

Rudi Apriandi, S.H.
Dr. Arisman, M.Sy.

RUH SYARIAT DALAM AKAD PERNIKAHAN MODERN

Menimbang Tujuan Syariat di Balik
Model Akad Kontemporer



CAHAYA FIRDAUS
KREASINDO

Ruh Syariat dalam Akad Pernikahan Modern: Menimbang Tujuan Syariat di Balik Model Akad Kontemporer

Hak Cipta © Rudi Apriandi, S.H., Dr. Arisman, M.Sy., 2025

Hak Terbit CV. Cahaya Firdaus Kreasindo

Penerbit :

Cahaya Firdaus Kreasindo

Jl. Jati Mandiri gg. Masjid Al-Mukhlasin, Panam-Pekanbaru

Mobile Phone : +6281369969550

E-mail : cfkreasindo@gmail.com

Cetakan Oktober 2025

ISBN : 978-634-96349-4-6

x, 243 hal (145X205 mm)

Setting & Layout : CFK Team

Design Cover : CFK Design

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun, termasuk fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit. Pengutipan harap menyebutkan sumbernya

**Sanksi Pelanggaran Pasal 133
Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014
Tentang Hak Cipta**

- 1) Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf I untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
- 2) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- 3) Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- 4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

KATA PENGANTAR PENULIS

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah Subḥānahu wa Ta’ālā yang dengan limpahan rahmat, taufik, dan inayah-Nya, penulisan buku ini yang berjudul “*Ruh Syariat dalam Akad Pernikahan Modern: Menimbang Tujuan Syariat di Balik Model Akad Kontemporer*” dapat diselesaikan dengan sebaik-baiknya. Salawat dan salam semoga tercurah kepada junjungan kita Nabi Muhammad ﷺ, suri teladan sepanjang zaman yang menegakkan keadilan, kasih sayang, dan kemuliaan akhlak.

Buku ini lahir dari keprihatinan mendalam terhadap munculnya berbagai bentuk akad pernikahan kontemporer di tengah masyarakat modern yang kompleks dan serba cepat. Fenomena seperti nikah misyār, nikah dengan niat cerai, nikah sementara, hingga pernikahan sipil dan eksperimental menunjukkan adanya pergeseran cara pandang terhadap institusi pernikahan. Dalam banyak kasus, akad-akad tersebut tampak sah secara formal, namun secara substansial sering kali menjauh dari *ruh* dan tujuan syariat Islam (*maqāṣid al-syari’ah*) yang menekankan keberlangsungan, kehormatan, dan kemaslahatan manusia.

Penulisan buku ini tidak hanya bertujuan untuk menilai sah atau tidaknya akad-akad tersebut dari sisi *fiqh*, melainkan juga untuk menegaskan kembali bahwa setiap bentuk pernikahan harus dipahami melalui kacamata *maqāṣid*, bukan semata hukum *zāhir*. Syariat Islam, dalam keagungannya, tidak berhenti pada teks,

tetapi bernafas dalam nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi tujuan diturunkannya hukum itu sendiri.

Versi penyempurnaan buku ini memperluas cakupan pembahasan dengan menghadirkan analisis baru tentang fenomena sosial keagamaan di Indonesia, krisis spiritualitas dan komersialisasi akad nikah, rekonstruksi nilai-nilai keluarga Islam dalam perspektif *maqāṣid*, serta arah baru reformasi hukum keluarga. Dengan demikian, buku ini tidak hanya bersifat kritis, tetapi juga solutif dan konstruktif — menawarkan paradigma keluarga dan masyarakat Islam yang humanistik dan berkeadaban.

Dalam penyusunannya, penulis banyak merujuk pada karya-karya besar ulama klasik seperti *al-Muwāfaqāt* karya Imām al-Syāṭibī, *al-Mustashfā* karya Imām al-Ghazālī, dan *I'lām al-Muwaqqi'in* karya Ibn al-Qayyim, serta memperkaya analisis dengan pemikiran *maqāṣid* modern dari Ibn 'Āsyūr dan Jasser Auda, termasuk juga temuan dari berbagai penelitian dan artikel ilmiah mutakhir. Pendekatan interdisipliner antara fiqh, *maqāṣid*, sosiologi agama, dan kebijakan publik diharapkan dapat menghadirkan pembacaan yang relevan terhadap dinamika akad pernikahan di era modern.

