

TRANSFORMASI KONSEP HAK IJBAR ORANG TUA: DARI FIQIH KLASIK KE REALITAS HUKUM MODERN

Amal Zainun Naim¹, Hustina²
Universitas Islam Tribakti Lirboyo Kediri, Indonesia^{1,2}
blueswatprime2010@gmail.com¹ hustina@uit-lirboyo.ac.id²

ABSTRACT

This article examines the transformation of the concept of ijbar (parental authority in marriage) in Islamic family law, from its classical fiqh construction to contemporary legal realities, amid growing concern over child marriage and marriages conducted without genuine consent in religious court proceedings. In classical fiqh, ijbar is understood as the guardian's—particularly the father's—authority to arrange a child's marriage in the name of perceived welfare, even without explicit consent. In modern legal contexts, however, this concept raises serious concerns when the consent of female marriage candidates is still interpreted through silence. Employing a normative-juridical approach, this study compares classical fiqh doctrines, positive law, and a maqasid al-shariah perspective. The findings reveal a persistent gap between legal reforms that emphasize consent and judicial practices that continue to rely on passive consent. Such practices risk perpetuating unequal power relations and enabling subtle forms of coercion. This article argues for clearer normative guidance to ensure that marital consent is obtained freely and consciously. By prioritizing human dignity and individual autonomy, this study contributes to strengthening Islamic family law reform in line with principles of justice and maqasid al-shariah.

Keywords: Ijbar Right, Family Fiqh, Maqasid al-Shariah

ABSTRAK

Artikel ini mengkaji transformasi konsep hak ijbar orang tua dalam hukum keluarga Islam, dari konstruksi fiqh klasik menuju realitas hukum modern, di tengah meningkatnya perhatian terhadap praktik pernikahan anak dan pernikahan tanpa persetujuan yang masih dijumpai dalam proses peradilan agama. Dalam fiqh klasik, hak ijbar dipahami sebagai kewenangan wali—terutama ayah—untuk menikahkan anak demi kemaslahatan, meskipun tanpa persetujuan eksplisit. Namun, dalam konteks hukum kontemporer, praktik ini menimbulkan persoalan serius ketika persetujuan calon mempelai perempuan masih ditafsirkan melalui konsep “diam”. Penelitian ini menggunakan pendekatan normatif-yuridis dengan analisis perbandingan antara fiqh klasik, hukum positif, dan pendekatan maqāṣid al-sharī‘ah. Hasil kajian menunjukkan adanya kesenjangan antara reformasi hukum yang menekankan persetujuan dan praktik yudisial yang masih mempertahankan persetujuan pasif. Pola ini berpotensi melanggengkan relasi kuasa yang tidak seimbang dan membuka ruang terjadinya paksaan terselubung. Artikel ini menegaskan perlunya pedoman normatif yang lebih tegas untuk memastikan bahwa persetujuan dalam perkawinan diperoleh secara bebas dan sadar. Dengan menempatkan perlindungan martabat dan kehendak individu sebagai tujuan utama, kajian ini berkontribusi pada penguatan reformasi hukum keluarga Islam yang selaras dengan prinsip keadilan dan maqāṣid al-sharī‘ah.

Kata Kunci: Hak Ijbar, Fiqih Keluarga, Maqasid al-Shariah

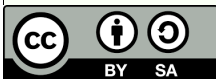
Article History

Diterima 17 Oktober 2025

Disetujui untuk diterbitkan 9 Januari 2026

Untuk mengutip artikel

<https://ejournal.iaidafa.ac.id/index.php/samawa/issue/view/32>



Copyright © 2022 by Author(s)
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

PENDAHULUAN

Konsep hak ijbar merupakan salah satu isu sentral dalam hukum keluarga Islam yang secara historis dilekatkan pada kewenangan wali—khususnya ayah—dalam menentukan pernikahan anaknya. Dalam konstruksi fiqih klasik, kewenangan ini dipahami sebagai bentuk tanggung jawab wali untuk menjamin kemaslahatan anak yang dianggap belum memiliki kapasitas penuh dalam mengambil keputusan hukum. Oleh karena itu, ijbar ditempatkan sebagai mekanisme perlindungan, bukan semata-mata sebagai bentuk dominasi orang tua terhadap anak.¹

Seiring dengan perubahan sosial, peningkatan akses pendidikan, serta menguatnya kesadaran akan hak asasi manusia, konsep ijbar mulai dipertanyakan relevansinya dalam konteks hukum keluarga modern. Praktik pernikahan anak dan pernikahan tanpa persetujuan sadar menjadi isu yang mendapat perhatian luas, baik dalam diskursus akademik maupun kebijakan hukum di berbagai negara Muslim.² Kondisi ini mendorong perlunya evaluasi ulang terhadap konsep ijbar yang selama ini diwarisi dari tradisi fiqih klasik.

