

MEMBACA ULANG KONSEP PERWALIAN DALAM PERSPEKTIF MOHAMMED ARKOUN

*Muhamad Isna Wahyudi**

Abstract

Along with the development of human awareness on gender injustice, the provision of wali in Islamic law needs rethinking. Under the mainstream Islamic law a woman cannot marry off herself but a widow. It is only the wali of that woman who can marry her off in a marriage contract. Of course, in the outset such provision seems to be gender bias, because the Islamic law treats woman as incapable person. In order to examine this issue, Mohammad Arkoun has offered what he called as critics of Islamic reason. By applying a deconstruction method and following archeology of knowledge we will be able to reveal the unthinkable issues of Islamic tradition. In this way, we can clarify and understand the issue of wali clearly, criticize the prevailing provision on wali, and reconstruct the concept of wali in accordance with the present context.

Kata Kunci: *episteme, deconstruction, archaeology of knowledge, wali, reconstruction.*

I. Pendahuluan

Seiring dengan perkembangan kesadaran akan ketidakadilan gender saat ini, maka muncul sebuah kebutuhan untuk mengkaji ulang berbagai ketentuan yang ada di dalam hukum perkawinan Islam. Hukum perkawinan Islam seperti yang dibahas di dalam kitab-kitab fikih ternyata mengandung berbagai ketentuan yang bias gender. Hal yang demikian dapat dimaklumi karena berbagai kitab fikih tersebut disusun pada masa ketika *episteme* yang dominan mengikuti norma-norma androsentris.

* Alumni Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Di antara ketentuan dalam hukum perkawinan Islam yang penting untuk dikaji ulang adalah berkaitan dengan masalah perwalian dalam perkawinan. Hal ini karena di dalam hukum perkawinan Islam keberadaan wali bagi perempuan merupakan rukun dalam perkawinan, sehingga seolah-olah menempatkan perempuan sebagai pihak yang tidak cakap hukum, sehingga harus diampu, karena jika tidak, maka perkawinannya tidak sah. Ketentuan yang demikian tentu saja sangat diskriminatif terhadap perempuan.

Untuk mengkaji ulang konsep perwalian dalam perkawinan tersebut maka sumbangan pemikiran Mohammed Arkoun dengan *kritik nalar Islamnya* akan sangat membantu. Dengan metode *dekonstruksi* maupun *arkeologi pengetahuan* dapat membantu mengungkapkan hal-hal yang tak terpikirkan dalam tradisi maupun pemikiran Islam yang sudah berlangsung sepanjang sejarah.

Tulisan ini berusaha untuk melakukan pembacaan ulang terhadap konsep perwalian dalam perkawinan dengan menggunakan *kritik nalar Islam* Arkoun. Dalam mengkaji masalah tersebut, pertama akan dibahas mengenai biografi, karya, dan pemikiran Arkoun. Selanjutnya dengan menggunakan kontribusi pemikiran Arkoun akan dilakukan pembacaan ulang terhadap konsep perwalian dalam perkawinan. Dan terakhir akan disimpulkan hasil dari pembahasan dalam tulisan ini.

II. Riwayat Hidup dan Karya Mohammed Arkoun

Dalam upaya untuk memahami pemikiran seorang tokoh secara menyeluruh, penting untuk mengetahui latar belakang pemikiran tokoh tersebut. Hal ini karena pemikiran seorang tokoh sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial-budaya yang mengitarinya, selain juga latar belakang pendidikannya. Oleh karena itu, dalam tulisan ini akan diawali terlebih dahulu dengan membahas riwayat hidup Mohammed Arkoun, karir, maupun karya-karyanya.

A. Riwayat hidup Arkoun

Mohammed Arkoun dilahirkan di Aljazair, pada tanggal 1 Februari 1928 di Taourirt-Mimoun, Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk

Berber di sebelah timur Aljir.¹ Sejak kecil ia bergaul secara intensif dengan tiga bahasa, bahasa Kabilia dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Perancis di sekolah dan dalam urusan administratif, dan bahasa Arab yang mulai didalaminya ketika masuk sekolah menengah atas di Oran, kota utama di Aljazair bagian Barat. Ketiga bahasa tersebut mewaliki tradisi dan orientasi budaya yang berbeda, selain juga cara berpikir dan memahami yang berbeda. Kondisi inilah yang ikut mempengaruhi Arkoun.²

Setelah belajar di sekolah dasar di desanya dan di sekolah menengah atas di Oran, sejak tahun 1950 sampai 1954 ia melanjutkan ke tingkat perguruan tinggi di Universitas Aljir dengan mengambil jurusan bahasa dan sastra Arab sambil mengajar bahasa Arab pada salah satu sekolah menengah atas di daerah pingiran kota Aljazair. Selanjutnya, di tengah perang pembebasan Aljazair dari Perancis yang berlangsung antara 1954 sampai 1962, ia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris, dan sejak saat itu ia menetap di Perancis.³ Selama di Paris ia tetap memusatkan studinya pada bidang bahasa dan sastra Arab, selain pada pemikiran Islam. Pada tahun 1961 ia diangkat sebagai dosen pada Universitas Sorbonne di Paris, di mana ia memperoleh

¹ Aljazair sejak lama merupakan daerah jajahan. Semula dikuasai oleh Imperium Yunani, kemudian ditaklukan oleh bangsa Arab pada 682 H di bawah pimpinan Uqbah ibn Nafi' pada masa kekhalifahan Yazid ibn Mu'awiyah. Sejak 1830 wilayah tersebut berada di bawah kolonialisme Perancis yang menyerbu wilayah tersebut di bawah pimpinan Charles X. Baru pada 1962 Aljazair berhasil memperoleh kemerdekaan melalui perang pembebasan yang berlangsung sejak 1954. Di tengah-tengah situasi politik yang demikian itu, Arkoun menyaksikan hegemoni masyarakat Barat atas masyarakat Islam. Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 18.

