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Adapun Abdul Manan mendefenisikan sebagai upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi dan otoritas, melalui cara-cara yang telah ditentukan berdasarkan kaidah-kaidah istinbat hukum, agar hukum dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman.[122]

Pembaruan dalam Islam dapat diartikan sebagai upaya baik secara individual maupun kelompok pada kurun dan situasi tertentu, untuk mengadakan perubahan di dalam persepsi dan praktik keislaman yang telah mapan (*established*) kepada pemahaman dan pengamalan baru. Lazimnya menurut Azyumardi Azra, pembaruan bertitik tolak dari asumsi atau pandangan bahwa Islam sebagai realitas dan lingkungan sosial tertentu tidak sesuai dengan Islam ideal, sesuai dengan cara pandang, pendekatan, latar belakang sosio-kultural dan keagamaan individu dan kelompok pembaru tersebut. Karena alasan inilah, muncul berbagai tipologi gerakan pembaruan hukum Islam yang beragam.[123]

---

[122] Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Kementrian Agama Republik Indonesia, 2012), h. 42

[123] Imam Syaukani, *Rekontruksi* ..., h. 20

Pembaruan yang dianjurkan dalam islam, tentunya bukanlah werternisasi dalam arti pembaratan dalam cara berpikir, bertingkah laku dan sebagainya yang bertentangan dengan Islam, akan tetapi pemikiran terhadap agama yang harus diperbarui atau direformir demi kemashlahatan umat.[124]

Sasaran pembaruan hukum Islam dalam hal ini adalah fikih, yang merupakan hasil pemikiran dari para ahli. Dalam proses tersebut para ulama sangat dipengaruhi oleh kondisi sosialnya, sehingga kadang-kadang terjadi perbedaan pemikiran dikalangan fukaha yang berada dalam kondisi zaman dan tempat yang berbeda. Hal ini sekaligus menandaskan bahwa pada fikih terbuka peluang untuk diadakan pemikiran ulang atau dilakukan pembaruan.[125] Salah satu yang termasuk ke dalam lahan fikih adalah hukum keluarga.

Hukum keluarga pada literatur hukum Islam biasa disebut dengan *al-ahwal al-syakhshiyyah. al-ahwal* adalah jamak dari kata tunggal *al-hal*[126], artinya hal, urusan atau keadaan. Sedangkan *al-syakhshiyyah* berasal dari kata *al-syakhshu*[127], yang berarti orang atau manusia, *al-syakhshiyyah* berarti kepribadian atau identitas diri pribadi. Hal-hal pribadi yang dimaksud adalah masalah-masalah dimana pribadi menjadi topik atau undang-undang yang mengendalikan masalah pribadi[128]

Lebih jelasnya bahwa hukum keluarga Islam merupakan suatu sebutan atau nama untuk seperangkat peraturan perundang-undangan yang mengatur hubungan internal anggota keluarga muslim berkaitan dengan hal-hal tertentu; mulai dari pernikahan, nasab (keturunan), nafkah, perceraian, harta benda dalam perkawinan, perwalian dan kewarisan.[129] Sesuai dengan pengertian tersebut, Muhammad Amin Suma dalam bukunya menyatakan bahwa Musthafa Muhammad al-Zarqa membagi ruang lingkup hukum keluarga Islam menjadi tiga subsistem hukum, yaitu: 1) Perkawinan *(al-Munakahat)* dan hal-hal yang bertalian

---

[124] Yusran Asmuni, *Dirasah Islamiah: Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaruan dalam Dunia Islam,* Ed. I, Cet. Ke-2, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1998), h. 3

[125] Asni, *Pembaruan* …, h. 42

[126] Achmad Warson Munawwir, *al-Munawwir* ..., h. 1482

[127] Achmad Warson Munawwir, *al-Munawwir* ..., h. 700

[128] Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam,* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada. 2005), h. 17

[129] Mukhtar Zamzami, "*Pembaruan Hukum Keluarga dalam Perspektif Politik Hukum Islam di Indonesia",* Mimbar Hukum dan Peradilan, No. 68, Maret 1999, h. 113

erat dengannya; 2) Perwalian dan wasiat *(al-Walayah wa al-Washaya);* 3) Kewarisan *(al-Mawarits).*[130]

Hukum Islam khususnya mengenai hukum keluarga, sudah dibentuk dalam formulasi fikih oleh para ulama yang sifatnya global dan universal. Hanya saja pelaksanaannya yang berbeda, sesuai situasi dan kondisi masyarakat setempat. Oleh sebab itu, terbuka kesempatan bagi orang yang memiliki kemampuan untuk mengembangkan dan merumuskan pikiran baru yang inovatif sesuai dengan tuntutan modernitas. Karena menurut Muhammad Iqbal, sistem-sistem penafsiran hukum fikir yang dirumuskan ulama-ulama terdahulu bukanlah sesuatu yang final, karenanya terbuka kemungkinan untuk dikaji ulang.[131] Namun perlu dicatat, upaya pembaruan itu harus diimbangi dengan metode yang benar dalam memahami teks.[132]

Berdasarkan uraian tersebut diatas, maka pembaruan hukum keluarga Islam dapat dipahami sebagai suatu upaya yang dilakukan oleh seseorang atau kelompok dengan cara atau kaedah-kaedah tertentu demi tercapainya suatu perubahan dalam perkembangan hukum keluarga Islam yang lebih segar dan senantiasasa sesuai dengan kondisi tempat dan zaman yang melatarbelakanginya, tanpa terlepas dari ketentuan hukum Islam.

Sebelum membahas lebih lanjut seputar pembaruan hukum keluarga di Indonesia, perlu kita ketahui tentang dunia Islam itu sendiri. Dunia Islam adalah belahan bumi yang dihuni oleh kebanyakan orang muslim, yang dimaksud oleh Ahmad al-Usairi sebagai negara yang persentase penduduk muslimnya lebih dari 50% dari keseluruhan jumlah penduduk.[133]

Disamping itu, berkenaan dengan pemberlakuan hukum keluarga Islam di dunia Islam, Muhammad Amin Suma menjelaskan pemetaan negara Muslim dari Tahir Mahmod yang melihat dari sudut pandang pemberlakuan undang-undang, dibagi menjadi tiga kelompok besar, yaitu:

---

[130] Muhammad Amin Suma, *Hukum* ..., h. 22

[131] Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Islam; Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam*, (Padang: Kalam Mulia, 1994), h. 5

[132] Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani; Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 168

[133] Muhammad Amin Suma, *Hukum* ..., h. 156

a. Negara yang memberlakukan hukum Islam konvesional sebagai hukum asasi dan menerapkan dalam segala aspek kehidupan manusia. Diantaranya Arab Saudi, Yaman, Bahrein, Kuwait, kemudian Afrika dan dinegara yang penduduk muslimnya minoritas, seperti Thailand, Burma dan Filipina. Negara-negara ini hukum perkawinannya masih *uncodified law*, merujuk hanya kepada kitab-kitab fikih mazhab yang dianutnya.
b. Negara yang meninggalkan fikih konvensional dan menggantinya dengan hukum yang sama sekali sekuler. Negara muslim yang secara resmi telah berubah menjadi negara sekuler adalah Turki, yang mengadopsi *code civil* sebagai hukum barat setelah runtuh kekuasaan Ottoman.
c. Negara yang memberlakukan pembaruan hukum keluarga Islam, yang mencoba mengambil jalan moderat diantara dua sistem hukum diatas. Contoh negara tersebut antara lain Mesir, Sudan, Lebanon, Suriah, Yordania, Irak, Tunisia, Maroko, Pakistan dan Indonesia.[134]

J.N.D Anderson dalam bukunya juga menyebutkan hal serupa; *Pertama*, negara yang masih menganggap *syari'ah* sebagai hukum dasar dan masih dapat diterapkan seluruhnya; *Kedua*, negara yang membatalkan hukum *syari'ah* dan mengganti hukum seluruhnya dengan hukum barat; *Ketiga*, negara yang menempuh jalan kompromi antara *syari'ah* dan hukum barat.[135]

Berdasarkan kelompok-kelompok negara tersebut, maka Indonesia termasuk kedalam kelompok negara yang menghendaki adanya pembaruan dalam hukum keluarga Islam, yang selanjutnya akan menjadi pembahasan utama dalam penelitian ini. Dalam arti lain, Indonesia mencoba mengambil sisi positif yang datang dari barat dan memadukannya dengan hukum Islam.

Usaha pembaruan tersebut tentunya mempunyai tujuan tertentu, Khoiruddin Nasution secara umum menguraikannya pada tiga bagian, yaitu:

Pertama, untuk unifikasi hukum keluarga. Unifikasi hukum adalah upaya penyatuan hukum menjadi satu hukum yang berlaku bagi rakyat yang ada di seluruh wilayah negara dan menjadi bagian dari sistem hukum nasional. Usaha unifikasi hukum ini dilakukan karena masyarakatnya menganut bermacam-macam

[134] Muhammad Amin Suma, *Hukum* ..., h. 163-166
[135] J.N.D Anderson, *Hukum* ..., h. 100-101

mazhab yang berbeda. Alasan pembaruan untuk unifikasi ini adalah karena adanya sejumlah mazhab yang diikuti oleh negara yang bersangkutan.

Unifikasi hukum ini memiliki beberapa pemberlakuan, yaitu: 1) Unifikasi berlaku utuk muslim dan non-muslim; 2) Unifikasi berlaku untuk muslim dengan menyatukan dua aliran besar dalam Islam yaitu sunni dan syiah. Seperti contohnya negara Irak dan Iran; 3) Unifikasi berlaku untuk muslim dengan memberlakukan antar mazhab di kalangan sunni; 4) Unifikasi untuk muslim saja dalam bentuk satu mazhab saja, dijadikan sebagai mazhab yang terkait dengan negara, seperti halnya dengan: a) Fikih adalah pemikiran yang tidak dijadikan undang-undang, sifatnya tidak mengikat; b) Qonun adalah fikih *taqnin*, pemahaman yang dijadikan undang-undang; c) Yurisprudensi adalah pemahaman hakim terdahulu, dapat dijadikan rujukan pakar-pakar hukum yang lain; d) Fatwa adalah pemahaman terhadap suatu perkara yang muncul setelah adanya perkara.[136]

Kedua, demi pengangkatan status perempuan. Meskipun tujuan ini tidak disebutkan secara eksplisit, namun bisa dilihat dari sejarah munculnya pembaruan yang diantaranya untuk merespon tuntutan peningkatan status perempuan. Undang-undang perkawinan Mesir dan Indonesia masuk kelompok ini. Hampir semua pembaruan undang-undang perkawinan negara dilakukan untuk meningkatkan status perempuan, termasuk di Indonesia. [137] *Ketiga*, untuk merespon perkembangan dan tuntutan zaman karena konsep fikih tradisional kurang mampu menjawabnya. Agar tidak tertinggal dengan perubahan zaman yang terus menerus terjadi, maka perlu pembaruan hukum keluarga.[138]

Adapun penyebab terjadinya pembaruan hukum keluarga, menurut para pakar hukum Islam di Indonesia, pembaharuan hukum Islam yang terjadi saat ini disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya: (1) Untuk mengantisipasi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat dalam kitab-kitab *fiqih* tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap hukum terkait

---

[136] M. Nur Hasan Latief, "*Pembaharuan Hukum Keluarga serta Dampaknya terhadap Pembatasan Usia Perkawinan dan Peningkatan Status Wanita",* Jurnal Hukum Novelty, Vol. 07, No. 02, Agustus 2016, h. 199

[137] Hal ini tidak disebutkan secara gamblang, namun terlihat dari materi hukum yang dirumuskan bahwa undang-undang tersebut merespon sejumlah tuntutan peningkatan status dan kedudukan perempuan. Lihat M. Nur Hasan Latief, *Pembaharuan* ..., h. 199

[138] Atho Muzhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, (Jakarta: Ciputat Press, 2003), h. 10-11

masalah yang baru terjadi sangat mendesak untuk diterapkan; (2) Pengaruh globalisasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga perlu ada aturan hukum yang mengaturnya, terutama masalah-masalah yang belum ada aturan hukumnya; (3) Pengaruh reformasi di berbagai bidang yang memberikan peluang terhadap hukum Islam untuk menjadi bahan acuan dalam membuat hukum nasional; (4) Pengaruh pembaruan pemikiran hukum Islam yang di laksanakan oleh para *mujtahid* baik tingkat internasional ataupun nasional.[139]

Adanya pembaharuan hukum itu juga disebabkan karena adanya perubahan kondisi, situasi tempat dan waktu sebagai akibat dari faktor-faktor di atas. Lahirnya *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadits* dalam sejarah hukum Islam adalah bukti bagaimana pemikiran hukum Islam terkait dengan geografis dan budaya tertentu.[140] Sejalan dengan teori *qaul qadim* dan *qaul jadid* yang dikemukakkan oleh Imam Syafi'i, bahwa hukum dapat berubah karena berubahnya dalil hukum yang diterapkan pada peristiwa tertentu dalam melaksanakan *maqashid syari'ah.* Sebagaimana ungkapan Ibnu Qayyim al-Jauziyah yang merumuskan suatu kaidah bahwa "Fatwa dapat berubah disebabkan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan".[141]

Menurut Yusuf al-Qardawi, setiap zaman memiliki problematika, konteks realitas dan berbagai kebutuhan yang memunculkan permasalahan-permasalahan baru. Ada juga peristiwa atau persoalan lama yang terjadi dalam kondisi dan sifat yang dapat mengubah tabiat, bentuk dan pengaruhnya. Terkait dengan hal tersebut, kadang-kadang hukum yang telah ditetapkan oleh ulama terdahulu tidak relevan lagi, sehingga fatwa tersebut harus direvisi karena berubahnya masa, tempat , adat-istiadat dan kondisi. Jika para ulama terdahulu saja telah menetapkan demikian, maka terlebih lagi jika dibandingan dengan kondisi sekarang ini, dimana perubahan terjadi begitu cepat sehingga kebutuhan untuk melakukan pengembangan dalam pemikiran hukum keluarga Islam menjadi semakin penting.[142]

---

[139] Eko Setiawan, "*Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", de Jure; Jurnal Syari'ah dan Hukum,* Vol. 06, No. 02, Desember 2014, h. 145

[140] Atho Muzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi,* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 11

[141] Muhammad Amin Suma, *Hukum* ..., h. 6

[142] Asni, *Pembaruan* …, h. 43-44

2. Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Ada beberapa ciri khas atau karakteristik penetapan pembaruan hukum keluarga Islam yang populer yaitu metode konvensional dan kontemporer. Maksud konvensional adalah konsep yang menjadi pegangan umum, sebab konsep inilah yang diperkenalkan mulai sejak dahulu hingga sekarang. Kemudian metode kontemporer, yaitu metode yang digunakan dalam merumuskan hukum keluarga Islam yang lahir dalam bentuk kodifikasi; undang-undang, kompilasi, dekrit raja, ketetapan hakim dan sejenisnya.[143]

Pertama, metode konvensional. Dalam penerapan metode konvensional, para ulama berijtihad dengan merujuk pada ayat al-Quran dan hadits. Para ahli menetapkan beberapa ciri atau karateristik metode ini yaitu: a) menggunakan pendekatan yang parsial; b) kurang memberikan perhatian terhadap sejarah; c) terlalu menekankan kepada kajian teks atau harfiah; d) metodologi fikih seolah-olah terpisah dengan metodologi tafsir, e) terlalu banyak dipengaruhi oleh budaya dan tradisi setempat dan beberapa kasus di dalamnya meresap praktek-praktek *bid'ah* dan *khurafat*; f) masuknya unsur politik di dalamnya atau pengaruh kepentingan penguasa dalam menetapkan teori-teori fikih.[144]

Kedua, metode kontemporer. Pada prisipnya ada lima, yaitu: a) *Takhayyur* yaitu memilih pandangan salah satu ulama fikih yang kuat atau pandangan yang lebih sesuai dan dibutuhkan, termasuk ulama di luar mazhab seperti Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim al-Jauziyah dan lainnya. Metode ini secara substansial dapat disebut *tarjih,* sebab dengan memilih pandangan yang berbeda yang didasarkan pada pandangan yang lebih kuat atau lebih sesuai dan dibutuhkan*;* b) *Talfiq* adalah mengkombinasikan sejumlah pendapat ulama (dua atau lebih) dalam menetapkan suatu hukum;[145] d) *Siyasah Syar'iyah* yaitu kebijakan penguasa menerapkan peraturan yang bermanfaat bagi rakyat dan tidak bertentangan dengan *syari'ah*; e) Reinterprestasi nash adalah melakukan penafsiran atau pemahaman ulang terhadap nash al-Quran dan hadits Nabi saw.[146]

---

[143] Khairuddin Nasution, *"Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer",* UNISIA, Vol. 30, No. 66, Desember 2007, h. 329

[144] Eko Setiawan, *Dinamika* ..., h. 146

[145] Ahmad Bunyan Wahid, "*Reformasi Hukum Keluarga di Dunia Muslim"*, Ijtihad; Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Vol. 14, No. 1, Juni 2014, h. 10

[146] Khairuddin Nasution, *Metode* ..., h. 334

Adapun dasar dalam melakukan reinterpretasi nash muncul dalam empat bentuk yaitu ada yang menggunakan pendekatan tematik dan integratif, meskipun penggunaannya belum konsisten dan sistematis terhadap semua masalah; ada yang menggunakan dasar analogi; ada yang mendasarkan pada *mashlahah*, maksudnya penetapan hukum berdasarkan kepentingan orang banyak dan tidak bertentangan dengan *syari'ah*; dan ada yang mendasarkan pada pemahaman penafsiran secara kontekstual.[147] Penafsiran ulang ini banyak digunakan untuk memaknai kembali doktrin-doktrin hukum keluarga Islam dalam semua aspeknya.

Amir Syarifuddin merumuskan bentuk pembaruan hukum Islam menjadi empat, yaitu; kebijaksanaan administratif, misalnya pencatatan perkawinan; aturan tambahan selain aturan yang terdapat dalam fikih, seperti warisan untuk cucu yang orang tuanya meninggal terlebih dahulu; *talfiq*, meramu beberapa pemikiran dan hasil ijtihad ulama terdahulu; serta reinterpretasi dan reformulasi, yakni bagian-bagian fikih yang dirasakan tidak aktual lagi dikaji ulang dalil-dalilnya dan direformasikan dengan jiwa hukum syarak dan tuntutan umat saat ini.[148]

Dalam rujukan lain, secara substansi sebagian akademisi ada yang mengelompokkan metode kontemporer ini kepada dua jenis, berdasarkan pembagian di atas *takhayyur* dan *talfiq* merupakan metode pembaruan *intra-doctrinal reform* yaitu metode pembaruan hukum yang didasarkan kepada pendapat-pendapat imam mazhab yang dianut oleh mayoritas suatu negara. Seperti Indonesia yang bermazhab *sunni* lebih banyak mengambil doktrin dari mazhab Syafi'i. Sementara *siyasah syar'iyah* dan reinterpretasi nash termasuk kedalam metode pembaruan *extra-doctrinal reform* yang pembaruannya telah keluar dari pendapat imam mazhab, bahwa adanya ijtihad hukum baru yang mereka lakukan seperti pelarangan poligami atau wasiat wajibah dalam hukum kewarisan.[149]

Selain itu, dalam metode pembaruan kontemporer juga ada yang disebut dengan *regulatory reform* dimana hukum Islam dipengaruhi oleh berbagai prosedur hukum barat, seperti legislasi dan berbagai regulasi administrasi dengan sistem administrasi modern. Dan *codification* yaitu upaya pembukuan materi

---

[147] Eko Setiawan, *Dinamika* ..., h. 146
[148] Asni, *Pembaruan* ..., h. 52
[149] M. Nur Hasan Latief, *Pembaharuan* ..., h. 198-199

hukum secara lengkap dan sistematis dengan mengundangkan berbagai materi hukum Islam dalam rangka pembaruan hukum Islamnya.[150]

Adapun dasar pertimbangan yang digunakan dalam menggunakan metode-metode tersebut minimal ada dua, yaitu *maslahah mursalah* dan *siyasah syar'iyah*.[151] Tujuannya pada umumnya ialah untuk menjaga dan meningkatkan hak-hak wanita dan anak.[152] Pembaruan hukum dengan berbagai metode diatas pada intinya adalah melakukan peninjauan ulang terhadap ketentuan hukum agama agar dapat menjawab kebutuhan hukum dalam masyarakat. Dalam beberapa hal perubahan hukum Islam ini dapat dikatakan sebagai adaptasi syariah *(the adaptation of the shari'ah)* terhadap perubahan yang terjadi pada masyarakat, sehingga hukum Islam kompatibel dengan masyarakat modern.[153]

Dari beberapa metode pembaruan tersebut diatas maka tampak perbedaan antara nalar fikih konvensional dan fikih kontemporer. Dimana nalar fikih konvensional lebih bersifat tekstual, sedangkan pada nalar fikih kontemporer cenderung kontekstual dengan ciri hukum yang aktual ditengah kemandegan dalam menjawab persoalan hukum.

3. Perkembangan Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Salah satu fenomena abad ke-20 di dunia muslim adalah adanya usaha pembaruan hukum keluarga (perkawinan, perceraian dan warisan). Sampai tahun 1996 di Negara Timur Tengah misalnya hanya tinggal lima Negara yang belum memperbarui hukum keluarga, bahkan negara-negara ini pun sedang dalam proses pembuatan draft, yakni Emirat Arab, Saudi Arabia, Qatar, Bahrain dan Oman. Usaha pembaruan ini dimulai dari Turki pada tahun 1917, dengan lahirnya *Ottoman Law of Family Right (Qanun Qarar al-Huquq al-'Alaih al-Uthmaniah)*, kemudian disusul oleh Mesir.[154]

Turki dan Mesir dianggap mempunyai peranan dan kontribusi yang cukup besar dalam proses pembaruan hukum keluarga di negara-negara muslim lainnya, termasuk Indonesia. Salah satu warisan monumental dari reformasi hukum Turki

---

[150] Sri Wahyuni, *"Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara-Negara Muslim",* al-Ahwal, Vol. 6, No. 2, 2013, h. 213-214

[151] Eko Setiawan, *Dinamika* ..., h. 146

[152] Atho Muzhar, *Membaca* ..., h. 178

[153] Ahmad Bunyan Wahid, *Reformasi* ..., h. 11-12

[154] Atho Muzhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum* ..., h. 10

adalah munculnya kodifikasi hukum *al-majallat al-ahkam al-'adliyah* tahun 1870 yang menjadi kitab hukum perdata di seluruh wilayah kekuasaan Turki Utsmani dan dianggap sebagai kode sipil pertama di dunia Islam. Sumber hukumnya secara mayoritas diambil dari pandangan Mazhab Hanafi. Namun, pada tahun 1926 *al-Majallah* diganti dengan Kitab Hukum Perdata Swiss (*The Swiss Civil Code*)[155] karena efek dari sekularisasi.[156] Sistem hukum baru ini secara formal tidak lagi merujuk kepada aturan syariah. Ini sekaligus menghentikan pembaruan hukum keluarga Islam di Turki Modern.[157] Meskipun demikian *al-Majallah* sebelumnya pernah diadopsi dan dipakai oleh beberapa negara, seperti Lebanon, Yordania dan Syria yang terinsipirasi dari upaya pembaruan yang dilakukan Turki tersebut.[158]

Setelah Turki, Mesir mengikuti pembaruan hukum keluarga. Lain halnya dengan Turki yang mengadopsi hukum *Code Civil Swiss*, Mesir memperbaruinya dengan melakukan reformasi terhadap hukum-hukum fikih yang telah berlaku. Pembaruan tersebut ditandai dengan diundangkannya UU No. 25 Tahun 1920 mengenai Hukum Keluarga dan Penjagaan *(Law of Maintence and Personal Status)*. Pada tahun 1929 dilakukan amandemen kedua terhadap beberapa pasal pada UU sebelumnya. Setelah itu tercatat dua kali amandemen terhadap hukum keluarga Mesir, yaitu pada tahun 1979 (UU No. 4 Tahun 1979) dan tahun 1985 (UU No. 100 Tahun 1985).[159]

Kontribusi kedua negara tersebut dalam proses pembaruan hukum keluarga di negara-negara muslim adalah sebagai pioner lahirnya produk peraturan dalam hukum keluarga. Apa yang dihasilkan kedua negara tersebut adalah jalan pembuka menuju pembaruan hukum keluarga yang relevan dan adaptif terhadap perubahan zaman. Pembaruan tersebut juga telah membuang

---

[155] Keputusan Turki Modern untuk melakukan sekulerisasi dan mengadopsi hukum keluarga Swiss pada tahun 1927, dinilai sebagai sebuah 'kegagalan' reformasi (pembaruan) hukum Islam yang dijalankan, hingga syari'ah tidak lagi menjadi rujukan hukum. Bertele-telenya pembahasan mengenai rancangan undang-undang hukum keluarga Islam menjadi sebab dibatalkannya reformasi hukum Islam di negara ini. Lihat - Ahmad Bunyan Wahid, *Reformasi* ..., h. 17

[156] Ahmad Bunyan Wahid, *Reformasi* ..., h. 4

[157] Ahmad Bunyan Wahid, *Reformasi* ..., h. 7

[158] Syaiful Bahri, *"Kontribusi Pemikiran Qasim Amin dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam,* Al-Ahwal", Vol. 6, No. 1, 2013, h. 20

[159] M. Nur Hasan Latief, *Pembaharuan* ..., h. 198

‘kebiasaan lama’ yang selalu mengekor kepada pada kitab fikih klasik dalam setiap permasalahan.[160]

Pada dasarnya dunia Islam sangat konsisten menggunakan sistem hukum agama ini sebagai perundang-undangan dalam kurun waktu yang sangat lama. Namun demikian negara-negara muslim tidak dapat mengelakkan diri dari perubahan, sehingga melakukan pembaruan hukum dengan alasan sosiologis yaitu masyarakat memerlukan perubahan. Sedangkan dari segi pemerintahan, salah satu alasan utamanya adalah efesiensi birokrasi hukum dalam tata negara bangsa, yang memaksa negara untuk memodifikasi aturan hukum materil dan melengkapi prosedur administrasi peradilan negara modern.[161]

Sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, Indonesia termasuk kepada negara yang memberlakukan pembaruan hukum keluarga Islam. Upaya konkret pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia dimulai sejak tahun 1960-an yang berujung dengan lahirnya Undang-Undang (UU) No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-Undang tentang Perkawinan tersebut merupakan undang-undang pertama yang mengatur tentang hukum keluarga dalam skala nasional.

Dalam pembaruan hukum keluarga Islam, Indonesia cenderung menempuh jalan kompromi antara *syari’ah* dan hukum sekuler. Hukum keluarga di Indonesia dalam upaya perumusannya selain mengacu pada kitab-kitab fikih klasik, fikih modern, himpunan fatwa, keputusan pengadilan, juga ditempuh wawancara kepada seluruh ulama Indonesia. Pengambilan hukum barat sekuler memang tidak langsung dapat dibuktikan, tetapi mengingat di Indonesia cukup lama berjalan hukum perdata (*Burgelijk Wetbook*) atau Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHP), maka pengaruh barat tidak bisa dinafikan begitu saja.[162]

Sebelumnya, masalah perkawinan diatur melalui berbagai macam hukum, yaitu hukum adat bagi warga negara Indonesia asli; hukum Islam bagi warga negara Indonesia asli yang beragama Islam; ordonansi perkawinan Indonesia Kristen bagi warga negara Indonesia yang baragama Kristen di Jawa, Minahasa dan Ambon; Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHP) bagi warga negara

[160] Syaiful Bahri, *Kontribusi* ..., h. 20
[161] Ahmad Bunyan Wahid, *Reformasi* ..., h. 3
[162] Eko Setiawan, *Dinamika* ..., h. 140

Indonesia keturunan Eropa dan Cina; dan peraturan perkawinan campuran bagi perkawinan campuran. Terlihat jelas disini bahwa tujuan dari UU tentang perkawinan adalah bentuk unifikasi hukum yang sebelumnya sangat beragam.[163]

Idealnya, sebagai suatu produk hukum, UU tentang perkawinan tersebut perlu dikaji ulang sejauh mana efektifitasnya dalam mengatur perilaku masyarakat di bidang perkawinan. Sayangnya, setelah lebih dari 30 tahun berlalu belum terlihat upaya-upaya serius untuk mengevaluasi sejauhmana efektifitasnya sebagai sumber hukum dan bagaimana respon masyarakat terhadapnya serta apakah masih relevan untuk digunakan saat ini.[164]

Setelah UU No. 1 Tahun 1974, upaya pembaruan berikutnya adalah lahirnya UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Rancangan UU ini diajukan melalui amanat Presiden tanggal 3 Desember 1988 dan dihantarkan dengan Ketetapan Pemerintah pada Rapat Paripurna Dewan Perwakilan Rakyat pada tanggal 28 Januari 1989. Pada akhir tahun 1991 berhasil disusun Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. Kompilasi[165] ini berlaku dengan Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, tanggal 10 Juni 1991.[166]

Di Indonesia, lahirnya KHI dikatakan sebagai pembaruan hukum keluarga Islam. Hal ini disebabkan oleh karena hukum yang kurang relevan dan menyebabkan ketidaksamaan suara hakim dalam mengambil keputusan. Sekalipun umat Islam Indonesia bermazhab Syafi'i, pemikiran hukum Islam yang berkembang di tengah masyarakat juga mencakup mazhab-mazhab lain. Dengan kehadiran KHI, maka para hakim bisa menyamakan suara hukum.[167] Maka, dalam keberagaman hukum yang dianut masyarakat Indonesia memang dibutuhkan unifikasi hukum.

---

[163] M. Nur Hasan Latief, *Pembaharuan* ..., h. 200

[164] M. Nur Hasan Latief, *Pembaharuan* ..., h. 201

[165] Kompilasi dalam pengertian Kompilasi Hukum Islam adalah rangkuman dari berbagai pendapat hukum yang diambil dari berbagai kitab yang ditulis oleh para ulama fikih, yang biasa dijadikan sebagai referensi pada pengadilan agama untuk diolah dan dikembangkan serta dihimpun kedalam satu himpunan. Himpunan itulah yang dinamakan kompilasi. Lihat - Abdul Wahab Abd Muhaimin, *Reaktualisasi Hukum Islam dan Konteks Nasional,* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 2

[166] Atho Muzhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum* ..., h. 26-27

[167] Utang Rahuwijaya dan Ade Husna, *"Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia dan Tunisia; Studi Implementasi Ketentuan",* Saintifika Islamica; Jurnal Kajian Keislaman, Vol. 3, N0. 1, Januari 2016, h. 67

Dalam proses penyusunan KHI,[168] selain menggunakan al-Quran dan hadits ada beberapa kitab fikih yang dijadikan pedoman, antara lain: *al-Bajuri, Fathul Mu'in, Syarqawi 'ala al-Tahrir, Muhallil, Fathul Wahhab, Tuhfah, Targhibul Musytaq, Qawaninu al-Syar'iyyah li Sayyid Ustman bin Yahya, qawaninu al-Syar'iyah li Sayyid Dakhlan, Syamsuri li Faraidh, Bughyatul Mustarsyidin, al-Fiqh 'ala Madzahibi al-Arba'ah* dan *Mughni al-Muhtaj*.

KHI dianggap sebagai satu diantara sekian banyak karya besar umat Islam Indonesia dalam rangka memberi arti positif bagi kehidupan beragama.Walaupun demikian KHI tidaklah final dan tidak bersifat mutlak sebagaimana halnya wahyu Allah swt. Maka para ahli hukum memiliki peluang untuk memberikan masukan ataupun pertimbangan yang masih diperlukan untuk menyempurnakannya. Seperti halnya pembaru banyak memberikan kontribusi dalam perkembangan hukum keluarga Islam, seperti Hasbi al-Shiddiqie, Hasan Bangil, Harun Nasution, Hazairin, Ibrahim Husein, Munawir Syadzali, Busthanul Arifin dan pembaru lainnya. [169]

KHI mengandung dua hal, di satu sisi memudahkan kerja para hakim agama dan pihak-pihak lainnya yang akan mencari rujukan hukum, tetapi disisi lain akan memangkas kreativitas dan upaya-upaya ijtihad dalam bidang hukum keluarga. Padahal persoalan-persoalan baru terus bermunculan mengikuti dinamika masyarakat, seperti persoalan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), persoalan *tafficking*, maraknya kawin kontrak dan lainnya, sementara rujukan hukum tidak berubah, hal ini pada gilirannya menimbulkan kesulitan bagi para hakim itu sendiri di lapangan.[170]

Disisi lain, Mukhtar Zamzami[171] menjelaskan perlunya pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia adalah lahirnya isu-isu baru sering dengan perkembangan peradaban dan kemajuan teknologi dan arus informasi yang cepat menyebar. Adapun isu-isu tersebut tidak hanya menyebar dalam kehidupan

---

[168] KHI di Indonesia merupakan bentuk perkembangan hukum yang diprakarsai oleh pemerintah, namun dalam perumusannya melibatkan banyak ulama dan pakar dibidang hukum Islam di luar jajaran pemerintah. Lihat – Sudirman Tebba, *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara; Studi Kasus Hukum Negara dan Pengkodifikasiannya*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 11

[169] Utang Rahuwijaya dan Ade Husna, *Pembaharuan* ..., 79-80

[170] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), h. 159

[171] Hakim Agung Mahkamah Agung Republik Indonesia

sehari-hari, akan tetapi jua sudah dipayungi secara hukum oleh peraturan perundang-undangan, yaitu UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM), UU No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan Konvenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik, UU No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi mengenai Penghapusan Segala Bentuk Deskriminasi terhadap Wanita, UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT), UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. Menurutnya tidak semua ketentuan yang bersumber dari sumber hukum keluarga relevan dengan isu-isu yang muncul saat ini.[172]

Selain itu, ketidakrelevanan KHI yang sudah berjalan lebih 25 tahun juga mendapat tanggapan dari salah seorang aktifis gender yaitu Musdah Mulia, yang menilai bahwa dari perspektif budaya, KHI kurang mempresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam di Indonesia, karena hanya diambil begitu saja dari fikih-fikih klasik yang bernuansa arab tanpa menggali kearifan lokal masyarakat di berbagai daerah, oleh karena ia disusun dalam era, kultur dan imajinasi sosial yang berbeda. Dan dari perspektif kesetaraan dan keadilan gender, KHI dinilai praktis menomorduakan perempuan.[173]

Dalam pengimplementasian KHI ini, tampaknya menimbulkan respon yang cukup signifikan yakni dengan mencuatnya beberapa tuntutan agar KHI segera diperbarui, karena tidak sesuai lagi dengan kondisi tampat dan sosial masyarakat Indonesia. Disamping itu, dampak lain yang timbul setelah KHI yang dijadikan sebagai pedoman hukum keluarga adalah lahirnya antitesa dari KHI itu sendiri.

Seiring dengan perkembangan zaman, kajian KHI ini dinilai mengandung banyak kekurangan yang memerlukan penyempurnaan, sehingga membutuhkan pengkajian ulang dengan konteks kekinian. Atas dasar itu lahirlah antitesa KHI yang disebut *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* atau yang biasa disingkat CLD-KHI. Draft ini disusun oleh Kelompok Pengarusutamaan Gender Departeman Agama Republik Indonesia tahun 2004, yang dimotori oleh Siti Musdah Mulia yang kemudian menuai banyak kecaman dari berbagai kalangan, karena dianggap menyimpang dari syariat Islam sehingga draft ini dibekukan oleh

[172] Mukhtar Zamzami, *Pembaruan* ..., h. 114
[173] Siti Musdah Mulia, *Islam* ..., h. 160

Menteri Agama. Rentetan dinamika perkembangan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia tersebut mejadikan hal ini sangat penting untuk dikaji lebih lanjut dalam penelitian ini.