Dalam konteks Indonesia, reformasi normatif telah dilakukan melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Kedua instrumen hukum tersebut menegaskan bahwa pernikahan harus dilangsungkan atas dasar persetujuan kedua calon mempelai.³ Penekanan pada persetujuan ini menunjukkan adanya pergeseran paradigma dari pendekatan paternalistik menuju pendekatan yang lebih menghargai kehendak individu. Selain itu, pendekatan maqāsid

¹ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*, vol. 7 (Damascus: Dar al-Fikr, 1985), 18.

² Maisarah, E Holle, and N Adawiyah, “Wali Ijbar and Child Rights: Feminist Critique in the Indonesian Islamic Family Law Context,” *Journal of Islamic Family Studies* 15, no. 3 (2021): 230–32.

³ *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 7* (Jakarta: Lembaran Negara Republik Indonesia, 1974), Pasal 16.

al-sharī‘ah semakin sering digunakan sebagai dasar argumentasi untuk menempatkan perlindungan jiwa dan martabat manusia sebagai tujuan utama hukum keluarga Islam.⁴

Namun demikian, perubahan normatif tersebut tidak serta-merta menghapus seluruh praktik lama yang berakar kuat dalam tradisi fiqih dan budaya hukum. Dalam praktik, konsep ijbar masih sering dipahami secara literal, khususnya dalam kaitannya dengan peran wali dan persetujuan calon mempelai perempuan. Di sinilah mulai tampak ketegangan antara norma hukum yang telah direformasi dan praktik sosial-keagamaan yang belum sepenuhnya bertransformasi.

Meskipun kerangka hukum positif dan diskursus fiqih kontemporer telah menekankan pentingnya persetujuan calon mempelai, praktik di pengadilan agama menunjukkan adanya kecenderungan berbeda. Dalam sejumlah kasus, persetujuan calon mempelai perempuan masih ditafsirkan melalui konsep “diam” sebagai bentuk penerimaan, tanpa pemeriksaan yang memadai terhadap kemungkinan adanya tekanan psikologis atau paksaan terselubung.⁵ Praktik ini mengindikasikan adanya kesenjangan struktural antara reformasi hukum yang bersifat normatif dan praktik yudisial yang berlangsung dalam keseharian peradilan.

Kesenjangan tersebut tidak semata-mata bersifat teknis, melainkan mencerminkan keberlanjutan asumsi-asumsi patriarkal dalam proses adjudikasi. Dalam kerangka ini, perempuan—khususnya anak perempuan—sering kali masih diposisikan sebagai subjek yang membutuhkan perlindungan wali, bukan sebagai individu yang memiliki kapasitas dan hak untuk menyatakan kehendaknya secara bebas.⁶ Akibatnya, reformasi hukum yang secara formal telah mengakui prinsip persetujuan berisiko berhenti pada tataran prosedural, tanpa menjamin perlindungan substantif bagi pihak yang rentan.

Situasi ini menunjukkan bahwa perubahan regulasi saja tidak cukup untuk menghapus praktik ijbar yang problematik. Diperlukan pembacaan ulang terhadap konsep ijbar yang tidak hanya berfokus pada legitimasi teks klasik, tetapi juga mempertimbangkan relasi kuasa yang bekerja dalam keluarga dan lembaga peradilan.

⁴ Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), 45.

⁵ Nurul Fikri Abdillah and Indah Permata, “Persetujuan Calon Mempelai Perempuan Dalam Praktik Pernikahan Di Pengadilan Agama,” *Jurnal Hukum Islam* 12, no. 2 (2021): 150–53.

⁶ Amina Wadud, *Qur‘an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 72.

Pendekatan maqāṣid al-sharī‘ah menjadi relevan dalam konteks ini, karena menuntut agar setiap penerapan hukum benar-benar mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudharatan, bukan sekadar memenuhi syarat formal hukum.⁷

Berdasarkan kerangka tersebut, artikel ini memposisikan transformasi konsep ijbar bukan hanya sebagai perubahan doktrinal, melainkan sebagai persoalan struktural dalam hukum keluarga Islam. Dengan menelaah pergeseran makna ijbar dari fiqh klasik ke realitas hukum modern, artikel ini berupaya menjelaskan mengapa reformasi hukum sering kali belum sepenuhnya terinternalisasi dalam praktik yudisial, serta bagaimana pendekatan maqāṣid dapat digunakan untuk menjembatani kesenjangan antara norma hukum dan realitas penerapannya.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan normatif-yuridis yang bertujuan menganalisis konsep hak ijbar dalam hukum keluarga Islam. Pendekatan ini digunakan untuk mengkaji norma, doktrin, dan asas hukum yang berkembang dalam fiqh klasik, hukum positif Indonesia, serta pemikiran hukum Islam kontemporer terkait kewenangan wali dan persetujuan calon mempelai. Fokus penelitian diarahkan pada transformasi pemaknaan hak ijbar dari konstruksi fiqh tradisional menuju perspektif keadilan dan perlindungan hak dalam hukum keluarga modern.

