

KONSTELASI KUASA TUBUH PEREMPUAN DALAM PENGUJIAN UUP NO. 1 TAHUN 1974: Analisa Dekonstruksi Pemikiran Islam Mohammed Arkoun

Masthuriyah Sa'dan

Peneliti Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS)
Jl. Teknik Utara, Pogung, Yogyakarta, Indonesia, 55281
e-mail: masthuriyah.sadan@gmail.com

Abstrak: Tulisan ini merupakan kajian atas penjelasan Majelis Ulama Indonesia ketika pengajuan uji materi UUP No. 1 Tahun 1974 ke Mahkamah Konstitusi untuk merevisi usia minimum perkawinan perempuan dari 16 tahun menjadi 18 tahun. Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana mendekonstruksi keterangan MUI dalam pengujian UUP No. 1 Tahun 1974. Kajian dalam tulisan ini adalah kajian pustaka dan menggunakan pendekatan epistemologi Islam analisa dekonstruksi Mohammed Arkoun. Hasil kajian menemukan bahwa alasan MUI terkait konsep balig yang merupakan pandangan fikih Imam Syâfi'i memiliki dua maksud keinginan, yaitu keinginan yang tidak terkatakan oleh institusi MUI adalah laki-laki ingin menjadi yang superior di atas perempuan. Sedangkan keinginan yang terkatakan adalah MUI membawa argumentasi agama dalam hal ini fikih Imam Syâfi'i untuk menguatkan pandangan dalam penjelasan uji materi di Mahkamah Konstitusi.

Abstract: The Constellation of Woman Power in Judicial Review of Marriage Law No. 1 of 1974: Constructional Analysis of Mohammed Arkoun's Islamic Thought. This paper analyzes about Indonesian Ulama Council explanation in testing a judicial review of UUP No. 1 of 1974 to the Constitutional Court to revise the minimum age of women marriage from 16 years to 18 years. The formulation of the problem in this research is how to deconstruct MUI information in the testing of UUP No. 1 of 1974. The study in this paper is a literature review using the Islamic epistemology approach of deconstruction analysis Mohammed Arkoun. The study finds that the reason for the MUI related to the concept of *bâligh* which is the view of fiqh of Imam Shâfi'i has two intentions. First, the unspeakable desire by the institution of the MUI that men want to be superior over women. Second, while the stated wish is that MUI brings religious argument in this case uses Imam Shâfi'i's fiqh to strengthen the view in the explanation of material testing in the Constitutional Court.

Kata Kunci: perempuan, Arkoun, MUI, hukum, undang-undang

Pendahuluan

Pada tahun 2014, Yayasan Kesehatan Perempuan (YKP) mengajukan uji materi terhadap Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan ke Mahkamah Konstitusi (MK) untuk merevisi usia minimum perkawinan perempuan dari 16 tahun menjadi 18 tahun. Pengajuan uji materi terkait dengan pasal 7 ayat 1 dan 2 yang mengatur usia perkawinan perempuan karena aturan tersebut telah melahirkan banyak praktik perkawinan anak, sehingga menempatkan Indonesia menduduki peringkat tertinggi di dunia dan ASEAN sehingga akibatnya terjadi perampasan hak-hak anak dan berdampak buruk bagi kesehatan reproduksi perempuan. Dalam perjalanan selanjutnya, pada pertengahan Juni tahun 2015, Mahkamah Konstitusi mengeluarkan keputusan yang menolak pengujian konstitusional terhadap batasan usia minimal 16 tahun bagi perempuan untuk menikah dalam Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Zumrotin bahwa “alasan penolakan tersebut menurut hakim konstitusi adalah bahwa permohonan para pemohon tidak beralasan menurut hukum dan tidak ada jaminan yang pasti apabila dinaikkan batasan usia perkawinan dari 16 tahun ke 18 tahun akan semakin mengurangi angka perceraian, menanggulangi permasalahan kesehatan maupun meminimalisir permasalahan sosial lainnya.”¹

Di tempat berbeda, ketika diikuti kegiatan desiminasi hasil penelitian pernikahan anak yang diselenggarakan oleh YKP di Jakarta pada tanggal 22 Februari 2017, Zumrotin menuturkan bahwa yang membuat *judicial review* ditolak oleh MK adalah karena adanya keterangan memberatkan dari lembaga keagamaan Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI khawatir jika usia minimum untuk menikah dinaikkan maka akan terjadi perzinahan. Menurut Zumrotin, alasan MUI ini tidak tepat karena tidak ada korelasi antara perzinahan dengan usia pernikahan. Dalam proses *judicial review* tersebut, intervensi agama sangat kuat karena MK mengajukan saksi-saksi dari semua agama yang diakui di Indonesia.

Dapat dilihat bahwa dalam proses *judicial review* antara YKP dengan MK dan lembaga keagamaan lainnya, ada pertarungan dan perebutan kuasa (*power*) tubuh perempuan di situ. Karena yang diambil sanksi dari pihak lembaga keagamaan yang mewakili agama-agama dan organisasi agama adalah laki-laki yang seolah-olah ada kesan, bertarung wacana siapa yang berhak memiliki tubuh perempuan. Penegasan MUI ini pada hakikatnya memperlihatkan suatu pemaksaan dari suatu realitas bahasa yang menurut Michael Foucault (1990) merupakan fakta diskursif yang menyangkut *the way in which sex is put into discourse*. Artinya, siapa yang membicarakan, dari sudut pandang apa dan untuk kepentingan apa, merupakan isu penting yang harus dikaji secara lebih seksama. Tampaknya penjelasan MUI itu perlu untuk dikritik. Hal itu karena diksi kata bahasa baligh dan ijtihad ulama dalam diskursus keagamaan telah mereproduksi pengetahuan

¹Zumrotin K. Susilo, “Pernikahan Anak Sering Mengabaikan Hakikat Baligh,” dalam *Majalah Swara Rahima Baligh*, No. 49 tahun XV April 2015, h. 14.

bahwa ulama yang memiliki otoritas keagamaan, sehingga apapun yang dikatakan oleh ulama selalu benar dan pasti benar dengan dalih untuk kemaslahatan umat Islam.

Jika mengikuti pandangan Mohammed Arkoun, pemikir Islam dari Aljazair, bahwa hampir semua pemikiran keislaman termasuk fikih dan hukum Islam terlepas dari pertimbangan kondisi sosio-historis yang melahirkannya pada saat ilmu-ilmu itu disusun. Pada gilirannya, pemikiran Islam sudah baku dan sedemikian bakunya sehingga tidak perlu pembaharuan baik dari isi, metodologi maupun analisisnya. Karena itu, Arkoun memberikan tawaran dengan mencoba menelaah kenyataan lewat disiplin ilmu-ilmu sosial modern untuk memperoleh gambaran dan kejelasan untuk mengungkap dan membedah realitas yang menyelimuti ilmu-ilmu agama.² Metode yang ditawarkan oleh Arkoun adalah kritik epistemologi terhadap nalar Islam yang bertujuan membongkar konstruksi keberagamaan Islam yang sudah jumud dan tidak relevan lagi dengan semangat al-Qur'an dan misi kenabian.

Agaknya, keterangan MUI hanyalah pandangan laki-laki untuk mengontrol tubuh dan seksualitas perempuan dengan membawa legitimasi agama. Sebab itu, perlu adanya usaha untuk melakukan pembongkaran dengan meminjam kerangka dekonstruksi yang digunakan oleh Arkoun.³ Secara sederhana, Arkoun memberikan rambu-rambu kritik, mulai dari bagaimana melakukan kritik wacana atas al-Qur'an, dekonstruksi terhadap tafsir ayat-ayat hukum, dan sekaligus produk hukumnya. Karena dalam ketiga elemen inilah, MUI menyusun penjelasan dalam keterangannya di persidangan *judicial review* UUP No. 1 Tahun 1974.

Penelitian tentang UUP No. 1 Tahun 1974 telah dilakukan oleh Habib Sulthon Asnawi. Hasil penelitian tersebut menemukan bahwa UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan khususnya pasal 4 ayat (1) butir a, b, dan c belum mengakomodasi nilai-nilai keadilan gender serta tidak mempertimbangkan perspektif HAM terhadap perempuan, sehingga terjadi kesewenang-wenangan pihak suami terhadap istri bahkan pihak penegak hukum itu sendiri.⁴ Beberapa penelitian yang mengkaji tentang UUP No. 1 Tahun 1974 telah banyak dilakukan, tetapi penelitian tentang UUP No. 1 Tahun 1974 dengan menggunakan analisa dekonstruksi Arkoun sampai saat ini belum peneliti temukan. Inilah titik kebaruan kajian ini dengan kajian sebelumnya.