C. Tipologi Pemikiran Hukum Islam

1. Sejarah Pemikiran Hukum Islam

Secara historis, proses dialektika pemikiran Islam mulai tumbuh sejak awal kelahiran Islam pada masa Rasulullah saw. Kemudian para sahabatnya membangun peradaban Islam yang gemilang, bersanding dengan kekaisaran Romawi yang telah lebih dulu ada dan bahkan melampauinya. Fakta tersebut terus berlangsung sampai kemudian melahirkan para ilmuwan dan cendekiawan Islam ternama yang bisa dikategorikan sebagai pemikir *avantgarde* (pelopor).[174]

Artinya, sejak permulaan sejarahnya Islam telah mengenal tradisi pembaruan dimana Islam segera memberi jawaban terhadap apa yang dipandang menyimpang dari syariat. Hal ini disebabkan pembaruan mendapat pembenaran dari hadits Nabi saw yang diriwayatkan oleh Abu Daud menerangkan bahwa, *"Sesungguhnya Allah akan mengutus kepada umat ini pada permulaan setiap abad orang yang akan memperbarui (memperbaiki) urusan agamanya."* Walaupun demikian istilah pembaruan ini terdengar nyaring setelah timbul pemikiran dan gerakan dalam Islam sebagai hasil dari kontak yang terjadi antara Islam yang dianggap mundur dan Barat yang dianggap maju.[175]

Masa Nabi Muhammad saw merupakan masa awal pertumbuhan hukum Islam, metode pensyari'atan pada masa ini otoritas legislatif (pembuat undang-undang) pada periode ini berada ditangan Rasulullah saw sendiri dan tak seorang pun selain beliau diperbolehkan berijtihad sendiri untuk menentukan hukum suatu permasalahan, baik untuk dirinya sendiri ataupun untuk orang lain.[176]

Setelah periode Nabi saw, ada pendapat yang membagi pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam menjadi empat tahapan, yaitu: 1) Masa *Khulafa al-*

---

[174] Muhammad Harfin Zuhdi, "*Tipologi Pemikiran Hukum Islam; Pergulatan Pemikiran dari Tradisionalis hngga Liberalis",* Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 16, No. 1, Juni 2012, h. 42

[175] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi* ... h. 42

[176] Sulthan Syahril, *"Munawwir Syadzali; Sejarah Pemikiran dan Kontribusinya bagi Perkembangan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer",* Analisis, Vol. 11, No. 2, Desember 2011, h. 232

Rasyidin (632-622 M); 2) Masa Pembinaan, Pengembangan dan Pembukuan (abad ke 7 – 10 M); 3) Masa Kelesuan Pemikiran (abad ke 10 – 19 M); Masa Kebangkitan Kembali (abad ke 19 – sekarang). Pada masa sahabat atau *Khulafa al-Rasyidin*, para sahabat dalam menjawab persoalan hukum yang baru muncul pada waktu itu dengan merujuk kepada al-Quran dan hadits. Namun apabila tidak ditemukan ketetapan hukum dari kedua sumber hukum yang dimaksud, maka disitulah para sahabat menggunakan akal pikiran (*ra'yu*) yang dijiwai oleh ajaran Islam.[177]

Secara genealogis, peta pemikiran Islam dapat dilacak sajak awal masa sahabat dengan dua kutub pemikiran yang berkembang, yaitu mazhab *Umari* dan *'Alawi*. Mata rantai mazhab *Umari* ini dilanjutkan oleh Abdullah bin Mas'ud. Para *tabi'in* dari Kufah berguru kepadanya sehingga lahirlah mazhab Kufah yang menitik beratkan *fiqh al-ra'yi*. Sementara itu Ali tetap tinggal di Madinah, yang kelak berkembang menjadi mazhab Hijaz yang menekankan *fiqh al-atsar*.[178]

Pada masa pembinaan, pengembangan dan pembukuan ditandai dengan berakhirnya masa *Khulafa al-Rasyidin*. Ini adalah masa peningkatan aktivitas fikih dibanding masa sahabat.[179] Mereka bahkan mampu membentuk madrasah (aliran) hukum fikih di berbagai tempat, mengadakan studi, mengajar dan memberikan berbagai fatwa hukum.[180]

Dalam literatur hukum Islam lainnya disebutkan bahwa fikih itu tumbuh subur pekembangannya di zaman kekhalifahan Umayah (662 – 750 M) dan berbuah di zaman kekhalifahan Abbasiyah (750 – 1258 M). Dizaman itulah lahir empat Imam Mazhab dan lahirnya para perawi hadits.[181] Hukum Islam sangat berkembang pada saat itu, persoalannya semakin kompleks, baik terhadap kasus yang sedang maupun yang akan terjadi. Cara-cara dan sistem *istinbath* (teori

---

[177] Zainudin Ali, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Sinar Grafika, 2013), Cet. Ke-3, h. 69

[178] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 443-44

[179] Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'; Sejarah Legislasi Hukum Islam,* terjemahan dari *Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy* oleh Nadirsyah Hawari, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 84

[180] Yusuf Qardhawi, *Dasar Pemikiran Hukum Islam: Ijtihad dan Taqlid,* terjemahan dari *al-Ijtihad wa al-Tajdid baina al-Dhawabith* oleh Husein Muhammad, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 71

[181] Zainudin Ali, *Hukum* ..., h. 70-71

pengambilan hukum) sudah terbentuk, sehingga hampir tidak ada permasalahan yang tidak mempunyai penyelesaian hukum.[182]

Dari kegemilangan masa itu, terbentuk polarisasi mazhab fikih yang dapat diidentifikasi menjadi dua kelompok besar, yaitu *ahl ra'yu* sebagai faksi pertama yang diwaliki oleh Imam Abu Hanifah, seorang *faqih* dan *'alim* yang lebih banyak menggunakan porsi akal, atau lebih cenderung rasional dalam pemikiran ijtihadnya. Dan faksi kedua adalah *ahl al-hadits* yang diwakili oleh Imam Malik bin Anas, *faqih* dan *'alim* yang lebih banyak menggunakan hadits dan tradisi masyarakat Madinah sebagai referensi dalam pemikiran ijtihadnya. Sedangkan Imam Syafi'i dikenal sebagai sintesa dari keduanya, walaupun lebih cenderung kepada *ahl al-hadits*. Sementara Imam Ahman bin Hanbal masuk kategori faksi *ahl al-hadits* karena ia seorang *muhadditsin,* dimana pola ijtihadnya lebih dekat kepada metodologi gurunya, Imam Syafi'i.[183]

Tradisi pemikiran hukum Islam pada masa keemasannya memberikan gambaran yang mengagumkan, di mana pendapat seorang ulama atau cendekiawan tentang suatu masalah dibangun di atas paradigma, kerangka berpikir, atau pun *framework* tertentu, yang seluruhnya bermuara pada *Islamic world view* (pandangan hidup Islam). Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat menghargai *ijtihad* sebagai sebuah proses berpikir yang melahirkan sebuah gagasan besar dalam lapangan ilmu pengetahuan.[184]

Masa inilah yang disebut *golden age* Islam di segala bidang. Setelah mengalami fase *peak experience* (puncak kejayaan) tersebut, umat Islam merasa puas dan hanya menyandarkan diri kepada hasil ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid, sehingga keterikatan kepada mazhab-mazhab fikih begitu kental dengan sikap fanatisme mazhab. Kondisi ini bermuara pada padamnya semangat ijtihad dan maraknya taklid yang membuat fikih mengalami kebekuan dan keterpakuan tekstual sehingga menjadi sebuah *corpus* (kumpulan teks) yang tertutup. Inilah fase stagnasi dan kemunduran peradaban Islam.[185]

---

[182] Yusuf Qardhawi, *Dasar* ..., h. 71
[183] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 44
[184] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 43
[185] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 44

Pada akhirnya krisis kebekuan berpikir dan kemunduran di segala bidang yang melanda hampir seluruh negeri Islam. Ditandai dengan munculnya paham bahwa pintu ijtihad sudah tertutup, artinya hampir semua persoalan sudah mempunyai jawaban yang dapat dikaji dari kitab fikih. Dari zaman ini pula munculnya paham taklid kepada ulama pendahulunya. Keadaan tersebut pada akhirnya melahirkan pemikir dan cendikiawan Islam, seperti Ibnu Taimiyah (w. 278 H), yang kemudian diteruskan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H) dan Al-Syaukani (w. 1834 H). Merekalah yang disebut tokoh pembaru hukum Islam yang menggelorakan semangat ijtihad dan menentang taklid.[186] Zaman ini memiliki karakteristik tersendiri, yaitu menghadirkan fikih ke zaman baru yang sejalan dengan perkembangan zaman, menghapus taklid, dan menjawab masalah dari sumbernya yang asli.[187]

Pada perkembangan selanjutnya, memasuki era modern ada anggapan bahwa gerakan ijtihad dicanangkan kembali oleh Sayid Jamaluddin al-Afghani. Tetapi muridnya secara perlahan bersikap tekstual (ortodoks), seperti Muhammad Rasyid Ridha lebih dekat kepada sikap taklid. Muhammad Abduh justru dipandang lebih mapan dalam upaya penegakan syari'at dibanding gurunya, Jamaluddin al-Afghani. Berkat keahlian dalam hadits serta pengaruh madsarah dari Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim, Muhammad Rasyid Ridha juga lebih konsisten dari gurunya, ia tidak pernah berhenti menyerang kejumudan dan sikap taklid. Ijtihad dan fatwa pembaruannya muncul secara populer dan menyebar di seluruh bagian dunia Islam. Kepopuleran Rasyid Ridha lebih dari gurunya sendiri, Muhammad Abduh. Hal tersebut menurut Yusuf al-Qaradhawi menunjukkan bahwa makna ijtihad dan pembaruan itu menujukkan kemajuan dan peningkatan.[188]

Dari uraian diatas menunjukkan bahwa setiap produk pemikiran hukum Islam, dulu sampai sekarang, merupakan hasil interaksi antara para ulama sebagai pemikir hukum Islam dengan lingkungan sosial yang mengitarinya. Interaksi itu terkadang berupa upaya menafsirkan teks suatu *nash* atau terkadang berupa pendapat hukum murni para ulama yang dipicu oleh lingkungannya. Seperti

[186] Zainudin Ali, *Hukum* ..., h. 71
[187] Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh* ..., h. 131
[188] Yusuf Qardhawi, *Dasar* ..., h. 73-74

munculnya *ahl al-hadits* di Madinah dan *ahl al-ra'y* di Basrah, demikian halnya Imam Syafi'i dengan *qaul qadim* (pendapat lama) ketika di Baghdad dan *qaul jadid* (pendapat lama) ketika di pindah ke Mesir. Logikanya menurut Atho Muzhar, pergantian generasi pemikir hukum Islam di berbagai belahan dunia tentu menuntut pembaruan pemikiran hukum Islam yang lebih banyak dan lebih dinamis lagi.[189]

2. Macam-macam Tipologi Pemikiran Hukum Islam

Sebelum lebih lanjut membahas tentang macam-macam tipologi pemikiran hukum, ada baiknya penulis jelaskan terlebih dahulu mengenai tipologi itu sendiri. Merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), arti dari kata 'tipologi' adalah ilmu watak tentang bagian manusia dalam golongan-golongan menurut corak watak masing-masing.[190] Dalam pengertian lain juga dimaknai sebagai suatu metode yang obyektif karena berisi klasifikasi topik dan tema sesuai dengan tipenya, kemudian dibandingkan dengan topik dan tema yang sama.[191] Adapun maksud tipologi pemikiran hukum Islam dalam penelitian ini merupakan suatu metode untuk memahami Islam yang berkembang daam realitas sejarah dan dalam konteks dinamika dan dialektika penafsiran yang sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu. Dan setiap intelektual muslim memiliki cara pandang tersendiri dalam memahami agamanya.[192]

Al-Quran sebagai kitab suci agama Islam merupakan pedoman yang sempurna bagi pemeluknya. Ketika ada persoalan yang dihadapi al-Quran adalah jawaban terbaik dalam menyelesaikan setiap persoalan. Namun setiap umat dalam dinamika perkembangannya mempunyai cara sendiri dalam memahami doktrin agamanya, sehingga hal tersebut melahirkan pergulatan wacana kususnya dalam pemikiran hukum Islam. Dilema semakin bertambah ketika Islam dihadapkan dengan persoalan antar umat, khususnya barat (non-Islam). Umat seolah diberi pilihan, apakah menggunakan *syari'ah* sebagaimana adanya, meninggalkan sama sekali, berpaling dari ajaran agama atau mengambil jalan tengah diantara keduanya.

---

[189] Atho Muzhar, *Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), h. 2

[190] W.J.S Purwadarminta, *Kamus* …, h. 1199

[191] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 43

[192] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 41

Secara umum cara pandang terhadap agama Islam menurut Muhammad Harfin Zuhdi[193] dikategorikan kepada tiga kelompok, yaitu tradisional, moderat dan liberal. Di samping tiga kelompok pemikiran tersebut, Yusdani[194] menjelaskan ada satu kelompok yang disebut sebagai pengembangan lebih lanjut dari pemikiran dan posisi Islam moderat yang sering dihadapkan dengan Islam radikal (tradisional) di satu pihak, dan Islam liberal yang dianggap lebih sekuler dipihak lain, yang disebut sebagai kelompok Islam progresif.[195] Keempat kategori ini dapat mempresentasikan pergulatan pemikiran di dunia Islam, termasuk Indonesia. Berikut penjabaran dari kategori-kategori di atas:

a. Tradisional

Tradisi dalam bahasa Arab biasanya diidentikkan dengan kata *sunnah*[196] yang secara harfiyah berarti jalan yang dijalani, terpuji ataupun tidak (*al-sirah, hasanah kanat aw qabihah*). Ia juga diartikan sebagai aturan-aturan dan cara bertingkah laku.[197] Dalam literatur Orientalis, tradisional bukan diartikan kuno atau primitif, tetapi sunnah Rasulullah saw. Maka tradisionalisme merupakan kelompok pemikir yang selain terikat tafsir al-Quran hasil karya ulama terdahulu, juga terikat pada hadits.[198]

Dalam diskursus Islam di Barat, term 'tradisi'[199] digunakan untuk menunjuk kelompok Muslim yang dalam hal keagamaan dipandang sebagai kelompok yang selalu berpegang kepada al-Quran dan Hadits, kemudian disebut sebagai kaum Islam *"liberalist tradisional".* Karena kelompok ini memahami istilah tradisi sebagai sunnah, maka mareka menganggap pengikut sunnah adalah

---

[193] Seorang dosen Hukum Islam di Universitas Islam Negeri Mataram, Nusa Tenggara Barat. Di samping menjadi seorang dosen hukum Islam, juga seorang penceramah, peneliti dan penulis di bidang hukum Islam dan pranata social. Linkedin, *"Muhammad Harfin Zuhdi",* diakses dari linkedin.com/in/Muhammad-harfin-zuhdi-260b604b, pada 4 September 2018

[194] Dosen tetap di Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia Yogyakarta

[195] Yusdani, *"Ushul Fikih dalam Hukum Islam Progresif",* Madania, Vol. 19, No. 1, Juni 2015, h. 60

[196] Al-Sunnah berarti peri kehidupan; perilaku. Lihat - Achmad Warson Munawwir, *al-Munawwir* ..., h. 669

[197] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 50

[198] Asep Zaenal, *"Pendekatan Tokoh Muslim Liberal dalam Penetapan Nilai dan Hukum Islam",* Jurnal Sosioteknologi, Ed. 22, Tahun 10, April 2011, h. 1010

[199] Tradisi artinya adat kebiasaan turun-temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan masyarakat; penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan yang paling baik dan paling benar. Sedangkan tradisional yaitu sikap dan cara berpikir serta bertindak yang selalu berpegang teguh kepada norma dan adat kebiasaan. Lihat - W.J.S Purwadarminta, *Kamus* …, h. 1208

kaum tradisionalis yang selalu memecahkan masalah agama dengan al-Quran dan hadits serta ketetapan ulam klasik.[200]

Dalam perkembangan selanjutnya, Islam tradisionalis, tidak hanya ditujukan kepada mereka yang berpegang teguh kepada al-Quran dan sunnah, melainkan juga kepada produk-produk pemikiran (hasil ijtihad) para ulama yang dianggap unggul dan kokoh serta tidak boleh diubah. Dalam keadaan demikian Islam tradisionalis tidak lagi membedakan antara ajaran yang terdapat dalam al-Quran dan Sunnah dengan ajaran yang merupakan hasil pemahaman terhadap keduanya.[201]

Selanjutnya, pemikir muslim tradisional terbagi dua, yaitu pemikir tradisional tekstual dan pemikir tradisional kontekstual. Kelompok pertama adalah pemikir tradisional yang memahami al-Quran dan hadits dengan sangat terikat dengan teks tanpa menghiraukan konteks, seperti makan dengan tiga jari sesuai dengan teks hadits.[202] Kelompok ini menurut Abou Fadl[203] disebut sebagai kelompok Islam *Puritan.* yaitu paham yang memberlakukan Islam secara kaku dan tidak dinamis, sangat membesar-besarkan peran teks dan mengecilkan peran manusia dalam menafsirkan teks keagamaan.[204] Kelompok kedua, pemikir tradisional kontekstual yaitu pemikir Islam yang memahami teks hadits berdasarkan konteksnya, seperti hadits makan dengan tiga jari dengan melihat konteknya makan apa. Mereka memahaminya, bahwa makan kurma dengan tiga jari, makan nasi dengan lima jari dan makan bubur dengan sendok.[205] Kelompok ini dipresentasikan oleh Husein Nasr, Muthahhari, Naquib al-Atas dan Ismail al-Faruqi. Sedangkan di Indonesia kecendrungan pola pikir seperti ini tampak dalam tradisi pesantren.[206]

Seiring dengan itu, Islam tradisionalis dapat diidentifikasi melalui ciri-ciri sebagai berikut: eklusif (tertutup), tidak mau menerima pemikiran yang berasal

---

[200] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 52

[201] Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2001), h. 141-142

[202] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1011

[203] Seorang tokoh Islam yang aktif menyuarakan Islam moderat dan sangat menentang paham-paham puritan. Lihat – Chafid Wahyudi, *"Tipologi Islam Moderat dan Puritan; Pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl,* Teosofi; Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vo. 1, No. 1, Juni 2011, h. 78

[204] Chafid Wahyudi, *Tipologi* ..., h. 86

[205] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1011

[206] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 53-54

dari luar kelompoknya; tidak dapat membedakan antara hal-hal yang bersifat ajaran dengan yang non ajaran; berorientasi kebelakang dengan penilaian bahwa keputusan hukum yang ada pada ulama masa lampau merupakan contoh ideal; cenderung tekstualis-literalis dalam melihat hukum, tanpa memandang aspek sosial atau latar belakangnya serta kurang dapat menangkap makna yang terkandung disebalik nash; cenderung kurang menghargai waktu; kurang menghargai ilmu pengetahuan dan teknologi modern; jumud dan statis, tidak mau mengikuti perubahan; bersifat jabariyah yaitu dengan pasrah dan tunduk pada Tuhan diiringi dengan keyakinan bahwa segala sesuatu Tuhan yang menghendaki itu terjadi.[207]

Pemikir muslim tradisional terikat dengan hadits, baik *mutawatir* maupun *ahad* (hadits *masyhur*, *aziz* maupun *gharib).* Bagi kelompok ini, hadits adalah sumber hukum kedua setelah al-Quran. Karena mereka menempatkan al-Quran dan hadits sebagai sumber pertama dan kedua, otomatis mereka menempatkan akal di bawah kedua sumber tersebut.[208]

Dalam hal ini sikap Imam Syafi'i dapat dijadikan sebagai sebuah contoh kasus bagaimana menempatkan akal di bawah hadits ahad. Imam al-Syafi'i menyatakan: "*Jika kamu dapati di antara pendapatku bertentangan dengan hadits Nabi saw maka ambillah hadits tersebut dan buanglah pendapatku itu ke luar tembok".* Ini artinya Imam Syafi'i menyadari bahwa betapapun otak manusia itu hebat tetapi tidak akan lebih hebat daripada hadits shahih walaupun hadits *ahad*. Oleh karena itu, apabila ada ayat al-Quran yang sulit dipahami akal, mereka tetap menafsirkan apa adanya (dengan tafsir hakiki bukan tafsir metaforis).[209]

b. Moderat

Secara etimologis, kata "moderat" (*moderate*-Inggris) berasal dari bahasa Latin yaitu *moderare* yang artinya "mengurangi atau mengontrol". Dalam pergulatan pemikiran Islam, kata moderat sering diartikan sebagai "jalan tengah", yaitu tidak berpihak pada salah satu aliran, paham, golongan atau kelompok tertentu.[210] Dalam KBBI dijelaskan bahwa moderat artinya selalu menghindarkan

[207] Abuddin Nata, *Peta* ..., h. 142-145
[208] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1010
[209] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1011
[210] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 55

perilaku atau pengungkapan yang ekstrim; berkecenderungan kearah dimensi atau jalan tengah.[211]

Islam moderat menurut Abou Fadl, adalah mereka yang meyakini Islam, menghormati kewajiban-kewajiban kepada Tuhan, dan meyakini bahwa Islam sangat pas untuk setiap saat dan zaman, *li kulli zaman wa makan*. Mereka tidak memperlakukan agama laksana monumen yang baku, tetapi memperlakukannya dalam kerangka iman yang dinamis dan aktif. Konsekuensinya, Islam moderat menghargai pencapaian-pencapaian sesama Muslim di masa silam, untuk direaktualisasikan konteks kekinian.[212]

Moderat dalam Islam bukan semata "sikap ketiga dan baru" tetapi juga adalah sebuah *manhaj* (metode) yang menengahi dua ekstrimitas yang saling bertentangan, dengan menolak *eksageritas* (sikap berlebihan) pada salah satu pihak yang pada akhirnya menimbulkan keberpihakan pada salah satu dari dua kutub yang bertentangan. Moderat dalam konsep Islam adalah satu prinsip yang meniscayakan setiap Muslim untuk mampu merangkul dan mengkombinasikan elemen-elemen yang dapat disinergikan dalam satu keharmonisan yang tidak saling memusuhi pada kedua kutub yang berlawanan.[213]

Untuk memahami hukum Islam yang termodifikasi dalam al-Quran, Islam moderat memandang bahwa al-Quran benar-benar telah menyampaikan putusan secara spesifik terhadap persoalan tertentu dan putusan spesifik yang seperti itu harus dipahami dalam kaitannya dengan konteks. Al-Quran memainkan peran sentral dan penting dalam proses analisis hukum. Berbeda dengan Islam tradisionalis yang menjalankan putusan yang disampaikan al-Quran tanpa mempertimbangkan lingkungan historis waktu putusan itu diwahyukan.[214]

Tidak sama halnya dengan tradisionalis yang lebih mengedepankan kekuatan teks sehingga terkesan kaku dalam menerapkan hukum, terhadap hadits Islam moderat menggunakan metode analisis kritis dengan meneliti kondisi-kondisi lingkungan yang melingkupi. Tujuannya untuk menyakinkan bahwa setiap riwayat yang ada dapat dipahami dengan baik secara historis maupun

---

[211] W.J.S Purwadarminta, *Kamus* …, h. 751
[212] Chafid Wahyudi, *Tipologi* ..., h. 86
[213] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 55
[214] Chafid Wahyudi, *Tipologi* ..., h. 87

rasional. Artinya Islam moderat yang mengedepankan kontekstualisasi sekaligus memperhatikan aspek tujuan moral dan etis, berkeyakinan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan fleksibel dalam merespons perubahan zaman yang semakin kompleks.[215]

Sementara itu, dalam menyikapi dialektika tradisi dengan modernitas, Islam tradisional dengan tegas menolak modernitas. Islam tradisional secara terbuka mengidolakan generasi awal yang telah mencapai aktualisasi potensi penuh, yaitu era Nabi di Madinah dan masa *Khulafa al-Rasyidin*. Maka, di mata Islam tradisionalis, untuk benar-benar modern umat Islam harus merebut kembali masa silam itu dengan cara meniru dan mereplikasikan di dalam dunia modern. Dengan arah yang berbeda, Islam moderat percaya adanya Islam yang abadi dengan alasan bahwa masa depan dapat membuahkan aktualisasi potensi yang lebih besar ketimbang yang pernah ada di masa silam. Aktualisasi potensi itu adalah di mana Islam moderat tidak menanggalkan tradisi Islam. Pada saat yang sama, Islam moderat berpandangan bahwa tradisi dan modernitas sebagai bagian tak terpisahkan, di mana keduanya mesti dikaji secara kritis dan objektif dengan memilah-milah mana yang bermanfaat bagi kemajuan Islam.[216]

Dari paparan di atas, maka bila kata moderat disandingkan dengan kata Muslim dan membentuk frase "muslim moderat" maka secara sederhana dapat dirumuskan bahwa muslim moderat adalah mereka yang berdiri di antara dua ekstrimitas yang saling berhadapan, tidak memihak pada salah satu kubu dan berada di garis atau "jalan ketiga" dengan menawarkan solusi yang komprehensif, seimbang dan adil.[217] Mereka setuju mengambil hal-hal yang baru dan menolak yang tidak sejalan dengan Islam. Memelihara sistem lama yang bermanfaat dan mengambil sistem baru yang lebih baik, membuka mata terhadap kenyataan yang berlangsung dan tidak menutup diri, teguh dalam mencapai tujuan dan luwes dalam cara, ketat dalam prinsip dan mudah dalam persoalan yang tidak prinsip.[218]

Kelompok moderat juga merupakan kelompok yang menghendaki ajaran Islam mampu memberikan kontribusi secara nyata dalam memecahkan berbagai

---

[215] Chafid Wahyudi, *Tipologi* ..., h. 88
[216] Chafid Wahyudi, *Tipologi* ..., h. 88-89
[217] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 57
[218] Yusuf Qardhawi, *Dasar* ..., h. 84

masalah sosial sepanjang zaman dan dimanapun. Hal itu penting, karena sesuai dengan misi Islam yaitu memberi rahmat bagi seluruh alam dan untuk ajaran Islam yang digali dari al-Quran dan sunnah harus ditinjau ulang setiap zaman untuk dilihat secara kritis apakah pemikiran tersebut masih cocok dengan saat sekarang. Maka Islam moderat menghendaki agar pintu ijtihad tetap dibuka agar umat Islam bisa berijtihad demi kepentingan ummat. Dengan cara itu, Islam moderat memiliki karakteristik rasional, dinamis dan progresif.[219]

c. Liberal

Kata liberal dalam definisi terminologi tetap menjadi perdebatan sampai saat ini, terutama ketika kata liberal dikaitkan dengan kata "Islam", dua entitas yang sesungguhnya bertentangan secara diametral. Frase "Islam liberal" tidak hanya mengandung kontradiksi dalam peristilahan (*contradiction in terms*) tetapi juga *absurd*. "Islam" dalam makna *generic*-nya menuntut kepasrahan, yaitu sikap pasrah seorang hamba kepada Allah swt dengan mengikuti seluruh perintah dan menjauhi larangan-Nya. Sedangkan kata "liberal"[220], menunjuk pada kebebasan, lepas dari tuntutan dan perintah, dan seterusnya. Oleh karenanya, hampir tidak mungkin untuk mempertemukan dua entitas yang bertentangan ini (Islam dan liberal) menjadi sebuah istilah yang berdiri sendiri.[221]

Adapun liberalism diartikan sebagai paham yang berusaha memperbesar wilayah kebebasan individu dan mendorong kemajuan sosial. Liberalisme merupakan paham kebebasan, artinya manusia memiliki kebebasan atau kalau dilihat dengan perspektif filosofis, merupakan tata pemikiran yang landasan pemikirannya adalah manusia yang bebas. Bebas, karena manusia mampu berpikir dan bertindak sesuai dengan apa yang di inginkan.[222]

Munculnya corak pemikiran liberal di kalangan pemikir muslim kalau ditelusuri jauh ke belakang sebenarnya merupakan pengaruh dari filsafat

---

[219] Abuddin Nata, *Peta* ..., h. 168

[220] Liberal artinya bersifat bebas; berpandangan bebas, sedangkan liberalis adalah kaum atau penganut liberal, semenyara kata liberalisasi menunjukkan proses atau usaha untuk menerapkan paham liberal dalam kehidupan. Lihat - W.J.S Purwadarminta, *Kamus* …, h. 668

[221] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 57

[222] Budhy Munawar Rachman, *Islam dan Liberalisme*, (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011), h. 3

rasionalisme[223] barat. Pemikiran rasional dibawa para sarjana Barat yang telah mempelajari berbagai ilmu pengetahuan termasuk filsafat dari Universitas Cordova ketika Spanyol dikuasai pemerintahan Islam Bani Umayah di bawah pemerintahan Islam pertama yakni Abd al-Rahman al-Dakhili.[224]

Ide yang mendukung liberalisasi telah lama muncul berdasarkan tulisan dan pandangan tokoh-tokoh dalam gerakan modernisasi Islam, gerakan sekularisasi dan sebagainya. Istilah Islam liberal mula digunakan secara meluas ketika diperkenalkan melalui buku "*Liberal Islam: A Source Book*" yang ditulis oleh Charles Kuzman (1998) dan buku "*Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*" yang ditulis oleh Leonard Binder (1998). Sekalipun penulisan ini terbit sekitar tahun 1998, fahaman pemikiran ini telah lama wujud dalam menimbulkan keraguan kepada umat Islam.[225]

Mazhab pemikiran filsafat yang masuk dan mendominasi para pemikir muslim periode modern adalah mazhab Rasionalisme. Pemikir muslim Rasionalisme memberikan penghargaan yang sangat tinggi pada akal. Oleh karena itu, mereka menolak semua hadits[226] yang bertentangan dengan akal. Apabila ada hadits bertentangan dengan kesimpulan akal, maka yang dipakai adalah kesimpulan akal. Bahkan ayat-ayat al-Quran pun apabila secara literal (tekstual) isinya bertentangan dengan akal akan ditafsirkan sesuai dengan penerimaan akal melalui penafsiran metaforis, yaitu tafsir yang keluar dari makna hakiki kemudian menggunakan makna majazi**.** Para pemikir muslim Rasionalis secara diametral bertentangan dengan para pemikir muslim Tradisionalis yang bersikap sebaliknya, yakni mereka tetap menggunakan hadits *Ahad* walaupun bertentangan dengan akal bahkan mereka pun berpegang pada makna hakiki dalam menafsirkan ayat al-

---

[223] Rasionalisme yaitu teori atau paham yang menganggap bahwa pikiran dan akal merupakan satu-satunya dasar untuk memecahkan problem (kebenaran) yang lepas dari jangkauan indera; paham yang lebih mengutamakan (kemampuan) akal daripada emosi atau batin. Lihat - W.J.S Purwadarminta, *Kamus* …, h. 933

[224] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1013

[225] Muhammad Nasir Masroom dan Wan Ismail, " Cabaran Islam Liberal Kepada Umat Islam", dalam dari academia.edu/3837543/Islam_lineral_cabaran_kepada_Umat_Islam_Masakini, diakses 11 Juli 2011

[226] Penting menjadi catatan, bahwa pemikir muslim rasional, bukan hanya tidak terikat dengan hadits *ahad*, tetapi tidak mau terikat dengan tafsir-tafsir ayat Al-Quran hasil ulama terdahulu (*salafi*) yang biasa menjadi referensi para ulama di dunia, alasannya karena ayat al-Quran itu pada umumnya adalah *zhanny dalalah* yang memung-kinkan lahirnya multitafsir. Lihat - Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1012

Quran bukan dengan tafsir metaforis sebagaimana diketengahkan oleh para pemikir rasionalis.[227]

Di Indonesia ada beberapa tokoh yang disebut sebagai tokoh cikal bakal paham Islam rasional yakni Harun Nasution (mantan rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta), Munawir Syadzali (Mantan Menteri Agama RI), Nurcholis Madjid, dan Abdurrahman Wahid (Gusdur). Namun sebagian kecil muridnya, menjadi tokoh yang rasional liberal. Walaupun sangat mungkin mereka tidak menerima dikatakan sebagai tokoh muslim rasional yang menolak hadits Ahad. Sebagian kecil murid mereka menjadi tokoh yang benar-benar liberal melebihi gurunya, kemudian menjadi kelompok tersendiri yang dikenal dengan tokoh muslim liberal atau paham Islam liberal.[228]

Sejatinya, para tokoh muslim rasional ini disebut liberal karena merasa memiliki kewenangan untuk melakukan reinterpretasi yang sama sekali baru, berbeda dengan interpretasi ulama salaf (terdahulu). Di Indonesia, bentuk nyata yang muncul untuk menguatkan jaringan diantara mereka, didirikanlah organisasi JIL (Jaringan Islam Liberal) yang dipelopori dan diketuai oleh Ulil Abshar Abdala.[229]

Tokoh muslim liberal sangat memegang prinsip universal Islam dalam menetapkan nilai dan hukum Islam antara lain keadilan *('adalah*), toleransi (*tasammuh),* dan persamaan hak (*almusawwah).* Mengistinbath nilai dan hukum dari Al-Quran dan hadits harus memenuhi prinsip ini, sedangkan nilai detailnya didominasi rasio. Adapun metode pendekatan yang mereka gunakan, paling tidak ada tiga cara yakni Tafsir Metaforis, yaitu keluar dari makna hakiki lantas menggunakan makna majazi atau metaforis; Tafsir Hermeuneutika, adalah tafsir yang berusaha mengungkapkan maksud terdalam yang terdapat dibalik teks yang ada, bukan sekadar membaca apa yang tersurat tetapi mencari maksud yang tersirat di balik yang tersurat; dan Pendekatan Kesejarahan Sosial, bahwa perlu ada perubahan nilai dan hukum yang disesuaikan dengan konteks waktu dan tempat, maka dibutuhkan upaya reinterpretasi terhadap seluruh ayat al-Quran dan

[227] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1014
[228] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1015
[229] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1012

hadits berdasarkan prinsip-prinsip nilai Islam universal yaitu nilai keadilan, persamaan, dan nilai toleransi [230]

Ada beberapa kecenderungan yang menjadi identitas atau ciri bagi pemikiran Islam liberal, diantaranya; *Pertama,* Islam liberal berangkat dari preposisi bahwa kebenaran adalah relatif, terbuka dan plural. Maka, Islam liberal melakukan dekonstruksi atas teks, yaitu segala bentuk 'teks' dan penafsiran atasnya yang dianggap final, bahkan teks-teks suci (al-Quran dan Hadis) sekalipun. Menurut mereka penafsiran tunggal akan mematikan kreativitas akal budi manusia yang semestinya mendapatkan tempat terhormat dalam jagad pemikiran. Paradigma *teosentris* yang meniscayakan "kewenangan tunggal" Tuhan atas daerah 'kebenaran' harus dirubah menjadi paradigma *antroposentris* dimana manusia menjadi 'pusat tafsir' terhadap teks. Karena setiap manusia memiliki kecenderungan untuk melakukan interpretasi atas teks sesuai dengan kondisi psikologis dan sosiologisnya, maka tafsir atas teks itu pun akan beragam pula.[231]

Kedua, paralel dengan kecenderungan pertama di atas, Islam liberal menggugat ortodoksi keagamaan yang dianggap mapan dan melakukan dekonstruksi terhadapnya. Dalam berbagai kesempatan, para pendukung Islam liberal sering melontarkan gugatan terhadap pendapat para ulama yang dianggap mapan (*established*) dan dianggap sebagai "biang kerok" kejumudan Islam. Dari sekian banyak ulama, metodologi yang dibangun oleh Imam Syafi'i dan Imam al-Ghazali yang paling banyak dikritik. *Ketiga,* para pendukung kelompok liberal sering menyuarakan "teologi pembebasan", yaitu satu bentuk "teologi" yang menolak segala bentuk penindasan terhadap kebebasan manusia, seperti kebebasan beragama atau kebebasan untuk tidak beragama dan terutama kebebasan berpikir dan mengeluarkan pendapat.[232]

Keempat, kelompok liberal melakukan pemisahan antara otoritas duniawi dan ukhrawi, serta otoritas keagamaan dan politik. Bagi pendukungnya, Agama tidak mempunyai 'hak suci' untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Dalam bidang politik, misalnya, Islam liberal yakin bahwa bentuk negara yang

---

[230] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1016-1017
[231] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 60
[232] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 61

sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut.[233]

Kenyataan ini dikuatkan oleh pernyataan Nurcholish Madjid, salah seorang tokoh Islam Liberal menyatakan apologi bahwa Islam adalah *al-Din* bukan agama semata-mata, adalah tidak benar jika ditinjau dari segi bahasa, yaitu perkataan *al-Din* dipakai juga untuk menyatakan agama-agama yang lain, termasuk agama syirik kalangan orang-orang Quraisy di Makkah. Jadi semestinya arti kata *al-Din* itu memang agama. Oleh kerana itu, Islam adalah agama semata-mata, malah Islam tidak ada hubungan dengan pengurusan negara.[234]

Selain itu, ada beberapa isu pokok yang diusung pemikir muslim liberal, yakni isu kesetaraan gender, isu kesetaraan agama dan Hak Asasi Manusia. *Pertama,* Isu kesetaraan gender. Para pemikir Islam Liberal sangat giat melemparkan ide kesetaraan gender. Mereka mempromosikan ide ini dengan berbagai macam cara. Beberapa hal di antara aplikasi kesetaraan gender adalah dalam penetapan nilai dan hukum Islam. *Kedua,* Ide kesetaraan agama**.** Mereka menyatakan semua agama sama, agama dan kepercayaan apa pun pada hakikatnya berisi konsep keimanan kepada Tuhan dan mengajak penganutnya untuk melakukan amal baik Menurut tokoh muslim Liberal, penganut Islam, Kristen, Hindu, Budha dan agama lainnya pasti akan masuk surga. Oleh karena itu mereka membela mati-matian kebebasan beragama dan menentang mati-matian pembubaran dan pelarangan Jemaah Ahmadiyah Indonesia.[235]

Ketiga, para pemikir Islam Liberal berpendapat, bahwa tidak ada alasan untuk menolak homoseksual. Bahkan penolakan dan kritikan terhadap homoseksual oleh kalangan umat Islam hari ini berdasarkan penafsiran sempit terhadap ajaran Islam. Tuhan telah menjadikan semua manusia, baik lelaki ataupun perempuan adalah sedarajat, tanpa mengira etnik, kekayaan, kedudukan sosial ataupun orientasi seksual Mereka juga menganjurkan usaha-usaha untuk

---

[233] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 61

[234] Muhammad Nasir Masroom dan Wan Ismail, *"Cabaran Islam Liberal Kepada Umat Islam",* dalam dari academia.edu/3837543/Islam_lineral_cabaran_kepada_Umat_Islam_Masakini, diakses 11 Juli 2011

[235] Asep Zaenal, *Pendekatan* ..., h. 1016

membela dan mempertahankan hak-hak golongan lesbian, gay, biseksual, transgender dan individu yang mengamalkan interseksual.[236]

Kelompok liberal memandang, bahwasanya metodologi hukum yang sekarang berkembang di masyarakat merupakan metodologi yang patut dirubah dengan alasan sebagai berikut: *Pertama,* metodologi klasik terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik dalam menganulir ketentuan-ketentuan legal formalistik dalam Islam yang tidak lagi relevan. Ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks ajaran, metodologi klasik selalu mengalahkan akal publik. *Kedua,* metodologi klasik tidak percaya terhadap kemampuan akal manusia dalam merumuskan konsep maslahat. Manusia tidak memiliki reputasi dan kedudukan dalam ruang usul fikih klasik, kecuali sebagai sasaran hukum. *Ketiga,* mensakralkan teks dan pengabaian realitas merupakan ciri umum dari metodologi klasik, kemudian aktivitas ijtihad selalu digerakkan dalam areal teks. Ijtihad yang tidak berakuluminasi pada teks adalah ilegal, sebab teks merupakan aksis dari seluruh cara pemecahan problem.[237]