Buku ini juga berangkat dari pengalaman penulis di dunia akademik dan lapangan, khususnya dalam konteks dinamika hukum keluarga Islam di Indonesia. Realitas menunjukkan bahwa persoalan pernikahan tidak lagi sekadar urusan privat, melainkan telah menjadi isu sosial, moral, bahkan peradaban. Oleh sebab itu, buku ini diharapkan dapat menjadi sumbangan bagi masyarakat luas yang ingin memahami lebih dalam hakikat dan tujuan luhur pernikahan dalam Islam.

Penulis menyadari bahwa karya ini masih jauh dari sempurna. Kritik, saran, dan masukan yang membangun dari para pembaca sangat diharapkan demi penyempurnaan edisi berikutnya. Semoga Allah Subhānahu wa Ta’ālā berkenan menjadikan ikhtiar kecil ini sebagai amal jariyah yang bermanfaat bagi kemaslahatan umat dan penguatan nilai-nilai syariat dalam kehidupan modern.

Akhirnya, dengan penuh rasa syukur dan tawakal, penulis persembahkan karya ini kepada seluruh pihak yang senantiasa berjuang menjaga kesucian pernikahan sebagai *mitsāqan ghalīzān* – perjanjian agung yang mengikat manusia di bawah naungan cinta dan ridha Allah.

وَمَا تَوْفِيقٍ إِلَّا بِاللَّهِ

Pekanbaru, 05 Oktober 2025

Penulis

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Penulis	iii
Daftar Isi	vi
 BAB I	
PENDAHULUAN	1
 BAB II	
RUKUN DAN SYAART SAH PERNIKAHAN DALAM ISLAM	
A. Rukun Nikah dan Landasan Hukumnya	5
B. Syarat-Syarat Sah Pernikahan	9
C. Syarat-Syarat Berlakunya dan Wajibnya Akad Nikah	15
 BAB III	
TUJUAN SYAR'I PERNIKAHAN	
A. Landasan Qur'ani dan Hadis tentang Tujuan Pernikahan	25
B. Pandangan Imam al-Syatibi tentang Maqasid Pernikahan	28
C. Kontradiksi antara Tujuan Syariat dan Bentuk Akad Musta'jalah	30
 BAB IV	
AKAD PERNIKAHAN MUSTA'JALAH DAN REALITAS SOSIAL	
A. Pengertian dan Konsep "Musta'jalah"	32
B. Latar Sosial Kemunculan Akad-Akad Modern	35

C. Prinsip Penilaian Hukum dalam Syariat terhadap Akad Baru	38
-------------------------------------------------------------------	----

BAB V

ENAM MODEL AKAD PERNIKAHAN MUSTA'JALAH

A. Pernikahan <i>Misyar</i>	44
B. Pernikah dengan Niat Cerai	51
C. Pernikahan Sementara atau Nikah untuk Tujuan Tertentu (Nikah Prokreasi)	59
D. Pernikahan Teman (Friend Marriage)	67
E. Nikah Madani (Nikah Sipil)	75
F. Nikah Eksperimental (Percobaan)	84

BAB VI

MENIMBANG ENAM MODEL AKAD DALAM TIMBANGAN MAQASID SYARIAH

A. Pengantar	93
B. Prinsip Penilaian <i>Maqasid</i> terhadap Akad Nikah	94
C. Tabel Komparatif Enam Model Akad Musta'jalah	95
D. Penilaian <i>Maqasidiy</i> terhadap Akad-Akad Musta'jalah	96
E. Sintesis <i>Maqasid</i> Modern: Dari al-Syatibi ke Ibn Ashur dan Jasser Auda	100

BAB VII

FENOMENA AKAD PERNIKAHAN KONTEMPORER DI INDONESIA

A. Fenomena Nikah Siri Online di Indonesia	102
--------------------------------------------------	-----

B. Pernikahan Lintas Agama: Tantangan Baru bagi Hukum Islam	104
C. Kawin Kontrak dan Dilema Etika Syariat di Ranah Wisata	106
D. Sintesis <i>Maqasidiy</i> atas Ketiga Fenomena	108
E. Rekomendasi Kebijakan dan Edukasi Masyarakat	109

BAB VIII REFLEKSI, EVALUASI, DAN PENEGUHAN PRINSIP SYARIAT

A. Refleksi Moral atas Krisis Makna Pernikahan di Era Modern	111
B. Evaluasi Kritis terhadap Praktik Akad Musta'jalah	112
C. Pentingnya Menjaga <i>Maqsad Dawam al-Zawaj</i> (Keberlangsungan Rumah Tangga)	113
D. Penegasan Prinsip: Akad Nikah Bukan Alat, Tetapi Ibadah	114