²John Hendrik Meuleman, *Tradisi Kemodernan & Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 12.

³Harus diakui, Arkoun sendiri mengatakan dalam salah satu tulisannya "Rethinking Islam" bahwa "saya meminta maaf karena tidak menganalisis secara rinci dan tidak pula menggunakan kritik nalar Islam pada sejumlah ayat al-Qur'an yang selama berabad-abad telah mengatur status hukum perempuan." Arkoun sendiri tidak memberi alasan. Akan tetapi, metode Arkoun relevan dengan tema kajian ini, sehingga metode Arkoun dipinjam sebagai analisa kajian.

⁴Lihat, Habib Sulthon Asnawi, "Membongkar Patriarkhisme Islam sebagai Kearifan Budaya Lokal: Sebuah Kritik terhadap UU. No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan," dalam *Jurnal Esensia*, Vol. XIII. No. 2 Juli 2012, h. 223-240.

Dengan demikian, pertanyaan utama yang ingin dikaji dalam tulisan ini adalah, bagaimana mendekonstruksi keterangan MUI dalam pengujian UUP No. 1 Tahun 1974. Tujuan utama dari kajian ini untuk membuka cakrawala dan wawasan keberagaman umat Islam secara lebih terbuka, inklusif, demokratis dan menjunjung tinggi hak asasi manusia. Kajian dalam tulisan ini adalah kajian pustaka dan menggunakan pendekatan epistemologi filsafat Islam analisa dekonstruksi Mohammed Arkoun.

Seksualitas dan Kontrol Tubuh Perempuan

Sebelum membahas mengenai tubuh perempuan, ada baiknya diketahui tentang seksualitas. Hal itu karena pembahasan mengenai tubuh merupakan bagian penjelasan dari seksualitas. Seksualitas menurut Leena Abraham⁵ tidak hanya mencakup identitas seksual, orientasi seksual, norma seksual, praktik seksual, dan kebiasaan seksual, akan tetapi juga perasaan, hasrat, fantasi, dan pengalaman manusia mengenai kesadaran seksual, rangsangan dan tindakan seksual, termasuk hubungan heteroseksual serta hubungan homoseksual. Juga mencakup pengalaman subjektif serta pemaknaan yang melekat di dalamnya, seksualitas bukan saja perkara biologis dan psikologis, namun juga berdimensi sosial dan budaya dari identitas dan kebiasaan seksual. Kemudian Jeffer Weeks mendefinisikan seksualitas terjadi melalui relasi-relasi sosial, ekonomi, budaya dan relasi kekuasaan. Seksualitas merupakan hasil dari berbagai praktik sosial yang beraneka ragam, merupakan hasil dari pemaknaan sosial dan individual, hasil dari pergumulan antara mereka yang memiliki kekuasaan untuk mendefinisikan dan mengatur dengan mereka yang menentangnya. Di sini, Weeks mengartikan seksualitas bukan sebagai kodrat atau bawaan lahir, melainkan produk dari negosiasi, pergumulan dan perjuangan manusia.⁶

Sebagaimana yang dikutip dari tulisan Musdah Mulia, bahwa tubuh dan seksualitas saling berkaitan. Keterkaitan tersebut tidak selalu berurusan dengan alat kelamin (vagina, dan payudara) dan organ seksual (rahim), melainkan juga berkaitan dengan pikiran dan perasaan perempuan. Setiap perempuan memiliki hak atas tubuhnya, perempuan berdaulat atas tubuhnya sendiri, perempuan memiliki hak untuk mengapresiasi dan mengespresikan tubuhnya sendiri tanpa harus terikat dengan aturan yang mengikat. Akan tetapi realitas sosial berbicara sebaliknya, norma sosial dan nilai-nilai moral melahirkan *stereotype* negatif tentang tubuh perempuan. Naifnya, norma sosial dan nilai moral tersebut mendapat legitimasi dari pandangan keagamaan sehingga lahirlah kemudian stigma yang mendeskreditkan perempuan sebagai penggoda dan tubuh perempuan adalah aurat dan makhsiat sehingga harus ditutupi agar tidak merusak kesucian laki-laki, perempuan dilarang keluar

⁵Musdah Mulia, *Mengupas Seksualitas: Mengerti Arti, Fungsi dan Problematika Seksual Manusia Era Kita* (Jakarta: Opus Press, 2015), h. 14.

⁶*Ibid.*, h. 15.

malam, dilarang keluar sendirian tanpa mahram dan harus segera dinikahkan agar tidak menjadi beban bagi laki-laki (bapak si anak perempuan). Stigma sosial dan perlakuan sosial tersebut berbeda kepada laki-laki. Sebaliknya laki-laki diberi kebebasan penuh untuk mengespresikan diri dan tubuhnya. Perbedaan tersebut mungkin karena adanya anggapan bahwa laki-laki rasional, aman dan terkendali. Sebaliknya, perempuan dianggap tidak stabil, harus diperhatikan, diberi aturan, kontrol dan pengawasan. Pada tataran yang lebih luas, perbedaan anggapan tersebut melahirkan kebijakan dan hukum yang dikonstruksi cenderung untuk laki-laki, dibuat oleh laki-laki dan merugikan perempuan.

Kebijakan dan hukum yang merugikan perempuan seperti tertuang dalam Undang-Undang Perkawinan nomor 1 tahun 1974 yang berbunyi “16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki” memberikan dampak maraknya perkawinan anak di bawah usia 16 tahun. Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan di Sumenep tahun 2015, maraknya perkawinan anak yang terjadi di bawah umur 18 tahun karena beberapa faktor. Di antaranya adalah adanya kolaborasi hukum Islam dan hukum adat yang menjadi pemahaman keagamaan masyarakat Sumenep, adanya kepentingan ekonomi oleh pihak orang tua anak perempuan kepada calon menantu untuk menyokong kebutuhan ekonomi keluarga, kemudian rendahnya tingkat pendidikan anak perempuan yang dinikahkan oleh orang tuanya, dan membekunya tradisi dan budaya yang menjunjung tinggi laki-laki baik dalam lingkup pemerintah, masyarakat dan keluarga. Kebiasaan masyarakat Sumenep yang masih memegang teguh tradisi mengawinkan anak perempuannya di usia belia memberikan risiko negatif berdasarkan cerita pengalaman perempuan yang dinikahkan pada usia belia oleh orang tuanya. Risiko tersebut antara lain adanya kesan *trafficking* dalam lingkup keluarga, maraknya kekerasan rumah tangga yang dilakukan oleh suami kepada istrinya, perkawinan anak melahirkan dampak psikologi kepada perempuan yang bersangkutan, perkawinan anak menjadikan perempuan semakin miskin karena biasanya anak perempuan yang dikawinkan belum mencapai taraf pendidikan tinggi dan yang terparah adalah risiko kesehatan reproduksi.⁷

Berdasarkan hasil penelitian di atas, faktor pemahaman keagamaan masyarakat Muslim tentang urgensi perkawinan anak perempuan menduduki rating pertama. Dalam kehidupan masyarakat, budaya dan agama sulit untuk dipisahkan, agama dan budaya seolah-olah bersatu padu dalam wujud nilai, norma dan tradisi, sehingga tidak heran, manakala YKP mengajukan *judicial review* Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974 dari 16 tahun usia anak perempuan menjadi 18 tahun, tetapi pihak MUI dengan tegas menolak. Penolakan tersebut menjadi semakin absurd manakala MUI membawa argumentasi fikih mengenai konsep baligh bagi anak perempuan. Syarat-syarat perkawinan anak perempuan yang dipaparkan oleh Imam Syâfi'i dalam kitab fikih setelah anak sampai pada usia baligh yakni keluar darah haid, pada saat baligh inilah seorang anak

⁷Masthuriyah Sa'dan, “Ketika Anak Perempuan Melahirkan Bayi: Studi Kasus Pernikahan Anak di Sumenep Madura,” dalam *Jurnal Perempuan*, Vol. 21 No. 1 Februari 2016, h. 55-67.

sudah layak diberi tanggung jawab (taklif) dalam urusan ibadah dan muamalah. Pernikahan dalam pandangan keagamaan Islam merupakan salah satu bentuk ibadah. Di samping itu, mazhab Syâfi'i yang dijadikan madzhab fikih mayoritas Muslim Indonesia mengatakan bahwa usia baligh adalah apabila seseorang telah mencapai usia 15 tahun, baik laki-laki maupun perempuan. Pandangan madzhab Syâfi'i inilah yang menjadi pendapat jumhur ulama. Selama berabad-abad lamanya pandangan keagamaan fikih yang demikian membeku dalam tradisi pemikiran hukum Islam. Padahal jika mengutip pendapat Lies Marcoes,⁸ tanda-tanda baligh dalam fikih bersifat anatomis biologis dan bukan fase penanda kedewasaan sosial dan psikologis. Karenanya, mengkritisi tradisi fikih tentang baligh menjadi niscaya.