Paradigma usul fikih klasik menyatakan bahwa sumber hukum pokok (*mashadir al-ashliyah al-asasiyah*) dalam Islam secara hirarki hanya ada empat, yaitu; al-Quran, hadits, ijma' dan *qiyas* (analogi). Sementara *al-mashlahah al-mursalah, istihsan, syar' man qablana* dan '*urf* merupakan sumber sekunder atau disebut dengan *mashadir al-tabi'iyah.* Tampak jelas, bahwa al-Quran dan Sunnah menempati posisi sentral dalam hirarki sumber-sumber hukum dalam Islam. Segala jenis tindakan dan kegiatan harus selalu berada dalam kendali dan kontrol al-Quran dan Sunnah.[238]

Kelompok liberal menawarkan sebuah gagasan perihal hirarki sumber hukum Islam. Menurut mereka, *Maqashid al-Syari'ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam, baru kemudian diikuti secara beriringan oleh al-Quran dan Sunnah. *Maqashid al-Syari'ah* merupakan inti dari totalitas ajaran Islam yang menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik al-Quran dan bahkan dikatakan sebagai sumber dari segala hukum Islam, termasuk al-Quran itu

---

[236] Muhammad Nasir Masroom dan Wan Ismail, *"Cabaran Islam Liberal Kepada Umat Islam"*, dalam academia.edu/3837543/Islam_lineral_cabaran_kepada_Umat_Islam_Masakini, diakses pada11 Juli 2018

[237] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 62

[238] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 62

sendiri. Juga merupakan sumber inspirasi tatkala al-Quran hendak menanamkan ketentuan-ketentuan legal spesifik di masyarakat Arab. Oleh karena itu, sekiranya terdapat ketentuan dalam al-Quran maupun Sunnah yang bertentangan secara subtantif dengan *Maqashid al-Syari'ah*, maka ketentuan tersebut harus direformasi dan dibatalkan demi logika *Maqashid al-Syari'ah.*[239]

Dari pondasi paradigma tersebut kelompok liberal merancang rumusan-rumusan ushul fikih baru, yaitu *al-Ibarah bi al-Maqashid la bi al-faz* (yang menjadi hukum adalah maksud atau tujuan syari'at, bukan ungkapannya), kaidah ini mengandung pengertian bahwa yang menjadi perhatian mujtahid dalam menetapkankan hukum al-Quran dan Sunnah, bukan huruf dan aksaranya melainkan dari *maqashid* yang dikandungnya; *Jawaz Naskh al-Nushus bi al-Mashlahah* (diperbolehkan menghapus nash dengan kemashlahatan), bahwa menganulir ketentuan-ketentuan ajaran dengan menggunakan logika kemashlahatan itu diperbolehkan; terakhir *Tanqih al-Nushus bi al-'Aql al-Mujtama' Yajuzu* (diperbolehkan mengoreksi teks dengan akal [pendapat] publik), kaidah ini menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk mengamandemen sejumlah ketentuan dogmatik agama yang menyangkut perkara-perkara publik dalam al-Quran dan Sunnah. Ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan *harfiyah* teks ajaran, maka akal publik berotoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika menghadapi ayat-ayat partikular, seperti ayat poligami, nikah beda agama, iddah, waris beda agama dan lainnya.[240]

Jadi bagi kelompok ini, akal publik harus diberi posisi yang penting. Ia tidak cukup hanya diperlukan sebagai pengelola dan alat penafsir seperti teks yang menyangkut perkara-perkara muamalah belaka. Akal publik perlu mendapatkan wewenang untuk mempertanyakan relevansi dan signifikasi ketentuan-ketentuan spesifik legal al-Quran, bahkan sekiranya dari data empiris diketahui secara pasti ketidakberdayaan teks dalam mengatasi perkara-perkara publik, maka akal publik harus mempertimbangkan ulang ketentuan tersebut. Akal publik mempunyai

---

[239] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 64

[240] Husein Muhammad, *Dawrah Fiqh Perempuan; Modul Kursus Islam dan Gender*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2007), h. 293

tanggung jawab moral intelektual untuk mengoreksi ayat-ayat yang cukup problematik.[241]

d. Progresif

Sacara bahasa, Islam progresif berarti Islam yang maju (*al-Islam al-Mutaqaddimah*), yang bermakna gerakan yang mencoba memberi penafsiran baru ajaran Islam yang bersumber dari al-Quran agar lebih sesuai dan selaras dengan tuntutan kemajuan dan perkembangan dunia saat ini.[242]

Omid Safi[243] disebut sebagai aktor utama yang menggagas pemikiran ini. Omid Safi dalam pemikirannya ingin mengkonfirmasi dan menyadarkan Barat, bahwa Islam bukanlah agama yang keras, kaku, tidak menghargai hak-hak perempuan, tidak mengedepankan HAM, dan fanatis adalah agama yang penuh toleran terhadap pluralisme, menghargai dan mengakomodasi hak-hak perempuan, dan menjunjung tinggi HAM. Mendasarkan pada hal tersebut, Islam harus ditampilkan dengan wajah yang demokratis, pluralis, dan "progresif".[244] Pemikiran progresif dipandang sebagai sebuah solusi untuk mengarahkan hukum Islam kepada hukum yang aktual mengikuti perkembangan zaman, sebagai tanggapan atas pemahaman yang kaku terhadap hukum Islam itu sendiri.[245]

Berpangkal tolak dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa prinsip-prinsip dasar Islam perlu mengapresiasi pluralisme (*ta'addudiyah*), nasionalitas (*muwatanah*), penegakan HAM ((*iqamat al-huquq alinsaniyah*), demokrasi (*dimuqratiyah*), kemaslahatan *(maslahat*), dan kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyah*).[246]

---

[241] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi …*, h. 65-66

[242] Ahmad Dafit, *"Islam Progresif dalam Gerakan Sosial Dawan Rahardjo",* Jurnal Pemberdayaan Masyarakat, Vol. 1, No. 1, 2017, h. 45-46

[243] Seorang pemikir muslim berkebangsaan Amerika Serikat yang berdarah Iran. Dia adalah seorang profesor Studi Agama di Universitas North Carolina di Chapel Hill dan selama tujuh tahun terakhir telah memimpin Studi Islam di Section at the American Academy of Religion. Dia mengkhususkan diri dalam studi tradisi mistik Islam (tasawuf), pra-modern sejarah dunia Islam Kawasan Timur Tengah, dan pemikiran Islam pasca-modern, dan merupakan salah satu pendiri Uni Islam Progresif. Lihat – Heni Lestiana, *"Muslim Progresif; Telaah Pemikiran Omid Safi tentang Keadilan, Gender dan Pluralisme*, Jurnal al-Ulum: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Keislaman, Vol. 2, No. 1, 2015, h. 2

[244] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim Progresif Omid Safi dan Isu-isu Islam Kontemporer*, Jurnal Pendidikan Agama Islam, Vol. 12, No. 2, Desember 2015, h. 230

[245] Tasnim Rahman Fitra, *"Ijtihad Umar bin Khathab dalam Perspektif Hukum Progresif",* al-Ahkam, Vo. 26, No. 1, April 2016, h. 60

[246] Yusdani, *Pemikiran …,* h. 155

Makna *progress* bagi Omid Safi memberikan syarat bahwa sesuatu dianggap maju apabila ia memberikan perubahan ke arah yang lebih baik, lebih bermanfaat, dan lebih berdaya guna bagi kehidupan umat manusia dan dunia secara lebih luas. Selanjutnya, Omid Safi merumuskan bahwa sesuatu disebut lebih baik bilamana telah memenuhi dua kata kunci, yaitu keadilan *(al-'adl/justice)* dan kebaikan atau keindahan *(al-ihsan).* Kedua kata kunci ini kemudian diterjemahkan pada keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralisme.[247] Muslim progresif bertanggung jawab untuk keadilan, kesetaraan dan pluralisme dimanapun dia berada. Secara terbuka menolak, menantang, dan menggulingkan struktur tirani dan ketidakadilan dalam masyarakat tersebut.[248]

Menurut Omid Safi, sebenarnya Islam progresif merupakan kelanjutan dan kepanjangan dari gerakan Islam liberal yang muncul sejak kurang lebih seratus lima puluh tahun yang lalu.[249] Namun, di sisi lain corak progresif muncul sebagai bentuk ungkapan ketidakpuasan terhadap gerakan Islam liberal yang lebih menekankan pada kitik-kritik internal terhadap pandangan dan prilaku umat Islam yang tidak atau kurang sesuai dengan nilai-nilai humanis.[250] Sementara Abdullah Saeed, muslim progresif ini merupakan perkembangan lanjutan dari tren modernis, yang berkembang menjadi neomodernis dan kemudian menjadi progresif.[251]

Islam progresif menurut Amin Abdullah, Islam Progressif adalah upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progresifitas Islam yang dalam kurun waktu yang cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks. Metode berpikir yang digunakan oleh Muslim progresif disebut dengan istilah *progresif ijtihadi*. Menurut Abdullah Saeed[252] menyebutnya sebagai *the progresif ijtihadi*[253] atau

---

[247] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *Muslim* ..., h. 231

[248] Heni Lestiana, *Muslim* ..., h. 2-3

[249] Ahmad Dafit, *Islam …,* h. 46

[250] Fathurrasyid, *"Islam Progresif Versi Abdullah Saeed: Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer",* al-Ihkam, Vol. 10, No. 2, Desember 2015, h. 288

[251] Yusdani, *"Agama dan Isu-isu Kontemporer dalam Perspektif Fikqh Progresif"*, Al-Mawarid, Vol. XII, No. 1, Feb-Agust 2012, h. 51. Lihat juga – Yusdani, *Pemikiran …,* h. 153

[252] Abdullah Saeed adalah cendekiawan yang berlatar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab serta studi Timur Tengah yang sangat baik. Kombinasi institusi pendidikan yang diikuti, yaitu pendidikan di Saudi Arabia dan Australia12 menjadikannya kompeten untuk menilai dua dunia, Barat dan Timur, secara objektif. – Lihat Yusdani, *"Agama* …, h. 50

[253] Penamaan Islam progresif oleh Abdullah Saed. Lihat - Masthuriyah Sa'dan, *"Perkawinan Beda Agama: Perspektif Islam Progresif",* Kontempelasi, Vol.4, No.2, Desember 2016, h. 325

liberal or rational reformism[254] yaitu para pemikir agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern.[255] Maka, muslim progresif dituntut penguasaannya pada dasar-dasar Islam dan permasalahan-permasalahan kontemporer untuk kemudian melalui proses berfikir metodologis menemukan jawabannya. Dengan begitu, mereka harus melompat jauh melampaui *apologia* yang sering dikumandangkan oleh kaum tradisionalis ataupun modernis.[256] *Progressive ijtihadi* yang meniscayakan penafsiran ulang teks-teks hukum dan pem-bingkaian ulang metode penetapan hukum sehingga sifat fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam yang dicanangkan oleh para mujtahid masa lalu tidak hanya terekam dan tertulis dalam kitab-kitab kuning melainkan menjadi kenyataan sehari-hari.[257]

Islam progresif adalah salah-satu tren pemikiran Islam kontemporer yang senantiasa melakukan kontekstualisasi terhadap teks sesuai kondisi dan berkehendak untuk menjawab persoalan dan kebutuhan manusia sekaligus bercita-cita ingin mewujudkan slogan *"al-Islâm shâlih li kulli zaman wa makân".* Epistimologi keilmuannya adalah mendialogkan antara cara berpikir dan analisis ilmu-ilmu agama *('ulum al-din)* dengan ilmu-ilmu sosial modern.[258]

Muslim progresif berupaya dengan tidak menyerahkan kehendak manusia kepada Tuhan dengan cara menegaskan eksistensi kemanusiaan pada semua ciptaan Tuhan. Muslim progresif membayangkan umat Islam terlibat memperjuangkan kemanusiaan semua manusia, secara aktif dan bertanggung jawab pada distribusi sumber daya alam sebagai anugerah Ilahi secara adil, berusaha hidup harmonis dengan alam.[259] Islam progresif juga merupakan label kepada pemahaman-pemahaman dan aksi-aksi umat Islam yang memperjuangkan penegakan nilai-nilai humanis, seperti pengembangan *civil society*, demokrasi, keadilan, kesetaraan jender, pembelaan terhadap kaum tertindas dan pluralisme.[260]

Secara umum, Islam progresif dapat dimaksudkan untuk memberi penekanan utama kepada pengembangan ilmu pengetahuan, wacana keadilan,

---

[254] Penamaan Islam progresif oleh Tariq Ramadan. Lihat – Yusdani, *Agama* …, h. 45
[255] Masthuriyah Sa'dan, *"Perkawinan …,* h. 325
[256] Yusdani, *Ushul* ..., h. 65
[257] Yusdani, *Agama* …, h. 49
[258] Fathurrasyid, *Islam …,* h. 295
[259] Heni Lestiana, *Muslim* ..., h. 3
[260] Fathurrasyid, *Islam …*, h. 287

keterbukaan, sikap toleransi, dan perlunya membangun integrasi moral kaum muslimin dalam membangun negara dan bangsa.[261] Nilai keadilan, kebaikan dan keindahan adalah nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa semua ketentuan-ketentuan hukum. Segenap ketentuan dan status hukum Islam tradisional, termasuk dalam bidang hukum keluarga yang tidak berpihak pada keadilan, kebaikan dan keindahan haruslah ditinggalkan untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam dengan menggunakan pendekatan *progressive ijtihadist.*[262] Dengan cara seperti inilah Islam dan hukum Islam akan dapat eksis dan hidup dalam percaturan dunia dan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer seperti masalah hak-hak asasi manusia, gender, pluralisme dan lain sebagainya.[263]

Kehadiran pemikiran progresif adalah untuk merumuskan seperangkat hukum Islam yang dapat menjadi referensi dasar bagi terciptanya masyarakat berkeadilan yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan, menghargai hak-hak kaum perempuan, meratanya nuansa kerahmatan dan kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Dengan demikian, dalam Islam progresif adalah suatu rumusan baru (tafsir) atas Syari'at Islam yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter *genuine* kebudayaan (lokalitas, seperti Indonesia), seperti adanya keharusan menegakkan demokrasi dalam nation-state Indonesia. Konsekuensinya bahwa dalam hukum Islam progresif terutama bidang hukum keluarga, semua pihak mempunyai kedudukan yang sama terutama relasi gender dalam keluarga setara dan adil tanpa diskriminasi.[264]

Sebagaimana diakui oleh Abdullah Saeed bahwa pola pikir *Progressive Ijtihadi* ini masih menghadapi banyak kendala. Kendala yang paling besar adalah kendala internal, seperti ketidaksiapan umat Islam sendiri untuk berbeda pendapat yang disertai kesenangannya pada budaya *takfir* yang bermula dari *truth claim.* Tidak sedikit sarjana muslim yang memandangnya secara sinis ataupun bahkan dianggap sebagai sebuah penyimpangan dari Islam yang asli.[265]

---

[261] Yusdani, *Ushul* ..., h. 60. Lihat juga Yusdani, *Trend* …, h. 7
[262] Yusdani, *Agama* …, h. 47
[263] Yusdani, *Ushul* ..., h. 65
[264] Yusdani, *Ushul* ..., h. 66
[265] Yusdani, *Pemikiran …,* h. 152

Karakteristik pemikiran keagamaan muslim progresif sebagaimana yang dikatakan oleh Abdullah Saeed antara lain. *Pertama*, mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim saat ini.[266] *Kedua*, mereka cenderung mendukung perlunya penyegaran ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahanpermasalahan kontemporer.[267] *Ketiga*, beberapa diantara mereka juga mengkombinasikan kesarjanaan tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern.[268] Dalam konteks ini, sebagaimana disampaikan oleh Amin Abdullah, bahwa penggunaan metode kesarjanaan dan epistemologi tradisional masih ada, di mana *nash-nash* al-Qur`an menjadi titik sentral berangkatnya. Akan tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities* kontemporer serta filsafat kritis *(critical philosophy*).[269]

Keempat, mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi dan tekhnologi harus direfleksikan dalam hukum Islam. *Kelima*, mereka tidak mengikutkan dirinya pada dogmatisme atau mazhab hukum dan teologi tertentu dengan pendekatan kajiannya.[270] *Keenam*, mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara muslim dan non-muslim. Disini, muslim progresif menggunakan pendekatan humanities kontemporer. Artinya, bagaimana menciptakan keadilan sosial, khususnya keadilan gender, baik kepada perempuan maupun kepada kelompok LGBT, penegakan Hak Asasi Manusia (HAM) dan relasi sosial yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.[271] Pendidikan Barat menjadi penting sebagai acuan dan kerangka kerja

---

[266] Fathurrasyid, *"Islam* …, h. 298

[267] Yusdani, *Agama* …, h. 46

[268] Masthuriyah Sa'dan, *Perkawinan* ..., h. 325

[269] Termasuk disana isu-isu keadilan social, keadilan gender, HAM, dan hubungan harmonis antara muslim dan non-muslim. Fathurrasyid, *Islam* …, h. 299

[270] Anik Faridah, *"Trend Pemikiran Islam Progresif: Telaah atas Pemikiran Abdullah Saeed"*, al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial, Vo. 7, No. 2, 2013, h. 3

[271] Yusdani, *Ushul* ..., h. 63

muslim progresif karena Barat lebih banyak pengalaman dan pengembangan keilmuan serta humanitas.[272]

Muslim Progresif dilahirkan dari asumsi-asumsi berdasarkan ayat-ayat Al-Quran. Keseluruhan pemikiran mereka dalam berbagai masalah yang terkait dengan tiga agenda besar mereka yaitu keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralisme.[273] *Pertama*, mewujudkan keadilan sosial, salah satu tolak ukur seseorang bisa dikatakan muslim sejati nan progresif adalah ketika ia sanggup memberikan keadilan sosial bagi sesama manusia.*" Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan..." (Q.S. al-Nahl: 90).* Muslim progresif berpendapat bahwa keadilan adalah dasar terciptanya kedamaian. Artinya kedamaian tidak mungkin tercipta sebelum keadilan itu terbangun dan hendaknya tidak hanya diartikan sekedar "aman" atau "tidak adanya perang dan perkelahian", karena hal itu dapat menjadi kedok untuk memapankan tirani dan struktur sosial yang tidak adil. Jadi memperjuangkan tegaknya keadilan lebih diutamakan ketimbang hanya mempertahankan situasi "aman" atau "tidak adanya perkelahian".[274] Dengan kata lain istilah pemikiran hukum ini pro terhadap perubahan dan anti status quo.[275] Maka, memperjuangkan keadilan saat ini dapat dimaknai sebagai memandang setara umat manusia, bertanggungjawab untuk kebaikan dan kemuliaan manusia, melawan orang-orang yang menebar kebencian atas nama Islam.[276]

Kedua, mewujudkan kesetaraan gender, umat muslim tidak akan bisa *progressive* apabila masih ada diskriminasi mengenai kesetaraan gender Dalam perjalananya, misal diruang publik, gerak perempuan selalu dibatasi, seolah mereka berada di rumah kaca, tidak ada kuasa baginya untuk keluar menjejali aktivitas di luar ruangan. Sebagai manusia semestinya perempuan berhak mendapatkan hak yang sama dengan seorang laki-laki, mengingat semua manusia adalah sama yang membedakan adalah pada esensi *taqwa*. Oleh karena itu kesetaraan dan keadilan gender harus di berikan kepada kaum perempuan bukan

---

[272] Masthuriyah Sa'dan, *Perkawinan* ..., h. 326
[273] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim* ..., h. 232
[274] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim* ..., h. 233
[275] Abu Rochmad, *"Gagasan Hukum Progresif Perspektif Teori Maslahah"*, al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol. VII, No. 1, Januari 2013, h. 12
[276] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim* ..., h. 234

sebagai hadiah atau belas kasihan pada mereka, melainkan karena mereka adalah bagian dari umat manusia yang memang memiliki hak yang melekat atas semua yang semestinya mereka dapatkan.[277] Komunitas Muslim secara keseluruhan tidak dapat mencapai keadilan kecuali keadilan dijamin bagi perempuan Muslim. Singkatnya, tidak ada interpretasi progresif Islam tanpa keadilan gender.[278] Keadilan gender sangat penting, sangat diperlukan, dan sangat penting. Dalam jangka panjang, interpretasi Muslim progresif akan dinilai oleh sejumlah perubahan dalam kesetaraan gender itu mampu menghasilkan pada komunitas kecil dan besar. Kesetaraan gender adalah tongkat pengukur dari keprihatinan yang lebih luas untuk keadilan sosial dan pluralisme.[279]

Ketiga, mewujudkan pluralitas. Pluralitas yang berarti memberikan kebebasan dan kesempatan bagi setiap orang yang menjalani kehidupan menurut keyakinan masing-masing, bukan saling mencerca, menyakiti dan saling menyalahkan satu dengan lainnya.[280] Pluralisme dapat terwujud apabila kita sanggup untuk menghormati dan melibatkan orang atau kelompok lain (*the others*) pada titik terdalam dari sesuatu yang menjadikan semua manusia dalam kedudukan yang sama. Pluralisme adalah ketika manusia dapat mengatakan "kita" dan yang mereka maksud adalah manusia secara menyeluruh (*Bani Adam*), terlepas dari semua perbedaan dan persamaan yang ada.[281]

Abdullah Saeed melakukan pemetaan terhadap model ijtihad dalam bidang hukum Islam secara khusus. ada 3 model ijtihad yang menurutnya sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam, yaitu;

Pertama, adalah *text-based ijtihad*, yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh *fuqahâ''* klasik dan masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisionalis. Pada model ini teks berkuasa penuh, baik itu *nash Qur'ânî*, Hadits ataupun pendapat ulama sebelumnya. Baik itu yang berupa ijmak ataupun qiyas. *Kedua*, adalah *eclectic ijtihad*, yakni upaya memilihi nash atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Yang ada adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran. *Ketiga*, adalah

[277] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim* ..., h. 235
[278] Heni Lestiana, *Muslim* ..., h. 12
[279] Heni Lestiana, *Muslim* ..., h. 13
[280] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim* ..., h. 236
[281] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim* ..., h. 237

context-based ijtihad, sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya (modern). Pada biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqasid al-syari'ah.*[282]

Ijtihad model ketiga inilah yang dilakukan oleh para *progressive ijtihadists*. Metodologi klasik biasanya memecahkan permasalahan hukum dengan mendasarkannya pada teks al-Qur`an, kemudian memahami apa yang dikatakan teks tentang permasalahan tersebut, dan paling jauhnya kemudian menghubungkan teks itu dengan konteks sosio-historisnya. Sedangkan pemikir progressif mencoba lebih jauh lagi menghubungkannya dengan konteks kekinian sehingga tetap *up to date* dan bisa diterapkan. Inilah sesungguhnya yang dilakukan oleh, antara lain Muqtader Khan, Thariq Ramadhan, Bassam Tibi, Aminah Wadud, Farid Esack, Irshad Manji, dan Ebrahim Moosa,[283] Irshad Manji, Fazlur Rahman, Khaled Abou al-Fadl.[284]

Berkaitan dengan metodologi *progressive ijtihadists* dalam menafsir ulang teks-teks al-Qur`an, Abdullah Saeed memaparkan tujuh pendekatan utama; *Pertama*, atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis. *Kedua*, menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup dan tidak dikaver oleh al-Qur`an karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya al-Qur`an. *Ketiga*, menyadari bahwa setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih saying; *justice* dan *fairness*. *Keempat*, mengetahui bahwa al-Qur`an mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip. *Kelima*, mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang kongkrit pada generalisasi atau sebaliknya. *Keenam*, kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya. *Ketujuh*, fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer.[285]

Muslim progresif mempunyai fleksibelitas tersendiri dalam memahami Islam dibandingkan dengan muslim liberal. Karena muslim Progresif mempunyai

---

[282] Yusdani, *"Pemikiran dan Gerakan Muslim Progresif",* Jurnal el-Tarbawi: Jurnal Pendidikan Islam, Vo. 7, No. 2, 2015, h. 150. Lihat juga - Fathurrasyid, *Islam* …, h. 300-301 dan Anik Faridah, *Trend …,* h. 7

[283] Yusdani, *Agama* …, h. 48

[284] Yusdani, *Pemikiran …,* h. 151

[285] Yusdani, *Pemikiran …,* h. 151. Lihat juga Fathurrasyid, *Islam* …, h. 302 dan Anik Faridah, *Trend* …, h. 8

mindset yang jauh ke depan, daripada sekedar mengekploitasi nilai keliberalan sendiri, meskipun bisa juga muslim progresif masuk ke ranah liberal. Tetapi tolak ukur Muslim Progresif sebenarnya terletak pada orientasi ke masa depan, mengenai apa yang akan di capai Islam di kemudian hari. Omid Safi dalam mendefinisikan Muslim Progresif selalu menarik relevansi dengan wacana keIslaman saat ini, setidaknya ia menjadi penengah, antara Islam yang berorientasi liberal. Seperti yang telah di sebutkan sebelumnya bahwa, progresif berarti maju ke depan, bergerak dari ranah radikalism dan norma-norma sempit Islam.[286]

Muslim progresif berbeda dari kelompok tradisional karena ia tidak mencoba mempertahankan tradisi hukum *fiqh* klasik. Sebaliknya, muslim progresif berulang kali menegaskan kritik mereka kepada sistem *fiqh* yang memberi kemapanan struktur ketidakadilan di tengah masyarakat muslim. Jika dibandingkan dengan kelompok liberal Muslim progresif juga mengkaji isu-isu seperti kesetaraan gender, pluralisme, pemaknaan teks agama, dan sebagainya. Namun terdapat beberapa hal yang ditolak oleh muslim progresif yaitu kenderungan untuk sekuler dan penerimaan yang tidak kritis terhadap modernitas dan produk-produk pemikiran Barat.[287]

Berdasarkan pembagian tipologi tersebut diatas, masing-masing kelompok mempunyai kecenderungan dan keragaman tersendiri dalam menanggapi isu-isu keagamaan, ada yang menerima tanpa tanpa adanya kritik, sebaliknya ada yang menolak secara tegas dan ada yang mencoba mengkompromikan antara dua kelompok yang berlawanan.

[286] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim* ..., h. 231
[287] Ali Murti, Rahmad Nursyahidin, *"Muslim* ..., h. 239

BAB III
TINJAUAN UMUM TENTANG
MUSDAH MULIA DAN PEMIKIRANNYA

A. Biografi Musdah Mulia

Sebelum memahami secara utuh pemikiran seorang tokoh, perlu lebih dahulu mengenal sosok, latar kehidupan, tokoh-tokoh yang mempengaruhi serta karya-karyanya, dengan itu pemahaman terhadap pemikirannya bisa diwujudkan. Oleh karena itu, sebelum penulis menguraikan pemikiran Musdah Mulia, terlebih dahulu akan dipaparkan biografi tokoh tersebut.

1. Riwayat Hidup Musdah Mulia

Nama lengkap Prof. Dr. Siti Musdah Mulia, M. A, APU, Sikerudung Putih dari Selatan adalah julukan yang diberikan teman dekatnya; Marwan Saridjo, kepada Musdah Mulia saat duduk di SMA Datumuseng menjadi bintang dengan kerudung putihnya. Dia lahir di Bone, Sulawesi Selatan, 3 Maret 1958 (sekarang berumur 60 tahun).[288] Dia adalah anak pertama (sulung) dari pasangan Mastamin Abdul Fattah dan Buaidah Achmad. Ia menikah pada tahum 1984, suaminya Ahmad Thib Raya adalah guru besar Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.[289] Ibunya, merupakan gadis pertama di desanya yang menyelesaikan pendidikan di Pesantren *Darul al-Dakwah wa al-Irsyad* (DDI), Pare-Pare, sedang ayahnya pernah menjadi Komandan Batalyon dalam Negara Islam pimpinan Abdul Kahar Muzakkar yang kemudian dikenal sebagai gerakan DI/TII di Sulawesi Selatan. Ditelusuri lebih ke atas, silsilah keluarganya sangat kental dengan kehidupan agama. Kakek dari Ayahnya, H. Abdul Fatah adalah seorang *Mursyid* ternama di jamaah tarekat *Khalwatiyah*.[290]

Teluk Bone hanyalah tempat kelahiran Musdah Mulia, sejak usia dua tahun ia dibawa orang tuanya pindah ke pulau Jawa, tepatnya di Surabaya. Di

---

[288] Eka Suriansyah, *"Merombak Struktur, Membentuk Kultur; Studi Pemikiran Siti Musdah Mulia",* Jurnal Studi Agama dan Masyarakat, Vol. 13, No. 2, Desember 2017, h. 296

[289] Samsul Zakaria, *"Kepemimpinan Perempuan dalam Persepektif Hukum Islam; Studi Komparatif Antara Pemikiran Kh. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia*", Khazanah, Vol. 6, No. 1, Juni 2013, h. 79

[290] Musdah Mulia, *Biografi Musdah Mulia (dalam Buku Muslimah Sejati)*, dalam http://mujahidahmuslimah.com/home/index.php/profil/musdah-mulia/113-biografi-musdah-mulia, diakses pada 20 Juli 2018

tempat inilah ia menghabiskan masa kecilnya. Setelah berumur tujuh tahun, ia dibawa orang tuanya pindah ke Jakarta dan bertempat tinggal di kampung nelayan yang kumuh di Kelurahan Kalibaru, Tanjung Priok.[291] Wilayah ini umumnya dihuni oleh para kaum nelayan miskin. Banyak anak putus sekolah dan masyarakatnya terbiasa dengan minuman keras, perkelahian antar sesama warga dan penjaja seks mudah dijumpai di setiap sudut-sudut jalan dan rumah-rumah tidak teratur. Umumnya, mereka juga hanya tamat sekolah dasar (SD) lalu dikawinkan. Kehidupan yang memprihatinkan ini membekas dalam diri Musdah Mulia untuk mengangkat hidup kaum perempuan dari keterpurukan yang ia saksikan. Selang beberapa lama, Musdah Mulia kemudian berpindah lagi ke kota asalnya, yaitu di Bone atas saran dari kakeknya agar Musdah Mulia dan adik-adik beliau tidak terkontaminasi pengaruh lingkungan yang negatif.[292]

Musdah lahir dan dibesarkan dari lingkungan dengan tradisi Islam yang taat dan ketat. Ia adalah cucu seorang ulama dari kalangan Nadhatul Ulama (NU). Dimasa kecilnya ia tidak boleh tertawa terbahak-bahak. Orang tuanya tidak mengizinkannya bersahabat dengan non-Muslim. Kalau tetap melakukannya, mereka memerintahkan Musdah untuk segera mandi. Namun setelah dewasa, Musdah pergi melancong ke negara-negara Muslim lainnya dan menyadari bahwa Islam memiliki banyak wajah. Hal tersebut membuka matanya dan menyadari bahwa apa yang diajarkan kakeknya dan ulama memang benar tetapi lainnya adalah mitologi.[293]

Musdah juga menceritakan bahwa sebagai perempuan, sejak kecil Musdah diperkenalkan bahwa aurat perempuan itu bukan hanya tubuh dan rambutnya, melainkan juga suaranya. Karena itu, sejak remaja Musdah sudah memakai pakaian tertutup dan berkerudung. Ruang geraknya sering diawasi oleh keluarga baik oleh kakek maupun paman. Misalnya, ia tidak boleh kos (kontrak rumah atau kamar) saat mahasiswa karena khawatir bebas dengan laki-laki. Ia dibelikan

---

[291] Yusefri, "*The Law of Poligami in Islam; A Methodolical Review of Siti Musdah Mulia's Legal Thought",* AJIS: Academic Journal of Islamic Studies, Vol. 2, No. 2, 2017, h. 123

[292] Muhammad Amin Sayyad, Skripsi: *Studi Kritis Pemikiran Siti Musdah Mulia dan Khoiruddin Nasution tentang Urgensi Pencatatan Nikah Masuk dalam Rukun Nikah,* (Palangkaya: IAIN Palangkaraya, 2017), h. 65

[293] Nurul Ma'rifah, *"Perkawinan di Indonesia; Aktualisasi Pemikiran Musdah Mulia",* Mahkamah, Vol. 9, No. 1, Januari 2015, h. 65

rumah yang dekat dengan pamannya supaya setiap saat bisa diawasi.[294]

Dosen Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah itu dinilai sebagai sosok muslimah yang mau dan berani bersuara.[295] Sosok perempuan ini sudah sangat dikenal banyak kalangan, terutama kalangan pemerhati dan aktivis isu perempuan *(feminist)* di Tanah Air. Kiprahnya dalam menyuarakan, membela dan mengembalikan hak-hak perempuan di mata agama telah berlangsung dalam jangka waktu cukup lama.[296]

Musdah adalah sarjana dan aktifis perempuan yang bersikap kritis dan berani menantang arus mayoritas. Meskipun beresiko dihujat oleh banyak orang, ia tidak surut memperjuangkan apa yang dianggap benar. Musdah bukan hanya sekedar sebagai seorang sarjana dengan artikulasi yang jernih, tapi juga seorang intelektual yang berani dan tangguh dalam mempertahankan argumen-argumennya. Di tengah miskinnya pembelaan terhadap kaum perempuan Islam, Musdah berdiri paling depan membela hak-hak kaumnya dan meluruskan pandangan-pandangan keliru tentang perempuan. Hal itu dilakukannya dalam konteks mewujudkan Islam yang ramah dan *rahmatan lil alamin* sekaligus membangun bangsa Indonesia yang menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi, pluralisme dan HAM, berdasarkan Pancasila, UUD 1945 dan berpijak pada prinsip *Bhinneka Tunggal Ika*.[297]

Satu lagi hal yang menarik dari Musdah Mulia adalah konsistensinya untuk memakai jilbab (hijab). Pasalnya, banyak para "feminis" yang karena alasan memperjuangkan hak-hak dan kebebasan perempuan akhirnya menanggalkan jilbabnya atau memang sejak awal memutuskan untuk tidak mengenakan pakaian simbol keislaman tersebut. Pilihan Musdah Mulia tersebut tentu boleh ditafsirkan oleh siapapun yang melihatnya. Bagi Musdah Mulia, jilbab adalah soal kesadaran dan kerelaan hati. Tentu menjadi sia-sia ketika seorang muslimah mengenakan jilbab tetapi bukan karena panggilan jiwa melainkan hanya karena faktor

---

[294] Nurul Ma'rifah, *Perkawinan* ..., h. 66

[295] Yusefri, *The Law* ..., h. 124

[296] Budi Hadrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia; Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme dan Liberalisme Agama*, (Jakarta: Hujjah ress, 2007), h. 235

[297] Musdah Mulia, *Kiprah Musdah Mulia* dalam http://mujahidahmuslimah.com /home/index.php/profil/musdah-mulia/111-kiprah-musdah-mulia diakses pada 20 Juli 2018

keterpaksaan.[298]

2. Riwayat Pendidikan dan Pekerjaan Musdah Mulia

Tidak aneh jika Musdah mempunyai ketertarikan teramat sangat kepada wacana agama, sebab selama puluhan tahun Musdah berkecimpung dan menekuni teks-teks keagamaan Islam, baik ketika masih di pesantren maupun ketika menempuh pendidikan di pergurun tinggi.[299]

Pendidikan formalnya dimulai dari SD di Surabaya (lulus 1969); Pesantren As'adiyah, Sengkang, Sulawesi Selatan (lulus 1973); SMA Perguruan Islam Datumuseng, Makasar (lulus 1974). Fakultas Syari'ah Perguruan As'adiyah (tidak tamat). Menyelesaikan program Sarjana Muda Jurusan Dakwah, Fakultas Ushuluddin, Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makasar (1980); Program S1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab, IAIN Alaudin, Makasar (1982); Program S2 Bidang Sejarah Pemikiran Islam, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1992); dan Program S3 Bidang Pemikiran Politik Islam di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1997), sebelumnya melakukan penelitian disertasi di Kairo, Mesir (1994).[300]

Pendidikan non-formal antara lain: Kursus Singkat mengenai Islam dan Civil Society di Universitas Melbourne, Australia. (1998); Kursus Singkat Pendidikan HAM di Universitas Chulalongkorn, Thailand (2000); Kursus Singkat Advokasi Penegakan Demokrasi (*International Visitor Program*) di Amerika Serikat (2000); Kursus Singkat Manajemen Pendidikan dan Kepemimpinan di Universitas George Mason, Virginia, Amerika Serikat (2001); Kursus Singkat Pendidikan Alternatif di Universitas Lund, Swedia (2001); Kursus Singkat Manajemen Pendidikan dan Kepemimpinan Perempuan di Bangladesh Institute of Administration and Management (BIAM), Dhaka, Bangladesh (2002); dan International Leadership Visitor Program, US Departement of State, Washington (2007).[301]

Pengalamannya dalam bidang pendidikan dan penelitian dimulai sebagai Dosen Luar Biasa di IAIN Alaudin, Makasar (1982-1989); Dosen Luar Biasa di

---

[298] Samsul Zakaria, *Kepemimpinan* …, h. 80

[299] Budi Hadrianto, *50 Tokoh* …, h. 235

[300] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia; Konsep dan Implementasi*, (Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010), h. 357

[301] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 297

UMI, Makasar (1982-1989); Dosen Luar Biasa di Universitas Satria, Makasar (1985-1989); Peneliti pada Balai Penelitian Lektur Agama, Depag, Makasar (1985-1989); Peneliti pada Balitbang Departemen Agama Pusat, Jakarta (1990-sekarang); Dosen Institut Ilmu-Ilmu Al-Quran, Jakarta (1997-1999); Direktur Perguruan al-Wathoniyah Pusat, Jakarta (1995-2005); Dosen Pascasarjana UIN, Jakarta (1997-sekarang); Visiting Profesor di EHESS, Paris, Perancis (2006).[302]