² Johan Hendrik Meuleman, "Pengantar," dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 1. Mohammed Arkoun dilahirkan di tengah-tengah keluarga yang sangat sederhana dan berasal dari strata sosial kelas bawah. Robert D. Lee, "Foreword", dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers* (Boulder, Westview Press, 1994), viii.

³ Keberangkatan Arkoun ke Perancis untuk studi berteepatan dengan situasi intelektual baru yang berkembang di Perancis. Situasi tersebut ditandai oleh kecenderungan intelektual Perancis pada model filsafat strukturalisme dan post-strukturalisme yang mencapai puncaknya pada dasawarsa 60-an. Pelopor aliran ini adalah Ferdinand de Saussure yang kemudian dikembangkan oleh Claude Levi Strauss. Supena, *Dekonstruksi*, 20.

gelar Doktor Sastra pada tahun 1969 dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih. Sejak menetap di Perancis, Arkoun banyak mendapat pengaruh dari berbagai perkembangan mutakhir dalam bidang islamologi, filsafat, ilmu bahasa, dan ilmu-ilmu sosial di dunia Barat, terutama Perancis, yang tampak di dalam karyanya. Dari tahun 1970 sampai 1972 Arkoun mengajar di Universtas Lyon dan kemudian kembali ke Paris sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam. Selain itu, Arkoun juga sering memberikan ceramah di luar Perancis, termasuk di Aljazair, atau menjadi dosen tamu di berbagai universitas ternama di luar negeri.⁴

Selain sebagai pengajar, Arkoun juga menduduki sejumlah jabatan penting. Ia adalah direktur ilmiah majalah studi Islam terkemuka *Arabica*. Ia juga pernah menjadi anggota Panitia Nasional (Perancis) untuk Etika dalam Ilmu Pengetahuan Kehidupan dan Kedokteran dan anggota Majelis Nasional untuk AIDS. Pada tahun 1993, Arkoun diangkat menjadi guru besar tamu di Universitas (kotapraja) Amsterdam. Ia juga pernah diangkat menjadi *chevalier de la Legion d'honneur* (anggota Legiun Kehormatan Perancis).⁵

Arkoun juga pernah ikut serta dalam seminar tentang “Contemporary Expressions of Islam in Building”, pada Oktober 1990 di Yogyakarta, dan seminar tentang “International Conference on Cultural Tourism” pada November 1992 di Yogyakarta.⁶ Ia juga sempat memberikan ceramah di IAIN (sekarang UIN) Yogyakarta dan Jakarta di depan forum LKiS dan beberapa lembaga lain.⁷

B. Karya-karya Arkoun

Sebagai seorang ilmuwan, Arkoun telah menghasilkan sejumlah besar karya. Di antara karyanya dalam bentuk buku adalah:⁸

⁴Meuleman, “Pengantar,” dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami*, 2.

⁵*Ibid.*

⁶*Ibid.*, 4.

⁷Johan Hendrik Meuleman, “Pengantar,” dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), vii.

⁸Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), 62-63.

1. *Traite d'ethique (traduction francaise avec introduction et notes du Tahdhib al-Akhlaq de Miskawayh)* [Tulisan tentang etika (terjemahan Perancis dengan pengantar dan catatan-catatan dari *Tahzib al-Akhlaq* karya Miskawayh)], Damaskus, 1969;
2. *Contribution á l'étude de l'humanisme arabe au Ive/Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien* [Kontribusi pada pembahasan humanisme Arab pada abad IV/X: Miskawaih sebagai filsuf dan sejarawan], Paris, Vrin, 1970;
3. *La pensee arabe* [Pemikiran Arab], Paris, P. U. F, 1975, sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Yudian W. Asmin;
4. *Ouvertures sur l'Islam* [Catatan-catatan pengantar untuk memahami Islam], Paris, Grancher, 1989, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dari edisi kedua buku tersebut oleh Robert D. Lee dengan judul *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*, Oxford, Westview Press, 1994;
5. *Al-Fikr al-Islâmi. Naqd wa Ijtihâd*, terj. Hasyim Şâlih, London, Dâr al-Sâqi, 1990;
6. *Al-Fikr al-Islâmi. Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, terj. Hasyim Şâlih, Beirut, Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1987;
7. *Al-Islâm, al-Akhlâq wa as-Siyâsah*, terj. Hasyim Şâlih, Beirut, UNESCO dan Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1990;
8. *Târikhiyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islâmi*, terj. Hasyim Şâlih, Beirut, Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1986;
9. *Min Fayşal at-Tafr iqah ilâ al-Faşl al-Maqâl... Ayna huwa al-Fikr al-Islâm al-Mu'âs}ir*, terj. Hasyim Şâlih, London, Dâr al-Sâqi, 1993;
10. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta, INIS, 1994;
11. *Berbagai pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, Jakarta, INIS, 1998.