Batas Usia Perkawinan Anak Perempuan dalam Islam

Dalam kajian kitab fikih klasik atau yang biasa dikenal dengan sebutan kitab kuning biasa menggunakan istilah pernikahan usia belia dengan sebutan *nikâh al-shagîr/al-shagîrah*, dan di dalam kitab-kitab fikih baru menyebutnya dengan istilah *al-zawâj al-mubakkir* (perkawinan dini). Dalam kosa kata bahasa Arab, makna dari kata *al-shagîr/al-shagîrah* adalah kecil. Dalam fikih maksudnya adalah laki-laki atau perempuan yang belum baligh. Tanda-tanda baligh bagi laki-laki adalah *ihtilâm* yakni keluarnya air mani (sperma) baik dalam keadaan mimpi maupun dalam keadaan sadar. Sedangkan pada perempuan ditandai dengan menstruasi atau haid yang menurut pendapat Imam al-Syâfi'i terjadi di usia 9 tahun. Para ulama fikih berbeda pendapat mengenai usia baligh tersebut. Seperti Imam Abû Hanîfah berpendapat bahwa usia baligh bagi laki-laki adalah 18 tahun dan untuk perempuan adalah 17 tahun. Sementara Abû Yûsuf, Muḥammad bin Ḥasan dan al-Syâfi'i menyebut usia 15 tahun baik pada diri laki-laki maupun perempuan.⁹

Imam Syâfi'i membagi tiga macam perkawinan berdasarkan dari sudut usia mempelai calon perempuan,¹⁰ yaitu perkawinan janda, perkawinan gadis dewasa dan perkawinan anak-anak. Imam Syâfi'i memberikan batasan untuk gadis yang belum dewasa, batasan usia menikah adalah 15 tahun atau belum pernah keluar darah haid. Seorang bapak (orang tua gadis tersebut) boleh menikahkan anak gadisnya tanpa seizinnya terlebih dahulu (hak *ijbar*) dengan syarat menguntungkan dan tidak merugikan si anak tersebut (*gaira nuqshân lahâ*). Akan tetapi, seorang bapak tidak boleh menikahkan anak gadisnya manakala perkawinan tersebut merugikan atau membuat anak sengsara. Dasar penetapan hak *ijbar* tersebut, Imam al-Syâfi'i berargumentasi pada dalil hadis tindakan Nabi yang menikahi 'Â'isyah binti Abû Bakar ketika berusia 6 atau 7 tahun, dan mengadakan kontak

⁸Lies Marcoes Natsir, "Dewasa Itu Akil Baligh, Bukan Hanya Baligh," dalam *Swara Rahima*, No. 49 Th. XV April 2015. h. 21.

⁹Lihat penjelasan Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai Atas Wacana Agama & Gender* (Yogyakarta: LkiS, 2001), h. 67-68.

¹⁰Lihat Muḥammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Umm*, edisi al-Muznî Juz V (t.t.p.: t.p., t.t.), h. 11-16.

seksual setelah berumur 9 tahun. Sebagaimana bunyi hadis di bawah ini, “*Dari ‘Â’isyah ra., Nabi SAW. menikahiku pada saat usiaku 6 atau 7 tahun dan hidup bersama saya pada usiaku 9 tahun.* Adapula hadis yang hampir sama “*bahwa Nabi SAW. telah menikahi ‘Â’isyah ra., sedang ‘Â’isyah berumur 6 tahun dan berumah tangga dengannya pada saat ‘Â’isyah berusia 9 tahun, dan ‘Â’isyah tinggal bersama Nabi SAW. selama 9 tahun*” (H.R. Bukhârî).¹¹

Di samping Imam Syâfi‘i yang mengatakan tentang pernikahan anak yang terjadi pada diri ‘Â’isyah. Mayoritas imam mazhab fikih tradisional membolehkan perkawinan anak. Seperti yang dikatakan oleh Imam Mâlik:¹²

Perkawinan seorang janda belum dewasa yang belum dicampuri oleh bekas suaminya, baik berpisah karena cerai atau ditinggal mati, memiliki status yang sama dengan seorang gadis, bahwa bapak memiliki hak *ijbar* terhadapnya. Sebaliknya, kalau sudah dicampuri memiliki status yang sama dengan janda, bahwa ia sendiri lebih berhak pada dirinya daripada walinya.

Di samping Imam Mâlik dan Imam Syâfi‘i, pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Kasani dari mazhab Hanafi. Argumentasi yang digunakan adalah tindakan Rasul yang menikahi ‘Â’isyah pada usia 6 tahun yang dinikahkan oleh bapaknya sendiri yakni Abû Bakar (sahabat Nabi Muhammad SAW.).¹³ Di samping itu, menurut Ibn Qudamah dari mazhab Hambali bahwa argumentasi kebolehan perkawinan anak adalah teks ayat al-Qur’an yang berbunyi, “*dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid.* (Q.S. al-Thalâq/65: 4).

Jika disimak secara lebih seksama, sebenarnya ayat di atas berbicara masa idah seorang perempuan yang belum haid atau sudah menopause (sudah putus haid). Masa idah bagi kedua kelompok perempuan yang disebut dalam ayat di atas adalah 3 bulan. Tetapi secara tersirat, ayat di atas mengandung pengertian bahwa perkawinan bisa dilaksanakan pada anak perempuan (usia muda). Karena idah hanya diperkenankan kepada orang-orang yang sudah kawin dan yang telah bercerai.

Di samping menggunakan dalil ayat dan hadis untuk menguatkan argumentasi kebolehan pernikahan anak perempuan. Para fukaha juga menggunakan acuan pernikahan anak oleh para sahabat Nabi yang menikahkan putra-putrinya maupun keponakannya. Seperti yang dilakukan oleh ‘Ali bin Abî Thâlib yang menikahkan anak perempuannya yang masih muda bernama Ummi Kultsum dengan ‘Umar bin Khaththâb. ‘Urwah bin

¹¹Maktabah Syamilah, hadis no. 4738.

¹²Lihat al-Imam Muḥammad Saḥnûn bin Said al-Tanukhi, *al-Mudawwamah al-Kubrâ*, Jilid III (Beirut: Dâr Sâdir, 1323 H), h. 155.

¹³Al-Imam Ala’ al-Dîn Abi Bakar bin Mas’ud al-Kâsânî, *Kitâb Badâi’ al-Sanâi fî Tartîb al-Shârâi*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1417 H), h. 359.

Zubair juga menikahkan anak perempuan saudaranya dengan anak laki-laki saudaranya yang lain, padahal kedua keponakan tersebut juga sama-sama di bawah umur.¹⁴

Argumentasi yang demikian inilah yang mendorong para ahli fikih termasuk Imam Syaukani dalam kitabnya *Nail al-Authâr* menyimpulkan riwayat hadis di atas, bahwa boleh hukumnya seorang bapak menikahkan anak perempuannya yang belum mencapai usia baligh.¹⁵

Menurut Ibn Munzir,¹⁶ bahwa mayoritas (jumhur) ulama membolehkan pernikahan anak perempuan di bawah umur, dengan menggunakan dalil argumentasi Q.S. al-Thalâq/65: 4 dan pernikahan Nabi dengan ‘Â’isyah yang dilakukan ketika masih berusia 6 tahun dan baru digauli pada usia 9 tahun. Pernikahan yang semacam demikian tidak dimaknai sebagai pengecualian kepada diri Nabi, karena beberapa sahabat Nabi juga melakukan praktik yang sama, seperti Qudamah bin Mazh’un menikahi putri Zubeir yang baru lahir dan ‘Umar bin Khaththâb menikahi Ummu Kultsum binti ‘Ali bin Abî Thâlib yang masih berusia anak-anak.