BAB IX DINAMIKA FIKIH KELUARGA DAN TRANSFORMASI SOSIAL MODERN

A. Fikih Keluarga sebagai Sistem Sosial	116
B. Pergeseran Nilai dan Tantangan Era Digital ...	120
C. Globalisasi, Gender, dan Modernitas	125
D. Relevansi Maqasid dalam Menjawab Krisis Sosial	131
E. Menuju Fikih Keluarga Berkelanjutan	135

BAB X	
FIQH MAQASID DAN PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM	
A. Evolusi Pemikiran <i>Maqasid</i> dari Klasik ke Modern	140
B. Prinsip Sistematik <i>Maqasid</i> dan Aplikasinya pada Hukum Keluarga	146
C. Penilaian Maqasid terhadap Fatwa dan Regulasi Keluarga Kontemporer	150
D. Rekonstruksi Akad Nikah Berlandaskan <i>Maqasid</i> Modern	156
E. <i>Maqasid</i> sebagai Etika Reformasi Hukum Keluarga Nasional	162

BAB XI	
KRISIS SPIRITUALITAS DAN KOMERSIALISASI AKAD NIKAH	
A. Hilangnya Makna Sakralitas dalam Ritual Akad Modern	168
B. Tren “Wedding Industry” dan Kapitalisasi Cinta	171
C. Fenomena Pamer Pernikahan di Media Sosial dan Implikasi Moral	175
D. Akad sebagai Ibadan vs Akad sebagai Transaksi Sosial	181
E. Upaya Menghidupkan Kembali Spiritualitas Akad Nikah	186

BAB XII

REKONSTRUKSI NILAI-NILAI KELUARGA ISLAM DALAM PERSPEKTIF MAQASID

A. Keluarga Sebagai Institusi Penjaga <i>Maqasid al-Syariah</i>	192
B. Prinsip Keadilan, Kasih Sayang, dan Tanggung Jawab dalam Relasi Suami-Istri	196
C. Pendidikan Anak dalam Bingkai <i>Maqasid</i> (hifz al-nasl dan hifz al-'aql)	200
D. Relasi Gender dan Kesetaraan dalam Maqasid Keluarga	204
E. Keluarga sebagai Poros Peradaban <i>Maqasidiyah</i>	209

BAB XIII

REKOMENDASI REFORMASI SOSIAL DAN KEBIJAKAN HUKUM PERNIKAHAN

A. Urgensi Pendidikan Pra-Nikah Berbasis <i>Maqasid</i>	213
B. Strategi Pembaruan Hukum Penikahan di Indonesia	216
C. Sinergi Ulama, Akademisi, dan Negara dalam Menjaga Ruh Syariat	220
D. Pembinaan Penghulu dan KUA dalam Perspektif <i>Maqasid</i>	224
E. Arah Baru Fiqh al-Usrah Indonesia: Dari Formalistik ke Humanistik	229

DAFTAR PUSTAKA	233
TENTANG PENULIS	240

BAB I

PENDAHULUAN

Pernikahan dalam Islam bukan sekadar perikatan lahir antara dua insan, melainkan sebuah *mitsāqan ghaliżan* - perjanjian suci yang menyatukan tanggung jawab spiritual, moral, dan sosial. Melalui pernikahan, manusia tidak hanya memenuhi fitrah biologisnya, tetapi juga menjalankan misi ketuhanan dalam menjaga kehormatan, keturunan, dan kemaslahatan hidup. Karena itu, pernikahan selalu dipandang sebagai lembaga sakral yang memelihara tatanan masyarakat dan menjadi fondasi bagi lahirnya generasi beriman dan berakhlaq mulia.

Namun, seiring laju modernitas, konsep dan praktik pernikahan mengalami perubahan yang signifikan. Muncul berbagai bentuk akad pernikahan kontemporer yang tidak dikenal dalam literatur klasik: nikah *misyār*, nikah dengan niat cerai, nikah sementara, friend marriage, nikah sipil (madani), hingga nikah eksperimental. Sebagian di antaranya tampak sah secara formal, karena memenuhi rukun dan syarat yang digariskan oleh fikih, tetapi secara substansial justru menjauh dari ruh dan tujuan syariat Islam (*maqūṣid al-syari’ah*). Fenomena ini menjadi tantangan baru bagi umat Islam modern: bagaimana memahami hukum pernikahan tidak hanya dari sisi bentuk lahiriah, tetapi juga dari nilai-nilai *maqāṣid* yang mendasarinya.