Dari sebagian besar buku Arkoun di atas ditulis di dalam bahasa Perancis, hal ini karena Arkoun menemukan banyak masalah dalam mengungkap-kan pemikirannya dalam bahasa Arab, sementara bahasa ibunya, bahasa

Kabilia, tidak mengenal bahasa tulis. Namun akhir-akhir ini Arkoun membuka diri pada penerbitan bahasa Arab. Selain itu, Arkoun yang sudah sering mengunjungi Inggris dan terutama Amerika Serikat, menulis beberapa artikel dalam bahasa Inggris.⁹

III. Pemikiran Mohammed Arkoun

A. Posisi Mohammed Arkoun di tengah wacana strukturalisme dan pasca-strukturalisme

Dalam batas-batas tertentu Arkoun menerima pendekatan strukturalisme linguistik (semiotik), yang memandang sebuah teks (korpus) sebagai keseluruhan dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern.¹⁰ Bahkan Arkoun –seperti Derrida– melampaui strukturalisme linguistik, karena yang menjadi perhatian Arkoun bukan hanya “struktur” bahasa, melainkan hubungan-hubungan yang terjadi di dalam teks, kenyataan (realitas, alam), dan persepsi (dari wacana dan kenyataan itu oleh manusia) yang diperantarai oleh bahasa. Arkoun justru sangat memperhatikan hubungan antara *the world of text*, *the world of author*, dan *the world of reader*, suatu persoalan yang tidak dibahas semiotika, melainkan dalam bidang hermeneutika. Akhirnya, bukan tanda-tanda dan hubungan antar tanda-tanda yang menjadi inti perhatian Arkoun, melainkan makna, pembentukan dan perubahan, serta penafsiran makna dan perubahan penafsiran. Oleh karena itu, menurut Meuleman, analisis semiotis dan linguistik yang ditemukan dalam karya Arkoun hanya merupakan bagian dari suatu analisis

⁹ Meuleman, “Pengantar,” dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami*, 3.

¹⁰ Misalnya ketika Arkoun mengatakan bahwa al-Qur’an merupakan korpus terbatas – atau korpus tertutup dalam istilah Roland Barthes, ia bermaksud mengatakan bahwa Al-Qur’an terdiri dari sejumlah ujaran tertentu yang mempunyai bentuk tetap. Ini berarti Al-Qur’an selesai dari segi bentuk ungkapan dan isi. Namun demikian, Arkoun juga berpendapat bahwa korpus Al-Qur’an bersifat terbuka, artinya korpus tersebut terbuka bagi konteks yang beraneka ragam. Lihat Mohammed Arkoun, *Târikhiyyah al-Fikr al-‘Arabi al-Islâmi* (Beirut: Markaz al-Inma al-Qawm, 1987), 5. Bandingkan Johan Hendrik Meuleman, “Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama: Studi Kasus tentang Pemikiran Mohammed Arkoun”, dalam Meuleman (ed.), *Tradisi*, 46.

yang lebih umum dan yang menggunakan ilmu sejarah dan berbagai ilmu sosial.¹¹

Pengaruh lain strukturalisme dalam pemikiran Arkoun terletak dalam persoalan epistemologis sebagaimana yang dikemukakan oleh Foucault. Arkoun sependapat dengan pandangan Foucault yang mengatakan bahwa setiap zaman memiliki suatu sistem pemikiran yang mempengaruhi cara manusia menangkap, memandang, dan memahami kenyataan, yang Foucault menyebutnya sebagai “*episteme*”, yaitu keseluruhan pandangan yang diterima secara diam-diam berdasarkan seluruh hasil pemikiran pada masa tertentu tanpa muncul ke permukaan (kesadaran). Selain *episteme*, konsep “*relasi kuasa*” dari Foucault juga sangat mempengaruhi pemikiran Mohammed Arkoun. Dengan “*kuasa*”, Foucault bermaksud mentransformasikan kekuasaan yang secara konvensional dipahami bahwa kekuasaan itu menindas, menjadi kekuasaan memproduksi kebenaran (pengetahuan). Akan tetapi, Arkoun juga menambahkan bahwa selain *episteme* dan relasi kuasa, angan-angan sosial juga mempengaruhi penulis teks, yaitu suatu konsep yang berasal dari Roland Barthes. Arkoun mengakui bahwa angan-angan sosial tidak hanya memainkan peranan penting dalam perkembangan pemikiran umat Islam hingga sekarang, melainkan tetap akan merupakan bagian tak terpisahkan dari pemikiran Islam yang diperbarui, yang menjadi cita-cita Arkoun. Angan-angan sosial memberi identitas pada kelompok dan makna pada sejarahnya. Angan-angan sosial semacam ini dibangun dari berbagai unsur sejarah nyata, realitas sosial, dan lingkungan fisik kelompok yang bersangkutan, tetapi unsur itu diungkapkan kembali menjadi berbagai citra, cerita, dan nilai.¹²

Adapun dalam hubungannya dengan post-strukturalisme, Arkoun mengadopsi konsep “*logosentrisme*” dari Derrida. Menurut Arkoun, logosentrisme sebagaimana yang terjadi dalam pemikiran metafisika Barat, juga terjadi dalam dunia pemikiran Islam. Pemikiran Islam selalu merujuk pada teks-teks tertentu yang telah dibakukan baik dalam bidang fikih, kalam,

¹¹ Meuleman, “Pengantar”, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami*, 17.

¹² *Ibid.*, 18.

maupun tasawuf. Untuk menghilangkan logosentrisme tersebut Arkoun menggunakan metode “*dekonstruksi*”, yang juga berasal dari Derrida. Melalui dekonstruksi, Arkoun berusaha menemukan kembali makna yang menjadi tersingkir atau terlupa karena sekian banyak proses penutupan dan pembekuan yang dialami pemikiran Islam. Akan tetapi, Arkoun menegaskan bahwa dekonstruksi harus dilanjutkan dengan rekonstruksi suatu wacana atau kesadaran yang meninggalkan keterbatasan, pembekuan, dan penyelewengan wacana sebelumnya.¹³

Meskipun mengadopsi pemikiran Derrida, Arkoun berbeda dengan Derrida dalam hal adanya makna final (*transcendental signifie*). Menurut Derrida, kebenaran muncul dari hubungan-hubungan yang saling mengikat yang terjadi dalam sistem tanda, sehingga penafsiran bukan merupakan usaha untuk menemukan makna final. Bagi Derrida, tidak ada makna yang melebihi teks dan hadir dalam pemikiran terlepas dari teks. Menurut Derrida, tidak ada sesuatu di luar teks (*there is nothing beyond the text*).¹⁴ Sementara Arkoun masih mengakui kebenaran *transcendental*, kebenaran di balik teks, kebenaran ilahi di balik wahyu.¹⁵

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa meskipun dalam banyak hal Arkoun sangat dipengaruhi pandangan strukturalisme dan post-strukturalisme, namun Arkoun menolak implikasi ideologis kedua aliran tersebut yang bertentangan dengan ajaran Islam, dan hanya menerima kedua pandangan tersebut sebatas metode.