Pengalamannya dalam Birokrasi Organisasi Pemerintah (GO), antara lain Kepala Balai Penelitian Agama dan Kemasyarakatan Departemen Agama, Jakarta (1999-2000); Staf Ahli Menteri Negara Urusan Hak Asasi Manusia (HAM) Bidang Pencegahan Diskriminasi dan Perlindungan Minoritas (2000-2001); Tim Ahli Menteri Tenaga Kerja R.I. (2000-2001); Staf Ahli Menteri Agama R.I Bidang Pembinaan Hubungan Organisasi Keagamaan Internasional (2001-2007). Selain sebagai peneliti dan dosen juga aktif menjadi trainer di berbagai pelatihan, khususnya dalam isu demokrasi, HAM, kesetaraan gender, pluralisme, penegakan hak perempuan dan *Civil Society*.[303]

Musdah adalah perempuan pertama memenangkan lomba Penulisan Karya Ilmiah Tingkat Mahasiswa IAIN se-Indonesia (1980).[304] Perempuan pertama terpilih sebagai "doktor terbaik" IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1997) dengan disertasi berjudul *Negara Islam: Pemikiran Husain Haikal*. Dia pula perempuan pertama dikukuhkan LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) sebagai Profesor Riset di Lingkungan Departemen Agama (1999) dengan Pidato Pengukuhan berjudul *Potret Perempuan dalam Lektur Agama* (Rekontruksi Pemikiran Islam Menuju Masyarakat Egaliter Demokratis).[305]

Kesibukannya dalam berbagai akivitas tidak menghalanginya aktif di berbagai ormas perempuan, diantaranya adalah sebagai berikut: Ketua Wilayah IPPNU (Ikatan Pelajar Puteri Nadhatul Ulama) Sulawesi Selatan (1978-1982); Ketua Wilayah Fatayat NU Sulawesi Selatan (1982-1989); Pengurus KNPI Wilayah Sulawesi Selatan (1985-1990); Sekjen PP. Fatayat NU (1990-1994); Wakil Ketua WPI (1996-2001); Wakil Sekjen PP. Muslimat NU (2000-2004);

---

[302] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak …,* h. 358
[303] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 358
[304] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 297
[305] Budi Hadrianto, *50 Tokoh …*, h. 236

Anggota Dewan Ahli Koalisi Perempuan Indonesia (1999-2003); Ketua Forum Dialog Pemuka Agama Mengenai Kekerasan Terhadap Perempuan (1998-2001); Ketua Dewan Pakar KP-MDI (1996-2001); Ketua 1 (MAAI) *Al-Majelis Al-Alami Lil-Alimat Al-Muslimat* Indonesia (2001-2003); Anggota Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) DKI, Jakarta (2000-sekarang); Ketua Ikatan Dewan Gender dan Remaja Ketua Komunitas Agama Islam Indonesia. Ketua Komisi Pengkajian Majelis Ulama Indonesia Pusat (2000-2005), sebelum dan sesudah Musdah belum ada lagi perempuan yang menduduki posisi tersebut; Ketua Panah Gender dan Remaja Perhimpunan Keluarga Indonesia (2000-sekarang); Ketua Dewan Pakar KPMDI: Korps Perempuan Majelis Dakwah Islamiyah (1997-sekarang); Dewan ahli Koalisi Perempuan Indonesia (2001-2004), Pendiri dan Direktur LKAJ: Lembaga Kajian Agama dan Jender (1998-2005).[306] Ia juga termasuk pendiri sekaligus Ketua Umum ICRP (*Indonesian Conference On Religion and Peace*) sampai sekarang, yang memiliki visi mewujudkan masyarakat Indonesia yang damai, berkeadilan, setara, persaudaraan dalam pluralisme agama dan kepercayaan, dan penghormatan kepada martabat manusia.[307]

Dari semua posisi tersebut inilah Musdah Mulia lebih leluasa menampilkan suara perempuan dalam berbagai isu dan kasus. Di Departemen Agama ia menyuarakan hak-hak perempuan dalam kebijakan negara tentang perkawinan dan sejumlah kebijakan yang berkaitan dengan perempuan. Dan belakangan ini, beliau bersama kelompok-kelompok pro demokrasi dan *civil society* menekuni perumusan RUU Catatan Sipil, RUU Anti-KDRT (Kekerasan Dalam Rumah Tangga); Revisi UU Kesehatan, UU Kewarganegaraan, UU Ketenagakerjaan dan yang dipandang bermasalah bagi upaya membangun masyarakat madani. Menarik karena dia melakukan itu semua dari posisinya sebagai Muslimah, sebagai *mujadiddah* (pembaru) dan sebagai ulama.[308]

Tidak hanya itu, Musdah juga menerima penghargaan dari berbagai lembaga internasional. Tahun 2008 Musdah menerima penghargaan *Yap Thiam*

---

[306] Nurul Ma'rifah, *Perkawinan* ..., h. 68

[307] Struktur Pengurus *Indonesian Conference On Religion and Peace* (ICRP) dalam *http://icrp-online.com/pengurus/*, diakses pada 15 Juli 2018

[308] Nurul Ma'rifah, *Perkawinan* ..., h. 69

Hien Human Right Award karena kegigihannya membela kelompok minoritas di Indonesia. Dan meraih penghargaan *Woman of The Year 2009* dari pemerintah Italia atas komitmennya yang kuat dalam memperjuangkan hak asasi perempuan.[309] Selain itu Ikatan Dai Indonesia (ikadi) Dumai di dalam artikelnya yang berjudul *15 Tokoh Indonesia Masuk Daftar Muslim Berpengaruh di Dunia,* menulis Musdah Mulia sebagai salah satu tokoh perempuan yang disebut sebagai pendiri sekaligus Direktur Pusat Studi Pesantren dan Demokrasi.[310] Di samping banyaknya penghargaan yang ia terima, tidak sedikit juga yang mengecam gagasan-gagasannya, karena ia adalah salah satu akademisi yang mendukung isu LGBT (Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender) dan memperbolehkan perkawinan sesama jenis.[311]

Sampai sekarang Musdah masih menghadiri dan juga aktif menjadi trainer (instruktur) di berbagai pelatihan, pertemuan, seminar dan konferensi internasional di sejumlah mancanegara seperti Amerika, Asia, Afrika dan lain-lain dalam berbagai program advokasi, pelatihan, penelitian dan konsultasi untuk pemberdayaan masyarakat, khususnya yang bertemakan demokrasi, pluralisme, HAM, kesetaraan jender dan keadilan demi membangun masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai spiritual dan nilai-nilai kemanusiaan tentang perempuan.[312]

3. Karya-Karya Musdah Mulia

Musdah Mulia, di tengah-tengah kesibukannya sebagai aktivis dan akademisi, diapun menyempatkan diri melakukan penelitian di bidang sosial-antropologi dan filologi. Penelitian yang telah dihasilkan jumlahnya cukup banyak, antara lain *Negara Islam: Pemikiran Politik Haikal; Naskah Kuno Berbasis Islam; Potret Islam dalam Media Massa; Potret Buruh Perempuan dalam Industri Garmen di Jakarta;* serta *Konsep Ketuhanan dalam Etnis Sasak.* Di samping itu juga menulis berbagai buku keagamaan, seperti *Sejarah dan*

---

[309] Musdah Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia* …, h. 360

[310] Ikadi Dumai, *15 Tokoh Indonesia Masuk Daftar Muslim Berpengaruh di Dunia,* dalam *http://www.ikadidumai.org/2018/02/15-tokoh-indonesia-masuk-daftar-muslim.html,* diakses pada 15 Juli 2018

[311] Imron Muttaqin, *"Membaca Stategi Eksistensi LGBT di Indonesia",* Raheema; Jurnal Studi Gender dan Anak, Vo. 3, No.1, Desember 2016, h. 79

[312] Nurul Ma'rifah, *Perkawinan* ..., h. 69

Pengantar Ilmu Hadits; *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tafsir; Seluk Beluk Ibadah dalam Islam*.[313]

Buku-buku lain yang sudah dihasilkannya yaitu *Pangkal Penguasaan Bahasa Arab* (1989); *Anotasi Buku Islam Kontemporer* (2000); *Poligami Dalam Pandangan Islam* (2000); *Kesetaraan dan Keadilan Gender: Perspektif Islam* (2001); *Pedoman Dakwah Muballighat* (2000); *Analisis Kebijakan Publik* (2002); *Meretas Jalan Awal Hidup Manusia: Modul Pelatihan Hak-Hak Reproduksi* (2002); *Seluk-Beluk Ibadah Dalam Islam* (2002). *Negara Islam: Pemikiran Politik Haikal* (2000); *Islam Menggugat Poligami* (2004), *Perempuan dan Politik* (2005*); Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (2005*); Islam and Violence Against Women* (2006*); Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (2007*): Menuju Kemandirian Politik Perempuan: Upaya Mengakhiri Depotisme Perempuan di Indonesia* (2008): Ia juga menulis buku bersama Anik Farida, *Poligami: 'Budaya Bisu' yang Merendahkan Martabat Perempuan* (2007). Salah satu buku yang sedang dipersiapkannya sekarang adalah buku *Islam dan Perkawinan*.[314]

Tidak hanya menulis buku, ia juga menulis puluhan entri dalam *Ensiklopedi Islam* (1993), *Ensiklopedi Hukum Islam* (1997), dan *Ensiklopedi Al-Qur'an* (2000). Menulis sejumlah artikel dengan tema: Keislaman, Agama dan Perdamaian, Demokrasi, Civil Society, Gender, HAM, dan Pluralisme yang disajikan dalam berbagai forum ilmiah, baik di dalam maupun luar negeri.[315]

4. Tokoh yang Berpengaruh dalam Pemikiran Musdah Mulia

Musdah Mulia merupakan sosok yang penuh kontroversi. Pernyataannya mengenai kebolehan seorang wanita muslimah menikahi pria non-muslim membuat kalangan Islam gerah, sebagaimana yang diungkapkan oleh Musdah bahwa "Jika kita memahami kontak wahyu turunnya ayat itu (QS. al-Mumtahanah ayat 10), larangan ini sangat wajar mengingat kaum kafir Qurasy sangat memusuhi Nabi saw dan pengikutnya. Waktu itu konteksnya adalah peperangan antara kaum Mukmin dan kafir. Larangan melanggengkan hubungan dimaksudkan agar dapat diidentifikasi secara jelas mana musuh dan mana kawan. Karena itu,

[313] Budi Hadrianto, *50 Tokoh* …, h. 237
[314] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia* …, h. 359
[315] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 298

ayat ini harus dipahami secara kontekstual. Jika kondisi perperangan itu tidak ada lagi, maka larangan dimaksud tercabut dengan sendirinya."[316]

Pemikiran Siti Musdah Mulia sangat kentara dipengaruhi oleh beberapa tokoh. Ia mengaku dalam hal keagamaan banyak dipengaruhi dan menaruh hormat pada pemikiran Harun Nasution dan Nurcholish Madjid. Dan dalam hal gender ia mengaku banyak dipengaruhi oleh Feminis Muslim seperti Fatimah Mernissi, Nawal Sadawi, Abdullahi an-Naim, dan Qasim Amin.[317] Pemikiran Musdah Mulia juga tidak bisa dikatakan terlepas dari pemikiran feminis yang lain. Sebutlah Amina Wadud, tokoh wanita yang gigih memperjuangkan kesetaraan gender dan membebaskan diri dan kaumnya.[318]

Elaborasi dari pemikiran para tokoh mempengaruhinya, hingga pemikirannya berkutat pada pusaran isu-isu demokrasi, hak asasi manusia, gender dan pluralisme. Ide-idenya tersebut tersebar di berbagai karya-karyanya, seperti *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender, Muslimah Reformasi; Perempuan Pembaharu Bangsa* dan *magnum opus* kontroversialnya *Counter Legal Drafting* (CLD) KHI tahun 2004. Mengkaji CLD-KHI yang ia masuk sebagai ketua tim perumusnya merupakan pintu masuk dalam memahami ide-ide pembaharuannya tentang hokum Islam di Indonesia.[319]

Meskipun ide pembaruannya dalam CLD-KHI dilarang untuk disebarluaskan, Musdah tidak berhenti begitu saja. Tidak berhasil dengan CLD-KHI, ia terus menyuarakan isu-isu gender bersama kawan-kawannya, baik di ICRP maupun Jaringan Islam Liberl (JIL) dibantu *The Asia Foundation* yakni lembaga donasi dari Amerika yang sering mendukung gagasan liberalisme. Ia bahkan muncul bersama para penulis buku *Fikih Lintas Agama*, yang oleh sebagian kaum Muslim dianggap banyak membuang makna teks dan menggunakan aspek konteks yang amburadul.[320]

Pada tanggal 7 Maret 2007, ia menerima penghargaan *International Woman of Courage* dari Menteri Luar Negeri Amerika Serikat, Condoleeza Rice

---

[316] Penyataan ini dikutip oleh Budi Hadrianto dari tulisan Musdah Mulia yang berjudul *Muslimah Reformis* pada halaman 63. Lihat - Budi Hadrianto, *50 Tokoh* …, h. 239

[317] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 300

[318] Nurul Ma'rifah, *Perkawinan* ..., h. 64

[319] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 300

[320] Budi Hadrianto, *50 Tokoh* …, h. 241

bertempat di White House Washington DC. Yang mana ia mewakili region Asia Pasifik sebagai salah satu dari 10 orang yang dipilih secara ketat diantara 100 orang kandidat. Dengan penghargaan tersebut, tampaknya menjadi spirit baru bagi Musdah untuk terus bergerilya menyebarkan paham pluralisme dan isu-isu gender. Meskipun ia tahu konsekuensi yang harus ditanggung dari "perjuangannya" itu harus berhadapan dengan kaum muslimin pada umumnya di negerinya sendiri.[321]

Berdasarkan hal tersebut diatas, perbincangan mengenai Musdah Mulia selalu diidentikkan dengan sosok kontroversial. *Penghalal Homo Seksual, Tokoh Nikah Beda Agama, Sesat* dan banyak lagi istilah-istilah yang disematkan padanya oleh kelompok yang menolak ide-idenya. Sebaliknya adalah istilah Sang Pembaharu, Pejuang Perempuan, Pembela Hak Asasi Manusia adalah istilah apresiatif dari kelompok yang memahami ide brilliantnya. Istilah tersebut kemudian memposisikannya sebagai seorang yang *multi face*.[322] Idenya dalam pembaruan hukum keluarga Islam disebut sebagai salah satu upaya untuk memecahkan problematika yang masih menjamur di tengah-tengah masyarakat Indonesia.

B. Musdah Mulia dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Hukum adalah aturan-aturan normatif yang mengatur pola perilaku manusia. Hukum tidak tumbuh diruang vakum, melainkan tumbuh dari kesadaran masyarakat yang membutuhkan adanya suatu aturan bersama. Oleh karena itu hukum seharusnya berkembang sehingga dapat mengadopsi nilai-nilai yang tumbuh di masyarakat, termasuk nilai-nilai adat, tradisi dan agama. Maka konsekuensinya menurut Musdah bahwa setiap produk hukum harus dilihat sebagai produk zamannya yang sulit melepaskan diri dari berbagai pengaruh yang melingkupi kelahirannya, baik pengaruh sosio-kultural maupun sosio-politis. Sebagai produk sosial dan kultural bahwa juga produk politik yang bernuansa ideologi, hukum idealnya selalu bersifat kontekstual.[323]

---

[321] Budi Hadrianto, *50 Tokoh* …, h. 241

[322] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 295

[323] Musdah Mulia, *"Menuju Hukum Perkawinan yang Adil; Memberdayakan Perempuan Indonesia",* dalam buku Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum; Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), h. 133

Sebuah fakta yang tidak bisa ditolak bahwa hukum Islam pada umumnya menganut prinsip dinamis (*at-taghayyur*). Hukum Islam berubah sesuai dengan perubahan ruang, waktu dan person di dalamnya. Sementara Islam itu sendiri kita kenal sebagai agama universal yang mampu menjawab problematika yang terjadi. Islam juga mengenal perpaduan antara apa yang disebut konstan-nonadaptable (*tsabat*) dan elastis-adaptable (*murunah*). Adapun yang pertama berada pada wilayah persoalan ritus agama yang bersifat tansenden. Sementara dimensi yang lain berada pada wilayah praktis-historis. Dan posisi hukum keluarga sendiri berada pada wilayah yang kedua, artinya bisa menerima perubahan dan pembaruan, dengan syarat tidak bergeser dari kerangka umum tujuan ajaran-ajaran agama (*maqashid al-Syari'ah*).[324]

Fikih merupakan ajaran non-dasar yang paling banyak diimplementasikan dalam masyarakat Islam. Sebagai rekayasa cerdas pemikiran manusia tidak ada jaminan bahwa pandangan fikih tidak mengandung kesalahan atau kekeliruan dari dalam dirinya. Suatu hasil ijtihad biasanya dipengaruhi oleh faktor-faktor sosio kultural dan sosio historis masyarakat pada masa kehidupan para ulama pelaku ijtihad tersebut. Oleh karena itu, suatu hasil ijtihad tidak berlaku abadi, boleh jadi cocok untuk kurun waktu tertentu, namun belum cocok pada kurun waktu yang lain, begitupun terhadap masyarakatnya. Artinya, kita dapat menerima suatu hasil ijtihad, tetapi penerimaan itu tidak harus menghalangi kita untuk bersikap kritis atau mencegah kita menerima hasil ijtihad lain yang berbeda namun justru sangat sesuai dengan kemaslahatan kita.[325]

Menurut Musdah, masyarakat Indonesia dewasa ini juga menghadapi berbagai persoalan sosial yang menghendaki adanya pembaruan hukum perkawinan, seperti merebaknya kasus-kasus eksploitasi dan deskriminasi perempuan, termasuk di dalamnya kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan dalam rumah tangga; maraknya kasus *trafficking in woman dan children*; meluasnya praktik perkawinan anak-anak dibawah umur; menjamurnya praktek perkawinan kontrak; tingginya angka perkawinan yang tidak dicatatkan dalam bentuk perkawinan sirri atau bawah tangan dan banyaknya praktik prostitusi di

---

[324] Syaiful Bahri, "*Kontribusi Pemikiran Qasim Amin dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam",* Al-Ahwal, Vol. 6, no. 1, 2013, h. 18

[325] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 145

masyarakat.[326] Untuk itu, menurut Musdah, umat Islam Indonesia memerlukan interpretasi baru dalam tafsir dan pemahaman keislaman yang akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan serta memperhatikan perbaikan nasib kaum perempuan.[327]

Menurut Musdah, usaha pembaruan hukum keluarga di dunia Islam pada zaman modern berjalan seiring dengan mencuatnya pemikiran Islam modern yang diusung pada intelektual muslim, seperti Rif'ah al-Tahtawi (1801-1874), Muhammad 'Abduh (1849-1905), Qasim Amin (1863-1908), Tahir al-Haddad (1899-1935), Fazlur Rahman (1919-1988). Untuk Indonesia dapat disebutkan, antara lain Mukti Ali, Harun Nasution, Nurcholis Madjid dan Munawir Syadzali.[328]

Upaya-upaya pembaruan dalam hukum keluarga Islam sangat mungkin dilakukan sepanjang tetap mengacu kepada nilai-nilai moral al-Quran yang dijabarkan ke dalam enam prinsip pokok sebagai berikut. *Pertama*, adanya dinamika zaman yang terus berkembang dan melahirkan berbagai bentuk perubahan sosial; *Kedua,* pembaruan hukum tidak dilakukan terhadap hal-hal yang bukan menyangkut prinsip-prinsip dasar agama, tetapi hanya berkisar pada masalah-masalah fikih; *Ketiga,* pembaruan didasarkan kepada prinsip "menjaga yang lama yang masih relevan dan mengambil yang baru yang lebih baik"; *Keempat*, pembaruan tersebut harus diikuti dengan sikap kritis terhadap khazanah ulama klasik dengan tanpa menghilangkan rasa hormat terhadap mereka; *Kelima*, pembaruan berarti pemahaman dan pengkajian kembali terhadap seluruh tradisi islam, termasuk penafsiran al-Quran dan hadits, dengan memahaminya secara moral, intelektual dan kontekstual dengan tidak terpaku kepada legal-formalnya hukum yang cenderung parsial dan lokal; *Keenam*, pembaruan tetap berpegang kepada *maqashid al-syari'ah* dan demi tercapainya kemaslahatan umat.[329]

Metode yang digunakan dalam upaya pembaruan menurut Musdah ada empat metode yang serimg dipakai, yaitu *takhayyur; talfiq; siyasah syar'iyah;* dan

---

[326] Musdah Mulia, *Menuju*..., h. 132

[327] Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia; Telaah Epistimologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga,* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012), h. 251

[328] Syaiful Bahri, *Kontribusi* ...., h. 18

[329] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), h. 156-157

reinterpretasi terhadap teks nash sesuai dengan tuntutan zaman atau murni memenuhi kebutuhan sosio-kultural masyarakat tanpa mendasarkan sama sekali terhadap alasan mazhab.[330]

Salah satu bentuk pembaruan hukum keluarga dalam konteks nasional Indonesia adalah dengan hadirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI bagi Musdah mengandung dua hal, di satu sisi memang memudahkan kerja para hakim agama dan pihak lainnya yang mencari rujukan hukum, tetapi di sisi lain jelas memangkas kreativitas dan upaya-upaya ijtihad dalam bidang hukum keluarga. Sementara itu persoalan-persoalan baru terus bermunculan mengikuti dinamika masyarakat dan perkembangan sains dan teknologi, disisi lain rujukan hukum tidak berubah, hal ini pada gilirannya menimbulkan kesulitan baru bagi para hakim agama di lapangan.[331]

Dari perspektif kesetaraan dan keadilan gender, sejumlah pasal KHI dinilai memarjimalkan perempuan. KHI mengukuhkan pandangan dominan dalam fikih yang menempatkan perempuan sebagai "urutan kedua" setelah laki-laki, seperti dalam soal wali, saksi, nusyuz, poligami serta dalam hak dan kewajiban suami isteri. Padahal menurut Musdah pihak yang menikah dan membentuk keluarga itu bukan hanya laki-laki, tapi juga perempuan.[332] Musdah menilai dari perspektif budaya, KHI juga dipandang kurang merepresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam di Indonesia karena tidak digali secara seksama dari kearifan lokal masyarakat di berbagai daerah, melainan diangkut begitu saja dari fikih klasik yang bernuansa arab. Ketidakrelevanan fikih-fikih klasik itu, oleh karena ia disusun dalam era, kultur dan imajinasi sosial yang berbeda. KHI dinilai praktis menomorduakan perempuan.[333]

Meski demikian, Musdah mengakui sejumlah terobosan baru yang dilakukan KHI dalam pembaruan hukum keluarga Islam, sebab pembaruan tersebut cukup signifikan dibandingkan dengan pandangan kitab fikih, seperti pada defenisi perkawinan, pencatatan perkawinan, batasan usia perkawinan, taklik talak dan lainnya. Artinya, dibanding kitab fikih tradisional KHI lebih kuat dalam

---

[330] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 157
[331] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 159
[332] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 142
[333] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 159

melindungi hak dan status perempuan, serta cukup progres merespon tuntutan dinamika masyarakat pada masanya. Pembaruan itu ternyata dapat diterima masyarakat Islam Indonesia.[334] Hal inilah yang menurutnya telah mengindikasikan bahwa pembaruan hukum berikutnya adalah suatu keniscayaan.

Salah satu upaya pembaruan yang dimaksudkan oleh Musdah Mulia adalah merumuskan hukum baru yang lebih sesuai dengan konteks perkembangan zaman hari ini, yaitu mengajukan draft baru (*Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* – CLD-KHI)[335] untuk memperbarui beberapa pasal KHI yang dianggap tidak lagi mapan dengan kondisi masyarakat hari ini. CLD-KHI sebagai klarifikasi terhadap isi KHI yang padanya masih terdapat kesalahan tafsir, utamanya tertuju pada sisi-sisi perkawinan yang telah dianggap mapan selama ini.

Sejak lahirnya KHI pada tahun 1991, pada tahun 2004 barulah muncul gagasan untuk memperbarui materi KHI yang diusung oleh Tim Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama RI dalam bentuk CLD-KHI. Musdah Mulia merupakan koordinator yang bekerja bersama 11 orang ditambah 16 orang kontributor. Munculnya tandingan KHI ini menjadi kontroversi dikalangan ulama Islam *mainstream*, yang menolak gagasan CLD-KHI tersebut. Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyebutnya sebagai upaya manipulasi nash-nash al-Quran.[336]

Kasus tersebut membuat Menteri Agama saat itu, Said Agil Munawar, menyampaikan teguran keras melalui suratnya tanggal 12 Oktober 2004, No.: MA/271/2004, untuk tidak lagi mengadakan seminar atau kegiatan serupa dengan mengatasnamakan tim Departemen Agama dan semua draft CLD-KHI agar diserahkan kepada Menteri Agama RI. Bahkan Menteri Agama RI yang baru, Maftuh Basyuni langsung membatalkan CLD-KHI pada tanggal 14 Februari 2005. Dan Musdah Mulia sebagai Ketua Tim Penyusun CLD-KHI dilarang pemerintah menyebarluaskan gagasannya.[337]

---

[334] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 143

[335] Nama ini dipilih agar cepat menarik perhatian masyarakat untuk membahasnya. Sama halnya dengan KHI, CLD-KHI juga memuat rumusan hukum perkawinan, kewarisan dan perwakafan. Pasal KHI yang dirubah hanya pasal-pasal tertentu yang dinilai bias gender dan bias patriaki, serta tidak mengakomodasi pandangan Islam yang pluralis dan humanis. Lihat - Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 167

[336] Budi Hadrianto, *50 Tokoh* …, h. 238

[337] Budi Hadrianto, *50 Tokoh* …, h. 238

Selain penolakan yang muncul dari pemerintah yang diwakili oleh Menteri Agama waktu itu. Penolakan ini juga datang dari salah seorang Guru Besar Hukum Islam di Fakultas Syari'ah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah, yaitu Huzaemah Yahido Tanggo. Menurut Huzaemah materi-materi CLD-KHI bertentangan dengan al-Quran dan hadits serta sumber-sumber hukum Islam lainnya yang *mu'tabarah* dari hasil ijtihad para ulama mujtahidin yang mumpuni dalam bidangnya. Salah satu materi yang dinilai bertentangan adalah persoalan ketiadaan wali nikah bagi perempuan, sehingga perempuan bisa menikahkan dirinya sendiri. [338] Bagi Huzaemah, upaya pembaruan hukum Islam harus tetap mengacu kepada nas, pendapat-pendapat yang disepakati oleh para ulama serta tidak bertentangan dengan aturan yang berlaku di Indonesia. Maka prinsip-prinsip pokok ini harus dikedepankan dari yang lain termasuk isu-isu pembelaan pluralisme, kesetaraan gender, demokratisasi sebagaimana yang diusung oleh tim pengusul CLD-KHI.[339]

Selain Huzaemah, Rifyal Kab'ah[340] juga menolak keberadaan draft yang diajukan oleh Musdah bersama tim (pendanaan proyek CLD-KHI dari pihak asing, *The Asia Foundation* yang mengatasnamakan Departemen Agama RI), bahwa pembaruan yang diajukan menurut Rifyal bukanlah pembaruan dalam konteks pemurnian dan perbaikan terhadap keburukan, akan tetapi dalam pengertian penyimpangan dan perubahan dari hukum Islam yang asli.[341]

Pada dasarnya, munculnya *antitesa* KHI ini bukan tanpa alasan, akan tetapi ada beberapa faktor yang mendorong lahirnya CLD-KHI tersebut: *Pertama,* sebagai implementasi dari RAN PKTP (Rencana Aksi Nasional Untuk Penghapusan Kekerasan Terhadap Perempuan) yang menegaskan komitmen pemerintah untuk menghapus segala bentuk kekerasan dan melalui tim PUG dilakukan kajian kritis terhadap KHI.[342] *Kedua,* sejumlah penelitian baik berupa tesis ataupun disertasi menyatakan KHI dalam dirinya yang berseberangan dengan produk-produk hukum nasional seperti UU No. 7 Tahun 1984 tentang

---

[338] Asni, *Pembaruan* ..., h. 230
[339] Asni, *Pembaruan* ..., h. 232
[340] Hakim Agung Mahkamah Agung RI
[341] Rifyal Kab'ah, "*Kompilasi Hukum Islam Tandingan",* Suara Uldilag, Vol. 11, No. 6. April 2005, h. 35
[342] Husein Muhammad, dkk, *Dawrah Fiqh Perempuan; Modul Kursus Islam dan Gender,* (Cirebon: Fahmina Institute, 2007), h. 283

Penghapusan Segala Bentuk Deskriminasi terhadap Perempuan, UU tentang Hak-Hak Anak, UU No 39 Thun 1999 tentang HAM dan lainnya. Sedangkan ditingkat internasional ada sejumlah instrumen penegakan dan perlindungan HAM yang sangat tegas mendorong penguatan hak asasi perempuan dan juga menekankan pada pentingnya penghapusan segala bentuk deskriminasi atas dasar ras, kebangsaan, gender dan agama.[343]

Ketiga, Mahkamah Agung pada tahun 2003 mengusulkan RUU Terapan Bidang Perkawinan untuk menggantikan posisi hukum KHI. Selain mengusulkan perubahan status hukumnya, juga mengusulkan penambahan pasal-pasal baru mengenai sanksi bagi setiap pelanggaran, seperti pencatatan perkawinan. *Keempat*, adanya tuntutan formalisasi syariat Islam di beberapa daerah seperti Sumatera Barat, Sulawesi Selatan, Cianjur, Madura. Syariat Islam terkesan belum memiliki konsep yang jelas mengenai syariat yang digunakan, maka KHI baru adalah salah satu alternatif untuk menjawab kebutuhan tersebut. *Kelima*, membandingkan KHI dengan hukum keluarga di berbagai negara Muslim, seperti Tunisa, Yordan, Syiria, Iraq dan Mesir yang telah berulang kali memperbarui hukum keluarga mereka. [344]

Keenam, dari survey lapangan ke lima wilayah di Indonesia, yakni Aceh, Sumatera Barat, Sulawesi selatan, Nusa Tenggara Barat dan Jawa Barat ditemukan kenyataan bahwa mayoritas responden yang terdiri dari hakim agama, kepala Kantor Urusan Agama (KUA) dan tokoh-tokoh agama menghendaki perubahan pada KHI.[345]

Kompilasi Hukum Islam sejatinya adalah legalisasi Hukum Islam di Indonesia. Karena materi-materi hukum Islam sudah diintegrasikan dalam bahasa hukum hingga ia tidak muncul berwajahkan hukum Islam *an sich.*[346] KHI dalam sejarahnya adalah produk kebijakan hukum pemerintah yang proses penyusunannya berdasarkan hukum normatif, terutama fikih mazhab Syafi'i.

---

[343] Musdah Mulia, *"Menuju Hukum Perkawinan yang Adil; Memberdayakan Perempuan Indonesia",* ..., h. 148

[344] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 149

[345] Alasan mendukung pernyataan tersebut: 1) KHI sudah lebih 25 tahun diberlakukan dan belum pernah dilakukan evaluasi kritis; 2) KHI perlu kekuatan hukum yang pasti dan mengikat: 3) materi KHI perlu dilengkapi dan disempurnakan agar sesuai dengan kebutuhan paraktis masyarakat yang semakin kompleks. Lihat - Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 149

[346] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 301

Menurut Musdah, boleh jadi hal itu membuat KHI tampil dalam wajah yang tidak akrab dengan hukum-hukum nasional[347] dan internasional[348] yang memiliki komitmen kuat pada tegaknya masyarakat yang egaliter, pluralis dan demokratis. Jika hal itu terus dibiarkan maka akan menyuburkan praktik deskriminasi, terutama pada perempuan.[349]

CLD-KHI harus dilihat sebagai ijtihad untuk mempromosikan ajaran Islam yang menekankan cinta dan kehormatan untuk manusia dan berusaha untuk menghilangkan semua bentuk deskriminasi, eksploitasi, dan kekerasan terutama dalam kehidupan rumah tangga. Dan juga sebagai sebuah upaya untuk mencari solusi untuk sejumlah permasalahan sosial kontemporer yang dihadapi masyarakat Indonesia.[350]

Musdah Mulia berpendapat ada empat alasan pembaharuan hukum Islam di Indonesia harus di mulai dari KHI yaitu *Pertama*, KHI dipandang sebagai jantung syariat atau inti ajaran Islam sehingga menjadi rujukan nilai di masyarakat. *Kedua,* KHI merupakan panduan hukum hakim agama di Pengadilan Agama dalam memutuskan perkara-perkara keluarga, khususnya di bidang perkawinan. *Ketiga*, upaya mengeliminasi semua bentuk diskriminasi terhadap perempuan harus di mulai dari keluarga. Sebab, keluarga yang katanya merupakan wilayah yang paling aman itu justru paling banyak merekam kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga (*domestic violence). Keempat,* sejumlah pasal dalam KHI berseberangan dengan undang-undang baru, seperti Amandemen UUD 1945, UU No. 7 tentang Rativikasi CEDAW (*The Convention on The Elimination of All Form Discrimination Agianst Women*) adalah instrumen standar internasional menetapkan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan yang

---

[347] UU No. 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Deskriminasi terhadap Perempuan, UU tentang Hak-Hak Anak, UU No 39 Tahun 1999 tentang HAM. Lihat - Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 148

[348] Deklarasi Universal HAM (1948), Konvenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1966), Konvenan Internasional tentang Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (1966), CEDAW (1979), Deklarasi Kairo (1990) dan Deklarasi dan Program Aksi Wina (1993). Sebagai dampak ikutan dari kesepakatan-kesepakatan tersebut, KHI kiranya tidak bisa mengelak kecuali harus menyesuaikan diri dengan ketentuan tersebut. Lihat - Husein Muhammad, dkk, *Dawrah* ..., h. 284

[349] Husein Muhammad, dkk, *Dawrah* ..., h. 283

[350] Siti Musdah Mulia, *"Muslim Family Reform In Indonesia: A Progressive Interpretation of The Quran",* al-Mawarid, Journal of Islamic, Vol. XV, No. 1, Agustus 2015, h. 16

diadopsi oleh PBB pada tahun 1979 dan mulai berlaku pada tanggal 3 Desember 1981 dan UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.[351]

Landasan epistimologi Musdah dalam melakukan pembaruan pada KHI berlandaskan pada semangat upaya pembumian hukum Islam yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter *genuine* kebudayaan Indonesia. Cita-cita dasar dari nilai pembaruannya adalah semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama dan memperoleh perlakuan yang adil, kaum minoritas dan perempuan dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara.[352] Dan sebagai negara yang telah meratifikasi CEDAW, tidak ada alasan bagi Indonesia untuk tidak menyelaraskannya dengan hukum perundang-undangan nasional, terutama berkaitan dengan perkawinan dan keluarga. Maka KHI mestinya steril dari segala bentuk deskriminasi terhadap perempuan yang dinyatakan di dalam CEDAW.[353]

Selanjutnya CLDKHI menawarkan beberapa paradigma baru tentang perkawinan, sebagai berikut: *Pertama,* defenisi perkawinan, yaitu akad yang sangat serius (*mitsaqan galiidzan*), dilakukan secara sadar oleh laki-laki dan perempuan guna membentuk keluarga yang pelaksanaannya didasarkan pada kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak. *Kedua,* asas perkawinan adalah monogami. *Ketiga,* perkawinan didasarkan pada enam prinsip utama; prinsip kerelaan (*al-taradhi*), kesetaraan (*al-musaawah*), keadilan (*al-adaalah*), kemaslahatan (*al-maslahat),* pluralisme (*al-ta'addudiyah*) dan demokrasi (*al-diimuqrathiyyah*). *Keempat,* tujuan perkawinan adalah mewujudkan rumah tangga bahagia (*sa'adah*) dan sejahtera (*sakinah*); serta untuk melindungi kebutuhan biologis secara legal, sehat, aman, nyaman dan bertanggungjawab.[354] Rumusan CLD-KHI didasarkan pada tujuan dasar hukum Islam, yakni menegakkan nilai dan prinsip keadilan social, kemaslahatan umat anusia, kerahmatan alam semesta dan kearifan lokal.[355]

---

[351] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 166

[352] Eka Suriansyah, *"Merombak* …, h. 301

[353] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 168

[354] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 147. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 168

[355] Muhammad Sodik, *"Pembacaan Progresif terhadap Fikih Keluarga: Kritik terhadap KHI dan RUU HTPA",* Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum. Vol. 46, No. 1, Jan-Juni 2012, h. 119

Keempat paradigma tersebut selanjutnya menjadi landasan pokok bagi rumusan pasal-pasal CLD-KHI mengenai soal wali, saksi, pencatatan, usia perkawinan, mahar, pekawinan beda agama, poligami, cerai dan rujuk, iddah, ihdad, pencarian nafkah, nusyuz, posisi dan kedudukan suami isteri, serta hak dan kewajiban suami isteri.[356] Dan pada akhirnya, adanya dfrat pengganti KHI bertujuan untuk memberdayakan perempuan dan memberi perlindungan penuh perempuan sebagai manusia sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Quran dan sunnah, dan juga ditetapkan sebagai konstitusi di Indonesia.[357]

Setelah memahami alur diatas, maka pada pembahasan selanjutnya penulis akan fokus tentang persoalan wali nikah yang dianggap oleh kelompok pembaru hukum keluarga di Indonesia, khususnya oleh Musdah Mulia sebagai pasal KHI yang harus direvisi karena dinilai sudah tidak mapan lagi dengan konteks kekinian.