Sumber data penelitian terdiri atas bahan hukum primer dan sekunder. Bahan hukum primer meliputi kitab-kitab fiqh, peraturan perundang-undangan tentang perkawinan, serta Kompilasi Hukum Islam, sedangkan bahan hukum sekunder mencakup buku akademik, artikel jurnal, dan hasil penelitian terdahulu yang relevan. Analisis data dilakukan melalui teknik analisis isi dan analisis komparatif dengan pendekatan deskriptif-analitis. Pendekatan maqāṣid al-sharī‘ah digunakan sebagai kerangka evaluatif untuk menilai relevansi dan implikasi konsep hak ijbar terhadap perlindungan martabat, kebebasan kehendak, dan keadilan substantif dalam hukum keluarga Islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konsep Hak Ijbar dalam Fiqh Klasik

Dalam fiqh klasik, konsep hak ijbar dilekatkan pada kewenangan wali—terutama ayah atau kakek dari jalur ayah—untuk menikahkan anak perempuan tanpa

⁷ Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2019), 123.

memerlukan persetujuan eksplisit darinya.⁸ Konstruksi ini lahir dalam konteks sosial yang memosisikan keluarga sebagai struktur hierarkis, di mana otoritas pengambilan keputusan terpusat pada figur laki-laki dewasa yang dianggap paling mampu menilai kemaslahatan anggota keluarga.⁹ Dalam kerangka tersebut, ijbar berfungsi sebagai instrumen hukum yang melegitimasi kewenangan sepihak wali demi menjaga kehormatan, keamanan, dan masa depan anak perempuan.

Secara normatif, ulama fiqh klasik menjustifikasi ijbar melalui argumen kemaslahatan (*maṣlaḥah*), dengan asumsi bahwa anak perempuan—terutama yang belum baligh atau belum menikah—belum memiliki kapasitas rasional dan sosial yang memadai untuk menentukan pasangan hidupnya sendiri.¹⁰ Oleh karena itu, keputusan wali dipandang sebagai representasi kehendak terbaik bagi anak. Dalam konstruksi ini, relasi antara wali dan anak perempuan bersifat asimetris: wali bertindak sebagai subjek penuh hukum, sementara anak perempuan ditempatkan sebagai objek perlindungan hukum.

Kerangka ijbar klasik dengan demikian mencerminkan pola unilateral parental authority, yakni kewenangan sepihak orang tua yang dilegitimasi oleh norma agama dan budaya. Persetujuan anak perempuan tidak diposisikan sebagai ekspresi kehendak otonom, melainkan sebagai indikator ketidakberatan yang bersifat pasif.¹¹ Konsep “diam” sebagai tanda persetujuan mempertegas posisi tersebut, karena kehendak anak tidak perlu dinyatakan secara aktif atau reflektif. Dalam konteks sosial saat itu, model ini dianggap wajar dan fungsional karena sejalan dengan struktur masyarakat patriarkal dan minimnya ruang partisipasi anak dalam pengambilan keputusan keluarga.

Namun demikian, fiqh klasik tidak sepenuhnya menempatkan ijbar sebagai kewenangan absolut. Para ulama menetapkan syarat-syarat ketat, seperti keharusan adanya kemaslahatan nyata dan larangan menimbulkan mudarat bagi anak.¹² Artinya, ijbar sejak awal dilekatkan pada tanggung jawab moral wali. Meski demikian, dalam praktik sosial dan hukum, dimensi otoritatif ijbar sering kali lebih dominan dibandingkan dimensi protektifnya.

⁸ al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*, 7:183.

⁹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 89.

¹⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), 18.

¹¹ Al-Nawawi, *Al-Majmu' Sharh Al-Muhadhdhab*, vol. 16 (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 208.

¹² Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, vol. 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 364.

Dalam konteks modern, pembacaan terhadap konsep ijbar mengalami pergeseran signifikan, bukan karena perubahan teks fiqih klasik, melainkan karena perubahan struktur sosial, relasi keluarga, dan pemahaman tentang subjek hukum.¹³ Keluarga tidak lagi dipahami semata sebagai institusi hierarkis, tetapi sebagai ruang relasional yang menuntut dialog, partisipasi, dan pengakuan terhadap kehendak individu. Dalam kerangka ini, ijbar tidak lagi dapat dipertahankan sebagai otoritas sepihak tanpa evaluasi kontekstual.