Biografi dan Pemikiran Mohammed Arkoun

Mohammed Arkoun lahir di Taorirt-Mimoun Aljazair pada tanggal 1 Februari 1928. Pendidikan sekolah dasar diselesaikan di desa asalnya di Kabilia. Kemudian melanjutkan ke sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, setelah itu Arkoun belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir (1950-1954) sambil mengajar bahasa Arab di sekolah SMA di al-Harrach daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Kemudian pada tahun antara 1954-1962, Arkoun mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Sejak saat itulah Arkoun menetap di Prancis dengan mengambil bidang studi bahasa dan sastra Arab. Pada perkembangannya kemudian, Arkoun semakin mempertinggi intensitas perhatiannya terhadap pemikiran Islam. Usaha pemaduan kedua unsur tersebut merupakan cita-cita yang melatar belakangi semua kegiatan dan karya-karya Arkoun.¹⁷ Pendidikan terakhir Arkoun dengan meraih gelar doktor di bidang sastra pada tahun 1969 di Universitas Sorbone Paris dengan disertasi berjudul “Humanisme dalam Pemikiran Etis Miskawaih (w. 1030)” seorang pemikir Muslim Persia. Lewat karya-karyanya, Arkoun berusaha membuka cakrawala baru bagi umat Islam melalui kajian kritis dari tradisi pemikiran Islam. Pemikiran Arkoun tersebut telah memberikan perhatian luas dan aneka reaksi, ada yang menolak dan ada yang menyambut hangat cara pandang Arkoun tentang melihat Islam.

¹⁴Lihat Muhammad, *Fiqh Perempuan*, h. 70.

¹⁵Muhammad Shiddiq al-Jawi, “Tinjauan Fiqih Pernikahan Dini,” makalah disampaikan dalam seminar setengah hari bertema Pernikahan Dini di STTL YLH Yogyakarta, Minggu, 23 September 2001. h. 09.

¹⁶Lihat kajian Mohammad Rosyad, “Kontroversi Perkawinan Dini Aisyah,” dalam *Wacana*, 8 November 2008. h. 4.

¹⁷Meuleman, *Tradisi Kemodernan & Metamodernisme*, h. 93.

Salah satu keberhasilan Arkoun seperti yang dikatakan oleh Richard C. Martin dan dikutip oleh Suhadi¹⁸ adalah membantu perkembangan yang dapat mengikuti modernitas sesuai dengan kategori-kategori modernitas itu sendiri, dengan mengembangkan kritisisme Islam dan penggunaan kembali rasionalisme teologi Islam. Satu hal yang langka dan menarik di kalangan pemikir Islam adalah kritik Arkoun terhadap modernitas bukan didasarkan pada argumen-argumen religius kaum tradisional, melainkan lebih pada penggunaan teori dan metodologi kritis kaum postmodern. Gagasan Arkoun memberikan kontribusi pembebasan nalar Islam dari kejumudan, keterbatasan dan tertutupan, sehingga Islam kembali menjadi sarana emansipasi manusia. Karenanya, menurut Arkoun¹⁹ tujuan itu dapat dicapai manakala umat Islam membuka diri lewat cara pandang dari berbagai perkembangan mutakhir dari pemikiran modern. Intinya, Arkoun bercita-cita adanya penggabungan unsur saling berharga dari nalar Islam dan nalar modern.

Pemikiran Arkoun banyak diwarnai oleh strukturalisme, post strukturalisme dan dekonstruksionisme yang memiliki gaya pada analisis linguistik. Tentu saja hal ini tidak terlepas dari pengaruh perkembangan mutakhir dalam bidang filsafat, ilmu bahasa dan ilmu pengetahuan sosial di Barat. Dalam banyak karya ilmiahnya, Arkoun menggunakan tiga paradigma di atas untuk membaca, memahami Islam dan meneruskan kembali kejayaan Islam. Diantara rujukan Arkoun dalam membangun metodologinya adalah para filsuf Prancis di antaranya adalah Paul Ricoeur, Michael Foucault, Jacques Derrida, Jack Goody, Piere Bordue, Ferdinand de Saussure, Roland Barthes dan Norhnop Frye.²⁰

Pemikiran Foucault memiliki kontribusi besar terhadap konstruksi pemikiran Arkoun. Kontribusi tersebut terutama dalam penggunaan istilah seperti *episteme*, wacana dan arkeologi. Arkoun membagi jenjang sejarah terbentuknya akal Arab-Islam atas tiga tingkatan: klasik (menunjukkan sistem pemikiran yang diwakili oleh pemula dan pembentuk peradaban Islam), skolastik (ditandai dengan meluasnya medan taklid dalam sistem berpikir umat Islam) dan modern (era kebangkitan dan revolusi). Maksud utama Arkoun membagi *episteme* dalam sejarah Islam ke dalam beberapa penggalan untuk menjelaskan term yang terpikirkan, (*thinkable*), yang tak terpikirkan (*unthinkable*) dan yang belum terpikirkan (*not yet thought*).²¹ Di samping itu, salah satu unsur teori kritik adalah tuduhan bahwa di belakang selubung objektivitas ilmu-ilmu termasuk agama, tersembunyi kepentingan kekuasaan. Dalam kacamata kaum Marxian, kepentingan-kepentingan itu dipahami sebagai ekonomis, sebagai kepentingan eksploitatif yang dalam

¹⁸Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2006), h. 6.

¹⁹Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 119.

²⁰Meuleman, *Tradisi Kemodernan & Metamodernisme*, h. 16.

²¹Luthfi Assyaukanie, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca Modernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, 1994, h. 23.

sistem kapitalisme “tua” tidak lagi terbuka, tetapi terwujud dalam dehumanisasi seluruh relasi antar manusia di bawah prinsip tukar.²²

Dalam pemikiran Islam, Arkoun menganggap bahwa al-Qur’an yang bisa disentuh oleh manusia sebenarnya hanya pada sisi *langue* dari wahyu Tuhan. Hal itu karena sifatnya yang tidak terbatas dan transenden, manusia tidak mungkin dapat mampu menyentuh *parole* Tuhan.²³ Tapi pada realitanya, teks al-Qur’an telah mendorong lahirnya literatur interptasi teks hingga menjadi sebuah tumpukan interpretasi yang menyerupai sebuah lapisan geologis pada bumi.²⁴ Pandangan Arkoun yang demikian hampir selaras dengan pandangan Nashr Hâmid Abû Zayd tentang al-Qur’an. Bahwa al-Qur’an sebagai produk kebudayaan sekaligus sebagai produsen kebudayaan.

Dalam pandangan Arkoun, tradisi penafsiran al-Qur’an, fikih dan pemikiran keislaman secara umum lainnya yang mengabaikan status tekstualitas dan memahami keinginan penafsiran serta pemikiran sebagai suatu kegiatan yang non-diskursif. Pengabaian yang demikian sesungguhnya mengandung satu pendirian tentang kesejajaran antara teks dengan kebenaran, dan kebenaran dengan kenyataan. Secara sederhana, Arkoun memahami bahwa di dalam teks terkandung suatu identitas antara tiga hal: teks-kebenaran-kenyataan. Tiga identitas inilah yang ditengarai oleh Arkoun karena nantinya akan melahirkan klaim kebenaran (*truth claim*). Arkoun menentang adanya identifikasi yang demikian. Karena bagi Arkoun, setiap pemikiran berada dalam kungkungan logosentris. Artinya, pemikiran tersebut mustahil tidak merupakan perwujudan dari dirinya sendiri dan kepada sesamanya tanpa mediasi melalui bahasa (tuturan lahir, batin dan tulisan).²⁵ Karena itu, seringkali Arkoun mengajak untuk setiap kali menelaah sebuah dokumen sejarah pemikiran agar mengkaitkan kompleksitas hubungan antara lain tulisan-teks-pembacaan.