C. Pandangan Musdah Mulia tentang Wali Nikah

Al-Quran menyebut perkawinan sebagai kontrak atau perjanjian yang serius (*mitsaqan ghaliza*), terlihat dari adanya unsur *ijab* (tawaran) dan *qabul* (penerimaan). Itulah sebabnya mengapa bahasan tentang perkawinan dalam kitab-kitab fikih tidak dimasukkan ke dalam bahasan ibadah, melainkan muamalat (transaksi sosial). Sebagai sebuah kontrak sosial seharusnya yang melakukan *ijab-qabul* adalah calon suami dan calon isteri sehingga keduanya secara psikologis merasa terlibat dalam perjanjian tersebut dan menimbulkan tanggung jawab bersama dalam perkawinan.[358] Hal ini sejalan dengan defenisi perkawinan yang dipaparkan oleh Musdah bahwa perkawinan merupakan sebuah akad atau kontrak yang mengikat dua pihak yang setara yaitu laki-laki dan perempuan yang masing-masing telah memenuhi persyaratan hukum atas atas dasar kerelaan dan kesukaan.[359]

Namun praktiknya, kontrak tersebut dilakukan oleh dua orang laki-laki, yaitu calon suami dan ayah atau wali dari calon isteri. Jadi kontrak antara dua

---

[356] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 147. Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 168

[357] Siti Musdah Mulia, *"Muslim* ..., h. 17

[358] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 123

[359] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 134

laki-laki, bukan antara laki-laki dan perempuan yang dinilai setara[360], artinya kedua calon laki-laki dan perempuan yang harusnya bersepakat secara sukarela. Menurut Musdah hal ini terjadi karena munculnya anggapan bahwa perempuan bukanlah manusia yang merdeka, dewasa dan mandiri seperti laki-laki. Karena perempuan tidak dapat mengambil keputusan sendiri, maka persetujuan perkawinan harus datang dari para wali. Anggapan itu tidak hanya ada dalam benak laki-laki, melainkan diyakini pula oleh perempuan itu sendiri. Ironisnya lagi, menurut Musdah hal tersebut mendapat pembenaran dari pemahaman agama, seperti Islam yang sebagian besar pemeluknya menganggap perempuan sebagai makhluk yang lemah akal dan lemah agamanya.[361]

Penting untuk dicatat bahwa perkawinan dalam al-Quran di bahas secara intens, baik dengan menggunakan kata "*nikah*" (diulang sebanyak 23 kali) yang berarti berhimpun maupun kata "*zawaj*" (diulang sebanyak 81 kali) yang bermakna pasangan. Menurut Musdah, kajian yang telah dilakukan terhadap sejumlah ayat tentang perkawnan, baik yang menggunakan kosa kata tersebut atau tidak, melahirkan lima prinsip perkawinan Islam, yaitu prinsip monogami; prinsip cinta dan kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*); prinsip saling melengkapi dan melindungi; prinsip pergaulan yang sopan dan santun (*mu'asyarah bil ma'ruf*); dan prinsip kebebasan dalam memilih jodoh bagi laki-laki dan perempuan sepanjang tidak melanggar syariat (keadilan gender).[362]

Dari penjelasan diatas, Musdah menekankah bahwa perkawinan itu adalah hak setiap manusia dewasa, jadi laki-laki dan perempuan yang telah memenuhi persyaratan bukan suatu kewajiban. Menikah, berkeluarga dan berketurunan merupakan hak asasi manusia yang tidak boleh dikurangi. Mudah juga menegaskan bahwa perkawinan sebagai transaksi sosial atau akad yang melibatkan dua pihak yang setara, yakni laki-laki dan perempuan. Meski realitas

---

[360] Argument Musdah tentang kesetaraan tersebut bahwa dalam Islam sejatinyanya terkandung nilai-nilai kemanusiaan yang mengakui kesetaraan dan kesatuan manusia (QS. An-Nisa': 1). Baik laki-laki atau perempuan memiliki kewajiban yang sama yakni menyembah kepada Allah (QS. Al-Dzariyat: 56) dan keduanya berasal dari sumber yang satu (*nafs wahidah*). Lihat – Siti Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam,* (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014), h. 31-32

[361] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 123-124. Lihat juga - Siti Musdah Mulia, *Kemuliaan …,* 67

[362] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 145-146, Lihat juga Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 125

di masyarakat menunjukkan bahwa yang melakukan transaksi adalah calon suami dan calon mertua laki-laki, bukan calon suami dan calon isteri. Hal ini boleh jadi membuat perempuan kurang berani bertanggung jawab dalam perkawinan karena sejak awal tidak dilibatkan secara penuh sebagai subjek hukum. Maka menurut Musdah, penekanan sebagai kontrak sosial ini perlu dalam rangka menghapus pemahaman keliru di masyarakat bahwa perkawinan itu berarti memiliki, sayangnya yang memiliki hanyalah suami. Pemahaman yang benar menurut Musdah adalah perkawinan mengikat keduanya pada aturan hukum yang disepakati bersama.[363]

Pembahasan tentang wali nikah dijelaskan dalam pasal 19, 20, 21, 22 dan 23. Pada pasal 19 KHI disebutkan: *"Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya."* Sementara CLDKHI merumuskan: *"Wali nikah hanya diperlukan bagi perkawinan wanita di bawah usia 21 tahun."* CLD-KHI membatasi keberadaan wali hanya bagi perempuan yang belum dewasa dan belum 21 tahun. Usia 21 tahun dinilai sebagai batas kematangan dan kedewasaan seseorang sekaligus berhak mengambil keputusan penuh sebagai subyek hukum.[364] Artinya, CLD-KHI memerlukan wali hanya jika pengantin wanita tidak memiliki kapasitas hukum untuk menikah karena tidak cukup umur, kurang akal atau belum dewasa.[365]

Menghilangkan persyaratan wali dalam perkawinan memang bukanlah hal yang baru karena yang demikian itu sudah dilakukan oleh Imam Abu Hanifah pada abad ke-9 masehi. Sejumlah ayat dan hadits secara eksplisit mengukuhkan eksistensi perempuan sebagai manusia utuh sama dengan saudara mereka yang laki-laki. Tidak ada perbedaan esensial bagi keduanya dalam pelaksanaan ajaran agama.[366]

Fikih mensyaratkan wali dalam perkawinan hanya diperlukan bagi perempuan. Mereka yang berhak sebagai wali hanyalah para laki-laki, yaitu: ayah, ayahnya ayah (kakek), saudara laki-laki kandung, saudara laki-laki seayah saja,

---

[363] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 145-146, Lihat juga dalam Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 154

[364] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 154

[365] Siti Musdah Mulia, *Muslim* ..., h. 12

[366] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 154

anak saudara laki-laki (keponakan laki-laki dari saudara laki-laki), saudara laki-laki ayah (paman laki-laki dari pihak ayah) dan seterusnya. Dalam kaitannya dengan wali tidak ada celah sama sekali bagi perempuan. Artinya, laki-laki dan perempuan, meskipun sama-sama makhluk Tuhan dan sama-sama manusia, namun berbeda derajatnya dalam perwalian. Keduanya sangat berbeda dalam hal penilaian dan penghargaan. Laki-laki superordinat, sedang perempuan subordinat.[367]

Hak kewalian hanya dimiliki oleh laki-laki, tidak ada ruang sedikitpun ruang bagi seorang ibu untuk menjadi wali nikah atas anak perempuannya, misalnya ketika sang ayah berhalangan. Sekiranya ayah tidak memungkinkan tampil menjadi wali, maka hak kawalian jatuh ke kakek. Jika kakek *'udzur*, maka hak kewalian tidak secara otomatis pindah kepada ibu, tetapi turun kepada anak laki-laki atau saudara laki-laki kandung dari perempuan tersebut. Hirarki kewalian ini telah diatur oleh KHI dalam pasal 21 dengan menutup sama sekali peluang perempuan untuk menjadi wali. Untuk itu secara praktis harus ditegaskan bahwa pasal tentang perwalian dalam KHI hendaknya tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan. Jika laki-laki punya otoritas untuk menikahkan dirinya sendiri dan berwenang menjadi wali nikah, maka seharusnya demikian juga untuk perempuan.[368]

Buku-buku fikih Indonesia umumnya memuat pandangan mensyaratkan adanya wali dalam pernikahan. Meskipun ulama berbeda pendapat tentang kedudukan wali sebagai syarat sah nikah atau bukan. Imam Malik dan Imam Syafi'i berpendapat wali merupakan syarat sah nikah. Nikah tanda wali berarti batal (tidak sah). Sebaliknya menurut Imam Abu Hanifah, Zafar, al-Sya'bi dan al-Zuhri jika perempuan mengawinkan dirinya tanpa persetujuan walinya, sedang suaminya masih dalam kepantasan (layak dan sekufu), maka perkawinannya tetap sah. Berbeda dengan Imam Dawud al-Zahiry, dia membedakan status gadis dan janda. Perempuan yang masih gadis wajib disertai wali, sedang yang sudah janda tidak disyaratkan wali.[369]

---

[367] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 154
[368] Husein Muhammad, dkk, *Dawrah* ..., h. 289
[369] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 155

Perbedaan pendapat ulama muncul karena perbedaan tafsir terhadap hadits Nabi saw: *la nikaha illa bi waliyyin*... (tidak ada perkawinan tanpa wali). Sebagian menafsirkan kata tidak dalam hadits itu dengan tidak sah, sedangkan sebagian lainnya menafsirkan tidak sempurna. Bagi ulama yang melihat wali sebagai salah satu syarat sah nikah, berpendapat wali adalah syarat sah nikah, bukan hanya syarat kelengkapan. Sedang Imam Abu Hanifah berpendapat wali hanyalah syarat kelengkapan, bukan syarat sah perkawinan. Pandangan fikih menjelaskan perlunya wali dalam perkawinan adalah menjaga hubungan anak dengan orang tua dan karena orang tua lebih tahu tentang bakal jodoh anaknya. Sebab anak perempuan Islam yang belum menikah tidak patut bergaul bebas.[370]

CLD-KHI mengkompromikan kedua pandangan berbeda dengan menawarkan solusi bahwa perempuan berusia di bawah 21 tahun masih memerlukan persetujuan wali dalam perkawinan demi kemaslahatan, sementara jika sudah berusia 21 tahun perempuan dipandang dewasa dan mandiri, mampu mengambil keputusan hukum sehingga tidak memerlukan persetujuan wali dalam perkawinan. Akan tetapi, tiadanya persetujuan wali tidak dimaksudkan bahwa kehadiran dan restu orang tua dalam perkawinan tidak diperlukan lagi.[371]

Berdasarkan penjelasan diatas, Musdah tidak menjadikan wali nikah sebagai rukun dalam perkawinan, akan tetapi memilih pencatatan perkawinan sebagai rukun perkawinan yang kelima. Bagi Musdah pasal 5 KHI yang berbunyi: "Agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat", menyiratkan bahwa pencatatan hanya untuk tertib administrasi, bukan syarat sah perkawinan.

Discourses ini berawal dari kata 'perkawinan harus dicatatkan' membawa implikasi yang berbeda dalam memahaminya. Bagi yang memahaminya dengan menggunakan pendekatan normatif, maka perkawinan sebagai aktifitas keagamaan dan bagian dari perintah agama melahirkan pemahaman sahnya perkawinan jika sudah dilakukan berdasarkan hukum agama meskipun tidak dicatatkan. Pendekatan yuridis menjadi pilihan Musdah Mulia melihat perkawinan sebagai sebuah peristiwa hukum yang tidak hanya didasarkan semata-mata atas dasar saling percaya, tetapi juga harus disimbolisasikan dalam sebuah akta tertulis

[370] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 155
[371] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 156

(akta nikah) sebagai bukti yuridis. Berpijak dari paradigma ini redaksi 'harus' menurut Musdah Mulia harus diganti menjadi 'wajib' dan harus dimasukkan ke dalam syarat sah pernikahan.[372]

Karena itu Musdah dalam CLD-KHI pasal 6 menawarkan*: "Perkawinan dinyatakan sah apabila memenuhi rukun berikut: calon suami; calon istri; ijab dan kabul; saksi; pencatatan."* Selanjutnya, pasal 12 menegaskan: *(1) Setiap perkawinan harus dicatatkan; (2) Pemerintah wajib mencatatkan setiap perkawinan yang dilakukan oleh warga negara.* Argumen Musdah ini berpijak kepada analogi sesuai analogi atas surat al-Baqarah ayat 282 yang menyatakan bahwa dalam melaksanakan transaksi penting seperti utang-piutang hendaknya selalu dicatatkan. Perkawinan sejatinya merupakan transaksi yang penting, bahkan jauh lebih penting daripada transaksi lainnya dalam kehidupan manusia. Kalau suatu transaksi harus dicatat, artinya transaksi perkawinan merupakan hal yang lebih krusial untuk dicatatkan.[373]

Perkawinan dalam aspek agama meskipun sah, namun jika tidak dicatatkan ia tidak memiliki kekuatan hukum. Perkawinan yang tidak mempunyai kekuatan yuridis berdampak sangat merugikan isteri dan perempuan pada umumnya. Bagi isteri, dampaknya secara hukum adalah tidak dianggap sebagai isteri yang sah karena tidak memiliki akta nikah sebagai bukti otentik. Dampak lainnya, isteri tidak berhak atas nafkah dan warisan suami jika meninggal dunia; isteri tidak berhak terhadap harta gono-gini jika terjadi perceraian karena secara hukum dianggap pernikahan di anggap tidak pernah terjadi (tidak ada terjadi peristiwa hukum). Berdampak pula terhadap status keperdataan anak, ia hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya dan tidak mempunyai hubungan keperdataan dengan ayahnya.[374]

Di samping itu, Musdah juga memaparkan pendapat Abu Hasan al-Mawardi dan Ibn Taimiyah, bahwa pemerintah dalam hukum Islam memiliki kewajiban melindungi warganya dari berbagai bentuk eksploitasi dan perlakuan yang merugikan dengan menciptakan peraturan yang dapat menimbulkan ketentraman dan kedamaian. Sebagai *uli al-amr* pemerintah mempunyai dua

---

[372] Eka Suriansyah, *"Merombak* …, h. 304-305
[373] Nurul Ma'rifah, *Perkawinan* ..., h. 74
[374] Nurul Ma'rifah, *Perkawinan* ..., h. 74

fungsi utama, yaitu *fi harasah al-din* (menjaga agama) dan *fi siyasah al-dunya* (mengatur urusan dunia). Dalam pelaksanaan kedua fungsi tersebut, pemerintah wajib ditaati oleh warganya, sepanjang tidak mengajak kepada kemungkaran. Dalam konteks pelaksanaan kedua fungsi ini bagi Musdah pemerintah dibenarkan membuat perundang-undangan dalam bidang *siyasah al-syar'iyah*, yaitu seperangkat aturan yang dibuat pemerintah dalam rangka menunjang keberlakuan ajaran al-Quran dan Sunah, meskipun belum pernah dirumuskan oleh ulama sebelumnya.[375]

Uraian diatas memberi makna, bahwa posisi pencatatan nikah menjadi unsur terpenting sebagai syarat sah nikah dibanding keberadaan wali nikah. Ia menganggap pernikahan sama dengan transaksi muamalat lainnya seperti jual beli yang tidak mensyaratkan adanya wali dalam bermuamalat jika sudah dewasa. Perkawinan pun bagi perempuan dewasa tidak diperlukan adanya wali lagi. Pandangan Musdah ini menghidupkan kembali perdebatan fikih klasik mengenai sah atau tidaknya nikah tanpa wali. Namun ia beranggapan dengan tidak menjadikan keberadaan wali sebagai rukun nikah maka dapat mengeleminir berbagai tindak kekerasan nikah paksa dengan berdalihkan *wali mujbir*.[376] Jika keberadaan wali nikah tetap ada, maka akan ada hak perempuan akan hilang, yaitu hak dan kebebasan yang sama bagi laki-laki untuk memilih pasangan hidup dengan persetujuan penuh.[377]

Pemikiran Musdah Mulia selaras dengan Qasim Amin[378] bahwa perempuan diberikan kebebasan dalam memilih pasangannya, sedangkan istilah kawin paksa (*ijbar*) tidak bisa diterima dan dibenarkan. Menurutnya, "Setiap orang yang punya akal sehat pasti berpendapat bahwa perempuan bisa memilih sendiri calon suaminya sebagaimana laki-laki memilih calon isterinya. Perempuan lebih berhak menentukan daripada kerabatnya sendiri. Sementara itu

---

[375] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 163

[376] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 306

[377] Hak perempuan ini terkait dengan perkawinan memiliki hak yang sama dengan laki-laki dalam enam hal, salah satunya hak dan kebebasan memilih pasangan hidup dengan pesetujuan penuh. Hak-hak tersebut disadur dari pasal 11 ayat 2 CEDAW tentang hak perempuan dan perkawinan. Lihat - Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 113

[378] Salah seorang tokoh feminis yang berpengaruh terhadap pemikiran Musdah Mulia. Qasim Amin lahir di Iskandariah, Mesir pada bulan Desember 1279 H. Ia sorang pemikir terkemuka yang dijuluki sebagai Bapak Feminisme Arab karena ide-idenya yang mengusung tentang pembebasan perempuan. Lihat - Syaiful Bahri, *Kontribusi* ...., h. 21-22

penghalangan terhadap perempuan untuk terlibat dalam memilih dan melihat calon suaminya adalah sesuatu yang jauh dari kebenaran."[379]

Menurut Mudah menikah dan berkeluarga merupakan hal yang paling asasi dalam diri manusia, baik itu laki-laki maupun perempuan. Tidak seorangpun bisa dihalangi atau dipaksa dalam perkawinan. Menikah adalah sebuah hak yag didasarkan pada pilihan bebas, bukan kewajiban. Penegasan ini diperlukan karena dikalangan masyarakat lus masih banyak dijumpai praktik pemaksaan dalam perkawinan. Terutama di lingkungan pedesaan yang dijadikan sebagai salah satu modus *operandi* dari kegiatan perdagangan perempuan dan anak. Tidak sedikit orang tua yang menjual anak gadis mereka demi uang atau bahkan demi alasan agama, misalnya yang terjadi di daerah Gunung Putri, Jawa Barat, perkawinan paksa yang dilakukan untuk mendapatkan berkah dari keturunan Arab. Maka mutlak adanya persamaan dan keseimbangan hak dan kewajiban bagi laki-laki dan perempuan dalam pernikahan mereka, untuk menghindari eksploitasi terhadap perempuan.[380]

Menentukan pilihan terhadap siapa yang menjadi pasangan dalam pernikahan adalah hak kebebasan memilih bagi laki-laki dan perempuan. Pada masa sebelum Islam (tradisi Arab), perempuan tidak punya hak memilih bahkan diposisikan sebagai barang yang bisa dimiliki oleh ayah dan wali, dimana mereka bebas menentukan siapa yang akan menjadi pendamping atas perempuan tersebut. Ketika Islam datang, tradisi tersebut dirubah dengan adanya riwayat yang menjelaskan tentang seorang janda lebih berhak atas dirinya, sedangkan gadis dimintai persetujuannya. Moral Islam menawarkan tempat yang sangat signifikan untuk perempuan untuk memperjuangkan haknya sebagai manusia yang setara dengan laki-laki. Hal ini hendaknya juga memberi wawasan dan pengertian kepada orang tua atau wali.[381]

Uraian di atas menjelaskan bahwa gagasan yang ditawarkan oleh Musdah tentang ketiadaan wali nikah dalam rukun pernikahan, secara umum bertolak dari anggapan bahwa hukum tentang wali dalam pernikahan yang telah diatur di dalam

---

[379] Syaiful Bahri, *Kontribusi* ...., h. 23

[380] Siti Musdah Mulia, *Kemuliaan* …, h. 64

[381] Ahmad Masfuful Fuad, *"Cedaw and The Rights of Kindship in Islamic Family Law",* al-Mawarid, Journal of Islamic Law, Vol. XV, No. 1, Agustus 2015, h. 184. Lihat juga - Siti Musdah Mulia, *Kemuliaan* …, h. 47

KHI sudah tidak sesuai dan tidak mapan lagi untuk diterapkan pada saat sekarang. Oleh karena itu, sudah selayaknya mengajukan revisi terhadap pasal KHI tersebut.

BAB IV

ANALISIS PEMIKIRAN MUSDAH MULIA TENTANG KETIADAAN WALI NIKAH DALAM RUKUN PERNIKAHAN DAN RELEVANSINYA TERHADAP PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA

A. Analisis Tipologi Pemikiran Musdah Mulia tentang Ketiadaan Wali Nikah dalam Rukun Pernikahan

Pentas pergerakan pemikiran hukum Islam di tanah air sepanjang abad ke-20 melahirkan sekian banyak tokoh, baik yang lahir di nusantara sendiri maupun mereka yang datang khusus untuk mengembangkan pemikirannya di Indonesia. Salah satu tokoh itu adalah Musdah Mulia, seorang tokoh pemikir hukum Islam di Indonesia. Sebelum membahas secara detail pemikiran Musdah, pada analisis ini penulis akan menjelaskan terlebih dahulu tentang kedudukan wali nikah dalam perkawinan.

Dalam konteks pemikiran ulama klasik, khususnya para imam mazhab, persoalan wali nikah sebagai rukun perkawinan sudah lama menjadi perbincangan. Pada bab terdahulu, penulis telah memaparkan bahwa tidak ada perselisihan pendapat diantara para ulama tentang keberadaan wali nikah terhadap mempelai yang masih kecil, baik laki-laki maupun perempuan, karena anak kecil tidak dapat melakukan akad dengan sendirinya.[382]

Ada dua pendapat yang muncul akibat perbedaan pemahaman para ulama terhadap nash yang ada, baik dari al-Quran maupun hadits. Perbedaan itu muncul pada kasus pernikahan perempuan yang telah dewasa (gadis ataupun janda). Maka dalam hal ini jumhur ulama sepakat mensyaratkan wali nikah sebagai rukun perkawinan, artinya tidak sah pernikahan perempuan yang menikah tanpa adanya wali. Sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat boleh seorang perempuan menikahkan dirinya sendiri asalkan suami yang dinikahinya sekufu, jika tidak sekufu maka wali boleh menuntut ke pengadilan agar pasangan tersebut diceraikan, selain ketentuan tersebut pada maharnya tidak boleh kurang dari mahar *mitsil*. Silang pendapat ini muncul karena memang tidak ada nash yang

[382] Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia; Antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan,* Cet. I, Ed. Ke-3, (Jakarta: Kencana: 2011), h. 69

tegas mensyaratkan adanya wali dan masing-masing ulama mempunyai sudut pandang sendiri dalam memahami nash yang masih mengandung kemungkinan-kemungkinan, kemungkinan adanya wali dan kemungkinan tidak adanya wali.

Indonesia sebagai negara hukum (*rechstaat*), membicarakan posisi wali nikah sebagai salah satu unsur terpenting bagi sahnya perkawinan, tanpa wali nikah maka perkawinan tersebut tidak sah. Tujuannya tidak lain adalah untuk melindungi kepentingan perempuan. Perihal wali nikah telah diatur dalam Kompilasi Hukum Islam[383] (KHI) sebagai hukum nasional[384] yang berlaku bagi masyarakat muslim di Indonesia. Dalam pernikahan, wali merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak untuk menikahkannya (pasal 19 KHI). Pada pasal 14 KHI dijelaskan bahwa untuk melaksanakan perkawinan harus ada: a) calon suami; b) calon isteri; c) wali nikah; d) dua orang saksi; dan e) ijab dan kabul.[385] Sementara syarat menjadi wali nikah dicantumkan pada pasal 20 KHI ayat (1) menyebutkan, yang bertindak sebagai wali nikah ialah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yakni muslim, aqil dan baligh.

Berdasarkan penjelasan KHI tersebut, dipahami bahwa KHI sebagai hukum yang berlaku untuk masyarakat muslim Indonesia mewajibkan adanya wali sebagai rukun nikah dan rumusan ini berlandaskan kepada pendapat jumhur. Kesesuaian antara apa yang dirumuskan KHI dengan pendapat jumhur, tidak terlepas dari usaha pemerintah dalam menyerap nilai yang dikandung masyarakat muslim Indonesia yang mayoritas menganut mazhab Syafi'i.

Perbincangan tentang kedudukan wali memang sudah lama menjadi pembahasan dikalangan para imam mazhab. Akan tetapi semenjak berlakunya KHI di Indonesia, melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 sampai permulaan tahun 2004 lalu, di Indonesia belum pernah didiskusikan kembali tentang

---

[383] Sumber rujukan penyusunan KHI diantaranya: Hukum perundang-undangan yang berkenaan dengan perkawinan; kitab-kitab fikih dari berbagai mazhab, dominasi dari mazhab Syafi'iy; dan hukum adat yang berlaku di Indonesia. Lihat - Amir Syarifuddin, *Hukum* …, h. 24-25

[384] Hukum Nasional adalah semua peraturan atau ketetapan atau perundang-undangan yang dikeluarkan oleh pemerintah, baik bersumber dari adat istiadat, undang-undang yang berlaku maupun kesepakatan bersama, yang dimaksudakan untuk mewujudkan kemashlahatan umat atau masyarakatnya. Lihat – Ibrahim Hosen, *"Menyongsong Abad ke-21: Dapatkan Hukum Islam direaktualisasikan?",* Mimbar Hukum, No. 12, Th V, 1994, h. 7

[385] Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam (DPBPAI), *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: DPBPAI, 1997), h. 18

kedudukan wali dalam rukun perkawinan. Hal itu terjadi karena pada umumnya umat Islam Indonesia mayoritasnya bermazhab Syafi'i,[386] menganggap bahwa wali adalah bagian dari syarat sahnya sebuah pernikahan, sehingga tidak ada perdebatan sama sekali tentang itu. Pelaksanaan akad pun selama ini di masyarakat dilakukan antara mempelai laki-laki dan wali dari mempelai perempuan.

Persoalan ini muncul lagi kepermukaan ketika salah seorang intelektual dari kalangan muslimah Indonesia, Siti Musdah Mulia, mengangkatkan kembali gagasan bahwa wali nikah tidak termasuk kepada rukun nikah, yang dituangkan kedalam bentuk *Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam* (CLD-KHI). Menurut Musdah untuk merespon kenyataan yang terjadi di masyarakat, perlu dilakukan usaha pembaruan terutama yang berkaitan dengan hukum keluarga. Salah satu bahasan utamanya adalah wali dalam rukun pernikahan.

KHI pasal 19 menyebutkan: *"Wali nikah dalam perkawinan merupakan rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita yang bertindak menikahkannya".* Sementara gagasan Musdah dalam pasal 7 CLD-KHI merumuskan: *"Wali nikah hanya diperlukan bagi perkawinan wanita di bawah usia 21 tahun"*. Musdah memaparkan, bahwa CLD-KHI membatasi wali hanya bagi perempuan yang belum dewasa atau belum 21 tahun. Usia 21 tahun dinilai sebagai batas kematangan dan kedewasaan seseorang sehingga berhak mengambil keputusan penuh sebagai subyek hukum. Bagi Musdah menghilangkan persyaratan wali bagi perempuan dalam perkawinan sesungguhnya bukanlah hal yang baru, karena yang demikian itu sudah dilakukan oleh Imam Abu Hanifah pada abad ke-9 Masehi. [387]

Menurut Musdah, pendapat itu ada karena perbedaan dikalangan para ulama dalam memahami nash yang ada. Sebagian ulama memahami wali sebagai syarat untuk sahnya perkawinan, sementara sebagian lainnya memahami wali hanya sebagai syarat sempurnanya sebuah perkawinan. Wali dalam perkawinan menurut Imam Hanifah, Zafar, al-Syu'bi dan al-Zuhri bukanlah syarat sah

---

[386] Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan, Hukum Kewarisan, Hukum Acara Peradilan Agama dan Zakat Menurut Hukum Islam,* Ed. I, Cet. Ke-2, (Jakarta: Sinar Grafika, 2000) , h. 1

[387] Musdah Mulia, *"Menuju Hukum Perkawinan yang Adil; Memberdayakan Perempuan Indonesia",* dalam buku Sulistyowati Irianto, *Perempuan dan Hukum; Menuju Hukum yang Berperspektif Kesetaraan dan Keadilan,* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), h. 154

perkawinan, akan tetapi sebagai syarat sempurnanya perkawinan. Pendapat ini muncul dari pemahaman terhadap sabda Nabi saw yaitu:

عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِيْ مُوْسَى عَنْ أَبِيْهِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَنِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ . (رواه أحمد والأربعة ، وصححه ابن المديني و الترمذي وابن الحبان. وأعمه بالإرسال)

Artinya: *Dari Abu Burdah Ibnu Abu Musa, dari ayahnya r.a bahwa Rasulullah saw bersabda,"Tidaklah ada pernikahan melainkan dengan adanya wali."*(HR. Ahmad dan al-Arba'ah. Hadits shahih menurut al-Madini, at-Tirmidzi dan Ibnu Hibban. Sebagian menilainya hadis mursal)[388]

Jika perbedaan pendapat yang terjadi pada imam mazhab disebabkan karena tidak adanya nash yang pasti dan terjadinya perbedaan penafsiran pada nash yang masih mengandung kemungkinan-kemungkinan, maka perlu diteliti apa yang melatarbelakangi pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali nikah dalam rukun nikah. Apa murni mengikut kepada pendapat Imam Abu Hanifah atau ada alasan lain yang menggiring Musdah untuk mengangkatkan isu tersebut. Dari wawancara yang penulis lakukan, Musdah mengungkapkan bahwa ada hal-hal yang mendasar kenapa ia menolak wali nikah tetap *exist* di dalam rukun pernikahan. Salah satunya adalah pasal KHI tentang wali nikah menurut Musdah mengindikasikan kepada pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM), khususnya bagi perempuan, sebagaimana yang diungkapkan oleh Musdah, bahwa:[389]

> "Kehadiran wali nikah dapat menimbulkan krisis eksistensi bagi perempuan karena dengan memberikan wewenang kepada wali untuk menikahkannya secara tidak langsung juga bermakna bahwa perempuan tersebut tidak memiliki otonomi dan kuasa terhadap dirinya. Padahal otonomi dan kuasa pada diri sendiri merupakan hak paling mendasar dalam kehidupan seorang manusia. Dalam wacana teologi sekalipun, kita sering menyatakan bahwa Tuhan memberikan kuasa mutlak kepada manusia untuk menentukan orientasi dan tujuan hidupnya. Lantas, kenapa KHI dengan beraninya menafikan eksistensi perempuan yang juga adalah seorang hamba Tuhan? Jika seorang laki-laki dapat mewakili dirinya sendiri, lalu mengapa hal serupa tidak boleh terjadi para perempuan? Apakah perempuan bukan manusia yang setara dengan laki-laki? Argumentasi yang muncul hanyalah asumsi patriarkal yang memandang perempuan sebagai makhluk yang tidak dewasa dan belum matang

[388] Muhammad bin Ismail al-Amir ash-Shan'ani. *Subulus Salam Syarah Bulughul Maram, Jilid 2,* terjemahan dari *Subul as-Salam Syarah Bulughul Maram* oleh Muhammad Isnan, dkk, Cet. Ke-7, (Jakarta: Darus Sunnah, 2012), h. 626

[389] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 3 Agustus 2018

sehingga dianggap tidak mampu mengambil keputusan penting dalam hidupnya."

Pada argumen di atas Musdah menilai, bahwa pasal KHI tentang keberadaan wali telah mengekang hak perempuan atas dirinya sendiri. Dengan adanya kewajiban wali bagi perempuan, berarti menghilangkan hak otonomi dan kuasa yang merupakan hak mendasar dimiliki oleh setiap manusia yang tidak semestinya dinafikan. Artinya, pasal tersebut bagi Musdah jelas melanggar hak asasi manusia (perempuan) sebagai makhluk Allah swt.

Pernyataan Musdah tersebut tercermin dari pemikirannya tentang ajaran tauhid sebagai inti ajaran Islam. Menurutnya, tauhid menghapuskan semua sekat-sekat deskriminasi dan subordinasi. Menurutnya keyakinan bahwa hanya Allah swt yang patut dipertuhankan dan tidak ada siapa pun dan apa pun yang setara dengan Allah swt, baik sebagai hamba Allah swt maupun sebagai khalifah. Oleh karena itu, manusia baik laki-laki maupun perempuan mengemban tugas ketauhidan yang sama, yakni menyembah hanya kepada Allah swt.[390] Oleh karena itu, perempuan dan laki-laki juga memiliki peran dan tanggung jawab sosial yang sama.

Musdah juga menerangkan beberapa hadits yang menggambarkan tentang terbatasnya hak otonomi perempuan atas dirinya, sebagai berikut:[391]

Hadis Nabi saw, dalam *Kitab Ibanatul Ahkam*, Juz III, halaman 279:

الثيب أحق بنفسها من وليا والبكر يزوجها أبوها.

Artinya: *"Janda lebih berhak atas dirinya sedangkan gadis dinikahkan bapaknya."*

Hadis tentang otonomi janda dalam *Kitab I'anah ath-Thalibin*, halaman 309:

الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر وإذنهاصماتها. (رواه مسلم) وفي رواية وإذنها سكوتها.

Artinya: *"Janda lebih berhak pada dirinya sedang gadis diminta persetujuannya. Izinnya adalah diamnya."* HR. Muslim. Dalam riwayat lain dan izinnya adalah diamnya.

---

[390] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: Kibar Press, 2007), h. 10

[391] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

Menurut Musdah, hadits-hadits tersebut menjelaskan bahwa perempuan memiliki dua status berbeda, janda dan gadis. Janda dianggap dewasa karenanya lebih berhak menikahkan dirinya sendiri tanpa perlu wali. Sedangkan gadis harus dimintai izinnya terlebih dahulu dan izinnya cukup dengan sikap diam. Kondisi ini bagi Musdah merupakan rekaman masyarakat Arab dan juga masyarakat *patriarchal* yang masih ada sekarang. Dimana anak perempuan dianggap tidak memiliki otonomi seperti janda. Untuk gadis dimintai izinnya dan izinnya adalah sikap diam.[392]

Musdah juga menjelaskan mengenai kemestian melakukan pembaruan terhadap sejumlah pasal KHI, termasuk pasal tentang keberadaan wali, karena menurut Musdah pasal dalam KHI berseberangan dengan undang-undang baru, seperti UU No. 7 tahun 1984 tentang Rativikasi CEDAW (*The Convention on The Elimination of All Form Discrimination Agianst Women*) yaitu instrumen standar internasional yang menetapkan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan yang diadopsi oleh PBB pada tahun 1979 dan mulai berlaku pada tanggal 3 Desember 1981 dan UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia (HAM).[393] Dengan kata lain, kandungan pasal KHI tentang wali dinilai bersebarangan dengan instrument hukum, baik nasional dan internasional tentang penjaminan Hak Asasi Manusia.

Selain itu, Musdah memaparkan bahwa sejumlah ayat dan hadits secara eksplisit mengukuhkan eksistensi perempuan sebagai manusia utuh, sama dengan saudara mereka yang laki-laki. Maka, tidak ada perbedaan esensial bagi keduanya dalam pelaksanaan ajaran agama,[394] seperti yang terdapat dalam beberapa ayat berikut:[395]

---

[392] Dikemukakan juga hadits-hadits serupa dalam Sunan Nasa'I pada kitab *al-nikah*, hadits ke 3212, 3213 dan 3215 dan dalam Sunan Abi Daud pada kitab *al-nikah*, hadits ke 1795 - Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

[393] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 166

[394] Musdah Mulia, *"Menuju* …, h. 154

[395] Selain dua ayat tersebut ada beberapa ayat lagi yang dikemukakan oleh Musdah yang menjelaskan status perempuan sebagai manusia yang setara dengan laki-laki, yaitu yang terdapat pada Q.S Fathir: 18; Q.S al-Thalaq: 2; Q.S al-ahzab: 33-35 dan Q.S al-Nur: 30-31 - Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Artinya: *Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanyaAllah 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, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.* (Q.S al-Nisa: 1)

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Artinya*: Hanya laki-laki terntentu yang mampu menjadi pemimpin bagi wanita tertentu, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian manusia atas sebahagian yang lain. Laki-laki akan mendapat kelebihan manakala mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri dari hal-hal yang tidak terpuji, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.*

Musdah Mulia memberi penjelasan tentang ayat di atas, bahwa:

> Ayat-ayat tersebut bagi saya sudah cukup menjelaskan status perempuan sebagai manusia penuh. Sebagai manusia penuh, kemanusiaan perempuan adalah setara dengan laki-laki tidak kurang sedikit pun. Tidak ada yang membedakan keduanya kecuali kualitas takwanya dan terkait takwa hanya Tuhan yang mampu dan berwenang menilai, bukan manusia. Mengurangi hak-hak mereka berarti pelanggaran HAM, indikasi ketidakadilan gender

> dan menghalangi terwujudnya kemashlahatan. Bayangkan, seorang anak perempuan yang dibesarkan sendirian oleh ibunya karena ayahnya pergi sejak anak masih dalam kandungan. Tiba-tiba mau nikah yg dicari justru ayah yg tidak bertanggung jawab itu, dimana rasa kemanusiaan kita? Apakah ibu anak itu tidak berhak menjadi walinya?[396]

Hal ini semakin menjelakan bahwa menurut Musdah tidak perlu lagi adanya wali dalam pernikahan karena antara laki-laki dan perempuan tidak ada perbedaan bagi keduanya dalam melaksanakan ajaran agama, termasuk dalam pernikahan. Dengan kata lain, jika laki-laki tidak disyaratkan adanya wali, maka begitupun harusnya bagi perempuan. Anggapan bahwa pasal tentang wali dalam KHI telah menghilangkan menghilangkan eksistensi perempuan, semakin jelas saat diungkapkan oleh Musdah, bahwa:

> "Pasal 20 KHI menyebutkan secara eksplisit bahwa wali nikah haruslah berasal dari komunitas laki-laki dengan berbagai syarat-syaratnya. Pasal ini dan juga beberapa pasal lainnya yang terkait seakan memberikan dukungan kuat untuk mendudukkan perempuan dan laki-laki di antara dua kutub yang tidak sejajar dan pada strata sosial yang berbeda. Padahal Allah telah mensejajarkan kedudukan laki-laki dan perempuan di dalam mewujudkan penghambaan kepada-Nya, termasuk juga dalam relasi perkawinan. Dalam perkawinan, jelas kedudukan keduanya adalah *equal* (setara) dan saling melengkapi sesuai dengan tuntunan al-Quran: *hunna libasun lakum wa antum libasun lahunna* (istri merupakan pelindung bagi suami dan sebaliknya, suami pelindung bagi istri) Q.S. al-Baqarah, 2:187."[397]

Pasal 20 KHI menjelaskan bahwa yang bertindak sebagai wali adalah seorang laki-laki yang memenuhi syarat hukum Islam yaitu muslim, akil dan baligh. Penulis memandang pernyataan Musdah bukan berarti meminta perempuan untuk menjadi wali, melainkan sebagai penegasan bahwa benarlah KHI mendudukkan posisi perempuan sangat berbeda dengan laki-laki. Perempuan tidak hanya dituntut untuk menyertakan wali dalam pernikahannya, bahkan perempuan juga tidak diberi peluang sama sekali dengan prasyarat bahwa wali itu hanya berasal dari kalangan laki-laki (bukan perempuan), sebagaimana yang terdapat pada pasal 21 KHI yang menjelaskan tentang hirarki wali yang notabenenya berasal dari jenis laki-laki, tidak satupun berasal dari kalangan perempuan.