Reinterpretasi ijbar dalam fiqih kontemporer menandai pergeseran dari unilateral parental authority menuju dialogical family relation. Otoritas wali diredefinisi sebagai tanggung jawab untuk memfasilitasi keputusan terbaik melalui musyawarah dan persetujuan sadar, bukan pemaksaan kehendak.¹⁴ Anak perempuan dalam kerangka ini tidak lagi diposisikan sebagai objek perlindungan semata, melainkan sebagai subjek hukum yang memiliki hak, suara, dan kehendak. Persetujuan tidak cukup dimaknai sebagai ketiadaan penolakan, tetapi harus dipahami sebagai ekspresi kehendak yang bebas dan sadar.

Pergeseran ini juga mencerminkan perubahan distribusi kuasa dalam keluarga Muslim modern. Jika dalam konstruksi klasik kuasa terpusat pada wali, maka dalam pendekatan kontemporer kuasa tersebut didistribusikan secara lebih seimbang antara orang tua dan anak.¹⁵ Anak perempuan diakui sebagai rights-bearing subject yang hak-haknya harus dilindungi secara substantif, bukan hanya secara simbolik. Dalam konteks ini, praktik menikahkan anak atas dasar “diam” tidak lagi dapat dipertahankan sebagai representasi persetujuan, karena mengabaikan dimensi psikologis, sosial, dan relasional dari kehendak individu.

Dengan demikian, transformasi konsep ijbar tidak dapat dipahami semata-mata sebagai perubahan doktrin hukum, melainkan sebagai refleksi dari perubahan relasi kuasa dalam keluarga dan masyarakat.¹⁶ Membaca ijbar secara kontekstual berarti mengakui bahwa tujuan perlindungan yang dahulu hendak dicapai melalui otoritas sepihak kini lebih efektif diwujudkan melalui pengakuan terhadap otonomi dan

¹³ Auda, *Maqāsid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 45.

¹⁴ M H Kamali, *Maqasid Al-Shariah and Governance Ethics in Islam* (International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia, 2021), 123.

¹⁵ Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 72.

¹⁶ Asma Barlas, *Believing Women in Islam* (Austin: University of Texas Press, 2002), 98.

martabat anak perempuan. Dalam kerangka ini, fiqh klasik tidak ditinggalkan, tetapi direaktualisasikan agar selaras dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan dasarnya.

Proses Transformasi di Era Modern

Transformasi konsep ijbar di era modern merupakan hasil dari proses panjang yang dipengaruhi oleh perubahan struktur sosial, perkembangan pemikiran hukum Islam, serta interaksi yang semakin intens antara hukum agama dan sistem hukum negara. Dalam konteks ini, ijbar tidak lagi dipahami secara statis sebagai kewenangan wali yang bersifat absolut, melainkan sebagai konsep hukum yang harus dibaca ulang sesuai dengan perubahan relasi keluarga dan pengakuan terhadap hak individu dalam perkawinan.¹⁷

Salah satu faktor penting yang mendorong transformasi tersebut adalah meningkatnya kesadaran global terhadap perlindungan hak perempuan dan anak. Praktik pernikahan anak dan pernikahan tanpa persetujuan sadar semakin dipandang sebagai persoalan serius yang menimbulkan dampak jangka panjang, baik secara fisik, psikologis, maupun sosial. Perkembangan ini menempatkan hukum keluarga Islam dalam posisi dialogis dengan norma-norma hak asasi manusia internasional, yang menuntut adanya jaminan terhadap kebebasan dan martabat individu dalam institusi perkawinan.¹⁸

Interaksi antara hukum Islam dan wacana hak asasi manusia tidak selalu berlangsung tanpa ketegangan. Sebagian kalangan memandang upaya reinterpretasi ijbar sebagai bentuk pelemahan otoritas wali dan ancaman terhadap stabilitas keluarga Muslim. Namun, pandangan tersebut sering kali mengabaikan fakta bahwa fiqh sejak awal berkembang sebagai sistem hukum yang responsif terhadap konteks sosial. Dengan demikian, transformasi ijbar seharusnya dipahami sebagai dinamika internal hukum Islam, bukan sekadar akibat tekanan eksternal.¹⁹

Dalam kerangka pemikiran hukum Islam kontemporer, pendekatan maqāṣid al-sharī‘ah memainkan peran sentral dalam proses transformasi ini. Pendekatan tersebut

¹⁷ Wael B Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 155.

¹⁸ Abdullahi Ahmed An-Na‘im, *Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate* (The Hague: Kluwer Law International, 2000), 122.