Tafsir al-Qur’an merupakan sejarah pemikiran para ulama ahli tafsir dalam menginterpretasikan teks al-Qur’an dan fikih sebagai produk hukum yang menggunakan metode tertentu dari al-Qur’an yang sebelumnya melalui proses penafsiran. Arkoun ingin mengatakan bahwa tidak selamanya teks tafsir al-Qur’an dan fikih harus dikaji untuk kemudian pada saat yang sama ditarik kesimpulan, diyakini dan dilaksanakan. Sebab itu, perlu adanya dilakukan pengkajian yang mendalam dan cermat atas tradisi pemikiran Islam tersebut. Pengkajian tersebut dalam bahasa Arkoun adalah dekonstruksi sebelum dipraktikkan. Menurut Arkoun dekonstruksi menjadi penting agar diadakan revisi atas teks-teks pemikiran Islam sehingga bisa diketahui “pembusukan-pembusukan” di dalamnya untuk kemudian direkonstruksi. Perlunya dekonstruksi teks karena menurut Arkoun

²²Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 175.

²³Mohammed Arkoun, “the Concept of Authority in Islamic Thought: *Lâ Hukm illa Lillâh*,” dalam C.E. Bosworth, et al. (ed.), *the Islamic World: From Classical to Modern Times* (t.t.p.: the Darwin Pers, 1989), h. 48.

²⁴Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâmi: Naqd al-Ijtihad* (London: Dâr al-Saqi, 1990), h. 232.

²⁵Lihat Suhadi, *Kawin Lintas Agama*, h. 13.

setiap pembaca menulis dan menafsirkan ulang teks selalu dengan kisi-kisi persepsinya dan prinsip-prinsip interpretasinya. Kisi-kisi dan prinsip itu tidak hanya berkaitan dengan tradisi kebudayaan sang pembaca, namun juga berkaitan dengan paksaan-paksaan ideologi dari kelompok, zaman dan pengetahuannya. Karena berbagai jenis dan tingkat pengetahuan itu diproduksi oleh kehidupan, tingkah laku dan berpikir manusia di dalam situasi sosial historis.²⁶

Menurut Derrida, prosedur dekonstruksi adalah dengan mengomentari teks-teks dan menyajikan teks-teks baru, menyusun teks sendiri dengan membongkar teks-teks lain dan berusaha melebihi teks tersebut dengan mengatakan sesuatu yang tidak dikatakan dalam teks-teks itu sendiri.²⁷ Derrida dan Arkoun sama-sama menekankan bahwa dekonstruksi tidak sama dengan denstruksi (pemusnahan). Karena tidak memusnahkan suatu wacana, melainkan hanya menampakkan segala aspek dan unsurnya. Arkoun lebih jelas lagi menegaskan bahwa dekonstruksi harus disertai rekonstruksi (pembangunan kembali) suatu wacana atau kesadaran yang meninggalkan keterbatasan, pembekuan dan penyelewengan wacana sebelumnya.²⁸ Satu hal yang dapat ditampakkan melalui proses dekonstruksi yang mendapatkan perhatian khusus dalam filsafat Derrida adalah yang tidak dipikirkan dan yang tidak terpikir, dan Arkoun sering mengistilahkannya dengan terma *i'mpense (unthingkable)* dan *i'mpensable (unthought)*.²⁹ Melalui dekonstruksi teks, manusia diharapkan dapat menyadari ketentuan negatif dari apa yang selama ini tak dipikirkan dan tidak terpikir untuk kemudian meniadakannya.

Membuka suatu makna yang tersembunyi, harus membuka selubungnya, melihat isi secara terpisah, membuang semua hubungan yang sudah ada antara kata dan konsep.³⁰ Penerapan dekonstruksi yang demikian banyak digagas oleh para tokoh post-strukturalis, termasuk salah satunya Arkoun. Arkoun mengarahkan untuk membedah konstelasi “kepentingan” yang ada dalam setiap praktik wacana yaitu apa yang diformulasikan Michael Foucault bahwa setiap pengetahuan merupakan kekuasaan dan bahwa kekuasaan merupakan komponen integral dalam memproduksi kebenaran, tidak ada hubungan kekuasaan tanpa pembentukan suatu bidang pengetahuan yang berkaitan dengannya, dan tidak ada pengetahuan yang tidak mengandaikan, dan pada saat yang sama membentuk relasi kekuasaan.³¹ Dekonstruksi digunakan untuk membedah relasi kuasa dan

²⁶Baca lebih lanjut dalam Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today,” dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam a Souch Book* (New York: Oxford University Press, 1998).

²⁷Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Perancis* (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 328.

²⁸John Hendrik Meuleman, “Pengantar,” dalam Mohammaed Arkoun, *Nalar Islami & Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS:1994), h. 25.

²⁹Baca lebih lanjut dalam Arkoun, “Rethinking Islam Today,” h. 214-215.

³⁰E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), h. 120.

³¹Dikutip dari Bambang Agung, *Michel Foucault tentang Kekuasaan* (Jakarta: Driyarkara, 1996), h. 35.

konstelasi kepentingan yang terselubung dalam sebuah tafsir keagamaan. Inilah yang dimaksud dengan dekonstruksi Arkoun yang menjadi analisa kajian dalam tulisan ini.

Dekonstruksi Pemikiran Islam dalam Keterangan MUI pada Pengujian UUP No. 1 Tahun 1974

Dekonstruksi pemikiran Islam pandangan pemikiran Arkoun menjadi basis analisa dalam bagian pembahasan ini. Sebelumnya, untuk melakukan dekonstruksi atas keterangan MUI ketika pengujian UUP No.1 tahun 1974, penting untuk menyimak terlebih dahulu penjelasan MUI yang dibacakan oleh Amidhan pada tanggal 2 desember 2014 bahwa:

Penetapan usia perkawinan dalam UUP telah sesuai dengan nilai-nilai agama. Nilai-nilai agama tersebut dalam konsep baligh yang tertulis dalam kitab *Safinatun Najah*. Usia 16 tahun sudah masuk kategori baligh dalam hukum Islam. Di usia ini memiliki alasan kuat jika perempuan diberikan izin untuk melakukan perkawinan, penetapan usia minimal bagi perempuan menikah di usia 16 tahun merupakan ijtihad para ulama termasuk di antaranya oleh Kyai Dr. Ali Yafie.³²

Jika ditarik benang merah, kata kunci dalam penjelasan MUI tersebut adalah kata baligh dan ijtihad ulama. Dari penjelasan tersebut, diketahui bahwa MUI lebih berpatokan kepada fikih bahwa dalam hukum Islam tanda-tanda seorang anak dikatakan baligh apabila telah mengalami satu dari tiga hal. *Pertama*, apabila seorang anak telah berumur 9 tahun dan telah mengalami haid. *Kedua*, jika seorang anak laki-laki ataupun perempuan telah berumur 9 tahun dan pernah mengalami mimpi basah, mimpi bersetubuh hingga keluar sperma. *Ketiga*, apabila seorang anak laki-laki maupun perempuan telah mencapai umur 15 tahun baik ia pernah mengalami mimpi basah maupun haid, maka anak itu telah dianggap baligh.³³

Seperti yang telah dikatakan di atas, bahwa apa yang telah MUI jadikan argumentasi adalah pendapat mazhab Imam Syâfi'i yang merupakan mazhab mayoritas umat Islam Indonesia dalam fikih. Seharusnya, fikih dipahami sebagai suatu kegiatan diskursif (yang melibatkan nalar). Hal itu karena hasil ketetapan hukum seorang fakih seperti Imam Syâfi'i sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari kungkungan bahasa, ideologi dan nalar yang melingkupinya. Kondisi yang demikian, Arkoun menyebutnya sebagai logosentris. Artinya pembacaan atas teks-teks tafsir dan produk hukum fikih dengan cara menampakkan implikasi ideologis dari teks.

Seperti yang telah dibahas di atas, bahwa dekonstruksi berusaha mengatakan sesuatu

³²Risalah Sidang Perkara Nomor 30/PUU-XII/2014, Perkara Nomor 74/PUU-XII/2014 Perihal Pengajuan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Terhadap Undang-Undang Dasar negara Republik Indonesia Tahun 1945. h. 5-6.