---

[396] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018
[397] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 3 Agustus 2018

Pada pasal 21 KHI hak kewalian hanya dimiliki oleh laki-laki, misalnya ketika sang ayah berhalangan. Sekiranya ayah tidak memungkinkan tampil menjadi wali, maka hak kawalian jatuh ke kakek. Jika kakek *'udzur*, maka hak kewalian tidak secara otomatis pindah kepada ibu, tetapi turun kepada anak laki-laki atau saudara laki-laki kandung dari perempuan tersebut. Hendaknya, jika laki-laki punya otoritas untuk menikahkan dirinya sendiri dan berwenang menjadi wali nikah, maka seharusnya demikian juga untuk perempuan.

Adanya kenyataan demikian menurut Musdah menjadikan laki-laki dan perempuan dipandang berbeda derajatnya dalam perwalian. Keduanya sangat berbeda dalam hal penilaian dan penghargaan. Laki-laki superordinat, sedang perempuan subordinat.[398] KHI dari kacamata Musdah dipandang kurang merepresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam di Indonesia karena tidak digali secara seksama dari kearifan lokal, melainkan diangkut begitu saja dari fikih klasik. Sehingga pasal KHI tersebut dinilai memarjinalkan perempuan. Oleh karena itu, menurut Musdah KHI hanya mengukuhkan pandangan dominan fikih yang menempatkan perempuan sebagai "urutan kedua" setelah laki-laki.[399]

Maka dari itu, bagi Musdah pasal KHI tentang wali nikah mengandung bias gender[400] (*inequality gender* atau *injustice gender*), hendaknya tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam keseluruhan ajaran Islam. Semestinya, kaum perempuan harus dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara. Sehingga, tidak ada halangan bagi perempuan untuk menikah tanpa wali, seperti halnya laki-laki. Membedakan posisi laki-laki dan perempuan dalam perkawinan, berarti memberi peluang untuk menghalalkan ketidakadilan terhadap perempuan.

Musdah melihat aturan yang telah ada dalam fikih klasik atau pun hukum yang telah berlaku selama ini (KHI) didominasi oleh struktur patriarki atau sifatnya lebih cenderung *maskulin gender*. Sangat wajar jika kesan superioritas laki-laki tidak bisa dielakkan dalam hasil karya para mujtahid terdahulu. Sehingga

---

[398] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 154

[399] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 159

[400] Gender merupakan cara untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial dan budaya, berbeda dengan seks yang mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis. Lihat – Husein Muhammad, dkk, *Dawrah Fiqh Perempuan; Modul Kursus Islam dan Gender*, (Cirebon: Fahmina Institute, 2007), h. 297

menimbulkan kesan subordinasi terhadap perempuan yang dipandang sebagai sosok yang lemah dan tidak mampu dalam melakukan pernikahan, sehingga harus dilaksanakan dibawah kekuasaan walinya. Singkatnya, dengan aturan fikih klasik yang *maskulin gender* berdampak kepada adanya ketidakadilan gender (*inequality gender*).

Anggapan Musdah terkait munculnya ketidakadilan gender dalam pernikahan tidak lahir begitu saja, akan tetapi berlandaskan kepada pemahamannya terhadap nash yang menjelaskan posisi setara antara laki-laki dan perempuan. Berikut penjelasan yang disampaikan oleh Musdah:[401]

> Umumnya pandangan streotipe suami sebagai kepala keluarga didasarkan kepada firman Allah swt. dalam *an-Nisa`* ayat 34 yang di dalamnya tertera kalimat: *ar-rijal qawwamuuna `ala an-nisaa`* dan selalu diterjemahkan: laki-laki adalah pemimpin bagi wanita. Terhadap pemaknaan kalimat tersebut ada dua hal yang harus dicatat. *Pertama*, ayat itu harus dibaca secara utuh, jangan dibaca secara parsial karena akan menimbulkan kerancuan makna. Akan tetapi, umumnya yang disosialisasikan ke masyarakat hanyalah penggalan ayat tersebut, bukan ayat itu seutuhnya sehingga muncul salah tafsir. *Kedua*, ayat tersebut harus dipahami dalam konteksnya, yaitu bahwa ayat ini berbicara dalam konteks hubungan laki-laki dan perempuan dalam relasi suami-istri di ruang lingkup rumah tangga, tidak mencakup hubungan laki-laki dan perempuan di ruang publik. Tambahan pula asbab nuzul (konteks turun) ayat tersebut berkaitan dengan kasus *domestic violence* (kekerasan di rumah tangga). Dengan dua perspektif di atas akan muncul pemahaman bahwa posisi *qawwam* bagi suami tidaklah otomatis, tergantung pada dua syarat yang diterakan pada penghujung ayat, yakni memiliki kualitas yang lebih tinggi daripada istrinya dan telah menunaikan kewajiban memberi nafkah kepada keluarga. Itulah sebabnya dalam ayat itu kata *rijal* dan *nisa* menggunakan *alif lam* yang dalam kaidah bahasa Arab berarti sesuatu yang definitif atau tertentu. Artinya, tidak menunjuk kepada semua suami atau semua isteri, melainkan hanya suami atau isteri tertentu. Suami tertentu yang dimaksudkan adalah yang memenuhi dua kualifikasi yg disebutkan ayat tersebut. Sedang isteri tertentu maksudnya isteri yang kadar kualitas fisik dan intelektualnya tidak mendukung untuk melaksanakan tugasnya sebagai isteri.

Lebih lanjut Musdah memberi penjelasan tentang ayat tersebut bahwa posisi suami dan isteri dalam perkawinan selaras dengan tanggung jawab yang mereka pikul. Jika laki-laki memikul tanggung jawab penuh dalam keluarga dan rumah tangga, ia boleh dipercaya menjadi *qawwam* (pemegang kendali) keluarga

[401] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 3 Agustus 2018

dan rumah tangga dengan cara-cara yang *ma'ruf* (terpuji), bukan dengan cara otoriter dan sewenang-wenang. Namun, jika suatu ketika istri yang memikul tanggung jawab penuh, konsekwensinya posisi *qawwam* pun boleh ditawarkan kepadanya. Yang pasti, tujuan perkawinan Islam adalah agar manusia dapat hidup dengan pasangannya dalam suasana keluarga yang penuh diliputi *mawaddah wa rahmah* (cinta dan kasih sayang), tenteram, damai dan bahagia menuju kepada keridaan Allah swt.[402] Dengan kata lain, posisi *qawwam* bagi Musdah tidak mutlak diduduki oleh laki-laki, bahkan perempuan jika mampu melaksanakan tanggun jawab dalam keluarga pun bisa menjadi *qawwam*.

Musdah juga memaparkan hadits yang menjelaskan bahwa setiap manusia adalah pemimpin, minimal untuk dirinya sendiri. Dan para pemimpin akan dimintai pertanggungjawabannya di hadapan Allah. Sebuah hadist mengatakan: "*Setiap kamu adalah pemimpin, dan setiap kamu akan ditanya tentang kepmimpinannya; seorang isteri adalah pemimpin di rumah suaminya; dan akan ditanya kepemimpinannnya; seorang pembantu adalah pemimpin dalam menjaga harta tuannya; dan akan ditanya kepemimpinannnya; semua kamu adalah pemimpin, dan akan ditanya kepemimpinannya" (*H.R. Bukhari Muslim).

Hadist ini menurut Musdah memperlihatkan dan memberi peluang kepada siapa saja, baik laki-laki maupun perempuan untuk sama-sama menjadi pemimpin. Ketentuan biologis yang melekat pada jenis kelamin bukan menjadi syarat pokok menjadi pemimpin, melainkan kemampuannya dalam mempertanggungjawabkan kepemimpinannya di hadapan Allah swt.[403]

Pentingnya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga amat penting menurut Musdah dalam mewujudkan kelestarian pernikahan. Penikahan bagi Musdah adalah amanat dari Allah swt yang harus dipelihara dengan baik. Suami isteri berjanji dengan nama Allah untuk menjaga amanah itu, maka bagi Musdah janji ini yang dimaksud al-Quran dengan *mitsaqan ghaliza* (perjanjian yang teguh).

Menurut Musdah agar perjanjian itu teguh dan kokoh, Islam menggariskan beberapa prinsip yang harus dijadikan pedoman dalam hubungan suami isteri, yaitu prinsip saling mencintai (*mawaddah wa rahmah*), saling menghormati

[402] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018
[403] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 3 Agustus 2018

(*ta'syur bi al-ma'ruf*), saling melengkapi dan saling terbuka (*musyawarah*), keempat prinsip tersebut akan membawa kepada kehidupan yang sakinah.[404] Dan keempat prinsip tersebut bisa diwujudkan manakala suami dan isteri berada pada posisi yang setara, sebagaimana yang dinyatakan oleh Musdah :

> Keempat prinsip tersebut hanya dapat diwujudkan dalam kehidupan keluarga manakala suami istri berada pada posisi yang setara. Sebab, bagaimana mungkin suami isteri bisa saling menghargai, saling menghormati dan saling terbuka jika sang suami memandang istri lebih rendah atau lebih tinggi. Atau sebaliknya, istri memandang suami lebih tinggi atau lebih rendah. Keduanya harus memandang satu sama lain sebagai manusia utuh yang harus dihargai dan dihormati apapun posisi dan statusnya. Keduanya harus menghargai nilai-nilai kemanusiaan. Di hadapan Allah swt. semua manusia sama derajatnya, yang membedakan di antara mereka hanyalah prestasi takwanya, itupun hanya Allah swt yang berhak mengukurnya. Manusia sama sekali tidak berhak menilai sebab dia bukan Tuhan.[405]

Tampaklah bahwa kesetaraan antara suami dan isteri dalam rumah tangga bagi Musdah amat penting kedudukannya demi memperoleh rumah tangga yang sakinah. Dengan meniadakan wali dalam rukun pernikahan akan menghilangkan ketimpangan antara kedua jenis manusia. Sehingga dengan itu akan memudahkan jalan untuk meraih kemaslahatan umat, seperti yang dinyataan oleh Musdah, yaitu :

> Syariat Islam secara umum diperuntukkan bagi seluruh umat manusia tanpa membedakan status sosial, garis keturunan dan jenis kelaminnya. Oleh karena itu, kemashlahatan yang dijanjikan oleh syariat tentu juga diperuntukkan bagi seluruh komponen umat manusia. Dengan memasukkan wali nikah sebagai salah satu rukun nikah, maka kemashlahatan yang diperoleh hanyalah tertuju pada kaum laki-laki dan menafikan kemashlahatan sosial bagi seluruh masyarakat.[406]

Musdah menyebutkan bahwa meniadakan wali dalam rukun nikah adalah dalam rangka mencapai kemaslahatan. Maka penulis berasumsi bahwa untuk mencapai kemaslahatan yang dimaksud oleh Musdah, maka pasal KHI mengenai wali mesti ditinjau kembali (*reinterpretasi*) dengan mempertimbangkan aspek gender dan Hak Asasi Manusia yang terabaikan.

---

[404] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018
[405] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018
[406] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 3 Agustus 2018

Musdah menjelaskan kemaslahatan sosial itu bentuknya banyak, dengan mewajibkan adanya wali bagi perempuan, akan terjadi banyak manipulasi dan pengekangan terhadap perempuan. Sementara laki-laki dapat memilih sesukanya, seringkali perempuan tidak bisa memilih karena walinya tidak setuju. Dengan adanya wali juga membuka kemungkinan *trafficking* sehingga perempuan dijual dengan berbagai alasan.[407]

Salah satu bentuk kemudharatan yang muncul terhadap perempuan, seperti tindak kekerasan nikah paksa yang berdalihkan *wali mujbir*. Dan jika wali nikah tetap ada, artinya tidak ada lagi hak dan kebebasan yang sama bagi laki-laki untuk memilih pasangan hidup dengan persetujuan penuh.[408] Adanya hak ijbar untuk membantu anak perempuan dalam memilih jodoh agar mereka tidak serampangan. Tapi realitanya sering terjadi penyimpangan berupa pemaksaan bagi anak perempuan untuk menikah dengan laki-laki yang tidak disukainya, sehingga bertentangan dengan tujuan pernikahan itu sendiri.

Menurut Musdah, sebagai manusia yang bermartabat, perempuan memiliki hak sebagaimana saudara mereka yang laki-laki untuk menentukan sendiri pilihan jodohnya, orang tua selayaknya memberikan petunjuk dan pertimbangan. Ketentuan ini amat signifikan dilaksanakan mengingat praktek yang ada di masyarakat selalu menempatkan perempuan sebagai makhluk setengah laki-laki dan dihargai separuh harga laki-laki. Masyarakat sejak dulu melihat perempuan sebagai pribadi yang tidak dewasa dan tidak mandiri. Karena perempuan tidak dapat mengambil keputusan sendiri maka persetujuan perkawinan harus datang dari wali, yaitu yang kesemuanya laki-laki.

Dari uraian yang tercakup di atas, pada intinya, Musdah kurang setuju dengan anggapan yang ada dalam masyarakat selama ini tentang wali nikah, tentang adanya wali sebagai pelindung kaum perempuan yang dianggap lemah dan dianggap sebagai makhluk yang tidak dewasa serta tidak mampu mengambil keputusan sendiri, terutama dalam hal pernikahan. Wali nikah yang berperan

---

[407] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

[408] Hak perempuan ini terkait dengan perkawinan memiliki hak yang sama dengan laki-laki dalam enam hal, salah satunya hak dan kebebasan memilih pasangan hidup dengan pesetujuan penuh. Hak-hak tersebut disadur dari pasal 11 ayat 2 CEDAW tentang hak perempuan dan perkawinan. Lihat - Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak Asasi Manusia; Konsep dan Implementasi*, (Yogyakarta: Naufan Pustaka, 2010), h. 113

sebagai pelindung perempuan bagi Musdah dinilai sudah tidak mapan lagi dengan konteks saat ini. Dimana Musdah melihat keberadaan wali sebagai penghambat kemaslahatan bagi perempuan, misalnya dalam kasus nikah paksa. Maka, untuk mengubah persepsi tersebut, CLD-KHI menawarkan konsep baru (konteks Indonesia) bahwa wali bukanlah menjadi bagian dari sahnya suatu pernikahan.

Sejalan dengan penilaian Musdah, ulama kontemporer yaitu Yusuf al-Qardhawi juga menyatakan hal serupa, bahwa pendapat jumhur yang mengatakan orang tua berhak memaksa anak gadisnya yang sudah baligh untuk menikah dengan calon suami pilihan wali mujbir tanpa persetujuan anak atau bahkan meski anak menolak, hanya pas untuk kondisi masa lalu ketika anak perempuan kesulitan mendapatkan akses untuk mengenal calon suaminya.[409] Yusuf al-Qardhawi tampak condong kepada pendapat Imam Abu Hanifah yang menyerahkan urusan pernikahan kepada calon mempelai wanita.

Uraian di atas menjelaskan tentang tiga masalah pokok yang dikemukakan oleh Musdah apabila institusi wali dalam KHI tetap dipertahankan sebagai rukun nikah, yaitu: adanya wali nikah jelas-jelas melanggar Hak-hak Asasi Manusia; adanya wali nikah dapat menimbulkan ketidakadilan gender; dan adanya wali nikah dapat menghalangi terwujudnya kemashlahatan manusia.[410]

Berdasarkan beberapa persoalan tersebut Musdah menyimpulkan bahwa wali nikah bukan merupakan salah satu rukun dalam perkawinan dan bukan juga menjadi tolak ukur dalam menentukan sah atau tidaknya sebuah perkawinan. Artinya, seorang perempuan boleh menikahkan dirinya sendiri tanpa wali. Oleh karena itu Musdah mengusulkan revisi terhadap pasal KHI tentang wali nikah. Selain yang tersebut di atas, hal ini disebabkan karena kedudukan wali yang telah dirumuskan oleh masing-masing mazhab berbeda-beda, sehingga ada peluang untuk meniadakan wali dalam rukun nikah. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Musdah Mulia:

> Menarik dicatat, tidak semua imam mazhab mensyaratkan wali bagi perempuan, meski ada pengecualian bagi perempuan yang berstatus janda. Pertanyaannya, adakah perbedaan esensial antara perempuan yang perawan dan janda? Status janda tidak mengubah esensi kemanusiaan

[409] Asni, . *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Kementrian Agama Republik Indonesia, 2012), h. 80

[410] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 3 Agustus 2018

> seorang perempuan. Gugatan terhadap eksistensi wali sebagai sebuah rukun dalam sebuah pernikahan beranjak dari kenyataan bahwa di dalam al-Quran tidak ada satu ayat pun yang mengharuskan perempuan dinikahkah oleh seorang wali. Sementara di lain pihak, justru ditemukan beberapa nash yang mengokohkan posisi perempuan sebagai manusia yang berdaulat atas dirinya dan lebih berhak untuk menentukan nasib dan masa depannya sendiri.[411]

Dari argumen yang dikemukakan oleh Musdah, dipahami bahwa persoalan wali nikah sebagai rukun perknikahan bukanlah hal yang mutlak, sebab tidak ada satu nash pun yang mengharuskan adanya wali dalam pernikahan. Disisi lain, banyak nash yang menurut Musdah malah mengokohkan perempuan dalam posisinya sebagai manusia yang lebih berhak atas dirinya sendiri daripada walinya. Musdah juga menegaskan hal di atas, dengan pernyataan bahwa:

> Seluruh proses perkawinan yang dijalankan umat Islam mengacu kepada pemikiran Imam Syafi‘i, dimana ijab kabul dilakukan antara dua laki-laki, mertua atau wali perempuan dan calon suami. Meskipun selalu dikatakan ini bukan ijab kabul dua laki-laki, bapak atau wali melakukannya sebagai pengganti perempuan. Masalahnya, sulit sekali bagi umat Islam, khususnya kita pengikut mazhab Syafi‘i untuk keluar dari kotak pemahaman fikih yang membelenggu pikiran kita selama ribuan tahun. Syarat-syarat perkawinan seperti disebut Imam Syafi’i tidak ada dalam al-Quran, itu hanyalah rumusan beliau sendiri. Kalau Imam Syafi’i boleh membuat rumusan syarat atau rukun, mengapa kita tidak boleh? Tanpa mengurangi rasa respek saya terhadap beliau sebagai imam mazhab.[412]

Musdah berpendapat bahwa selama ini masyarakat muslim Indonesia terlalu lama terkungkung dengan konsep rukun perkawinan yang dikemukakan oleh Imam Syafi’i. Dan menurut Musdah apa yang dirumuskan oleh Imam Syafi’i tentang rukun perkawinan sejatinya tidak ada tuntunan yang pasti dalam nash, maka bukan merupakan suatu kesalahan jika sekarang ada yang mencoba merumuskan kembali tentang konsep rukun dalam perkawinan. Artinya masih ada kesempatan untuk melakukan ijtihad, karena menurut Musdah umat Islam harus berani berijtihad mencari kemashlahatan bagi seluruh manusia. Kalau ijtihad itu benar akan mendapatkan dua pahala. Tapi kalau salah, tetap mendapatkan satu

[411] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 3 Agustus 2018
[412] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

pahala. Sebab, ijtihad membutuhkan penalaran yang dalam, keseriusan berfikir dan merenung.[413]

Selain beranjak dari keterangan bahwa tidak ada satupun nash yang mengharuskan perempuan dinikahkan oleh seorang wali. Motifasi Musdah mengajukan revisi terhadap KHI juga berkaca kepada negara-negara muslim lainnya yang sudah lebih dahulu melakukan hal yang serupa dengan gagasannya. Dan Musdah juga melihat kasus yang ia temui dilapangan saat terjadi perceraian ketika perempuan dinikahkan oleh seorang wali, pernyataan Musdah sebagai berikut:

> Di Turki, Marokko dan Tunisia saya menyaksikan ijab kabul dilakukan secara langsung antara kedua suami-isteri. Bukan antara dua laki-laki. Para orang tua dan sanak keluarga tetap hadir dalam prosesi tersebut, tetapi mereka hanya menjadi saksi dan memberikan restu. Saya menyaksikan dengan melakukan secara langsung suami-isteri terlibat penuh untuk bertangungjawab dalam perkawinan. Berbeda dengan kita, saya pernah menemukan isteri mengatakan di Pengadilan Agama ketika terjadi konflik dengan suami, mengatakan silakan kamu meminta tanggungjawab pada ayah saya. Sebab, dialah yang melakukan ijab kabul, bukan saya.[414]

Jika merujuk kepada konsep perkawinan yang ditawarkan oleh Musdah, yang menurutnya perkawinan itu sama halnya dengan transaksi sosial lainnya yang tidak mensyaratkan adanya wali jika sudah dewasa. Musdah menjelaskan bahwa al-Quran menyebut perkawinan sebagai kontrak atau perjanjian yang serius (*mitsaqan ghaliza*), terlihat dari adanya unsur *ijab* (tawaran) dan *qabul* (penerimaan). Itulah sebabnya mengapa bahasan tentang perkawinan dalam kitab-kitab fikih tidak dimasukkan ke dalam bahasan ibadah, melainkan muamalat (transaksi sosial). Sebagai sebuah kontrak sosial seharusnya yang melakukan *ijab-qabul* adalah calon suami dan calon isteri sehingga keduanya secara psikologis merasa terlibat dalam perjanjian tersebut dan menimbulkan tanggung jawab bersama dalam perkawinan."[415]

Pernyataan Musdah tersebut, mengisyaratkan bahwa sejatinya dalam perkawinan tidak perlu adanya wali, karena perkawinan merupakan kontrak sosial yang dilakukan oleh dua orang yang telah dewasa, yang seharusnya kontrak sosial

---

[413] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018
[414] Wawancara dengan Musdah Mulia, 8 Agustus 2018
[415] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* ..., h. 123-124

itu bukan antara laki-laki dan wali dari mempelai perempuan (laki-laki), namun antara calon mempelai laki-laki dan calon mempelai perempuan yang dinilai setara. Hal inilah yang dilakukan oleh negara-negara muslim lainnya, seperti Turki, Tunisa dan Maroko.

Menurut penulis, aturan yang ditetapkan oleh negara-negara tersebut sangatlah wajar, mengingat perbedaan mazhab yang dianut oleh masing-masing negara, seperti Turki dengan mazhab Hanafi serta Tunisia dan Maroko dengan mazhab Maliki. Sementara aturan tersebut belum tentu cocok dengan keadaan masyarakat Indonesia yang bermazhab Syafi'i. Namun demikian, aturan wali nikah yang ditetapkan pada negara tersebut menurut Musdah patut dijadikan pedoman untuk pembaruan hukum keluarga di dalam konteks Indonesia saat ini, yaitu tidak perlu lagi adanya wali dalam pernikahan.

Pada revisi KHI yang diajukan oleh Musdah tentang ketiadaan wali nikah tidak serta merta. Ada hal yang digaris bawahi dalam usulannya, sebagaimana yang diungkapkan oleh Musdah:

> Saya mengusulkan penghapusan wali dengan catatan mereka yang akan menikah baik laki atau perempuan sudah baligh dan matang sehingga keduanya mampu bertanggung jawab penuh bagi kelangsungan perkawinan mereka. Pandangan saya bukan sesuatu yg baru karena praktek perkawinan di beberapa negara Muslim, seperti Turki sudah lama mempraktekkan ini. Para orang tua tetap harus hadir di tengah proses ijab-kabul, mereka memberikan restu dan doa bagi anak-anaknya. Lalu yang melakukan ijab-kabul adalah calon suami-isteri dengan dituntun oleh penghulu.[416]

CLD-KHI mensyaratkan perempuan dan laki-laki yang menikah memiliki usia dewasa, tidak boleh anak-anak.[417] CLD-KHI menawarkan solusi bahwa perempuan berusia di bawah 21 tahun masih memerlukan persetujuan wali dalam perkawinan demi kemaslahatan, sementara jika sudah berusia 21 tahun perempuan dipandang dewasa dan mandiri, mampu mengambil keputusan hukum sehingga tidak memerlukan persetujuan wali dalam perkawinan. Akan tetapi, tiadanya persetujuan wali tidak dimaksudkan bahwa kehadiran dan restu orang tua dalam perkawinan tidak diperlukan lagi.[418]

---

[416] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018
[417] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018
[418] Musdah Mulia, *"Menuju* ..., h. 156

Berangkat dari materi yang telah penulis paparkan di atas, dapat diperhatikan bahwa antara gagasan yang diusung oleh Musdah dan salah seorang ulama klasik (Imam Abu Hanifah) terdapat kesamaan, dalam arti kata pembahasan tentang ketiadaan wali dalam pernikahan bukanlah tema yang baru dalam ranah hukum keluarga Islam. Imam Abu Hanifah dan kalangan ulama Hanafiyah menjelaskan bahwa wali nikah tidak termasuk kepada salah satu unsur dalam rukun perkawinan tanpa membedakan gadis atau janda, seperti perkataan ulama Hanafiyah bahwa pernikahan seorang perempuan merdeka yang baligh lagi berakal, terlaksana dengan keridhaannya sekalipun tanpa seorang wali, baik gadis maupun janda, maka keharusan adanya wali nikah hanya ada pada anak kecil; tidak mensyaratkan laki-laki sebagai wali, sebab perempuan yang baligh dan berakal memiliki kekuasaan untuk menikahkan orang yang diwakilkan orang lain kepadanya; dan tidak adanya hak ijbar bagi perempuan yang telah dewasa.

Sementara itu, seperti yang telah dipaparkan diatas, Musdah terlihat memiliki pokok pemikiran yang sama atau condong kepada pendapat Imam Abu Hanifah atau tampak sedikit menyandarkan sebagian kecil pendapatnya kepada pendapat Imam Abu Hanifah, diantaranya adanya wali dibatasi hanya sampai pada usia 21 tahun, karena dinilai sebagai batas kematangan dan kedewasaan seseorang, sehingga berhak mengambil keputusan penuh sebagai subyek hukum; Musdah juga tidak mensyaratkan laki-laki sebagai wali, bahkan lebih kepada meniadakan keberadaan wali itu sendiri; dan bagi Musdah juga tidak ada hak ijbar.

Pemikiran Musdah selain bukan suatu hal yang baru, pemikiran tersebut sudah pernah didiskusikan berabad-abad yang lalu. Bahkan pemikir lainnya dari kalangan akademisi tidak sedikit yang membicarakan perihal ketiadaan wali nikah dalam pernikahan. Hanya saja, Musdah dalam konteks kekinian, berani menuangkan pemikiran tersebut kedalam bentuk draft CLD-KHI untuk mengganti posisi KHI, dengan membawakan isu HAM dan kesetaraan gender. Hal inilah yang menjadikan perbedaan menonjol antara pendapat Musdah dan Imam Abu Hanifah, mengingat perbedaan zaman dan tempat yang melingkupi masing-masing tokoh.

Musdah sendiri mengakui bahwa ini bukan persoalan baru dan Musdah juga menyatakan, bahwa pandangannya tentang ketiadaan wali dalam pernikahan sepenuhnya dipengaruhi oleh hasil penelitian yang mendalam terhadap al-Quran dan Sunnah dengan pendekatan keadilan gender. Dari hasil penelitiannya, menurut Musdah ternyata tidak ada ayat al-Quran yang menyuruh adanya wali. Hanya ada hadits, namun itupun ditafsirkan berbeda. Kata *'la'* dalam hadits (*la nikaha illa bi waliyyin*) tidak selamanya bermakna tidak sahnya nikah, melainkan tidak afdal (menurut Imam Hanifah).[419]

Berdasarkan penjelasan di atas, tampaklah bahwa pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali dalam rukun nikah dihasilkan dari penelitiannya terhadap al-Quran dan didominasi dari pemahaman tentang kesetaraan gender, Hak Asasi Manusia (melindungi hak-hak perempuan) dan kemaslahatan. Musdah meniadakan wali dalam pernikahan, karena menurut Musdah Islam menghendaki kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, tidak ada perbedaan diantara keduanya. Jika laki-laki dalam akad tidak menyertakan wali atas dirinya, maka bagi perempuan juga tidak mesti ada wali.

Bahasan tentang apa yang menjadi latar pemikiran Musdah di atas, menjadi pijakan bagi penulis dalam pembahasan inti dalam penelitian ini yaitu tentang tipologi pemikiran Musdah Mulia mengenai ketiadaan wali dalam rukun pernikahan. Adapun tipologi pemikiran yang dimaksud dalam penelitian ini merupakan suatu metode untuk memahami hukum Islam yang berkembang dalam realitas sejarah dan dalam konteks dinamika dan dialektika penafsiran yang sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu.[420] Dalam tipologi pemikiran Musdah, penulis mencoba meneliti tipologi atau cara pandang Musdah dalam melihat persoalan wali nikah, karena setiap intelektual muslim punya cara pandang tersendiri dalam memahami hukum Islam.

Tipologi pemikiran hukum Islam secara umum ada tiga yaitu tradisional, moderat dan liberal. Munculnya tipologi pemikiran hukum yang beragam, menurut Azyumardi Azra, bertolak dari asumsi atau pandangan bahwa Islam

---

[419] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

[420] Muhammad Harfin Zuhdi, "*Tipologi Pemikiran Hukum Islam; Pergulatan Pemikiran dari Tradisionalis hngga Liberalis",* Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman, Vol. 16, No. 1, Juni 2012, h. 41

sebagai realitas dan lingkungan sosial tidak sesuai dengan Islam ideal, sesuai dengan cara pandang, pendekatan, latar belakang sosio kultural dan kegamaan individu dan kelompok pembaru tersebut.[421]

Jika ditelusuri kembali ke masa awal sejarah perkembangan hukum Islam. Pemikiran para ulama atau mujtahid di zaman itu selalu dipengaruhi oleh konteks dimana ulama itu berada dan dengan siapa ia sering melakukan komunikasi sosial. Sebagaimana halnya pada masa imam mazhab, ada corak yang membedakan kecenderungan pemikiran mereka. Imam Abu Hanifah misalnya, lebih dikenal sebagai *ahl al-ra'y* karena lebih banyak menggunakan porsi akal dalam ijtihadnya, karena keberadaannya yang jauh dari sumber hadits. Sementara Imam Malik lebih banyak menggunakan hadits dan tradisi masyarakat Madinah sebagai referensi pemikirannya. Begitupun Imam Syafi'i lebih cenderung sebagai *ahl al-hadits* dalam penetapan hukum. Serta Imam Ahmad yang juga lebih dekat kepada *ahl al-hadits*, sebab dipengaruhi oleh pemikiran gurunya, Imam Syafi'i.

Bertolak dari uraian tersebut, melihat apa yang berlaku bagi para mujtahid sebelumnya, demikian halnya yang penulis cermati terhadap pemikiran Musdah sebagai sosok fenomenal yang dikenal dengan gagasan-gagasannya yang 'ekstrim', tentunya dalam konteks zaman yang berbeda. Penulis mencoba menelusuri tipologi pemikiran tokoh tidak hanya dari ide atau gagasan tokoh, akan tetapi juga meliputi, latar belakang pendidikan dan pekerjaan, organisasi yang diikuti, karya-karya, disiplin ilmu yang digeluti serta tokoh-tokoh yang mempengaruhi pemikirannya.

Musdah merupakan sosok muslimah yang berasal dari latar belakang keluarga yang agamis. Ia adalah seorang cucu dari ulama tokoh Nadhatul Ulama (NU). Sejak kecil ia sudah diperkenalkan tentang aurat perempuan, berjilbab dan berpakaian muslimah. Dalam biografinya juga diceritakan bagaimana ketatnya pihak keluarga menjaganya untuk tidak bergaul dengan non muslim. Dengan latar belakang keluarga yang penuh dengan nilai-nilai agama, maka tidak heran jika ia punya ketertarikan yang sangat kuat terhadap agama, karena selama puluhan

[421] Imam Syaukani, *Rekontruksi Epistimologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional.* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2006), h. 20

tahun ia berkecimpung dan menekuni teks-teks keagamaan islam, semenjak ia duduk di pesantren hingga sekarang.[422]

Musdah juga pernah menjalani pendidikan non-formal di berbagai universitas dunia, diantaranya Kursus Singkat mengenai Islam dan Civil Society di Universitas Melbourne, Australia. (1998); Kursus Singkat Pendidikan HAM di Universitas Chulalongkorn, Thailand (2000); Kursus Singkat Manajemen Pendidikan dan Kepemimpinan Perempuan di Bangladesh Institute of Administration and Management (BIAM), Dhaka, Bangladesh (2002).[423] Musdah juga memiliki pengalaman dalam Birokrasi Organisasi Pemerintahan, diantaranya Staf Ahli Menteri Negara Urusan Hak Asasi Manusia (HAM) Bidang Pencegahan Diskriminasi dan Perlindungan Minoritas (2000-2001); dan Staf Ahli Menteri Agama R.I Bidang Pembinaan Hubungan Organisasi Keagamaan Internasional (2001-2007).

Pekerjaan yang ia tekuni adalah sebagai Dosen Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dalam bidang Sejarah dan Pemikiran Keislaman. Selain sebagai dosen juga aktif menjadi trainer di berbagai pelatihan, khususnya dalam isu demokrasi, kesetaraan gender, HAM, pluralisme, perempuan dan *Civil Society*.[424] Musdah juga sosok yang sangat aktif, hingga sekarang masih aktif sebagai pendiri sekaligus Ketua Umum ICRP (*Indonesian Conference On Religion and Peace*). Sebuah organisasi dengan visi mewujudkan masyarakat Indonesia yang damai, berkeadilan, setara, persaudaraan dalam pluralisme agama dan kepercayaan, dan penghormatan kepada martabat manusia.[425]

---

[422] Pendidikan Musdah; SD di Surabaya (tamat 1969); Pesantren As'adiyah, Sengkang, Sulawesi Selatan (tamat 1973); SMA Perguruan Islam Datumuseng, Makasar (tamat 1974). Fakultas Syari'ah Perguruan As'adiyah (tidak tamat). Menyelesaikan program Sarjana Muda Jurusan Dakwah, Fakultas Ushuluddin, Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makasar (1980); Program S1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab, IAIN Alaudin, Makasar (1982); Program S2 Bidang Sejarah Pemikiran Islam, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1992); dan Program S3 Bidang Pemikiran Politik Islam di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1997), sebelumnya melakukan penelitian disertasi di Kairo, Mesir (1994). Lihat - Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* ..., h. 357

[423] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 358

[424] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 358

[425] Struktur Pengurus *Indonesian Conference On Religion and Peace* (ICRP) dalam *http://icrp-online.com/pengurus/*, diakses pada 15 Juli 2018

Di samping itu, tidak sedikit organisasi-organiasi perempuan yang digelutinya.[426] Hingga sekarang, masih aktif dalam beberapa organisasi, seperti Anggota Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) DKI, Jakarta sejak tahun 2000; Ketua Panah Gender dan Remaja Perhimpunan Keluarga Indonesia sejak tahun 2000; dan Ketua Dewan Pakar KPMDI: Korps Perempuan Majelis Dakwah Islamiyah sejak tahun1997.

Musdah merupakan seorang sarjana dan aktifis perempuan yang bersikap kritis dan berani menantang arus mayoritas. Hal itu dilakukannya dalam konteks mewujudkan Islam yang ramah dan *rahmatan lil alamin* sekaligus membangun bangsa Indonesia yang menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi, pluralisme dan HAM, berdasarkan Pancasila, UUD 1945 dan berpijak pada prinsip *Bhinneka Tunggal Ika*.[427] Upayanya itu diwujudkan dengan menghadiri dan juga aktif menjadi trainer (instruktur) diberbagai pelatihan, pertemuan, seminar dan konferensi internasional di sejumlah mancanegara seperti Amerika, Asia, Afrika dan lain-lain dalam berbagai program advokasi, pelatihan, penelitian, dan konsultasi untuk pemberdayaan masyarakat.