B. Corak pemikiran Mohammed Arkoun

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, Arkoun menggunakan metode dekonstruksi dalam upaya melakukan pengkajian pemikiran Islam. Dalam melakukan dekonstruksi diperlukan pengetahuan sejarah yang memadai, baik tradisi Islam yang masih tersembunyi maupun tradisi Islam

¹³ *Ibid.*, 25.

¹⁴ St. Sunardi, *Nietzsche* (Yogyakarta: LKiS, 1996), 141.

¹⁵ Johan Hendrik Meuleman, “Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Mohammed Arkoun”, dalam Meuleman (ed.), *Tradisi*, 156.

yang sudah bercampur dengan unsur-unsur luar. Pengetahuan sejarah ini menjadi sangat kompleks mengingat tradisi Islam beserta teks-teks interpretatif yang dihasilkannya-baik dalam bentuk fikih, kalam, maupun tasawuf-juga sangat kompleks menyerupai “lapisan geologi bumi”. Kompleksitas ini kemudian menghalangi pandangan untuk melihat fenomena kelahiran Islam dan penurunan Al-Qur’an atau dalam istilah Arkoun “peristiwa pembentuk pertama” (*al-hadaš al-ta’sīs al-awal*).¹⁶

Oleh karena itu, untuk menerangi kabut kegelapan lapisan geologis pemikiran Islam tersebut, Arkoun menggunakan “*arkeologi pengetahuan*” yang berasal dari Foucault. Metode ini berfungsi untuk menggali *episteme* suatu masa yang telah melahirkan teks interpretatif. Mengetahui *episteme* ini merupakan suatu keharusan agar sebuah teks dapat ditempatkan pada posisi epistemologis yang semestinya. Arkoun kemudian menggali *episteme* ini dengan menyusun kembali, restrukturisasi (*i’ādah al-tarkīb*) teks-teks interpretatif (fikih, kalam, tasawuf), menuliskan kembali sejarahnya secara jernih dan kritis. Arkoun yakin bahwa teks-teks interpretatif tersebut diproduksi oleh suatu “nalar Islam”, sementara nalar tersebut senantiasa terkait dengan konteks sosial, kultural, atau aliran teologis yang melatarbelakanginya.¹⁷ Dengan demikian, nalar Islam memiliki sejarahnya sendiri, sehingga tidak bersifat mutlak dan berdiri di luar konteks ruang dan waktu. Dengan kata lain, nalar Islam memiliki nilai historisitas sendiri sehingga dapat menjadi sasaran kritik.¹⁸

Kedua metode di atas, yaitu dekonstruksi dan arkeologi pengetahuan, kemudian dipadukan sehingga menjadi sebuah *kritik nalar Islam*. Dalam *kritik nalar Islam* tersebut, Arkoun menempatkan kritik sejarah sebagai tema sentral sebelum kritik filsafat. Menurutnya, analisis sejarah ini sangat penting karena berkaitan dengan penelitian atas dokumen-dokumen sejarah serta teks-teks tradisi tertentu. Tujuannya adalah untuk melihat

¹⁶ Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmi: Naqd wa Ijtihād* (London: Dār al-Sāqi, 1990), 232.

¹⁷ *Ibid.*, 235.

¹⁸ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Logos, 1998), 111.

substansi persoalan yang menimpa umat Islam secara jernih dan kritis, mengingat sejarah pemikiran Islam telah diwarnai pertarungan ideologis yang dibungkus dengan tabir teologis agar memperoleh legitimasi. Lebih dari itu, “relasi kuasa” (dalam istilah Foucault) telah berperan dalam memunculkan ortodoksi yang bersifat politis dari pada teologis. Dalam melakukan analisis sejarah tersebut, sesuai dengan strukturalisme, Arkoun mendahulukan sinkroni (mengkaji *episteme* yang berlaku pada saat tertentu) dari pada diakroni (*episteme* dikaji atas dasar perkembangan *episteme* tersebut sepanjang waktu).

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa kritik nalar Islam merupakan proyek *historis-antropologis* yang mengkaji Islam sebagai agama, tradisi pemikiran, budaya, sejarah manusia atau masyarakat. Dengan kritik nalar Islam tersebut diharapkan akan dapat memunculkan kritik pemikiran keagamaan, pluralitas pemahaman, autentisitas, dinamika dan kontekstualisasi pemahaman ajaran Islam.

IV. Dekonstruksi dan Rekonstruksi Kedudukan Wali Dalam Perkawinan

Untuk lebih dapat memahami pemikiran Arkoun yang dibahas sebelumnya, pada bagian ini akan diberikan sebuah contoh penerapan *kritik nalar Islam* Arkoun terhadap masalah perwalian dalam perkawinan. Masalah perwalian dalam perkawinan ini dianggap penting untuk dikaji kembali, karena keberadaan wali sebagai rukun dalam perkawinan seolah-olah menempatkan perempuan sebagai pihak yang tidak cakap hukum, sehingga harus diampu, karena jika tidak, maka perkawinannya tidak sah.