³³*Ibid.*, h. 5-6.

yang tidak dikatakan dalam teks-teks itu sendiri. Dekonstruksi tidak sama dengan denstruksi (pemusnahan), karena dekonstruksi tidak bertujuan untuk memusnahkan suatu wacana, melainkan hanya menampakkan segala aspek dan unsurnya yang tidak dikatakan secara eksplisit. Karena seperti yang digagas oleh Arkoun, tulisan ini ingin menampakkan sesuatu yang tersembunyi dalam suatu teks (*hidden behind text*) yang berperan dalam mengkonstruksi pemikiran, sehingga dapat dicari konstelasi kepentingan atau kekuasaan yang menyelip dalam setiap konstruksi pemikiran.

Pandangan MUI yang mengatakan bahwa penetapan usia nikah bagi anak perempuan (usia 16 tahun) sudah berdasar kepada nilai-nilai ajaran agama dan diyakini oleh umat Islam Indonesia selama ini sebagai kebenaran absolut yang berasal dari penafsiran al-Qur'an, hadis dan kesepakatan ulama (*istinbat al-ahkâm*) sehingga tidak perlu dipermasalahkan, sehingga dalam pembahasan ini akan dikaji ulang. Akan dikaji ideologi yang turut serta mengkonstruksi gagasan bahwa usia baligh merupakan usia dibolehkannya anak perempuan menikah.

Untuk membuktikan pengaruh tersebut perlu sekali untuk menjelaskan turunnya Q.S. al-Thalâq/65: 4. Sebuah riwayat menunjukkan bahwa ketika turunnya ayat tersebut adalah berkaitan dengan idah perempuan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 226-237. Waktu itu para sahabat berkata: "Masih ada masalah idah perempuan yang belum disebut (di dalam al-Qur'an) yaitu idah perempuan muda (yang belum haid), yang sudah tua dan yang hamil. Mendengar pertanyaan tersebut kemudian turunlah ayat al-Thalâq ayat 4 yang menegaskan bahwa masa idah bagi mereka ialah 3 bulan, dan bagi yang hamil apabila telah melahirkan. Dalam riwayat lain juga dikemukakan bahwa Khalad bin Amr bin al-Jamuh bertanya kepada Nabi Muhammad SAW. tentang idah perempuan yang sudah tidak haid lagi. Kemudian turunlah ayat 4 ini sebagai jawaban dari pertanyaan tersebut di atas.³⁴ Dapat diketahui bahwa sebab turunnya ayat tersebut adalah karena persoalan idah bagi perempuan dan bukan pedoman usia batas nikah.

Dalam perkembangan selanjutnya, Q.S. al-Thalâq/65: 4 menjadi dalil argumentasi otoritatif dalam khazanah klasik Islam yang tertulis dalam kitab kuning. Mengenai ayat tersebut, ulama berbeda pendapat seperti Imam Syâfi'i mengatakan bahwa usia baligh adalah 15 tahun, sedangkan pandangan kedua oleh Imam Abû Hanifah berpendapat bahwa usia baligh bagi anak laki-laki adalah 18 tahun sedangkan bagi anak perempuan usia 17 tahun. Jika dilacak dari konteks sosial politik kala kedua ulama tersebut hidup, maka perbedaan konteks kehidupan sosial politik yang mereka alami mempengaruhi terhadap cara pandang, keputusan dan pendapat yang mereka keluarkan.

Imam Syâfi'i adalah seorang ulama asli suku atau bangsa Arab, bahkan ada yang berpendapat bahwa nasabnya menyambung kepada Nabi Muhammad SAW. Sejak kecil hingga dewasa Imam Syâfi'i hidup dalam kultur Arab, masa pengembaraan mencari

³⁴Mudjab Mahali, *Asbabul Nuzul* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 827.

ilmu juga dalam teritorial semenanjung Arabia. Kondisi yang demikian inilah yang ditengarai oleh Lies Marcoes³⁵ bahwa latar belakang kultural dan sosial telah membentuk dan mempengaruhi intelektualitas kefaqihan Imam Syâfi'i adalah Arab. Ketika Imam Syâfi'i pindah ke Irak, pendapat-pendapatnya didengar dan diikuti oleh pengikut setianya. Di Irak inilah kemudian disebut sebagai *qaul qadim* (pendapat lama). Dari Irak kemudian Imam Syâfi'i pindah ke Mesir, setelah melihat kultur dan budaya Mesir yang berbeda dengan Arab dan Irak, serta budaya agraris yang berbeda dengan gurun pasir. Imam Syâfi'i kemudian merevisi pandangan-pandangannya yang terdahulu. Kemudian lahirlah pandangan yang disebut dengan *qaul jadid* (pendapat baru) yang merevisi pendapat lama terutama dalam bab bersuci. Sebaliknya, Imam Abû Hanîfah adalah ulama yang berasal dari Persia. Sebagian besar kehidupannya dihabiskan untuk bergaul dan berinteraksi di tengah-tengah masyarakat kosmopolitan. Tidak mengherankan karena ia juga seorang pedagang yang sehari-hari bergaul dengan orang pasar yang mengharuskan beliau bertemu dengan banyak orang dengan latar belakang berbeda. Di samping itu, ketika Imam Abû Hanîfah hidup, Persia populer dengan cara berpikir filsafat yang mengalami pertumbuhan.

Berdasarkan analisa Lies Marcoes,³⁶ perbedaan latar belakang sosial budaya yang berbeda di antara keduanya yang mana Imam Syâfi'i tumbuh kembang dalam budaya Arab sedangkan Imam Abû Hanîfah dalam budaya Persia. Dapat dipahami manakala keduanya memiliki pandangan yang berbeda dalam memahami definisi dan makna baligh itu sendiri. Inilah kemudian yang disebut dengan pengaruh pandangan cara pikir karena bias budaya. Pada kondisi yang demikian inilah Nashr Hâmîd Abû Zayd berpandangan bahwa adanya bias Arabisme dalam pendapat-pendapat Imam Syâfi'i yang ditulis dalam kitab kuning. Tidak mengherankan manakala pendapat Imam Syâfi'i kurang menyentuh untuk tidak dikatakan tidak menyentuh aspek-aspek modernitas seperti pendidikan, kesehatan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Sedangkan pendapat Imam Abû Hanîfah lebih terbuka terhadap perkembangan zaman, moderat dan lebih menghargai Hak Asasi Manusia (HAM). Akibat perbedaan pandangan tersebut, perbedaan tersebut berdampak kemudian kepada perbedaan pandangan oleh para ahli fikih tentang baligh dan batas usia nikah anak perempuan pasca hidup Imam Syâfi'i dan Imam Abû Hanîfah.

Berdasarkan pandangan Ashgar Ali Engrineer bahwa para fukaha menolak kebolehan nikah di bawah umur yang berdasar kepada Q.S. al-Thalâaq/65: 4. Ashgar merujuk kepada tafsir Muhammad Asad bahwa kata *lam yahidna* bukan berarti belum mencapai usia haid tetapi tidak haid.³⁷ Di samping itu, Ashgar mengutip pandangan Maulana Utsmani bahwa semua teolog sepakat jika istri-istri yang dicerai sebelum melakukan hubungan

³⁵Lihat Marcoes, "Dewasa itu Aqil Baligh, Bukan Hanya Baligh," h. 25-26.

³⁶*Ibid.*,

³⁷Ashgar Ali Engrineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi & Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSPPA & CUSO, 1994), h. 156.

seksual, al-Qur'an tidak menuntut adanya idah. Konsekuensinya, hubungan seks dengan perempuan yang belum mengalami menstruasi tidak mungkin terjadi, karena persoalan idah muncul manakala ada kemungkinan terjadi hubungan seksual. Maulana Utsmani juga berusaha membuktikan bahwa 'Â'isyah istri Rasul menikah bukan pada umur 6 tahun, sebagaimana yang dipercayai banyak orang, melainkan pada usia 16-17 tahun. Karena itu sunnah Nabi juga tidak membolehkan menikahkan anak perempuan di bawah batas usia.³⁸ Pendapat Muhammad Hasby as-Shiddiqy sependapat dengan Yusuf Musa yang mengatakan bahwa usia dewasa bagi anak perempuan adalah 21 tahun.³⁹

Kajian Fatma Amilia tentang usia pernikahan 'Â'isyah dikatakan bahwa riwayat Hisyam bin 'Urwah tentang pernikahan 'Â'isyah pada usia 9 tahun sebenarnya tidak bisa dianggap sebagai sebuah kebenaran.⁴⁰ Karena setelah ditelusuri, riwayat tersebut kontradiksi dengan riwayat-riwayat lain. Bahkan Mâlik bin Anas riwayat Hisyam bin 'Urwah tidak benar. Pendapat dari Imam Thabari, Imam Bukhârî dan Imam Muslim saling kontradiksi antara satu dengan lainnya mengenai usia menikah bagi 'Â'isyah. Lebih jauh, beberapa pakar riwayat mengalami internal kontradiksi dengan riwayat-riwayatnya sendiri. Ini artinya, riwayat Hisyam bin 'Urwah mengenai usia 9 tahun pernikahan 'Â'isyah tidak valid karena masih ada kontradiksi dari pakar Islam klasik.