¹⁹ Wael B Hallaq, *Shari‘a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 412.

memungkinkan pemisahan antara tujuan dasar syariat dan bentuk historis penerapannya. Melalui kerangka maqāṣid, perlindungan jiwa, kehormatan, dan martabat manusia ditempatkan sebagai tujuan utama hukum keluarga Islam, sehingga praktik ijbar yang berpotensi menimbulkan paksaan tidak lagi dapat dibenarkan atas nama tradisi semata.²⁰

Transformasi ijbar juga tercermin dalam reformasi hukum keluarga di berbagai negara Muslim, termasuk Indonesia. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam secara eksplisit menegaskan bahwa perkawinan harus dilangsungkan atas dasar persetujuan kedua calon mempelai. Ketentuan ini menunjukkan pergeseran paradigma dari pendekatan paternalistik menuju pengakuan terhadap kehendak individu sebagai unsur esensial dalam keabsahan perkawinan.²¹

Namun demikian, perubahan normatif tersebut tidak serta-merta menghapus pengaruh pemahaman klasik dalam praktik sosial dan hukum. Dalam banyak kasus, konsep ijbar masih dipahami sebagai legitimasi otoritas wali, sementara persetujuan calon mempelai perempuan ditafsirkan secara minimalis. Kondisi ini menunjukkan bahwa transformasi ijbar tidak hanya bergantung pada perubahan regulasi, tetapi juga pada perubahan cara pandang terhadap relasi kuasa dalam keluarga dan masyarakat.²²

Oleh karena itu, proses transformasi ijbar di era modern perlu dipahami sebagai proses bertahap yang melibatkan negosiasi antara tradisi fiqih, tuntutan keadilan gender, dan realitas sosial kontemporer. Pada tahap ini, perubahan paling signifikan belum sepenuhnya terletak pada praktik yudisial, melainkan pada pergeseran diskursus akademik dan normatif yang mulai menempatkan anak perempuan sebagai subjek hukum yang memiliki hak dan kehendak yang patut dihormati.²³

Meskipun transformasi konsep ijbar telah mengalami kemajuan signifikan pada tingkat wacana normatif dan regulasi, implementasinya dalam praktik hukum belum sepenuhnya mencerminkan pergeseran tersebut. Dalam praktik peradilan agama, persetujuan calon mempelai perempuan masih kerap ditafsirkan secara formalistik,

²⁰ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 102.

²¹ *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*; Kementerian Agama Republik Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Al-Qudwah, 1991), Pasal 16.

²² Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco* (London: I.B. Tauris, 2000), 35.

²³ Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002), 95.

misalnya melalui asumsi bahwa sikap diam merupakan indikator penerimaan. Penafsiran ini menunjukkan bahwa perubahan konsep ijbar sering kali berhenti pada tataran prosedural, tanpa menyentuh aspek substantif dari kebebasan kehendak.²⁴

Kondisi tersebut mencerminkan adanya jarak antara reformasi hukum dan realitas yudisial. Di satu sisi, hukum positif dan fiqh kontemporer telah menekankan pentingnya persetujuan sadar dalam perkawinan. Di sisi lain, praktik adjudikasi masih dipengaruhi oleh asumsi-asumsi patriarkal yang memosisikan wali sebagai aktor utama dalam pengambilan keputusan keluarga. Akibatnya, anak perempuan tetap ditempatkan dalam posisi subordinat, meskipun secara normatif diakui sebagai pihak yang harus memberikan persetujuan.²⁵

Ketegangan antara norma dan praktik ini juga menunjukkan bahwa transformasi ijbar bukan semata persoalan hukum tertulis, melainkan persoalan budaya hukum. Cara pandang aparat penegak hukum terhadap relasi wali dan anak perempuan memainkan peran penting dalam menentukan apakah prinsip persetujuan dijalankan secara substantif atau sekadar simbolik. Tanpa perubahan paradigma ini, reformasi hukum keluarga Islam berisiko melahirkan apa yang dapat disebut sebagai keadilan prosedural tanpa perlindungan nyata bagi pihak yang rentan.²⁶

Selain itu, resistensi terhadap transformasi ijbar juga muncul dari sistem pendidikan fiqh yang masih menekankan pembacaan tekstual terhadap pendapat ulama klasik, tanpa memberikan ruang yang memadai bagi pendekatan kontekstual dan maqāṣid. Pola pendidikan semacam ini berkontribusi pada reproduksi pemahaman ijbar sebagai legitimasi otoritas wali, sekalipun konteks sosial yang melatarbelakanginya telah berubah secara signifikan.²⁷

Dalam konteks Indonesia, tantangan implementasi ini semakin kompleks karena hukum keluarga Islam beroperasi dalam sistem hukum nasional yang plural. Pengadilan agama berada pada posisi strategis untuk menjembatani norma fiqh, hukum positif, dan realitas sosial. Namun, tanpa penguatan perspektif hak asasi dan relasi kuasa

²⁴ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 165.