A. Perwalian dalam perkawinan dalam pemikiran hukum Islam

Sebagian besar ulama fikih berpendapat bahwa seorang perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri atau orang lain. Jika dia menikah tanpa wali, maka pernikahannya batal atau tidak sah. Adapun argumentasi

yang dikemukakan oleh ulama fikih tersebut, menurut Sayyid Sabiq,¹⁹ adalah:

1. Q.S. Al-Nur [24]: 32²⁰; dan Q.S. Al-Baqarah [2]: 221²¹. Menurut mereka *khūṭāb* dalam dua ayat tersebut ditujukan kepada laki-laki, bukan perempuan.
2. Hadis Nabi riwayat Abu Musa yang berbunyi “*Lâ nikāḥa illâ bi Waliyyin*” dan hadis Nabi riwayat ‘Aisyah yang berbunyi “*Ayyuma imra’atin nakahat bigairi izdni waliyyiha fanikāḥuhâ bâṭil...*”.
3. Latar belakang turunnya Q.S. Al-Baqarah [2]: 232²². Berdasarkan riwayat Bukhari dari Hasan diceritakan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan kasus Ma’qil Ibn Yasar yang menikahkan saudara perempuannya dengan seorang laki-laki, tetapi kemudian laki-laki tersebut menceraikannya. Setelah masa ‘*iddahnya*’ habis, laki-laki itu datang kembali untuk meminangnya. Namun Ma’qil melarang laki-laki tersebut untuk bersama kembali dengan saudara perempuannya untuk selamanya. Kemudian Allah menurunkan ayat tersebut.
4. Perkawinan itu mempunyai beberapa tujuan, sedangkan perempuan biasanya tunduk kepada perasaannya, karena itu ia tidak pandai memilih, sehingga tidak dapat mencapai tujuan perkawinan. Oleh sebab itu ia tidak boleh melakukan akad nikah secara langsung. Akad nikah harus dilakukan oleh walinya supaya tujuan perkawinan dapat tercapai secara sempurna.

¹⁹ Al-Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabi, 1977), 125-127.

²⁰ “Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak menikah dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberiannya) lagi Maha Mengetahui.”

²¹ “Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan perempuan-perempuan mu’min) sebelum mereka beriman...”

²² “Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma’ruf....”

Berbeda dengan pendapat mayoritas ulama fikih tersebut, Imam Abu Hanifah dan muridnya Abu Yusuf berpendapat bahwa perempuan dewasa yang berakal sehat memiliki hak melaksanakan akad nikah langsung tanpa wali, baik gadis maupun janda, baik menikah dengan laki-laki yang sekufu atau tidak.²³ Adapun argumentasi yang diajukan oleh Abu Hanifah dan Abu Yusuf adalah:

1. Q.S. Al- Baqarah [2]: 230²⁴; 232; dan 234.²⁵ Dalam ketiga ayat tersebut, akad dinisbahkan kepada perempuan, hal ini menunjukkan bahwa perempuan memiliki hak melakukan pernikahan secara langsung (tanpa wali).
2. Perempuan bebas melakukan akad jual-beli dan akad-akad lainnya, karena itu ia bebas melakukan akad nikahnya. Karena tidak ada perbedaan hukum antara akad nikah dengan akad-akad lainnya.
3. Hadis-hadis yang mengaitkan sahnya perkawinan dengan ijin wali bersifat khusus, yaitu ketika sang perempuan yang akan menikahkan dirinya itu tidak memenuhi syarat untuk bertindak sendiri, misalnya karena masih belum dewasa atau tidak memiliki akal sehat.²⁶

²³ Al-Sarkhasi, *al-Mabsuth*' juz V (Beirut: Dār al-Ma'rufah, 1409/1989), 10. Pendapat Abu Hanifah yang membolehkan perempuan dewasa untuk melakukan akad perkawinannya sendiri sangat di pengaruhi oleh kondisi sosial budaya yang belaku di Kufah pada saat itu. Ketika itu Kufah, sebuah kota di Iraq, menjadi tempat perkemahan militer, sehingga percampuran berbagai kelompok etnis yang berbeda dalam suatu pergaulan yang didominasi oleh orang-orang Persia telah menciptakan sebuah suasana yang kosmopolitan. Akibatnya, adat-istiadat dari suatu masyarakat suku yang bersatu secara dekat menjadi pudar, termasuk dalam hal pengaturan perkawinan yang dianggap dalam masyarakat tradisional suku Arab sebagai hak istimewa anggota keluarga laki-laki. Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh Universty Press, 1964), 30.

²⁴ "Kemudian jika si suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain...."

²⁵ "...Kemudian apabila telah habis 'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut..."

²⁶ Al-Sarakhasy, *al-Mabsût*, V: 11-12. Sâbiq, *Fiqh*, II: 128-129.

Meskipun terdapat pendapat yang membolehkan perempuan dewasa dan memiliki akal sehat untuk melakukan pernikahan sendiri, namun pendapat ini bukanlah pendapat yang diterima dan berlaku secara umum di dunia muslim. Di Indonesia, misalnya, dalam Kompilasi Hukum Islam dijelaskan bahwa wali merupakan salah satu rukun perkawinan, dan tanpa wali perkawinan tidak syah.²⁷

B. Mengungkap “hal yang tak terpikirkan” dalam konsep perwalian dalam perkawinan Islam

Untuk mengkaji ulang masalah perwalian dalam perkawinan dengan kaca mata Arkoun, langkah pertama yang harus dilakukan adalah mengkaji praktek perkawinan yang berlaku di Arabia pra-Islam maupun pada awal Islam. Tinjauan sejarah ini penting untuk melakukan pembongkaran (dekonstruksi) terhadap konsep perwalian dalam perkawinan yang berlaku selama ini, yaitu untuk mengetahui *episteme* yang dominan pada saat itu, yang mempengaruhi pembentukan pemikiran hukum Islam tentang wali bagi perempuan dalam perkawinan.