Lebih lanjut, kajian Fatma Amalia⁴¹ memaparkan tentang pandangan para pakar Islam menunjukkan angka usia yang berbeda mengenai usia pernikahan 'Â'isyah dengan Nabi. *Pertama*, menurut Imam Thabarî semua putra-putri Abû Bakar termasuk 'Â'isyah dilahirkan pada masa jahiliyah atau sebelum Muhammad diutus menjadi Rasul. Ini artinya ketika Nabi hijrah ke Madinah, 'Â'isyah sudah berumur 13-14 tahun. Ini sebagai indikasi bahwa ketika Rasul menikah dengan 'Â'isyah itu setelah hijrah, usia 'Â'isyah diperkirakan antara 14-15 tahun. *Kedua*, menurut riwayat Ahmad bin Hanbal setelah Khatijah meninggal seorang perempuan bernama Khaulah datang kepada Nabi dan memintanya untuk menikah lagi. Lalu Nabi bertanya siapa calon istri yang diajukannya. Khaulah kemudian berkata: "Anda bisa menikahi seorang gadis (*bikr*) atau seorang janda (*tsayyib*)". Nabi pun kemudian bertanya tentang identitas gadis tersebut, Khaulah menyebut nama 'Â'isyah. Dalam kosa kata bahasa Arab, *bikr* yang artinya gadis itu ditujukan kepada seorang perempuan perawan yang *rasyidah* (cerdas dalam membedakan antara kebutuhan dan keinginan), dan bukan ditujukan kepada anak perempuan belia. *Ketiga*, menurut ahli sejarah seperti Ibn Hajar al-'Asqalânî, 'Abd al-Rahmân bin Abi Zannad dan Ibn Kâtsir, bahwa selisih usia Asma (anak tertua Abu Bakar) dengan 'Â'isyah adalah 10

³⁸*Ibid.*, h. 156-157.

³⁹Muhammad Hasby as-Shiddiqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 241.

⁴⁰*Ibid.*, h. 212-213.

⁴¹Dikutip dari Fatma Amilia, "Pernikahan Dini dalam Perspektif Hukum Islam," dalam *Jurnal Musawa* Vol. 8 No. 2 Juli, 2009, h. 210.

tahun. Menurut Ibn Kâtsir, Asma meninggal dunia di usia 100 tahun pada tahun 73 H. Dengan demikian, pada awal hijrah Nabi ke Madinah (tahun 622 M) usia Asma kala itu adalah sekitar 27 tahun atau 28 tahun. Dari penjabaran Ibn Kâtsir ini, usia 'Â'isyah ketika menikah dengan Nabi adalah sekitar 17-18 tahun. *Keempat*, riwayat lain yang menyebutkan bahwa umur 'Â'isyah berumur 5 tahun lebih tua dari Fâthimah. Hal itu karena Fâthimah lahir ketika Nabi berusia 35 tahun. Ini artinya, 'Â'isyah lahir ketika Nabi berusia 30 tahun. Nabi menikahi 'Â'isyah setahun setelah hijrah dan Nabi berusia 53 tahun. Sebab itu, dapat diperkirakan bahwa usia 'Â'isyah ketika menikah dengan Nabi sekitar 23-24 tahun.

Pandangan para pakar yang kontradiksi terhadap pernikahan 'Â'isyah dengan Nabi Muhammad pada usia 9 tahun tidak dapat dijadikan sebagai pembenaran absolut mengingat para pakar Islam menolak terhadap pandangan tersebut. Ini artinya, pandangan Imam Syâfi'i mengenai masa usia baligh bagi perempuan di usia 9 tahun dan boleh melakukan pernikahan seperti yang telah dilakukan oleh 'Â'isyah puteri Abu Bakar dengan Nabi Muhammad SAW. juga tidak dapat dijadikan pembenaran. Mengingat para ahli hukum Islam berbeda pendapat mengenai pernikahan tersebut.

Mengenai Q.S. al-Thalâq/65: 4 dan hadis pernikahan Nabi dengan 'Â'isyah yang dijadikan patokan jumhur ulama tentang belehnya pernikahan anak juga mendapat penolakan. Al-Thahawî dan Ibn Hâzim berpandangan bahwa persoalan bolehnya pernikahan anak perempuan belum menjadi ijmak. Hal itu karena al-Thahawi dan Ibn Hâzim berpijak kepada Ibn Syubrumah, Abû Bakar al-Asham dan 'Utsmân al-Batti yang mengatakan bahwa akad nikah dengan seorang perempuan gadis belum baligh tidak sah. Hal itu karena tujuan utama pernikahan adalah untuk mendapatkan keturunan dan mencegah zina, dan itu bisa dicapai manakala perempuan melakukan hubungan seksual. Menurut Ibn Syubrumah, pernikahan Nabi dengan 'Â'isyah itu bermakna khusus (karena sebagai perintah dari Allah SWT. kepada Nabi SAW.) sehingga hal itu tidak bisa dijadikan dalil. Dasar pendapat di atas adalah hadis Nabi, *“sesungguhnya Jibril datang membawa gambarnya pada sepotong sutera hijau kepada Nabi SAW., dan berkata ini adalah istrinya di dunia dan akhirat* (H.R. Bukhârî dan Muslim).⁴²

Menurut sebagian ahli, hadis di atas menunjukkan sebuah pengkhususan untuk Rasulullah SAW. Karena pernikahan Rasul dengan 'Â'isyah tidak dianjurkan untuk diikuti oleh para sahabat dan umatnya. Perintah pernikahan Rasul dengan 'Â'isyah merupakan perintah Allah yang khusus kepada Nabi. Di samping itu, pendapat Ibn Syubrumah⁴³ yang mengatakan bahwa anak perempuan maupun anak laki-laki tidak sah menikah di bawah umur dengan berpatokan kepada Q.S. al-Nisâ'/4: 6, *“dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah*

⁴²*Ibid.*, h. 211.

⁴³Lihat penjelasan Muhammad, *Fiqh Perempuan*, h. 71-72.

cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya.”

Menurut Ibn Syubrumah, jika anak-anak di bawah umur diperbolehkan untuk menikah sebelum baligh, maka ayat ini tidak memiliki makna dan substansi. Karena hakikatnya anak yang demikian tidak membutuhkan untuk menikah. Ibn Syubrumah berpendapat bahwa *“seorang bapak tidak boleh menikahkan anak perempuannya yang masih kecil, kecuali apabila telah baligh dan mengizinkannya.”*

Pendapat Ibn Syubrumah, Abû Bakar al-Asham dan ‘Utsmân al-Batti kemudian di ikuti oleh undang-undang negara Syria dengan beberapa pertimbangan prinsip kemaslahatan, realitas sosial dan memperhatikan beratnya tanggung jawab perkawinan. Dalam pasal 15 Undang-Undang Perkawinan Syria dikatakan *“Kecakapan bertindak dalam perkawinan disyaratkan berakal dan baligh”*. Pasal 16 dikatakan *“Bagi pemuda, kecakapan dalam perkawinan adalah usia 18 tahun dan bagi pemuda 17 tahun”*.⁴⁴

Dalam konteks negara Indonesia, mayoritas masyarakat Muslim Indonesia menganut mazhab Syâfi'i. Sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa Imam Syâfi'i, mazhab Syâfi'i (pengikut Imam Syâfi'i) dan pendapat mayoritas ahli fikih kecuali Imam Abû Hânifah mengatakan bahwa anak perempuan boleh menikah di bawah usia 15 tahun.⁴⁵ Dalam implementasi Undang-Undang Perkawinan di Indonesia, negara memberi batas usia perkawinan bagi anak perempuan adalah 16 tahun dan ini telah termaktub dalam UUP No.1 tahun 1974. Jika digunakan analisa dekonstruksi Arkoun, diketahui bahwa adanya UUP tersebut merupakan dampak dan pengaruh dari pandangan Imam Syâfi'i, mazhab Syâfi'i, Ibn Syubrumah, Abû Bakar al-Asham dan ‘Utsmân al-Batti yang dijadikan sebagai doktrin kebenaran mutlak oleh MUI ketika memberikan penjelasan yang dibacakan oleh Amidhan pada tanggal 2 desember 2014, ketika YKP mengajukan uji materi terhadap Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan ke Mahkamah Konstitusi (MK) untuk merevisi usia minimum perkawinan perempuan dari 16 tahun menjadi 18 tahun.