²⁵ Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 141.

²⁶ Roberto Gargarella, *Theories of Justice: A Critical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 213.

²⁷ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 89.

dalam pelatihan serta pengambilan keputusan hakim, prinsip persetujuan berpotensi terus direduksi menjadi formalitas administratif.²⁸

Oleh karena itu, proses transformasi ijbar di era modern menuntut pendekatan yang lebih komprehensif dan berkelanjutan. Reformasi hukum perlu diiringi dengan pembaruan pendidikan hukum Islam, peningkatan sensitivitas gender aparat peradilan, serta penguatan mekanisme evaluasi substantif terhadap persetujuan calon mempelai. Tanpa langkah-langkah tersebut, transformasi ijbar berisiko terjebak dalam ketegangan antara perubahan normatif dan keberlanjutan praktik konservatif.²⁹

Implikasi dan Rekomendasi bagi Hukum Keluarga Modern

Transformasi pemaknaan konsep ijbar dari otoritas sepihak menuju relasi keluarga yang dialogis membawa implikasi luas bagi pengembangan hukum keluarga Islam, khususnya dalam ranah pendidikan dan transmisi pengetahuan fiqh. Implikasi ini menjadi krusial karena perubahan konseptual dalam hukum tidak akan efektif tanpa perubahan cara hukum tersebut diajarkan, dipahami, dan direproduksi dalam institusi keagamaan. Dalam konteks ini, lembaga pendidikan Islam menempati posisi strategis sebagai simpul utama yang menjembatani antara fiqh klasik, reformasi normatif, dan praktik hukum kontemporer.³⁰

Lembaga pendidikan Islam—seperti pesantren, madrasah, dan perguruan tinggi keislaman—selama ini berperan sebagai ruang utama pembentukan otoritas keilmuan dan etos hukum Islam. Melalui kurikulum, kitab rujukan, dan metode pengajaran, lembaga-lembaga tersebut membentuk cara pandang generasi ulama, akademisi, dan aparat hukum terhadap konsep-konsep kunci dalam hukum keluarga, termasuk ijbar. Oleh karena itu, pemahaman ijbar yang berkembang dalam institusi pendidikan akan sangat menentukan bagaimana konsep tersebut dipraktikkan dalam kehidupan keluarga dan diimplementasikan dalam praktik peradilan.³¹

Namun demikian, tantangan utama yang dihadapi pendidikan fiqh keluarga Islam adalah persistensi model pengajaran yang berorientasi pada teks dan otoritas klasik secara literal, tanpa disertai pembacaan kontekstual yang memadai. Dalam model

²⁸ Mark Cammack and R Michael Feener, “The Islamic Legal System in Indonesia,” *Pacific Rim Law & Policy Journal* 21, no. 1 (2012): 13.

²⁹ Kamali, *Shariah Law: An Introduction*, 123.

³⁰ Kamaruddin Amin, *Pengantar Studi Hukum Keluarga Islam* (Jakarta: Kencana, 2020), 112.

³¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 23.

ini, konsep ijbar sering kali diajarkan sebagai bagian dari konstruksi hukum yang mapan dan ahistoris, dengan penekanan pada legitimasi pendapat ulama klasik, sementara konteks sosial yang melatarbelakangi lahirnya konsep tersebut jarang dikaji secara kritis.³² Akibatnya, dimensi historis dan tujuan protektif ijbar berpotensi tereduksi menjadi legitimasi otoritas wali yang bersifat sepihak.

Ketiadaan pendekatan maqāṣid al-sharī'ah dalam pengajaran fiqih keluarga semakin memperkuat problem tersebut. Tanpa kerangka maqāṣid, fiqih mudah terjebak pada legalisme formal yang menekankan kepatuhan terhadap rumusan hukum, tetapi mengabaikan tujuan substantifnya. Dalam konteks ijbar, pendekatan semacam ini berisiko mempertahankan praktik-praktik yang secara formal sah, tetapi secara substantif bertentangan dengan tujuan perlindungan jiwa, kehormatan, dan martabat anak perempuan.³³

Implikasi pedagogis dari kondisi ini sangat signifikan. Pendidikan fiqih yang tekstual-sentris tidak hanya membatasi potensi transformasi konsep ijbar, tetapi juga secara tidak langsung mereproduksi norma gender konservatif. Anak perempuan cenderung diposisikan sebagai pihak yang harus dikendalikan demi kemaslahatan, bukan sebagai subjek hukum yang memiliki kehendak dan hak yang patut dihormati. Pola ini kemudian membentuk cara pandang lulusan lembaga pendidikan Islam ketika mereka berperan sebagai orang tua, tokoh agama, maupun aparat penegak hukum.³⁴