Menurut Smith, sebelum pada akhirnya perkawinan *ba'al*, dengan ayah individual dan anak-anak laki-laki mengikuti garis keturunan ayah, merupakan satu-satunya jenis hubungan antar jenis kelamin yang dianggap sah pada masa Nabi Muhammad saw., di dalam masyarakat Arabia terdapat dua jenis kekerabatan dan perkawinan, yaitu matrilineal dengan perkawinan *ṣadiqah*, dan patrilineal dengan perkawinan *ba'al*. Kedua jenis perkawinan tersebut tidak hanya mengantarkan kepada hukum kekerabatan yang berbeda tetapi juga mengakibatkan perbedaan-perbedaan yang mendasar dalam posisi perempuan, dan juga dalam keseluruhan struktur hubungan sosial.²⁸

Smith menyebut sebagai jenis perkawinan *ṣadiqah* karena di dalam perkawinan tersebut tidak ada *subjection* (penundukkan satu pihak oleh

²⁷ KHI pasal 14; 19.

²⁸ W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, new edition, Stanley A. Cook (ed.) (Oosterhout N. B, Netherlands: Anthropological Publications, 1966), 172.

pihak yang lain), dan sang isteri adalah patner suami dan sang suami adalah patner isteri.²⁹ Secara lebih rinci, perlu diketahui bahwa yang dimaksud dengan jenis perkawinan *ṣadiqah* oleh Smith, mencakup dua jenis perkawinan. *Pertama* adalah jenis perkawinan dalam mana perempuan tetap bersama sukunya dan memilih serta menolak pasangannya ketika mau, anak-anaknya menjadi milik suku ibunya dan tumbuh di bawah perlindungan mereka. Perkawinan jenis ini disebut oleh Smith dengan perkawinan *beena*,³⁰ meminjam istilah dari Ceylon, yang digunakan untuk menyebut perkawinan-perkawinan dalam mana sang suami bertempat tinggal di desa istri.³¹ *Kedua*, perkawinan *mut'ah*, dalam mana perkawinan di dasarkan atas persetujuan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan, tanpa intervensi dari pihak kerabat isteri, yang berlangsung selama suatu batas waktu tertentu, dan perempuan mendapatkan suatu pemberian (*hulwân*) dari laki-laki. Dalam perkawinan *mut'ah* perempuan tidak meninggalkan rumahnya, kerabat-kerabatnya tidak memberikan hak-hak yang mereka miliki atasnya, dan anak-anak dari perkawinan itu tidak menjadi milik sang suami.³²

Adapun dalam perkawinan *ba'al*, yang datang kemudian di bawah sistem kekerabatan laki-laki, isteri mengikuti suaminya dan melahirkan anak-anak yang menjadi keturunan suaminya, isteri kehilangan hak untuk secara bebas menceraikan suaminya, suaminya memiliki kewenangan atasnya, dan hanya suaminya yang memiliki hak talak. Dalam perkawinan ini suami disebut, tidak hanya di Arabia, tetapi juga di kalangan orang-orang Yahudi

²⁹ *Ibid.*, 94.

³⁰ Apa yang dimaksudkan oleh Smith dengan perkawinan *beena* ini menurut penulis adalah perkawinan matriloal, di mana pasca perkawinan suami tinggal bersama isteri di tempat keluarga isteri. Smith memberikan beberapa bukti yang menunjukkan bahwa jenis perkawinan *beena* ini pernah berlaku di Arabia. Di antaranya dengan mengutip kitab *Agani*, yang menyatakan bahwa bahwa kaum perempuan di zaman Jahiliyyah, atau sebagian dari mereka, menceraikan pria, dengan cara jika mereka tinggal di sebuah tenda, mereka memutarnya, sehingga bila pintu tadinya menghadap ke timur menjadi menghadap ke barat, dan ketika laki-laki melihat hal ini, dia tahu bahwa dia dicerai dan tidak masuk. Lihat *Ibid.*, 80.

³¹ *Ibid.*, 86-7.

³² *Ibid.*, 81-5.

dan Aramaean, *tuan* atau *pemilik* perempuan. Smith juga menyebut jenis perkawinan ini dengan perkawinan *dominion*.³³

Perkawinan *ba'al* pada awalnya dibentuk melalui penangkapan tawanan perempuan dan masih berlaku sampai masa Nabi saw. Kemudian perkawinan melalui penangkapan ini diikuti dengan perkawinan melalui pembelian (dengan pemberian mahar kepada orang tua perempuan oleh peminang), tetapi tipe hubungan perkawinan secara mendasar tidak berubah, dalam mana perempuan tetap di bawah kekuasaan suami.³⁴

Berkaitan dengan praktek perkawinan melalui pembelian/peminangan, perlu diketahui bahwa sebenarnya terdapat perbedaan antara *mahar* dan *ṣadâq*. Yang pertama dibayarkan kepada wali, sedangkan yang kedua kepada pengantin perempuan. Mahar pada masa Arabia pra-Islam dianggap sebagai harga pembelian perempuan. Biasanya wali membelanjakan mahar untuk barang-barang yang diperlukan pengantin perempuan ketika ikut ke rumah suaminya, tetapi kadang-kadang mengambil seluruhnya untuk dirinya sendiri. Selain itu, ayah biasanya mengambil uang mas kawin sebagai tambahan kekayaan baginya.³⁵

Pada masa sebelum Islam, terdapat ungkapan *haniyyan laka an-nafija*, yang biasa digunakan untuk mengucapkan selamat kepada seorang ayah pada saat kelahiran seorang anak perempuan, yang berarti bahwa anak perempuan tersebut diterima dengan senang hati sebagai suatu tambahan bagi kekayaan ayah, karena ketika ayahnya memberikannya di dalam perkawinan, ayahnya dapat menambahkan unta -yang dibayarkan kepadanya sebagai mahar- kepada kelompoknya. Mahar dianggap sebagai kompensasi atas hilangnya pelayanan anak perempuan di rumah ayahnya.³⁶

Para kepala dan orang-orang yang memiliki status sosial tinggi di dalam masyarakat Arabia pra-Islam biasa menjual anak-anak perempuan mereka

³³ *Ibid.*, 92.