Di sini ingin ditegaskan bahwa konsep baligh dan batasan usia menikah bagi anak perempuan dalam pandangan Imam Syâfi'i, lahir dan muncul dalam situasi sosial budaya Imam Syâfi'i yang bergumul dengan sosial budaya masyarakat Arab. Dimana diketahui bahwa masyarakat Arab kental dengan budaya patriarkhi. Budaya patriarkhi inilah yang mengkonstruksi pemikiran Imam Syâfi'i dan tersembunyi dalam teks pemikirannya yang tertulis dalam berbagai karya-karyanya. Masyarakat Muslim Indonesia yang menganggap bahwa pandangan Imam Syâfi'i sebagai doktrin fikih yang mutlak kebenarannya muncul dalam konstruksi yang demikian, sehingga pernyataan yang ingin disampaikan dalam kajian ini adalah *“konsep baligh dalam pandangan Imam Syâfi'i tidak terlepas dari pengaruh latar belakang kehidupan sosial budaya Imam Syâfi'i di Arab yang menganut budaya patriarkhi”*. Dalam kasus usia minimal anak perempuan menikah menurut mazhab

⁴⁴*Ibid.*, h. 72.

⁴⁵*Ibid.*, h. 68; Marcoes, *“Dewasa itu Aqil Baligh, Bukan Hanya Baligh,”* h. 26.

Syâfi'i terlihat jelas konstelasi "kepentingan" atau "kekuasaan" laki-laki dalam perebutan wacana konsep baligh yaitu untuk tetap mengukuhkan dan mengagungkan laki-laki di atas perempuan.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa alasan yang menguatkan Majelis Ulama Indonesia menolak pengajuan uji materi terhadap Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan ke Mahkamah Konstitusi (MK) untuk merevisi usia minimum perkawinan perempuan dari 16 tahun menjadi 18 tahun adalah tidak terlepas dari konstelasi kepentingan, yaitu kepentingan laki-laki untuk menjadi yang superior dan perempuan menjadi inferior. Ketika penolakan uji materi tersebut lembaga MUI dengan sangat nyata dan terang-terangan tersimpan suatu kepentingan yang tidak terkatakan (*behind teks*) bahwa MUI ingin melestarikan budaya patriarkhi di negeri ini. Budaya patriarkhi menjadi semakin kuat manakala perempuan berada dalam posisi yang marginal dan terdiskriminasi dalam pengambilan keputusan. Sebaliknya, laki-laki berada dalam posisi yang superior dalam tatanan sosial, budaya, agama dan negara.

Penutup

Hasil penelitian menunjukkan bahwa melalui analisa dekonstruksi Arkoun atas keterangan Majelis Ulama Indonesia ketika uji materi terhadap UUP No. 1 tahun 1974 diketahui jika ada maksud dan keinginan yang tidak terkatakan dalam penjelasan tersebut. Keinginan yang tidak terkatakan oleh institusi MUI adalah laki-laki ingin menjadi yang superior di atas perempuan. Sedangkan keinginan yang terkatakan adalah MUI membawa argumentasi agama dalam hal ini fikih Imam Syâfi'i untuk menguatkan pandangan dalam penjelasan uji materi di Mahkamah Konstitusi. Padahal sudah menjadi pengetahuan umum bahwa pernikahan anak berdampak besar terhadap kehidupan perempuan dalam hal kesehatan reproduksi karena pernikahan anak rentan dengan kematian ibu dan anak, pernikahan anak memiskinkan perempuan karena pendidikan rendah dan menjadikan perempuan ter subordinasi dalam lingkup sosial dan politik di lingkungannya sendiri. Akan tetapi, MUI abai melihat dampak buruk pernikahan anak terhadap kehidupan perempuan dan anaknya dengan tetap menolak uji materi terhadap UUP No. 1 tahun 1974.

Pustaka Acuan

Agung, Bambang. *Michel Foucault tentang Kekuasaan*. Jakarta: Driyarkara, 1996.

Al-Jawi, Muhammad Shiddiq. "Tinjauan Fiqih Pernikahan Dini," makalah disampaikan dalam seminar setengah hari bertema Pernikahan Dini di STTL YLH Yogyakarta, Minggu, 23 September 2001.

Al-Kâsânî, Ala' al-Dîn Abi Bakar bin Mas'ud. *Kitâb Badâi' al-Sanâi fî Tartîb al-Shârâi*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1417 H.

Al-Syâfi'i, Muḥammad bin Idrîs. *al-Umm*, edisi al-Muznî Juz V. t.t.p.: t.p., t.t.

- Al-Tanukhi, Muḥammad Saḥnûn bin Said. *Al-Mudawwamah al-Kubrâ*, Jilid III. Beirut: Dâr Sâdir, 1323 H.
- Amilia, Fatma. "Pernikahan Dini dalam Perspektif Hukum Islam," dalam *Jurnal Musawa*, Vol. 8 No. 2 Juli, 2009.
- Arkoun, Mohammed. "Rethinking Islam Today," dalam Charles Kurzman (ed.). *Liberal Islam a Surch Book*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Arkoun, Mohammed. "the Concept of Authority in Islamic Thought: *Lâ Hukm illa Lillâh*," dalam C.E. Boswort, et al. (ed.). *the Islamic World: From Classical to Modern Times*. t.t.p: The Darwin Pers, 1989.
- Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islâmi: Naqd al-Ijtihad*. London: Dâr al-Saqi, 1990.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Asnawi, Habib Sulthon. "Membongkar Patriarkhisme Islam sebagai Kearifan Budaya Lokal: Sebuah Kritik terhadap UU. No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan," dalam *Jurnal Esensia*, Vol. XIII. No. 2 Juli 2012.
- As-Shiddiqy, Muhammad Hasby. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Assyaukanie, Luthfi. "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca Modernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, 1994.
- Bertens, K.. *Filsafat Barat Abad XX: Perancis*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Engrineer, Ashgar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi & Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: LSPPA & CUSO, 1994.
- Mahali, Mudjab. *Asbabul Nuzul*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Meuleman, John Hendrik. "Pengantar," dalam Mohammaed Arkoun. *Nalar Islami & Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- Meuleman, John Hendrik. *Tradisi Kemodernan & Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan: Refleksi Kyai Atas Wacana Agama & Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mulia, Musdah. *Mengupas Seksualitas: Mengerti Arti, Fungsi dan Problematika Seksual Manusia Era Kita*. Jakarta: Opus Press, 2015.
- Natsir, Lies Marcoes. "Dewasa Itu Akil Baligh, Bukan Hanya Baligh," dalam *Swara Rahima*, No. 49 Th. XV April 2015.
- Risalah Sidang Perkara Nomor 30/PUU-XII/2014, Perkara Nomor 74/PUU-XII/2014 Perihal Pengajuan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan terhadap Undang-Undang Dasar negara Republik Indonesia Tahun 1945.
- Rosyad, Mohammad. "Kontroversi Perkawinan Dini Aisyah," dalam *Wacana*, 8 November 2008.
- Sa'dan, Masthuriyah. "Ketika Anak Perempuan Melahirkan Bayi: Studi Kasus Pernikahan Anak di Sumenep Madura," dalam *Jurnal Perempuan*, Vol. 21 No. 1 Februari 2016.

Suhadi. *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Sumaryono, E. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Suseno, Franz Magnis. *Filsafat Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Susilo, Zumrotin K. "Pernikahan Anak Sering Mengabaikan Hakikat Baligh," dalam *Majalah Swara Rahima Baligh*, No. 49 tahun XV April 2015.