Dengan demikian, transformasi ijbar tidak dapat dilepaskan dari agenda reformasi pendidikan fiqih keluarga Islam. Reformasi ini tidak dimaksudkan untuk menegasikan fiqih klasik, melainkan untuk merekonstruksi cara membacanya agar selaras dengan perubahan relasi keluarga dan prinsip keadilan substantif. Integrasi pendekatan maqāṣid dalam kurikulum fiqih keluarga menjadi langkah penting untuk menegaskan bahwa ijbar bersifat kondisional, kontekstual, dan tidak dapat dipraktikkan secara sepihak tanpa mempertimbangkan kehendak serta kepentingan terbaik anak perempuan.³⁵

Selain implikasi pedagogis, transformasi konsep ijbar juga membawa konsekuensi langsung terhadap praktik peradilan agama sebagai ruang utama

³² Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, 413.

³³ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 90.

³⁴ Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco*, 36.

³⁵ Kamali, *Maqasid Al-Shariah and Governance Ethics in Islam*, 125.

implementasi hukum keluarga Islam. Pengadilan agama tidak hanya berfungsi sebagai institusi penerap hukum, tetapi juga sebagai arena di mana berbagai wacana fiqih—baik klasik maupun kontemporer—bertemu dan dipraktikkan. Oleh karena itu, cara hakim memahami dan menafsirkan ijbar menjadi penentu apakah reformasi normatif benar-benar berfungsi melindungi hak calon mempelai perempuan atau sekadar berhenti pada pemenuhan prosedural.³⁶

Dalam praktiknya, masih ditemukan kecenderungan sebagian hakim untuk menafsirkan persetujuan calon mempelai perempuan secara formalistik, misalnya dengan menganggap sikap diam sebagai tanda penerimaan. Pola penafsiran ini menunjukkan bahwa reformasi hukum keluarga Islam belum sepenuhnya diinternalisasi sebagai perubahan paradigma, melainkan diperlakukan sebagai tambahan prosedur administratif. Akibatnya, prinsip persetujuan berisiko kehilangan makna substantif sebagai ekspresi kehendak bebas dan sadar.³⁷

Kondisi tersebut tidak dapat dilepaskan dari latar belakang pendidikan dan habitus keilmuan aparat peradilan. Banyak hakim pengadilan agama merupakan produk dari sistem pendidikan fiqih yang menekankan penguasaan teks dan otoritas pendapat ulama klasik, tetapi relatif minim dalam pengembangan pendekatan kontekstual dan analisis relasi kuasa. Ketika pemahaman fiqih yang tekstual-sentris ini dibawa ke ruang peradilan, maka praktik adjudikasi cenderung mereproduksi struktur patriarkal yang telah lama mengakar, meskipun regulasi formal telah mengalami perubahan.³⁸

Dalam konteks ini, pendekatan maqāṣid al-sharī‘ah kembali menjadi relevan, tidak hanya sebagai metode interpretasi teks, tetapi juga sebagai kerangka evaluasi praktik hukum. Pendekatan maqāṣid menuntut agar setiap penerapan hukum keluarga Islam dinilai berdasarkan sejauh mana ia benar-benar melindungi kepentingan terbaik pihak yang rentan. Tanpa kerangka ini, hukum berpotensi menghasilkan apa yang dapat disebut sebagai keadilan prosedural tanpa perlindungan substantif, yaitu kondisi di mana aturan dipatuhi secara formal, tetapi tujuan keadilan gagal diwujudkan.³⁹

³⁶ Cammack and Feener, “The Islamic Legal System in Indonesia,” 14.

³⁷ Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices in the Indonesian Religious Courts*, 167.

³⁸ Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, 143.

³⁹ Gargarella, *Theories of Justice: A Critical Introduction*, 215.

Implikasi lain yang penting adalah kebutuhan akan mekanisme penguatan kapasitas dan pengawasan kelembagaan. Pelatihan berkelanjutan bagi hakim pengadilan agama perlu diarahkan tidak hanya pada pembaruan regulasi, tetapi juga pada penguatan perspektif hak asasi manusia, kesadaran gender, dan pemahaman tentang relasi kuasa dalam keluarga. Tanpa intervensi semacam ini, transformasi ijbar akan terus menghadapi resistensi kultural yang sulit diatasi melalui perubahan hukum tertulis semata.⁴⁰