³⁴ *Ibid.*, 99.

³⁵ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi & Cici Farha, cet. II (Yogyakarta: LSPPA, 1994), 52-4.

³⁶ Smith, *Kinship*, 96.

dalam perkawinan.³⁷ Harga yang diminta untuk perempuan (mahar) pada saat itu sering sangat tinggi, sehingga di kalangan orang-orang Badui banyak laki-laki yang tidak mampu menikah dan akhirnya mereka berzina dengan para pelacur.³⁸ Pada masa Nabi Muhammad saw., budaya mahar yang cukup tinggi tersebut diperbaiki dengan mengajarkan kesederhanaan mahar, bahkan walau berupa cincin dari besi.

Mahar yang sebelumnya dianggap sebagai harga pembelian bagi seorang perempuan yang dinikahi, kemudian diperbaiki maknanya oleh Islam dengan menyebut kata *an-nihlah* dalam Q.S. An-Nisa' (4): 4, yang berarti pemberian yang tidak disertai dengan harapan menerima imbalan apa pun. Pemberian tersebut merupakan bukti rasa cinta dan ikatan kekerabatan serta kasih sayang.³⁹

Pada masa awal Islam, pembayaran dari pihak laki-laki masih tetap berlaku, tetapi hanya kepada calon mempelai saja, tidak lagi kepada ayah atau saudaranya, sehingga *mahar* dan *ṣadâq* menjadi istilah yang dipakai bersama. Namun posisi dan kondisi kehidupan perempuan masih dianggap harta milik suami, yang karena telah merasa membayar, menganggap dirinya mempunyai hak penuh untuk dilayani.⁴⁰

Dari uraian mengenai perkawinan di Arabia pra-Islam hingga awal Islam di atas, dapat diketahui bahwa terdapat pergeseran peran wali di dalam perkawinan seiring dengan perubahan status perempuan dalam perkawinan yang sedang diperjuangkan oleh Islam pada saat itu.

Jika dicermati secara teliti, konsep perkawinan *ba'al* dengan pembayaran mahar oleh peminang kepada wali perempuan sebenarnya mengikuti logika jual-beli. Dalam hal ini, wali perempuan sebagai penjual, sang peminang sebagai pembeli, dan sang perempuan sebagai barang yang dijual.

³⁷ Muṣṭafâ al-Sibâ'i, *Al-Mar'ah Bayna al-Fiqh wa al-Qânûn: Dirâsah Syar'iyyah wa Qânûniyyah wa Ijtimâ'iyyah* (t.tp: Maktabah al'Arabiyyah, t.t), 22.

³⁸ Smith, *Kinship*, 151.

³⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *Panggilan Islam Terhadap Wanita*, terj. Afif Mohammad, cet. I (Bandung: Pustaka, 1986), 16.

⁴⁰ Reuben Levy, *Susunan Masyarakat Islam*, terj. H.A. Ludjito, cet. I (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 105.

Hal ini sangat mungkin dipengaruhi oleh kondisi kehidupan perdagangan yang cukup pesat di Mekkah pada saat itu.⁴¹

Konsep perkawinan yang mengikuti logika jual-beli tersebut, kemudian diperbarui oleh Islam dengan memperbaiki makna mahar - yang sebelumnya dianggap sebagai harga pembelian bagi seorang perempuan yang dinikahi, menjadi pemberian yang tidak disertai dengan harapan menerima imbalan apa pun, sebagai bukti rasa cinta dan ikatan kekerabatan serta kasih sayang - dan mengatur pemberian mahar kepada perempuan. Tujuan al-Qur'an dalam hal yang terakhir ini adalah untuk mentransfer istri dari posisi sebagai objek penjualan menjadi seorang pelaku kontrak yang, sebagai ganti karena dia telah memberikan hak untuk berhubungan seksual dengan dirinya, berhak mendapatkan *mahar*.⁴²

Akan tetapi, spirit al-Qur'an tersebut tampaknya masih sulit untuk ditangkap dengan baik oleh *episteme* yang berlaku pada saat itu. Akibatnya, konsep perkawinan pada masa awal Islam masih menyesuaikan dengan kultur patriarkal dan norma-norma androsentris yang mendominasi pada saat itu. Dalam pengertian bahwa wali yang menikahkan perempuan tetap ada di dalam konsep perkawinan dan perempuan tidak dapat menikahkan dirinya sendiri, kecuali janda. Meskipun demikian, perlu dipahami, bahwa Islam tentu saja tidak dapat melakukan pembaruan konsep perkawinan secara radikal, melainkan secara bertahap seiring dengan perkembangan *episteme* yang berlaku pada suatu masa. Karena jika tidak demikian, tentu saja pembaruan Islam akan sulit untuk dapat diterima masyarakat Arabia pada saat itu.