Berdasarkan keterangan diatas, diperoleh bahwa intensitas Musdah dibidang kajiannya dan disiplin ilmu yang ia geluti pada akhirnya bermuara kepada tema-tema yang sama. Mulai dari pendidikan formal dan non-formal, profesi, hingga pengalamannya berkecimpung diberbagai organisasi-organisasi perempuan, semenjak tahun 1978 sampai sekarang, keseluruhannya tidak lepas dari idenya memperjuangkan HAM, kesetaraan gender dan penegakkan hak-hak

---

[426] Ketua Wilayah IPPNU sul-Sel (1978-1982); Ketua Wilayah Fatayat NU Sul-Sel (1982-1989); Pengurus KNPI Wilayah Sulsel (1985-1990); Sekjen PP. Fatayat NU (1990-1994); Wakil Ketua WPI (1996-2001); Wakil Sekjen PP. Muslimat NU (2000-2004); Anggota Dewan Ahli Koalisi Perempuan Indonesia (1999-2003); Ketua Forum Dialog Pemuka Agama Mengenai Kekerasan Terhadap Perempuan (1998-2001); Ketua 1 (MAAI) Al-Majelis Al-Alami Lil-Alimat Al-Muslimat Indonesia (2001-2003); Anggota Forum Komunikasi Umat Beragama (FKUB) DKI, Jakarta (2000-sekarang); Ketua Ikatan Dewan Gender dan Remaja Ketua Komunitas Agama Islam Indonesia. Ketua Komisi Pengkajian Majelis Ulama Indonesia Pusat (2000-2005); Ketua Panah Gender dan Remaja Perhimpunan Keluarga Indonesia (2000-sekarang); Ketua Dewan Pakar KPMDI: Korps Perempuan Majelis Dakwah Islamiyah (1997-sekarang); Dewan ahli Koalisi Perempuan Indonesia (2001-2004), Pendiri dan Direktur LKAJ: Lembaga Kajian Agama dan Jender (1998-2005). Lihat - Nurul Ma'rifah, *"Perkawinan di Indonesia; Aktualisasi Pemikiran Musdah Mulia",* Mahkamah, Vol. 9, No. 1, Januari 2015, h. 68

[427] Musdah Mulia, *Kiprah Musdah Mulia* dalam http://mujahidahmuslimah.com /home/index.php/profil/musdah-mulia/111-kiprah-musdah-mulia diakses pada 20 Juli 2018

perempuan. Tidak hanya itu, ide-idenya tersebut dituangkan dalam buku-buku[428] yang sampai saat ini mewarnai kancah pemikiran hukum Islam. Termasuk diantaranya beberapa buku Musdah yang penulis jadikan sebagai bahan penelitian.

Untuk melihat lebih dalam lagi, apa yang diusung oleh Musdah dalam pemikirannya tentang ketiadaan wali nikah menurut hemat penulis tidak terlepas dari pengaruh pemikiran tokoh yang mempengaruhinya, baik tokoh nasional atau pun tokoh-tokoh dunia. Pengakuan dari data-data yang penulis bahwa dalam hal keagamaan banyak dipengaruhi oleh pemikiran Harun Nasution dan Nurcholis Madjid. Sementara dalam hal gender banyak dipengaruhi oleh Feminis Muslim seperti Fatimah Mernissi, Nawal Sadawi, Abdullahi al-Na'im dan Qasim Amin serta Amina Wadud.

Amina Wadud memiliki pandangan yang serupa dengan Musdah, bahwa Islam semestinya memberikan posisi sejajar antara laki-laki dan perempuan untuk berperan dan untuk dijamin hak-haknya.[429] Amina Wadud disebut juga sebagai tokoh wanita yang gigih memperjuangkan kesetaraan gender dan membebaskan diri dan kaumnya.[430]

Di sisi lain pemikiran Musdah tentang penolakan hak ijbar selaras dengan pemikiran Qasim Amin.[431] Menurut Qasim Amin perempuan diberikan kebebasan dalam memilih pasangannya, sedangkan istilah kawin paksa (*ijbar*) tidak bisa diterima dan dibenarkan. Menurutnya, "Setiap orang yang punya akal sehat pasti

---

[428] *Pangkal Penguasaan Bahasa Arab* (1989); *Anotasi Buku Islam Kontemporer* (2000); *Poligami Dalam Pandangan Islam* (2000); *Kesetaraan dan Keadilan Gender: Perspektif Islam* (2001); *Pedoman Dakwah Muballighat* (2000); *Analisis Kebijakan Publik* (2002); *Meretas Jalan Awal Hidup Manusia: Modul Pelatihan Hak-Hak Reproduksi* (2002); *Seluk-Beluk Ibadah Dalam Islam* (2002). *Negara Islam: Pemikiran Politik Haikal* (2000); *Islam Menggugat Poligami* (2004), *Perempuan dan Politik* (2005*); Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (2005*); Islam and Violence Against Women* (2006*); Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (2007*): Menuju Kemandirian Politik Perempuan: Upaya Mengakhiri Depotisme Perempuan di Indonesia* (2008): *Ia juga menulis buku bersama Anik Farida, Poligami: 'Budaya Bisu' yang Merendahkan Martabat Perempuan* (2007). Salah satu buku yang sedang dipersiapkannya sekarang adalah buku Islam dan Perkawinan. Lihat - Siti Musdah Mulia, *Islam dan Hak* …, h. 359

[429] Khairuddin Nasution, *"Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer"*, UNISIA, Vol. XXX, No. 66, Desember 2007, h. 331

[430] Nurul Ma'rifah, *"Perkawinan* ..., h. 64

[431] Salah seorang tokoh feminis yang berpengaruh terhadap pemikiran Musdah Mulia. Qasim Amin lahir di Iskandariah, Mesir pada bulan Desember 1279 H. Ia sorang pemikir terkemuka yang dijuluki sebagai Bapak Feminisme Arab karena ide-idenya yang mengusung tentang pembebasan perempuan. Lihat - Syaiful Bahri, "*Kontribusi Pemikiran Qasim Amin dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam"*, Al-Ahwal, Vol. 6, no. 1, 2013, h. 21-22

berpendapat bahwa perempuan bisa memilih sendiri calon suaminya sebagaimana laki-laki memilih calon isterinya. Perempuan lebih berhak menentukan daripada kerabatnya sendiri. Sementara itu penghalangan terhadap perempuan untuk terlibat dalam memilih dan melihat calon suaminya adalah sesuatu yang jauh dari kebenaran."[432]

Jika dicermati pemikiran Musdah, Amina Wadud dengan Qasim Amin terlihat adanya kesamaan. Maka dari penjelasan diatas, tampak bahwa ide yang ditawarkan Musdah dipengaruhi oleh pemikir-pemikir feminis dunia tersebut. Pemikiran yang sama-sama menjunjung hak-hak perempuan dan kesetaraan gender. Sejatinya dalam penelitian ini untuk melihat pengaruh tokoh terhadap pemikiran hanya bisa dilihat secara umum, karena pembahasan tentang ketiadaan wali nikah belum bisa penulis paparkan secara utuh, mengingat cakupan bahasan tentang wali nikah cukup terbatas jika dikaitkan dengan pengaruh pemikiran tokoh lain. Oleh karena itu, penulis hanya mendasarkan kepada data yang ada dan menarik asumsi bahwa dalam hal ini pemikiran Musdah secara umum dipengaruhi oleh pemikiran tokoh.

Pemikiran Musdah apabila dihubungkan dengan tipologi pemikiran hukum *tradisional*, penulis tidak menemukan argumen yang mumpuni untuk menyatakan bahwa Musdah adalah seorang pemikir tradisional. Pun jika penulis katakan Musdah adalah seorang tradisional, karena ia mereduksi pendapat Imam Abu Hanifah terkait persoalan nikah tanpa wali masih belum cukup. Konsep tradisional identik dengan kelompok yang pemahamannya terhadap nash mengedepankan kekuatan teks sehingga hukum terkesan kaku. Tidak serupa dengan Musdah yang menjunjung aspek kontekstual dalam penetapan hukum yang dinamis. Sementara itu Islam tradisional merupakan kelompok yang mengidolakan generasi awal, berbeda dengan Musdah yang lebih didominasi para pemikir Islam[433] yang baru hadir beberapa dekade terakhir ini. Sama halnya dengan pemikiran Musdah yang menjadi topik pembahasan kali ini, sama sekali tidak menggunakan cara berpikir

[432] Syaiful Bahri, "*Kontribusi* ..., h. 23

[433] Seperti Rif'ah al-Tahtawi (1801-1874), Muhammad 'Abduh (1849-1905), Qasim Amin (1863-1908), Tahir al-Haddad (1899-1935), Fazlur Rahman (1919-1988). Untuk Indonesia dapat disebutkan, antara lain Mukti Ali, Harun Nasution, Nurcholis Madjid dan Munawir Syadzali. Lihat - Syaiful Bahri, "*Kontribusi Pemikiran Qasim Amin dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam",* Al-Ahwal, Vol. 6, no. 1, 2013, h. 18

ulama terdahulu, maka jelas bahwa Musdah dalam hal ini bukanlah seorang pemikir Islam tradisional.

Sementara itu Islam moderat memandang untuk memahami hukum Islam yang termodifikasi dalam al-Quran, bahwa bagi kelompok ini al-Quran benar-benar telah menyampaikan putusan secara spesifik terhadap persoalan tertentu dan itu harus dipahami dalam kaitannya dengan konteks. Menurut mereka al-Quran memainkan peran sentral dan penting dalam proses analisis hukum. Dalam menyikapi dialektika tradisi dan modernitas, Islam moderat mencoba memadu-madankan keduanya, tanpa memisahkan antara satu dengan lain.[434] Maka, Islam moderat dalam penetapan hukumnya mengedepankan kontekstualisasi tanpa mengabaikan nash sebagai sentral analisis, yakin bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan fleksibel dalam merespons perubahan zaman yang semakin kompleks. Hal itu berujung pada kontribusi Islam dalam memecahkan persoalan hukum sepanjang zaman, sesuai misinya yaitu menebar rahmat untuk seluruh alam.

Musdah juga menyampaikan bahwa setiap produk hukum harus dilihat sebagai produk zamannya yang sulit melepaskan diri dari berbagai pengaruh yang melingkupi kelahirannya, baik pengaruh sosio-kultural maupun sosio-politis. Sebagai produk sosial dan kultural juga produk politik yang bernuansa ideologi, hukum idealnya selalu bersifat kontekstual.[435] Musdah tidak menolak fakta bahwa hukum islam itu dinamis, berubah sesuai dengan perubahan ruang, waktu dan manusia yang ada di dalamnya, serta sebagai agama yang *syumul* mampu menjawab problematika umat di setiap zaman, sehingga manusia dituntut untuk berhujjah dengan mempertimbangkan aspek sosial yang ada pada zamannya.

Di samping itu Musdah juga memaparkan bahwa hukum Islam juga merupakan ajaran non-dasar yang paling banyak diimplementasikan dalam masyarakat Islam. Sebagai rekayasa cerdas pemikiran manusia tidak ada jaminan bahwa pandangan fikih tidak mengandung kesalahan atau kekeliruan dari dalam dirinya. Suatu hasil ijtihad biasanya dipengaruhi oleh faktor-faktor sosio kultural dan sosio historis masyarakat pada masa kehidupan para ulama pelaku ijtihad tersebut. Oleh karena itu, suatu hasil ijtihad tidak berlaku abadi, boleh jadi cocok

[434] Chafid Wahyudi, *"Tipologi* ..., h. 88
[435] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 133

untuk kurun waktu tertentu, namun belum cocok pada kurun waktu yang lain, begitupun terhadap masyarakatnya. Artinya, bagi Musdah suatu hasil ijtihad dapat diterima, tetapi penerimaan itu tidak harus menghalangi untuk bersikap kritis atau mencegah kita menerima hasil ijtihad lain yang berbeda namun justru sangat sesuai dengan kemaslahatan kita.[436] Disini Musdah tidak ingin mengenyampingkan peran akal dalam melakukan kritik terhadap suatu hasil ijtihad yang ada, sebab menurutnya pandangan fikih tidak menutup adanya kekeliruan.

Karakter terakhir tersebut, menjadikan pemikiran Musdah dalam hal wali nikah berbeda dengan Islam moderat, meski jika dilihat dari karakter Islam moderat secara global, ada kesesuaian yang tercermin dari pemikiran Musdah. Cerminan pemikiran seperti pada pendapat Musdah yang menyatakan kesetujuan kalau hukum islam itu bersifat dinamis, berubah sesuai dengan perubahan ruang, waktu dan orang di dalamnya, serta sebagai agama yang *syumul* mampu menjawab problematika umat di setiap zaman. Ia juga sepakat bahwa pintu ijtihad tetap terbuka untuk menyelesaikan persoalan yang ada, sebab fikih sebagai hasil pemikiran manusia tidak dapat terhindar dari adanya kesalahan.

Akan tetapi, jika dilihat secara spesifik tentang pembahasan wali nikah menurut Musdah, tampaknya Musdah tidak mengemukakan sedikitpun dalil yang selama ini telah terkonsep dalam fikih klasik –sebagaimana penulis paparkan pada paragraf sebelumnya-, di samping itu gagasan Musdah tentang wali nikah dinilai ektrim oleh sebagian kalangan. Hal ini -e*ktrimitas*- bukanlah ciri dari pemikir Islam moderat yang lebih cenderung berada ditengah-tengah dua *ektrimitas* yang ada, yaitu tradisional dan liberal. Oleh karena itu, gaya berpikir Musdah sebagiannya memang terindikasi kepada pemikir Islam moderat, namun mengenai pemikiran Musdah tentang wali nikah menurut penulis tidaklah tergolong kepada karakter pemikiran Islam moderat. Meskipun demikian, dengan tidak tercakupnya pemikiran Musdah kedalam kedua teori di atas, tidak otomatis menjadikan pemikirannya ke dalam pemikir Islam liberal, maka perlu kiranya dicermati dan ditelusuri lebih lanjut.

Pada Islam liberal ada beberapa kecenderungan yang menjadi identitas

[436] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 145

atau ciri pemikirannya, diantaranya *Pertama,* melakukan dekontruksi terhadap nash dan segala bentuk penafsiran atas nash. Mereka merubah paradigma *teosentris* yang meniscayakan "kewenangan tunggal" Tuhan atas daerah 'kebenaran' menjadi paradigma *antroposentris* yang menjadikan manusia sebagai 'pusat tafsir' terhadap teks.[437] Adapun Musdah pada pemikiran tentang ketiadaan wali nikah penulis tidak menemukan argumen yang kuat menyatakan bahwa Musdah dalam mengeluarkan pendapatnya menggunakan paradigma *antroposentris*. Hal ini dapat dikaji lebih lanjut dalam aspek metodologi yang digunakan, sementara dalam penelitian ini penulis tidak menyinggungnya secara detail. Begitupun pada ciri *kedua,* bahwa pemikir liberal melakukan dekonstruksi terhadap pendapat ulama yang telah dianggap mapan, dekonstruksi ini juga terkait dengan kritikan terhadap metodologi yang digunakan oleh para ulama terdahulu.

Ketiga, kelompok liberal yang sering menyuarakan "teologi pembebasan", yaitu satu bentuk "teologi" yang menolak segala bentuk penindasan terhadap kebebasan manusia, seperti kebebasan beragama atau kebebasan untuk tidak beragama dan terutama kebebasan berpikir dan mengeluarkan pendapat.[438] Termasuk hak dan kebebasan bagi seorang perempuan untuk dapat menikahkan dirinya sendiri tanpa harus ada wali. Sebagaimana yang disuarakan oleh Musdah sebelumnya, bahwasanya status perempuan itu sebagai manusia penuh. Sebagai manusia penuh, kemanusiaan perempuan adalah setara dengan laki-laki tidak kurang sedikit pun. Tidak ada yang membedakan keduanya kecuali kualitas takwanya dan terkait takwa hanya Tuhan yang mampu dan berwenang menilai, bukan manusia. Mengurangi hak-hak mereka berarti pelanggaran HAM, indikasi ketidakadilan gender dan menghalangi terwujudnya kemashlahatan.[439]

Keempat, kelompok pemikir liberal melakukan pemisahan antara otoritas duniawi dan ukhrawi, serta otoritas keagamaan dan politik. Ciri yang terakhir ini, jelas tidak penulis temukan dalam pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali dalam rukun pernikahan. Dari keempat ciri tersebut, ada satu kecenderungan pemikiran Musdah yang ada pada kelompok Islam liberal, yaitu menyuarakan kebebasan dan menghilangkan bentuk penindasan kepada manusia.

---

[437] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ...., h. 60
[438] Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi* ..., h. 61
[439] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

Jika dilihat dari isu-isu yang disuarakan oleh pemikir liberal, terdapat tiga isu pokok, yaitu isu kesetaraan agama, isu kesetaraan gender dan Hak Asasi Manusia. Pada pembahasan lalu telah dikemukakan bahwa gagasan yang diusung oleh Musdah tentang ketiadaan wali dalam pernikahan didominasi oleh kesetaraan gender dan Hak Asasi Manusia. Dengan demikian, isu yang disuarakan oleh pemikir liberal juga tercakup dalam pemikiran Musdah yang mengandung isu kesetaraan gender dan Hak Asasi Manusia.

Adapun aplikasi kesetaraan dan HAM itu diupayakan melalui penetapan hukum, seperti *ihwal* keberadaan wali dalam hukum keluarga Islam di Indonesia, dengan menawarkan konsep baru tentang wali ke dalam draft baru. Semangat Musdah tidak pernah pudar untuk menyuarakan isu *equality gender* dan HAM, meskipun tawarannya untuk revisi KHI ditolak langsung oleh Menteri Agama saat itu. Terlihat dari upaya Musdah untuk terus melontarkan isu kesetaraan gender dan HAM dengan fasilitas atau cara yang lain. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Musdah saat penulis bertanya tentang keinginannya untuk mengajukan kembali draft CLD-KHI, Musdah menjelaskan:

> Kementerian Agama memang menolak Draft CLD-KHI. Akan tetapi, Kemenag tidak dapat melarang sosialisasi dan penyebaran ide-ide dalam draft tersebut. Buktinya, sejak 2004 Draft CLD KHI didiskusikan secara massif bukan hanya di Indonesia, melainkan di manca negara, termasuk di Faculty of Islamic Law Harvard, Amerika. Sejumlah dosen hukum keluarga malah menjadikan CLD-KHI sebagai rujukan utama dalam kuliahnya. Kami belum berniat mengajukan kembali mengingat sikap kementerian masih serupa belum berani melakukan pembaruan seperti diharapkan. Tambahan lagi dengan menguatnya radikalisme di Indonesia akhir-akhir ini sangat tidak kondusif bagi penyebaran ide-ide pluralisme dan humanisme seperti terkandung dalam CLD KHI. Kami memilih untuk menguatkan upaya-upaya pemberdayaan masyarakat, terutama kaum perempuan melalui penguatan literasi yang berakar pada kemampuan berpikir kritis dan membangun nalar yang sehat, khususnya di tingkat mahasiswa.[440]

Ternyata pembicaraan tentang draft CLD-KHI yang sempat diajukan oleh Musdah dan Tim pada tahun 2004 lalu cukup dikenal, termasuk oleh kalangan akademisi internasional. Meskipun sudah berlalu 14 tahun semenjak draft disusun, tidak menjadikan pembicaraan tentang materi CLD-KHI sebagai isu yang ketinggalan zaman, pun meski sudah dalam rentang waktu yang lama, juga tidak

[440] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

menutup kemungkinan akan ada upaya kembali bagi Musdah dan Tim untuk mengangkatkan kembali isu yang sama.

Tokoh muslim liberal dalam menetapkan nilai dan hukum Islam sangat memegang prinsip universal, antara lain: keadilan (*'adalah*), toleransi (*tasamuh*) dan persamaan hak (*al-musawwah*). Mengistinbatkan nilai dan hukum dari al-Quran dan hadits harus memenuhi prinsip ini, sedangkan nilai detailnya didominasi oleh rasio.[441] Musdah dengan prinsip perkawinannya juga mendasarkan kepada dua prinsip yang sama (keadilan dan persamaan hak), disamping tiga prinsip lainnya, yaitu kerelaan (*al-taradhi*), kemaslahatan (*al-maslahat*), pluralisme (*al-ta'ddudiyah*) dan demokrasi (*al-diimuqrathiyyah*).[442] Musdah bahkan memaparkan beberapa prinsip dalam upaya revisi terhadap hukum, Musdah menyatakan bahwa:

> Revisi hendaknya memperhatikan prinsip-prinsip berikut. Pertama, prinsip kemaslahatan (*al-mashlahat*). Sesungguhnya syariat (hukum) Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-mashalih*) dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'u al-mafasid*). Kedua, prinsip nasionalitas (*al-muwathanah*). Telah maklum bahwa sebagai sebuah negara, Indonesia dibangun bukan oleh satu komunitas agama saja. Indonesia merekrut anggotanya bukan didasarkan pada kriteria keagamaan, tetapi pada nasionalitas. Ketiga, prinsip menjunjung tinggi hak asasi manusia (HAM) dan demokrasi yang melandaskan diri pada asas kebebasan, kesetaraan, dan kedaulatan manusia. Keempat, prinsip kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyyah*). Kelima, prinsip pluralisme (*al-ta'addudiyyah*). Tak terbantahkan bahwa Indonesia adalah negara yang sangat plural. Pluralitas ini terjadi bukan hanya dari sudut etnis, ras, budaya, dan bahasa melainkan juga agama.

Dari data di atas, yang tercermin dari latar belakang pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali nikah, adalah pinsip keadilan (*'adalah*) dan persamaan (al-*musawwah*). Jadi ada perbedaan mencolok antara moderat dan liberal, meskipun kedua tipologi ini sama-sama memahami nash secara kontekstual dan menjadikan Islam yang *rahmatan li al-'alamin,* akan tetapi perbedaan tersebut sangat tampak pada isu yang digandrungi oleh pemikir liberal. Muslim moderat meskipun mencoba memahami nas secara kontekstual, tetapi sentralnya tetap kepada al-

---

[441] Asep Zaenal, *"Pendekatan Tokoh Muslim Liberal dalam Penetapan Nilai dan Hukum Islam",* Jurnal Sosioteknologi, Ed. 22, Tahun 10, April 2011 h. 1016

[442] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 168

Quran dan hadits. Tidak sama halnya dengan muslim liberal yang lebih mengemukakan rasio dibanding nash atau bahkan berani keluar dari nash dengan mengedepankan mashlahat, yang dimaksud dalam hal ini ialah kesetaraan gender dan HAM.

Ada satu lagi bentuk tipologi pemikiran hukum Islam yang terkenal pada abad kontemporer ini yaitu Islam progresif, dikenal sebagai bentuk pemikiran hukum Islam yang menengahi antara pemikiran tradisional dan liberal. Namun, memiliki persamaan dalam metode pendekatan dengan Islam moderat dan liberal yaitu melalui pendekatan tafsir kontekstual.[443] Abdullah Saeed menyebutnya dengan *progressive ijtihadi* yaitu para pemikir yang berupaya menafsir ulang atau membingkai ulang ajaran agama agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat moderen, dengan mengelaborasi hukum yang dicanangkan oleh para mujtahid masa lalu dengan ilmu moderen (*sciens, social* dan *humanities*) saat ini, upaya tersebut tidak hanya terbatas dalam kitab-kitab kuning melainkan menjadi kenyataan sehari-hari. Singkatnya, Muslim progresif tidak hanya berkutat dalam lingkup teori semata, akan tetapi berusaha maksimal untuk menerapkan gagasan-gagasan mereka dalam bentuk praktik nyata.

Ada enam karakter Islam progresif yang akan penulis jabarkan untuk melihat hubungannya dengan pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali nikah, yaitu: *Pertama*, mereka mengadopsi pandangan bahwa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim saat ini. *Kedua*, cenderung mendukung perlunya penyegaran ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer.[444]

---

[443] Tafsir kontekstual yang dimaksud dalam pembahasan ini mengandung pengertian, yaitu: upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan-persoalan kontemporer yang umumnya mendesak untuk dijawab, identik dengan situasional atau kondisional; pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, dan masa mendatang, dilihat dari sudut makna historis terlebih dahulu, selanjutnya dilihat makna fungsional pada kondisi kekinian, dan memprediksi makna yang dianggap relevan dikemudian hari. Lihat – Arsal, "*Menangkap Pesan-Pesan Hukum dalam Alquran; Alternatif dan Solutif Penggunaan Metode Tafsir Kontekstual dalam Menghadapi Kasus-Kasus Kontempore"*, al-Hurriyah : Jurnal Hukum Islam , Vol. 01 , No. 01, Januari-Juni 2016, h. 3-4. Metode tafsir kontekstual merupakan keinginan yang mendalam untuk meneguhkan prinsip-prinsip keesaan Tuhan, keadilan, rahmat, dan kemashlahatan pada kehidupan nyata manusia, khususnya umat Islam. Lihat - Arsal, "*Menangkap* ..., h. 11

[444] Fathurrasyid, *"Islam Progresif Versi Abdullah Saeed: Ikhtiar Menghadapi Problem Keagamaan Kontemporer",* al-Ihkam, Vol. 10, No. 2, Desember 2015, h. 298

Pada kedua pandangan di atas tercermin dalam pemikiran Musdah tentang wali nikah yang menurut Musdah, aturan perihal wajibnya wali dalam pernikahan untuk saat ini sudah tidak cocok lagi, karena alasan-alasan kemanusiaan (HAM, kesetaraan gender dan kemaslahatan sosial umat) yang sudah menjadi kebutuhan masyarakat moderen saat ini, di samping juga tidak ana nash yang mengatur secara tegas. Dalam wawancara yang penulis lakukan, Musdah secara jelas menyampaikan bahwa sulit sekali bagi umat Islam untuk keluar dari kotak pemahaman fikih, khususnya pendapat Imam Syafi'i. Menurut Musdah syarat-syarat perkawinan tidak ada dalam al-Quran, itu hanyalah rumusan dari seorang mujtahid. Maka tidak ada halangan untuk membuat rumusan yang berbeda dari konsep yang sudah ribuan tahun ada dengan ijtihad yang sesuai kebutuhan saat ini.[445] Ini sekaligus merefleksikan karakteristik Islam progresif yang *keempat* dan *kelima*, bahwa mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi dan teknologi harus direfleksikan dalam hukum Islam. Dan mereka tidak mengikutkan dirinya pada dogmatisme atau mazhab hukum dan teologi tertentu dengan pendekatan kajiannya.[446]

Ketiga, beberapa diantara mereka juga mengkombinasikan kesarjanaan tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern.[447] Dalam hal ini *nash-nash* al-Quran tetap menjadi titik sentral berangkatnya.[448] Terkait karakteristik ketiga ini, memang tidak terlihat hubungannya dengan pemikiran Musdah, karena dalam penelitian ini penulis tidak mendapati adanya Musdah mengkombinasi pemikiran fikih klasik dengan pendidikan Barat. Mengingat pada point sebelumnya Musdah menyatakan tidak ada nash yang tegas perihal wali nikah sekaligus menolak pola pikir umat Islam yang sudah sangat lama terkungkung dalam pola pikir fikih klasik. Namun yang tidak lupa disinggung oleh Musdah adalah upayanya untuk menyesuaikan hukum Islam khususnya hukum keluarga dengan hukum CEDAW yang sudah diratifikasi. Pendidikan Barat menjadi penting sebagai acuan dan kerangka kerja muslim progresif karena

---

[445] Wawancara dengan Musdah Mulia, tanggal 8 Agustus 2018

[446] Anik Faridah, *"Trend Pemikiran Islam Progresif: Telaah atas Pemikiran Abdullah Saeed"*, al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial, Vo. 7, No. 2, 2013, h. 3

[447] Sa'dan, Masthuriyah. *"Perkawinan Beda Agama: Perspektif Islam Progresif",* Kontempelasi, Vol.4, No.2, Desember 2016, h. 325

[448] Fathurrasyid, *Islam* …, h. 299

Barat lebih banyak pengalaman dan pengembangan keilmuan serta humanitas.[449] Isu-isu atau persoalan kemanusiaan kontemporer terlihat nyata ketika Musdah menyebutkan tentang keadilan dan kesetaraan gender serta HAM.

Keenam, mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara muslim dan non-muslim. Disini, muslim progresif menggunakan pendekatan humanities kontemporer.[450] Karakteristik yang terakhir ini sangat jelas terdapat pada pemikiran Musdah, sebagaimana analisis terdahulu yang memaparkan beberapa alasan atau latar belakang pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali nikah, yaitu HAM, keadilan gender serta kemaslahatan sosial umat. Artinya, pemikiran tersebut meupakan bagian dari upaya Musdah dalam menciptakan keadilan sosial, khususnya keadilan dan kesetaraan gender, penegakan Hak Asasi Manusia dan relasi sosial yang harmonis di dalam keluarga.

Secara umum, jika dilihat dari karakterik Islam progresif secara menyeluruh, Musdah ingin menegaskan bahwa ijtihad klasik yang telah diwariskan sejarah sejak dari generasi awal belum cukup untuk menjawab masalah yang dihadapi muslim kontemporer, maka dari itu bagi Musdah perlu diintegrasikan dengan disiplin keilmuan modern, seperti *humanities*. Mengingat selama ini hanya terkesan mengikut kepada pendapat yang telah lalu dan terkesan mengenyampingkan kenyataan yang ada. Maka tidak heran jika KHI dinilai terbatas dalam merespon perkembangan masyarakat, terkhusus dalam hal wali dalam pernikahan.

Penulis berpandangan bahwa Musdah memiliki kasadaran yang utuh tentang perbedaan pola hidup dari generasi ke generasi sehingga umat Islam menuntut perbedaan solusi dan jawaban hukum. Sekaligus meyakini bahwa al-Quran sebagai kitab suci sudah memberikan solusi untuk umat, maka perlu adanya pemahaman ulang terhadap hukum-hukum tertentu yang mungkin sudah tidak sesuai lagi dengan zamannya.

---

[449] Masthuriyah Sa'dan, *Perkawinan* ..., h. 326

[450] Yusdani, *"Ushul Fikih dalam Hukum Islam Progresif",* Madania, Vol. 19, No. 1, Juni 2015, h. 63

Pemikiran muslim progresif dalam berbagai masalah memiliki tiga agenda besar, yaitu keadilan sosial, kesetaraan gender dan pluralisme.[451] Dari ketiga agenda besar ini, ada dua agenda yang tertuang dalam pemikiran Musdah tentang wali nikah yaitu keadilan sosial dan kesetaraan gender. Adapun memperjuangkan keadilan yang dimaksud dalam konteks ini dapat dimaknai memandang setara setiap manusia, baik laki-laki ataupun perempuan atau suami maupun isteri. Keadilan dalam keluarga Muslim adalah dasar agar tercapainya suatu kedamaian. Seperti itulah cara Muslim progresif untuk mendukung dan mengakui kemanusiaan secara menyeluruh.

Tidak berbeda halnya dengan keadilan sosial, kesetaraan gender juga berujung pada terciptanya perdamaian dan kemaslahatan di tengah umat. Musdah dalam konteks kesetaraan gender telah mengungkapkan bahwa pada dasarnya Islam justru menekankan kepada kesetaraan dan keadilan antara laki-laki dan perempuan. Namun dalam kenyataannya perempuan lebih dituntut untuk menerima apa yang ditentukan untuknya, sementara laki-laki lebih terbiasa untuk mengambil keputusan untuk perempuan. Hal inilah yang tidak dapat dibiarkan, sehingga perlu suatu upaya untuk melakukan perubahan ke arah yang lebih baik, adil dan damai. Upaya untuk merubah aturan hukum tentang wali nikah adalah bentuk kepedulian Musdah terhadap keadilan dan kesetaraan gender dalam kehidupan berkeluarga, karena memang tidak bisa dipungkiri bahwa keadilan dan kesetaraan gender telah menjadi keharusan zaman.

Islam progresif dalam ijtihadnya menggunakan model *context-based ijtihad* yaitu sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya (modern). Pada biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqasid al-syari'ah.*[452] Pemikir progresif mencoba memecahkan permasalahan hukum yang mendasarkan kepada al-Quran kemudian menghubungkannya dengan konteks kekinian sehingga tetap *up to date* dan bisa diterapkan (kontekstual).

Progressive ijtihadists dalam menafsir ulang teks-teks al-Quran, menggunakan tujuh pendekatan utama yang dipaparkan Abdullah Saeed;

---

[451] Ali Murti dan Rahmad Nursyahidin, *"Muslim Progresif Omid Safi dan Isu-isu Islam Kontemporer",* Jurnal Pendidikan Agama Islam, Vol. 12, No. 2, Desember 2015, h. 232

[452] Fathurrasyid, *Islam* …, h. 300-301

Pertama, atensi pada konteks dan dinamika sosio-historis. *Kedua*, menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup dan tidak dikaver oleh al-Quran karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya al-Quran. *Ketiga*, menyadari bahwa setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang; *justice* dan *fairness*. *Keempat*, mengetahui bahwa al-Quran mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip. *Kelima*, mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang kongkrit pada generalisasi atau sebaliknya. *Keenam*, kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya. *Ketujuh*, fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer.[453]

Berkaitan dengan pendekatan di atas, ada beberapa hal yang perlu diperahatikan keterkaitan antara pemikiran Musdah tentang wali nikah yaitu dengan perhatiannya pada konteks dan dinamika sosio-historis; setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang (*justice and fairness*); al-Quran mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip; dan fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer. Maka keempat pendekatan tersebut mengidentifikasikan keterhubungan yang sangat erat terhadap pemikiran Musdah, dimana Musdah dalam melandasi gagasan beliau tentang wali nikah sangat besar perhatiannya terhadap konteks serta dinamika yang ada pada masyarakat Arab yang menganut sistem patriarki, sehingga sistem itu sangat tidak sesuai dengan dinamika yang ada di Indonesia dan bahkan lebih mendeskriditkan posisi perempuan; Musdah sekaligus menyadari bahwa al-Quran memiliki nilai-nilai dan prinsip tertentu dalam menetapkan sebuah hukum, terutama menyangkut perihal keluarga, seperti prinsip keadilan dan kesetaraan gender serta HAM; serta pemikiran Musdah tidak lepas dari fokus utama terhadap kebutuhan masyarakat muslim kontemporer, seperti kebutuhan akan tuntutan terhadap persamaan hak dan kesetaraan gender.

Nilai keadilan, kebaikan dan keindahan adalah nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa semua ketentuan-ketentuan hukum. Segenap ketentuan dan status hukum Islam tradisional, termasuk dalam bidang hukum keluarga yang tidak berpihak pada keadilan, kebaikan dan keindahan haruslah ditinggalkan

[453] Fathurrasyid, *Islam* …, h. 302

untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam dengan menggunakan pendekatan *progressive ijtihadist.*[454] Nilai-nilai tersebut yang dimaksud oleh Omid Safi sebagai syarat sesuatu itu dikatakan maju dan memberikan perubahan ke arah yang lebih baik.

Paragraf di atas menerangkan bahwa kehadiran Islam progresif berusaha merumuskan seperangkat hukum Islam demi terciptanya masyarakat berkeadilan yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan, menghargai hak-hak kaum perempuan, meratanya nuansa kerahmatan dan kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Terutama bidang hukum keluarga, semua pihak mempunyai kedudukan yang sama terutama relasi gender dalam keluarga setara dan adil tanpa diskriminasi.[455]

Penjelasan di atas menggambarkan tentang perhatian muslim progresif yang sangat besar terhadap nilai-nilai universal Islam (keadilan, kebaikan dan keindahan). Dengan begitu dibanding muslim liberal porsi perhatian muslim progresif lebih besar terhadap gender. Begitu juga Musdah dalam pemikirannya tentang wali nikah, memberikan perhatian yang cukup besar terhadap keadilan dan kesetaraan gender, apalagi pendekatan yang digunakan oleh Musdah dalam menuangkan gagasan tersebut adalah murni dari hasil penelitian yang mendalam terhadap al-Quran dan Sunnah dengan pendekatan keadilan gender.[456]

Jika diperhatikan dengan seksama antara pemikiran muslim liberal dan muslim progresif terdapat persamaan dalam isu yang dikaji, yaitu keadilan dan kesetaraan gender, HAM, dan pluralisme serta pemaknaan teks agama, seperti mengkritik sistem fikih klasik yang lebih menekankan pada struktur ketidakadilan dalam masyarakat muslim saat ini. Pembicara era klasik dianggap lebih mencerminkan kebutuhan masyarakat saat itu ketimbang menjawab persoalan hukum yang memiliki nilai praktis. Namun keduanya tidak sama, sebab muslim progresif menolak kecenderungan untuk berpikir bebas dengan semata-mata mengandalkan akal. Sebagaimana yang dijelaskan bahwa muslim pogresif dalam

---

[454] Yusdani, *"Agama dan Isu-isu Kontemporer dalam Perspektif Fikih Progresif"*, Al-Mawarid, Vol. XII, No. 1, Feb-Agust 2012, h. 47

[455] Yusdani, *"Ushul Fikih* ..., h. 66

[456] Wawancara dengan Musdah, tanggal 8 Agustus 2018

ijtihadnya tetap memakai nash sebagai landasan berpikir yang kemudian dielaborasikan dengan keilmuan modern (*science, social and humanities*).

Beranjak dari pemaparan di atas, dalam ditarik point-point pokok tentang kriteria Islam progresif yaitu, muslim progresif dalam ijtihadnya tidak terlalu bertentangan dengan nash (al-Quran dan Sunnah); perhatian pemikir progresif terhadap gender sangat tinggi; dalam menetapkan hukum atau mencari solusi dari suatu persoalan tidak hanya sampai para taraf teori atau gagasan atau pemikiran semata akan tetapi berujung pada praktek yang harus direalisasikan guna menyelesaikan berbagai persoalan khususnya dalam tataran persoalan masyarakat moderen di era kontemporer.

Pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali dalam pernikahan jika dikaitkan dengan ciri pemikiran Islam progresif tersebut, maka dapat kita lihat kesesuaian antara keduanya yaitu, Musdah dalam menggagas pemikirannya tentang wali tidaklah bertentangan dengan nash, karena memang tidak ada nash yang mengatur secara khusus tentang wali nikah; perhatian Musdah terhadap gender juga menempatkan porsi yang sangat besar pada ijtihadnya dalam menetapkan hukum tentang ketiadaan wali nikah, sebagaimana yang telah penulis paparkan pada penjelasan sebelumnya; dan pemikirannya tidak hanya disalurkan dalam bentuk karya ilmiah (teori) belaka akan tetapi Musdah memiliki semangat untuk dapat menuangkannya ke dalam bentuk peraturan hukum (CLD-KHI) agar hukum bisa berlaku menyeluruh dan dengan itu dapat mencapai kemaslahatan sosial umat. Oleh karena itu, pemikiran Musdah tidaklah termasuk kepada pemikir Islam tradisioal ataupun pemikir Islam liberal, tetapi berada di antara dua kategori ektrim tersebut.