Lebih jauh, keterkaitan antara pendidikan fiqih, praktik peradilan, dan budaya hukum menunjukkan bahwa reformasi ijbar harus dipahami sebagai agenda sistemik. Perubahan di satu level, misalnya pada regulasi, tidak akan efektif jika tidak disertai perubahan pada level pendidikan dan praktik kelembagaan. Oleh karena itu, implikasi transformasi ijbar menuntut sinergi antara lembaga pendidikan Islam, pengadilan agama, dan pembuat kebijakan hukum keluarga.⁴¹

Dengan demikian, transformasi ijbar bukan hanya soal redefinisi konsep hukum, tetapi juga soal membangun ekosistem hukum keluarga Islam yang lebih adil dan responsif. Tanpa pembaruan metode pengajaran fiqih dan perubahan budaya hukum dalam praktik peradilan, reformasi ijbar berisiko menjadi simbol perubahan yang tidak diikuti oleh perlindungan nyata bagi anak perempuan. Implikasi ini menegaskan bahwa keberhasilan reformasi hukum keluarga Islam sangat bergantung pada kesediaan institusi-institusi kunci untuk melakukan refleksi kritis dan perubahan struktural secara berkelanjutan.⁴²

KESIMPULAN

Artikel ini menegaskan bahwa transformasi konsep ijbar dalam hukum keluarga Islam bukan sekadar perubahan normatif atau reinterpretasi fikih, melainkan proses sosial-hukum yang mencerminkan pergeseran relasi kuasa dalam keluarga dan penguatan posisi anak perempuan sebagai subjek hukum. Kajian fikih klasik menunjukkan bahwa ijbar lahir dari struktur keluarga hierarkis yang menempatkan wali sebagai pemegang otoritas demi kemaslahatan anak, namun dalam konteks sosial modern kerangka tersebut tidak lagi memadai. Melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*,

⁴⁰ Kamali, *Maqasid Al-Shariah and Governance Ethics in Islam*, 126.

⁴¹ John L Esposito and Natana J DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 67.

⁴² An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 90.

tujuan perlindungan yang dahulu dilekatkan pada otoritas wali kini lebih relevan diwujudkan melalui pengakuan atas persetujuan sadar dan partisipasi aktif calon mempelai perempuan.

Namun demikian, penelitian ini juga mengungkap adanya kesenjangan antara reformasi normatif dan praktik peradilan, di mana prinsip persetujuan kerap direduksi menjadi formalitas prosedural tanpa pengujian substantif terhadap kebebasan kehendak. Oleh karena itu, keberhasilan transformasi ijbar sangat bergantung pada penguatan institutional monitoring, pembaruan pendidikan fikih keluarga, serta perubahan budaya hukum di lingkungan peradilan agama. Tanpa pendekatan sistemik tersebut, reformasi ijbar berisiko berhenti pada tataran simbolik dan gagal mewujudkan perlindungan substantif bagi hak dan martabat anak perempuan dalam hukum keluarga Islam.

REFERENSI

- Abdillah, Nurul Fikri, and Indah Permata. "Persetujuan Calon Mempelai Perempuan Dalam Praktik Pernikahan Di Pengadilan Agama." *Jurnal Hukum Islam* 12, no. 2 (2021): 150–53.
- Al-Nawawi. *Al-Majmu' Sharh Al-Muhadhdhab*. Vol. 16. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh*. Vol. 7. Damascus: Dar al-Fikr, 1985.
- Amin, Kamaruddin. *Pengantar Studi Hukum Keluarga Islam*. Jakarta: Kencana, 2020.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate*. The Hague: Kluwer Law International, 2000.
- . *Islam and the Secular State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: IIIT, 2008.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- . *Believing Women in Islam*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, Dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Cammack, Mark, and R Michael Feener. "The Islamic Legal System in Indonesia." *Pacific Rim Law & Policy Journal* 21, no. 1 (2012): 13–16.
- Esposito, John L, and Natana J DeLong-Bas. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001.
- Gargarella, Roberto. *Theories of Justice: A Critical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- . *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Kamali, M H. *Maqasid Al-Shariah and Governance Ethics in Islam*. International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia, 2021.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Shariah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld, 2019.
- Kementerian Agama Republik Indonesia. *Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Al-Qudwah, 1991.
- Maisarah, E Holle, and N Adawiyah. "Wali Ijbar and Child Rights: Feminist Critique in the Indonesian Islamic Family Law Context." *Journal of Islamic Family Studies* 15, no. 3 (2021): 230–32.

- Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- . *Marriage on Trial: Islamic Family Law in Iran and Morocco*. London: I.B. Tauris, 2000.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practices in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Qudamah, Ibn. *Al-Mughni*. Vol. 5. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Pasal 7*. Jakarta: Lembaran Negara Republik Indonesia, 1974.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.