Dalam kondisi ketika kaum perempuan belum memiliki hak-hak yang sama dengan kaum laki-laki, perempuan pada saat itu banyak mengalami

⁴¹ Dalam kondisi kehidupan perdagangan di Mekkah tersebut, muncul kecenderungan individualisme di kalangan penduduk Mekkah dan menjauh dari solidaritas kesukuan. Pada saat yang sama, di Mekkah juga muncul fenomena baru berupa rasa kesatuan berdasarkan kepentingan-kepentingan materiil, yang membuka kesempatan bagi kesatuan yang lebih luas dan menggeser rasa kesatuan berdasarkan ikatan kekerabatan melalui pertalian darah. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: The Clarendon Press, 1953), 19.

⁴² Coulson, *A History*, 14.

pembatasan, termasuk untuk memperoleh pendidikan maupun berperan di wilayah publik. Situasi yang demikian ini tentu saja mengakibatkan sebagian besar perempuan pada saat itu kurang berpengalaman dan berpendidikan, sehingga kurang cakap apabila melakukan tindakan hukum sendiri. Dalam konteks inilah, perempuan masih membutuhkan perwalian dalam perkawinan, untuk memberikan perlindungan kepada perempuan agar tidak menjadi korban penipuan.

Namun, sangat disayangkan, bahwa peran wali yang berlaku temporal ini kemudian cenderung digeneralisir sebagai berlaku universal bagi semua perempuan oleh ulama fikih yang datang kemudian. Akibatnya, dalam membahas konsep perkawinan, ulama fikih masih cenderung menggunakan analogi akad penjualan, dan menggunakan logika hukum penjualan, dalam mana perempuan masih menjadi objek dan bukan subjek dalam akad perkawinan. Bahkan, melalui hak *ijbar*, seorang wali dapat memaksa anak perempuannya atau perempuan di bawah perwaliannya ke dalam suatu perkawinan tanpa ijinnya.

Oleh karena itu, dalam konteks saat ini, ketika sudah terdapat pengakuan akan kedudukan kaum perempuan yang sama dengan kaum laki-laki di masyarakat, selain juga kaum perempuan sudah tidak mendapatkan pembatasan untuk mendapatkan pendidikan maupun berperan di wilayah publik, maka adalah bertentangan dengan jaman (*anachronic*) dan *episteme* egalitarianisme saat ini untuk tetap menempatkan perempuan sebagai pihak yang tidak cakap hukum di dalam melakukan akad perkawinan.

Spirit al-Qur'an untuk mentransfer perempuan dari posisi sebagai objek dalam perkawinan menjadi seorang pelaku akad perkawinan perlu diangkat kembali, setelah sebelumnya tertimbun oleh tumpukan masa dan *episteme* yang cenderung patriarkis dan seksis, kemudian diimplementasikan dalam tatanan kehidupan masyarakat saat ini. Oleh karena itu, konsep perwalian dalam perkawinan harus dirubah, sehingga hanya menempatkan wali bagi perempuan ketika calon pengantin perempuan tersebut memang tidak cakap hukum, dan hal ini tentu saja juga berlaku bagi calon pengantin laki-laki ketika memang tidak cakap hukum.

V. Kesimpulan

Dari pembahasan sebelumnya dapat dilihat bahwa sebenarnya peran wali dalam perkawinan telah mengalami pergeseran di sepanjang sejarah. Dari sebagai penjual perempuan dalam perkawinan pada masa Arabia pra-Islam, kemudian menjadi pelindung perempuan ketika tidak cakap untuk menikah sendiri pada masa awal Islam. Namun, sangat disayangkan, bahwa peran wali sebagai pelindung yang kondisional ini kemudian cenderung digeneralisir sebagai berlaku universal bagi semua perempuan oleh ulama fikih yang datang kemudian. Oleh karena itu, dalam konteks saat ini, konsep perwalian dalam perkawinan bagi perempuan perlu diperbarui, sehingga dapat memberikan kesempatan bagi perempuan dewasa untuk melakukan akad perkawinan sendiri. Dengan demikian, status perempuan yang selama ini sebagai objek dalam akad perkawinan, karena senantiasa di bawah perwalian, dapat diperbaiki menjadi subjek dalam akad perkawinan, seperti halnya kaum laki-laki.

DAFTAR PUSTAKA

- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- _____. *Al-Fikr al-Islâm: Naqd wa Ijtihâd*. London: Dâr al-Sâqi, 1990.
- _____. *Tâ rîkhiyyah al-Fikr al-'Arabi al-Islâmi*. Beirut: Markaz al-Inma al-Qawmi, 1987.
- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh Universty Press, 1964.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi & Cici Farha. Yogyakarta: LSPPA, 1994.
- Lee, Robert D. "Foreword", dalam Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*. Boulder, Westview Press, 1994.
- Levy, Reuben. *Susunan Masyarakat Islam*, terj. H.A. Ludjito. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986, jilid I.
- Meuleman, Johan Hendrik (ed.). *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Logos, 1998.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Panggilan Islam Terhadap Wanita*, terj. Afif Mohammad. Bandung: Pustaka, 1986.
- Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1977, jilid II.
- Al-Sarakhsyi. *al-Mabsût*. Beirut: Dâr al-Ma'rûfah, 1409/1989, jilid V.
- Al-Sibâ'i, Muṣṭafâ. *Al-Mar'ah Bayna al-Fiqh wa al-Qânûn: Dirâsah Syar'iyyah wa Qânûniyyah wa Ijtimâ'iyyah*. t.tp: Maktabah al'Arabiyyah, t.t.
- Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, new edition, Stanley A. Cook (ed.), Oosterhout N. B. Netherlands: Anthropological Publications, 1966.

Muhamad Isna Wahyudi, *Membaca Ulang Konsep Perwalian*

Supena, Ilyas dan M. Fauzi. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*.
Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Mecca*. Oxford: The Clarendon Press,
1953.