Adapun tawaran pemikiran Musdah memang dinilai kontroversional dan mungkin ditolak oleh sebagian besar kalangan masyarakat muslim. Namun kehadiran pemikiran seperti ini bisa diartikan sebagai alternative penyelesaian persoalan hukum Islam sehingga lebih sesuai dengan kehidupan masyarakat kontemporer dengan kondisi kekinian. Adanya penolakan, jika dilihat dari kacamata Islam progresif dianggap sebagai ketidaksiapan kelompok tradisional Islamm dalam menerima perspektif yang digunakan –sudah menjadi keharusan zaman- seperti gender, HAM, pluralisme dan lainnya. Selain perspektif pemiiran

tersebut, secara hakikat memiliki perbedaan nilai dengan keumuman pemahaman ajaran yang telah lama dianut oleh umat Islam.

Berangkat dari data-data yang telah penulis paparkan di atas, pada akhir pembahasan ini, penulis cenderung menyatakan bahwa secara umum pemikiran Musdah memang dikenal liberal, tidak terlepas tidak sedikit label yang disematkan kepada Musdah bahwa ia adalah seorang pemikir liberal, apatah lagi kalau dihubungkan dengan tokoh-tokoh, organisasi-organisasi yang digeluti, serta kajian-kajian yang diikuti lebih condong kepada kajian liberal. Namun, dalam persoalan ketiadaan wali dalam pernikahan Musdah cenderung mengarah kepada pemikir Islam progresif. Pemikiran Musdah merupakan bagian dari Islam progresif yang menawarkan kemajuan dan perubahan yang mencoba memberi penafsiran baru terhadap ajaran Islam yang bersumber dari al-Quran agar lebih sesuai dan selaras dengan tuntutan kemajuan dan perkembangan dunia saat ini. Artinya, Musdah menerima kenyataan masyarakat moderen saat ini, seperti gencarnya disuarakan isu-isu kemanusiaan, yang kemudian mendorong Musdah untuk merangkulnya dalam bentuk penetapan hukum di masyarakat, yaitu melalui draft baru (CLD-KHI).

B. Relevansi Pemikiran Musdah Mulia terhadap Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia

Pembaruan hukum keluarga Islam dapat dipahami sebagai suatu upaya yang dilakukan oleh seseorang atau kelompok dengan cara atau kaedah-kaedah tertentu demi tercapainya suatu perubahan dalam perkembangan hukum keluarga Islam yang lebih segar dan senantiasa sesuai dengan kondisi tempat dan zaman yang melatarbelakanginya.

Jauh sebelum adanya pembaruan di Indonesia, Turki menjadi negara pelopor pembaruan hukum keluarga di dunia muslim pada tahun pada tahun 1917 dengan lahirnya *Ottoman of Family Right*, kemudian diikuti oleh Mesir dengan diundangkannya *Law of Maintence of Personal Status* pada tahun 1920. Kedua negara tersebut melakukan *regulatory reform* dan *codification* dalam tata hukum keluarga mereka. Langkah itu ditempuh karena alasan sosiologis masyarakat yang

membutuhkan perubahan serta efesiensi birokrasi yang memaksa negara memodifikasi hukum ke dalam aturan hukum materil.

Pembaruan yang dilakukan oleh kedua negara tersebut, berimbas kepada pembaruan-pembaruan berikutnya yang diikuti oleh negara lain, termasuk Indonesia sebagai negara berpeduduk mayoritas muslim. Di Indonesia, upaya konkret pembaruan tersebut ditandai dengan lahirnya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, kemudian diikuti dengan karya besar umat Islam Indonesia berikutnya yaitu Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dengan alasan yang tidak berbeda, pembaruan itu tidak bisa dielakkan dari kebutuhan akan keseragaman hukum keluarga untuk umat Islam di Indonesia.

Pada umumnya pembaruan hukum keluarga Islam di negara-negara muslim, termasuk Indonesia ditempuh melalui upaya kodifikasi yakni pembukuan atau pembentukan sistem perundang-undangan (*taqnin*). Pola ini mencerminkan wujud pembaruan hukum kontemporer yakni melalui proses-proses tertentu di parlemen didasarkan atas tuntutan perkembangan yang terjadi di masyarakat.[457] Dinamika hukum tersebut menandakan bahwa negara sejatinya tidak dapat menghindar dari pembaruan hukum, karena tuntutan zaman yang berbeda menghendaki perubahan hukum yang dinamis. Upaya pembaruan itu tentu harus diimbangi dengan metode yang benar dalam memahami teks dan konteks yang ada.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah, seorang ilmuan hukum dari mazhab Hanbali, menyatakan bahwa perubahan dan perbedaan hukum dapat dibenarkan karena perbedaan zaman, niat, keadaan, lokasi/lingkungan, situasi dan adat istiadat.[458] Seperti Imam Syafi'i dalam *qaul qadim* dan *qaul jadid* atau seperti keadaan pasca zaman taklid yang melahirkan para tokoh pembaru yang memunculkan kerakteristik tersendiri, yaitu meghadirkan fikih ke zaman baru yang sejalan dengan perkembangan zaman, menghapus taklid dan menjawab masalah dari sumber yang asli.

Pemikiran Musdah Mulia terhadap pembaruan hukum keluarga bisa dilacak dari gagasan yang ia kemukakan tentang ketiadaan wali nikah di dalam

---

[457] Nur Syam, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia; Telaah Epistimologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga,* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2012), h. 53

[458] Munawwir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan,* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 45

rukun pernikahan. Menurut Musdah, masalah wali nikah bukanlah suatu rukun yang harus ada dalam perkawinan masyarakat muslim di Indonesia. Karena menurutnya perempuan yang telah dewasa tidak harus baginya ada wali, sebagaimana laki-laki yang tidak menyertai wali, sebab keberadaan wali hanya menghilangkan eksistensi perempuan sebagai manusia yang kehilangan haknya dan lebih mengedepankan ketidakadilan gender. Ide itu tumbuh menjadi persoalan dikalangan masyarakat Indonesia, khususnya di lingkungan akademisi dan praktisi hukum keluarga Islam. Tidak dapat dipungkiri bahwa kelima rukun nikah yang tercantum dalam KHI sudah mendarah daging di kehidupan masyarakat Indonesia, jauh sebelum adanya KHI. Masyarakat memahami tanpa terpenuhinya kelima rukun (calon suami, calon isteri, wali nikah, saksi nikah dan ijab kabul) dalam suatu perkawinan maka nikahnya tidaklah sah.

Dalam konteks hukum keluarga di Indonesia pembahasan tentang wali ini memang belum pernah dibahas atau dijadikan objek pembaruan seperti halnya kasus poligami, pencatatan perkawinan, batas usia perkawinan dan lainnya. Namun Musdah dengan tegas dan berani menyatakan bahwa wali tidak wajib hukumnya dalam perkawinan, sedangkan yang wajib itu adalah pencatatan dan itulah yang termasuk sebagai rukun pernikahan. Idenya memang terkesan ekstrim ketika ia melontarkannya di tengah-tengah lingkungan yang mayoritas menganut mazhab Syafi'i. Akhirnya, wacana Musdah banyak mendapat tantangan (*kontra*) dari para pemikir lain, seperti Said Agil Munawwar, Ridyal Ka'bah dan Huzaemah Tahido Yanggo. Tetapi andai kata ia menyampaikan dikalangan ulama Hanafiyah atau masyarakat yang bermazhab Hanafi mungkin tidak akan menjadi persoalan. Sebab pemikiran Musdah bukanlah hal yang baru disepanjang sejarah pembaruan hukum keluarga Islam, hanya mencoba mengangkatkan kembali pendapat Imam Hanifah di tengah-tengah masyarakat yang berpaham mazhab Syafi'i.

Dapat dipahami bahwa dari sudut kultural masyarakat indonesia, institusi wali tidak bisa dihapuskan begitu saja, setidaknya untuk saat ini, mengingat kultur ketimuran yang memandang pernikahan sebagai sebuah peristiwa penting (sakral) sehingga harus melibatkan keluarga. Hal ini juga sebagai upaya antisipasi kalau pernikahan tersebut menemui masalah di kemudian hari, pihak keluarga otomatis

akan ikut membantu mengupayakan jalan keluar. Lantas, jika ini merupakan gagasan yang baru bagi masyarakat Indonesia, mungkinkah gagasan tersebut masuk ke dalam konteks pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

Pembaruan hukum keluarga Islam merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan sejarah dan pemikiranya. Yusuf al-Qaradhawi menyebutkan ijtihad sebagai bagian dari pembaruan yang meliputi bidang pemikiran, sikap mental dalam bertindak.[459] Konteks pembaruan apabila dimaknai sebagai *tajdid* (memperbarui) yaitu sesuatu yang aktual pada awalnya tetapi karena perkembangan waktu sesuatu itu tidak baru lagi dan untuk mengaktualkan kembali mengacu pada konteks semula.[460]

Artinya pembaruan yang dimaksud tidak mesti sesuatu yang belum pernah dipikirkan atau belum pernah didengar. Pembaruan dalam pembahasan ini mengarah kepada pemikiran yang muncul sebagai reaksi terhadap tantangan-tantangan internal maupun eksternal yang menyangkut urusan sosial umat. Pembaruan merupakan hasil dari pemikiran, tidak terjadi pembaruan tanpa adanya pemikiran. Upaya Musdah mengangkatkan kembali pendapat Imam Hanafi yang sudah lama (dulunya aktual) kepada zaman yang berbeda, sejatinya dari sisi kajian hukum merupakan suatu pembaruan. Lahirnya pemikiran tersebut merupakan bentuk sebuah reaksi dari pengamatan Musdah terhadap hukum itu sendiri, seperti kasus wali nikah mengandung nilai ketidakadilan gender, di samping itu kebutuhan zamanpun sudah mendesak hukum agar melakukan suatu perubahan.

Sasaran pembaruan tentunya adalah hasil pemikiran para ahli (fikih), yang sangat dipengaruhi oleh kondisi sosialnya, sehingga tidak heran terjadi perbedaan seperti yang penulis ungkapkan pada paragrap sebelumnya. Maka, hal tersebut menegaskan bahwa masih terbuka lebar peluang untuk diadakan pemikiran ulang atau melakukan pembaruan hukum keluarga Islam, termasuk upaya Musdah dan timnya.

Untuk melihat kerelevanan pemikiran Musdah tentang wali nikah dengan pembaruan hukum keluarga di Indonesia, tidak cukup hanya melalui defenisi yang

---

[459] Yusuf al-Qaradhawi, *Dasar Pemikiran Hukum Islam: Ijtihad dan Taqlid,* terjemahan dari *al-Ijtihad wa al-Tajdid baina al-Dhawabith* oleh Husein Muhammad, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 85

[460] Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran,* (Semarang: Toha Putra, tt), h. 36

ada, perlu diteliti dari beberapa segi lainnya, yaitu segi tujuan pembaruan hukum itu sendiri, segi latar belakang terjadinya pembaruan serta segi metode yang digunakan dalam menerapkan gagasannya tentang ketiadaan wali nikah tersebut.

Sebagaimana yang telah penulis uraikan pada bab terdahulu, bahwa tujuan pembaruan hukum keluarga Islam ada tiga yaitu, *Pertama,* untuk unifikasi hukum keluarga. *Kedua,* demi pengangkatan status perempuan. *Ketiga,* untuk merespon perkembangan dan tuntutan zaman karena konsep fikih tradisional kurang mampu menjawabnya.[461]

Unifikasi hukum merupakan upaya penyatuan hukum menjadi satu agar berlaku bagi seluruh warga dan menjadi bagian dari sistem hukum nasional. Dan hukum yang berlaku saat ini (KHI) telah terunifikasi, sehingga hal ini menutup peluang Musdah dan timnya untuk mengajukan perubahan terhadap hukum keluarga Islam. Dengan kata lain jika dilihat dari segi tujuan pembaruan hukum keluarga Islam yaitu dari aspek unifikasi, pembaruan hukum keluarga yang diajukan Musdah Mulia melalui *Counter Legal Draft* KHI tidak relevan.

Pembaruan hukum keluarga juga bertujuan untuk mengangkat status perempuan, terlihat dari materi hukum yang dirumuskan dalam KHI yang merespon sejumlah tuntutan peningkatan status perempuan. Seperti, aturan poligami, perceraian di depan pengadilan, pencatatan nikah, taklik talak dan sebagainya. Musdah dalam hal ini menganggap respon dalam KHI untuk meningkatkan status perempuan masih terlalu minim, sehingga Musdah mengajukan CLD-KHI yang dianggap lebih merespon tuntutan peningkatan status perempuan. Terlihat dari hampir semua ajuan revisi terhadap KHI dilatarbelakangi oleh keinginannya untuk menyelamatkan hak-hak perempuan, termasuk perihal ketiadaan wali nikah bagi perempuan, karena Musdah menganggap wajibnya wali nikah dalam KHI mengandung bias gender.

Tuntutan untuk mencapai tujuan ini, dapat dilihat dari sejumlah pasal KHI yang dinilai oleh Musdah memarjimalkan perempuan, *include* persoalan wali nikah. Menurut Musdah KHI mengukuhkan pandangan dominan dalam fikih yang menempatkan perempuan sebagai "urutan kedua" setelah laki-laki.[462] Seolah-olah

---

[461] Atho Muzhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, (Jakarta: Ciputat Press, 2003), h. 10-11

[462] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 142

hanya laki-laki yang memiliki kewenangan sementara perempuan tidak punya hak sama sekali dan hanya dituntut untuk patuh.

Ditegaskan lagi oleh Musdah pentingnya pembaruan terhadap hukum keluarga Islam untuk mengangkat status perempuan, bahwa usulan revisi tentang ketiadaan wali nikah, merupakan upaya mengeliminasi semua bentuk diskriminasi terhadap perempuan yang harus di mulai dari keluarga. Selain itu, Musdah menilai pasal KHI tentang keharusan wali nikah berseberangan dengan undang-undang baru, seperti UU No. 7 tentang Rativikasi CEDAW (*The Convention on The Elimination of All Form Discrimination Agianst Women*) yang merupakan instrumen standar internasional menetapkan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan yang diadopsi oleh PBB pada tahun 1979 dan mulai berlaku pada tanggal 3 Desember 1981 dan UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.[463]

Tidak hanya itu, bagi Musdah cita-cita dasar dari nilai pembaruan bahwa semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama dan memperoleh perlakuan yang adil, kaum minoritas dan perempuan dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara.[464] Beberapa argumen di atas menunjukkan bahwa Musdah memiliki tujuan yang sangat kuat dalam menjunjung hak-hak perempuan dan menghilangkan deskriminasi perempuan sehingga jika dilihat dari segi tujuan pembaruan hukum keluarga Islam yaitu dari aspek peningkatan status perempuan, pembaruan hukum keluarga yang diajukan Musdah Mulia melalui *Counter Legal Draft* KHI memiliki relevansi yang cukup besar.

Adapun tujuan terakhir dilakukannya pembaruan hukum keluarga Islam adalah untuk merespon perkembangan dan tuntutan zaman karena konsep fikih tradisional kurang mampu menjawabnya. Sejalan dengan itu, Musdah mengungkapkan bahwasanya upaya-upaya pembaruan dalam hukum keluarga Islam sangat mungkin dilakukan, salah satunya dengan adanya dinamika zaman yang terus berkembang dan melahirkan berbagai bentuk perubahan sosial. Perubahan sosial itu melahirkan berbagai persoalan sosial yang menghendaki adanya pembaruan hukum keluarga, seperti merebaknya kasus-kasus deskriminasi perempuan; meluasnya praktik perkawinan anak-anak dibawah umur; dan

[463] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 166
[464] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 301

tingginya angka perkawinan yang tidak dicatatkan dalam bentuk perkawinan sirri atau bawah tangan.[465]

Musdah memandang pasal yang terkandung dalam KHI, misalnya tentang keberadaan wali nikah kurang merepresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam di Indonesia karena tidak digali secara seksama dari kearifan lokal masyarakat di berbagai daerah, melainkan diangkut begitu saja dari fikih klasik yang bernuansa arab. Ketidakrelevanan fikih-fikih klasik itu, oleh karena ia disusun dalam era, kultur dan imajinasi sosial yang berbeda. KHI dinilai praktis menomorduakan perempuan.[466] Bahkan Musdah dalam hal wali juga menyatakan bahwa keberadaan wali dalam rukun pernikahan dipengaruhi oleh sistem partiarki orang Arab, sehingga tidak sesuai dengan keadaan Indonesia. Atas dasar itu, upaya pembaruan terhadap hukum keluarga menurut Musdah mesti berlangsung.

Penulis dalam hal ini juga berpandangan bahwa secara realitas, upaya-upaya pembaruan tidak bisa dielakkan karena adanya tuntutan zaman dan keharusan penyesuaian dengan wilayah tempat dimana hukum berada. Hal ini ditujukan agar hukum Islam dalam segala keadaan bisa mewujudkan kemaslahatan. Berdasarkan hal tersebut, jika dilihat dari segi tujuan pembaruan hukum keluarga Islam yaitu dari aspek respon terhadap perkembangan, pembaruan hukum keluarga yang diajukan Musdah Mulia melalui *Counter Legal Draft* KHI memiliki relevansi yang cukup besar.

Di samping uraian tersebut, penulis melihat ide Musdah tentang ketiadaan wali nikah dalam rukun pernikahan atau bolehnya perempuan menikahkan dirinya sendiri memang dapat menghilangkan deksriminasi dan mengangkat derajat perempuan kepada yang lebih terhormat. Tawaran Musdah cukup menunjang kedudukan perempuan, khususnya dalam hukum keluarga. Pergeseran zaman dan keadaan yang terus berkembang memposisikan wanita pada posisi yang sama dengan laki-laki. Namun, tawaran tersebut tentunya hanya dapat dipahami bagi kalangan yang berpendidikan. Apalagi dalil-dalil yang dijadikan dasar adalah seumpama HAM dan kesetaraan gender hanya dapat dipahami oleh akademisi, bahkan kalangan masyarakat tertentu tidak tahu akan istilah tersebut. Sepertinya

---

[465] Musdah Mulia, *Menuju* ..., h. 132

[466] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 159

Musdah dan Tim untuk hal tersebut butuh waktu lama untuk bisa memahamkan kepada masyarakat perihal gagasan mereka.

Dilihat dari sebab terjadinya pembaruan hukum keluarga, menurut pakar hukum Islam ada beberapa faktor, yaitu (1) Untuk mengantisipasi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat dalam kitab-kitab *fiqih* tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap hukum terkait masalah yang baru terjadi sangat mendesak untuk diterapkan; (2) Pengaruh globalisasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi sehingga perlu ada aturan hukum yang mengaturnya, terutama masalah-masalah yang belum ada aturan hukumnya; (3) Pengaruh reformasi di berbagai bidang; (4) Pengaruh pembaruan pemikiran hukum Islam yang di laksanakan oleh para *mujtahid* baik tingkat internasional ataupun nasional.[467]

Ide Musdah mengangkatkan wacana ketiadaan wali dalam rukun nikah, bukanlah bagian dari mengisi kekosongan hukum keluarga di Indonesia, sebab kajian ini sudah lama ada dalam fikih-fikih klasik. Di samping itu, semenjak disahkannya KHI melalui Instruksi Presiden, sudah ada pasal yang mengatur perihal wali yakni wajibnya keberadaan wali sebagai syarat sah pernikahan. Adanya kewajiban tersebut merujuk kepada kitab-kitab fikih dari berbagai mazhab yang didominasi dari mazhab Syafi'i. Dan berangkat dari kenyataan yang ditemui dilapangan, kebutuhan masyarakat tentang aturan tentang wali bukanlah perihal yang mendesak, karena aturan yang sudah ada dirasa cukup oleh masyarakat dan tidak ada permasalahan tentang keberadaan wali tersebut.

Pengaruh globalisasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat dielakkan dalam konteks kehidupan saat ini. Dari segi pendidikan saja perempuan yang dahulu pendidikannya tidak tamat SD atau maksimal tamat SD, sekarang umumnya perempuan berpendidikan minimal SMA keatas. Jika dikaitkan dengan tuntutan untuk perubahan pada tatanan hukum keluarga Islam (wali nikah), maka tidak dipungkiri bahwa globalisasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi salah satu pengaruh yang berperan dalam mendorong terjadinya perubahan. Dalam hal wali nikah, yang dulunya ada dalam rangka melindungi perempuan, untuk saat itu sudah tidak sesuai lagi, karena dahulu perempuan kebanyakan

[467] Eko Setiawan, "*Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", de Jure; Jurnal Syari'ah dan Hukum,* Vol. 06, No. 02, Desember 2014, h. 145

berada dirumah maka butuh diawasi oleh orang tua atau walinya, tetapi sekarang sudah banyak perempuan yang berpendidikan tinggi dan mampu mengambil keputusan sendiri. Maka cukup realistis jika Musdah mengambil langkah untuk memperbarui pasal KHI dikarenakan pengaruh globalisasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Pengaruh reformasi diberbagai bidang yang dulunya hanya dikuasai oleh laki-laki, sekarang karena adanya globalisasi perempuan juga bisa masuk kedalam bidang tersebut, bahkan perempuan modern sudah sampai menduduki posisi tertinggi dalam suatu negara. Kondisi zaman modern telah memberikan kesempatan luas bagi perempuan untuk belajar, menimba ilmu dan bekerja serta mengetahui seluk beluk kehidupan masyarakat dan dunia internasional.

Dalam konteks di Indonesia hari ini, setting sosial masyarakatnya tidak sama dengan masyarakat ketika turun wahyu, seperti dalam kasus wali nikah. Kondisi itu tentu sangat jauh berbeda dengan kondisi kekinian yang mana kaum perempuan telah diberikan peluang dan kebebasan yang sama dengan kaum laki-laki. Justru hari ini didapati bahwa mereka menampakkan kelebihan dari pihak laki-laki dalam aspek muamalah atau berbisnis. Kehidupan manusia yang senantiasa berubah dan penuh inovasi tentu saja menuntut pula perubahan penafsiran yang yang bisa menjawab semua itu. hal ini bukan berarti menundukkan sakralitas wahyu Allah SWT dalam Alquran di bawah realitas kehidupan manusia, akan tetapi metode ini upaya untuk mendinamiskan antara keduanya sehingga tidak saling bertentangan.[468]

Oleh karena itu, suatu kewajaran jika Musdah menganggap perempuan saat ini bisa menentukan pilihannya sendiri, tanpa harus didampingi atau diwakili oleh wali dalam pernikahannya. Selain pandangannya terhadap penegakan hak perempuan dan kesetaraan gender, hal ini tidak terlepas dari pengaruh adanya reformasi diberbagai bidang, salah satunya pada susunan strata sosial, dimana perempuan tidak lagi berada distrata bawah sebagai penerima keputusan. Namun, perempuan juga sudah ada yang memiliki posisi pada strata yang lebih tinggi, diantaranya sebagai pengambil keputusan. Sehingga menurut Musdah diperlukan pembaruan pada hukum keluarga Islam.

---

[468] Arsal, *"Menangkap* ..., h, 11

Pandangan Musdah tampak sejalan dengan pemikiran salah seorang ulama kontemporer, Yusuf al-Qardhawi, bahwa pendapat jumhur yang mengatakan orang tua berhak memaksa anak gadisnya yang sudah baligh untuk menikah dengan calon suami pilihan wali mujbir tanpa persetujuan anak atau bahkan meski anak menolak, hanya pas untuk kondisi masa lalu ketika anak perempuan kesulitan mendapatkan akses untuk mengenal calon suaminya. Sementara untuk saat ini sudah tidak relevan lagi.[469]

Kedua pengaruh tersebut, yaitu pengaruh globalisasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi serta pengaruh reformasi diberbagai bidang bersesuaian dengan sebab dilakukannya pembaruan hukum keluarga Islam. Kedua hal ini menurut Abdul Manan merupakan aspek umum yang menjadi pengubah hukum, yaitu globalisasi dan perkembangan-perkembangan yang terjadi di bidang sosial, budaya, politik, ekonomi dan pendidikan.[470]

Pembaruan yang dilakukan oleh Musdah menurut data yang penulis peroeh, tidak terlepas dari pengaruh pemikiran *mujtahid* baik tingkat nasional maupun internasional. Seperti pendapat Musdah tentang berhaknya perempuan atas dirinya daripada walinya adalah sebuah gagasan yang diwarnai oleh pemikiran Qasim Amin dan juga semangat kesetaraan gender yang dipengaruhi oleh Amina Wadud, sebagaimana yang telah penulis uraikan sebelumnya. Namun dalam hal ini, Musdah dalam wawancara tidak mengemukakan keterpengaruhan pemikirannya terhadap tokoh lain, sebab lahirnya pemikirannya adalah murni dari penelitiannya yang mendalam terhadap al-Quran dan Sunnah melalui pendekatan keadilan gender. Maka, pengaruh pemikiran mujtahid belum dapat penulis sebut sebagai salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya pembaruan dalam konteks pemikiran Musdah tentang wali nikah.

Selanjutnya, untuk melakukan pembaruan hukum tentu tidak akan tercapai tanpa didasari oleh metode yang tepat dalam menyusunnya. Metode pembaruan hukum keluarga Islam yang secara umum ada dua yaitu metode konvensional dan kontemporer. Metode konvensional adalah konsep yang menjadi pegangan umum, sebab konsep inilah yang diperkenalkan mulai sejak dahulu hingga sekarang. Metode konvesional cenderung parsial, tekstual dan mengabaikan kontekstual.

---

[469] Asni, *"Pembaruan,* ..., h. 80
[470] Asni, *Pembaruan* …., h. 93

Kemudian metode kontemporer, yaitu metode yang digunakan dalam merumuskan hukum keluarga Islam yang lahir dalam bentuk kodifikasi; undang-undang, kompilasi, dekrit raja, ketetapan hakim dan sejenisnya.[471] Mengingat pengaruh pemikiran Musdah yang sangat didominasi oleh persoalan kontemporer, maka untuk selanjutnya bentuk metode yang akan dikaji adalah metode kontemporer.

Metode kontemporer pada prinsipnya terdiri atas dua, yaitu pembaruan *intra-doctrinal reform* dimana metode pembaruan hukum yang didasarkan kepada pendapat-pendapat imam mazhab yang dianut oleh mayoritas suatu negara. Dan *extra-doctrinal reform,* dimana upaya ijtihad yang dilakukannya atau usaha pembaruannya telah keluar dari pendapat imam mazhab dengan melakukan upaya ijtihad. Adapun yang termasuk kepada *extra-doctrinal reform,* terdiri dari dua bentuk, yaitu *siyasah syar'iyah* adalah kebijakan penguasa menerapkan peraturan yang bermanfaat bagi rakyat dan tidak bertentangan dengan *syari'ah*; dan *reinterpretasi nash* adalah melakukan penafsiran atau pemahaman ulang terhadap nash al-Quran dan hadits.

Semangat Musdah dalam melakukan pembaruan ditempuh melalui pengkajiannya terhadap nash atau melakukan reinterpretasi terhadap persoalan hukum keluarga di Indonesia. Dalam penghapusan wali nikah dari rukun pernikahan, Musdah merujuk kepada apa yang disuarakannya sebagai penghapusan deskriminasi terhadap perempuan dan gender, serta menjunjung sejumlah undang-undang dan konvensi baik ditingkat nasional maupun internasional yang berhubungan dengan isu-isu yang sama. Sebagaimana bahasan sebelumnya, sebagai seorang pemikir Islam progresif model ijtihad yang dipakai juga berupa pengkajian ulang terhadap hukum, melalui model *context-based ijtihad,* sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekiniannya (modern). Pada biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai *maqasid al-syari'ah.*[472]

Bagi Musdah landasan dalam melakukan pembaruan pada KHI berlandaskan pada semangat upaya pembumian hukum Islam yang sesuai dengan

---

[471] Khairuddin Nasution, *Metode* ..., h. 329
[472] Fathurrasyid, *Islam* …, h. 300-301

kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter *genuine* (asli) kebudayaan bangsa Indonesia. Cita-cita dasar dari nilai pembaruannya adalah semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama dan memperoleh perlakuan yang adil bagi kaum minoritas dan khusus untuk perempuan dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara.[473] Dan sebagai negara yang telah meratifikasi sebuah instrumen standar internasional tentang persamaan hak; CEDAW (*The Convention on The Elimination of All Form Descrimination Againts Woman*)[474], tidak ada alasan bagi Indonesia untuk tidak menyelaraskannya dengan hukum perundang-undangan nasional, terutama berkaitan dengan perkawinan dan keluarga. Maka KHI mestinya steril dari segala bentuk deskriminasi terhadap perempuan yang dinyatakan di dalam CEDAW.[475]

Upaya pembaruan yang dilakukan oleh Musdah, mengacu kepada konsep *maqashid al-syari'ah*. Menurut Musdah pembaruan hukum keluarga Islam dalam bentuk CLD-KHI tetap mengacu kepada sumber hukum Islam yang utama, al-Quran dan hadits. Hanya saja pemaknaan terhadap kedua sumber tadi tidak semata kepada pemaknaan literal teks, melainkan lebih banyak kepada pemaknaan non-literal atau kontekstual teks. Adapun pemaknaan kontekstual terhadap tersebut mengacu kepada tujuan syari'at yang terimplementasi dalam nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, kebijaksanaan, kesetaraan, kasih sayang dan hak asasi manusia.[476]

Selain itu, Musdah menyatakan bahwa dalam pembaruan hukum keluarga harus meyakini relativitas fikih. Karena fikih sifatnya tidak absolut dan tidak pasti (*qath'i*), maka fikih dari hasil ijtihad tidak harus menghalangi untuk bersikap

---

[473] Eka Suriansyah, *Merombak* …, h. 301

[474] Indonesia meratifikasi Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan (CEDAW) ke dalam UU RI No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi MengenaiPenghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita (Convention on The Elimination of All Forms of Discrimination Against Women), yang menyatakan bahwa: "Negara-negara peserta wajib membuat peraturan yang tepat untuk menghapus diskriminasi terhadap perempuan dalam semua urusan yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan kekeluargaan atas dasar persamaan antara pria dan wanita." Dengan ratifikasi tersebut, Indonesia mempunyai komitmen bahwa segala langkah-langkah termasuk dalam pembuatan dan pelaksanaan hukum akan dilakukan untuk menjamin supaya tidak lagi terjadi diskriminasi terhadap perempuan. Beberapa waktu yang lalu telah disahkan UU RI No. 23 Tahun 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga. Lihat – Asni Azral, *"Tinjauan Epistimologis Pembaruan Hukum Islam Indonesia Mengenai Kedudukan Perempuan",* dalam Conference Proccedings: Annual International Conference on Islamc Studies (AICIS XII), h. 523-524

[475] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 168

[476] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 109

kritis atau mencegah seseorang menerima hasil ijtihad lain yang berbeda tetapi justru sangat sesuai dengan kemaslahatan dirinya.[477] KHI bagi Musdah dipandang kurang merepresentasikan kebutuhan umat Islam di Indonesia karena tidak digali secara seksama dari kearifan lokal masyarakat di berbagai daerah, melainan diambil begitu saja dari fikih klasik yang bernuansa arab yang tidak lagi relevan untuk saat ini. Maka dari itu menurut Musdah perlu adanya reinterpretasi ulang terhadap hukum yang ada.

Berdasarkan penjelasan di atas, dalam merumuskan draft CLD-KHI (tentang ketiadaan wali nikah), metode pembaruan yang dilakukan Musdah tidak terikat kepada pendapat-pendapat imam mazhab (*ektra-doctrinal reform*). Diantara bentuk pembaruan yang menjadi pegangan Musdah adalah *reinterpretasi nash* yang mendasarkan kepada *mashlahah* dan penafsiran secara kontekstual (*non-literal*). Meminjam istilah yang dikemukakan oleh Musdah dalam bukunya bahwa yang dimaksud reinterpretasi adalah murni memenuhi kebutuhan sosio-kultural masyarakat tanpa mendasarkan sama sekali terhadap alasan mazhab atau reinterpretasi terhadap teks nash sesuai dengan tuntutan zaman.[478] Hal ini menjadi bagian dari salah satu metode pembaruan hukum kontemporer (*extra-doctrinal reform).*

Berangkat dari uraian penulis di atas, dilihat dari segi tujuan dilakukannya pembaruan hukum keluarga Islam, dari tiga aspek terdapat dua aspek yang memiliki relevansi yang cukup kuat dengan pemikiran Musdah mulia tentang ketiadaan wali nikah, yaitu untuk meningkatkan status perempuan dan merespon perkembangan zaman. Dilihat dari segi sebab terjadinya pembaruan hukum keluarga, dari empat aspek terdapat tiga aspek yang bersesuaian, yaitu pengaruh globalisasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi, pengaruh reformasi diberbagai bidang serta pengaruh pembaruan pemikiran oleh para mujtahid. Dari segi metode Musdah dalam melakukan pembaruan hukum keluarga merujuk kepada konsep kontemporer, dimana metode kontemporer yang ditempuhnya termasuk ke dalam metode pembaruan *extra-doctrinal reform,* yaitu dengan bentuk reinterpretasi nash. Artinya, dari keseluruhan aspek pembaruan, pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali nikah merupakan suatu bentuk pembaruan hukum keluarga Islam.

[477] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 111
[478] Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi* ..., h. 157

Maka, apa yang diusung oleh Musdah tentang ketiadaan wali dalam rukun nikah sangat perlu untuk dipertimbangkan dalam upaya pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Terlepas dari banyak pandangan Musdah yang dinilai kontroversional, dalam persoalan wali nikah pemikiran Musdah sebenarnya memberikan sebuah semangat pembaruan yang masih layak untuk dilakukan ijtihad terhadap hukum tersebut, hal ini sekaligus menjadi evaluasi bagi hukum tertentu yang memang seharusnya sudah layak untuk dilakukan perubahan, karena pada hakikatnya memang tidak nash yang secara jelas mengatur perihal wajibnya wali dalam pernikahan, bahkan pada para pemikir klasikpun memiliki pandangan yang beragam dalam merumuskan kedudukannya wali nikah. Dan lagi, menurut Musdah masyarakat sudah terlalu lama terkungkung dizona ‘nyaman’ pendapat ulama terdahulu, tanpa mau melakukan upaya ijtihad yang lebih sesuai dengan konteks zamannya.

Oleh karena itu, dengan Musdah mengusung pemikirannya tentang ketiadaan wali nikah dalam pernikahan merupakan suatu bentuk keberanian dan ketegasan dalam melakukan pembaruan terhadap hukum yang dinilai tidak lagi relevan dengan zaman sekarang. Gagasan Musdah tersebut tidak hanya sekedar pemikiran, akan tetapi Musdah mampu dan berani menempuh jalur legislasi, seperti yang pernah diajukannya pada empat belas tahun yang lampau dan ini juga merupakan bukti bahwa Musdah merupakan salah seorang pemikir (*mujaddidah*) yang beorientasi melakukan perubahan terhadap hukum yang lebih relevan.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada bab terakhir, sebagai inti dari penelitian ini penulis akan sajikan inti pembahasan yang tertuang dalam kesimpulan sebagai berikut:

1. Tipologi pemikiran Musdah Mulia secara umum cenderung kepada pemikiran Islam liberal. Khusus pemikiran Musdah tentang ketiadaan wali dalam penikahan mengarah kepada pemikiran Islam progresif. Beranjak dari kesesuaian antara pemikiran Musdah dan karakteristik Islam progresif yaitu, Musdah dalam menggagas pemikirannya tentang wali tidaklah bertentangan dengan nash; perhatian Musdah terhadap gender menempatkan porsi yang sangat besar pada ijtihadnya dalam menetapkan hukum; dan pemikirannya tidak hanya disalurkan dalam bentuk karya ilmiah (teori) belaka akan tetapi Musdah memiliki semangat untuk menuangkan gagasannya ke dalam bentuk peraturan hukum (CLD-KHI) agar hukum bisa berlaku menyeluruh dan diaplikasikan secara nyata, serta dapat mencapai keadilan dan kemaslahatan sosial di tengah-tengah umat.
2. Dilihat dari segi tujuan dilakukannya pembaruan hukum keluarga Islam, segi sebab terjadinya pembaruan hukum keluarga dan dari segi metode pembaruan hukum keluarga penulis berkesimpulan bahwa pemikiran Musdah Mulia tentang ketiadaan wali nikah memiliki relevansi yang cukup dengan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Oleh karena itu, gagasan Musdah tentang ketiadaan wali dalam rukun nikah sangat penting untuk dipertimbangkan dalam upaya pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian yang telah penulis lakukan:

1. Untuk pemerintah agar mempertimbangkan dan mengkaji ulang draft CLD-KHI yang diajukan oleh Musdah Mulia dan Tim Pengarusutamaan Gender.
2. Untuk akademisi kampus agar menjadikan materi CLD-KHI sebagai salah satu bahan kajian atau diskusi dalam perkuliahan hukum keluarga Islam.

3. Untuk pembaca atau peneliti berikutnya, dibutuhkan penelitian lebih lanjut khususnya mengenai pemikiran Musdah Mulia tentang ketiadaan wali nikah terhadap pembaruan hukum keluarga di Indonesia dengan menggunakan aspek-aspek lain selain yang telah penulis gunakan. Misalnya dari segi metode tafsir, metode instibath hukum, filsafat hukum Islam atau sosiologi hukum Islam.

Dengan penyelesaian tesis ini, penulis berharap kritikan dan pertimbangan yang membangun dari pembaca demi kesempurnaan tesis ini. Meskipun penulis telah berusaha dengan sungguh-sungguh, namun tentunya masih banyak kekurangan dalam penulisan tesis ini baik dalam penulisan maupun isinya. Ini semua tentu saja karena keterbatasan kemampuan yang dimiliki oleh penulis. Mudah-mudahan penulisan ini dapat bermanfaat bagi penulis khususnya dan bagi para pembaca pada umumnya. *Aamiin.*