Buku ini lahir dari keprihatinan terhadap gejala tersebut. Di tengah arus perubahan sosial, budaya, dan teknologi, praktik akad pernikahan sering kali

mengalami pergeseran makna – dari ibadah yang sakral menjadi kontrak sosial yang fleksibel dan pragmatis. Banyak pasangan yang menganggap akad hanya sebagai sarana pemenuhan kebutuhan sesaat, bukan sebagai ikatan moral yang abadi. Akibatnya, tujuan luhur pernikahan seperti ketenangan (*sukūn*), kasih sayang (*mawaddah wa rāḥmah*), serta keberlangsungan rumah tangga (*dawām al-zawāj*) kian tergerus oleh logika praktis dunia modern.

Melalui pendekatan *maqāṣid al-syārī’ah*, buku ini berupaya menegaskan kembali makna spiritual dan moral di balik akad pernikahan. Pendekatan *maqāṣid* memungkinkan kita membaca kembali hukum-hukum fikih dalam kerangka kemaslahatan manusia, tanpa meninggalkan akar tradisi Islam klasik. Dengan menelusuri pemikiran ulama seperti *Imām al-Syātibī*, *Ibn ‘Āṣyūr*, hingga pemikir kontemporer Jasser Auda, pembahasan dalam buku ini menunjukkan bahwa hukum Islam sejatinya bersifat dinamis, mampu menyesuaikan diri dengan perubahan zaman, tetapi tetap berpijak pada nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan.

Setiap bab dalam buku ini membahas aspek yang berbeda dari dinamika akad pernikahan modern. Bab II menjelaskan rukun dan syarat sah pernikahan dalam pandangan syariat, sebagai fondasi bagi pembahasan selanjutnya. Bab III menguraikan tujuan syar’i pernikahan serta relevansinya dengan prinsip *maqāṣid al-syārī’ah*. Bab IV dan V menelusuri berbagai bentuk akad pernikahan *musta’jalah* (temporer) yang muncul di masyarakat modern, beserta latar sosial dan implikasi hukumnya. Bab VI menghadirkan analisis komparatif atas enam model akad tersebut dalam perspektif *maqāṣid*.

Bab VII membahas fenomena pernikahan kontemporer di Indonesia, sedangkan Bab VIII menjadi ruang refleksi dan peneguhan prinsip bahwa akad nikah bukanlah alat pemuas kepentingan sesaat, melainkan ibadah yang berorientasi pada kemaslahatan dan keberlanjutan.

Selanjutnya, Bab IX hingga Bab XIII memperluas cakupan pembahasan dengan menelusuri dimensi sosial, spiritual, dan kebijakan dari ruh syariat dalam pernikahan modern. Bab IX menguraikan perkembangan epistemologi *maqāsid* dan relevansinya terhadap hukum keluarga. Bab X menampilkan relevansi aktual *maqāsid* dalam menjawab problematika kontemporer. Bab XI mengkritisi krisis spiritualitas dan komersialisasi akad nikah. Bab XII menawarkan rekonstruksi nilai-nilai keluarga Islam dalam bingkai *maqāsid*. Terakhir Bab XIII menghadirkan rekomendasi reformasi sosial serta arah baru *fiqh al-usrah* Indonesia – dari formalisme menuju humanisme syar'i.

Dengan struktur yang sistematis ini, buku ini tidak hanya memperkaya kajian hukum keluarga Islam, tetapi juga membuka ruang dialog antara teks, konteks, dan tujuan syariat; antara fikih klasik dan realitas modern; antara norma hukum dan etika kemanusiaan. Pembahasan yang dihadirkan tidak bermaksud menghakimi praktik-praktik sosial yang ada, melainkan mengajak pembaca untuk menimbangnya dalam cahaya nilai-nilai *maqāsid*: menjaga kehormatan (*hifż al-'ird*), melestarikan keturunan (*hifż al-nasl*), dan menegakkan keadilan dalam kehidupan keluarga.

Akhirnya, buku ini diharapkan menjadi sumbangsih kecil bagi penguatan kesadaran hukum Islam yang berorientasi pada ruh syariat. Di tengah

kompleksitas dunia modern, pernikahan perlu dikembalikan pada makna aslinya: sebagai perjanjian suci yang menautkan cinta, tanggung jawab, dan keabadian nilai. Dengan demikian, setiap akad nikah tidak hanya sah di hadapan hukum, tetapi juga hidup di bawah naungan berkah dan tujuan luhur syariat Islam.

BAB II

RUKUN DAN SYARAT SAH PERNIKAHAN DALAM ISLAM

A. Rukun Nikah dan Landasan Hukumnya

Mayoritas ulama dari mazhab Syafi'iyah, Malikiyah, dan Hanabilah bersepakat bahwa rukun pernikahan meliputi kehadiran mempelai laki-laki, mempelai perempuan, wali, dua orang saksi, serta adanya ijab dan kabul.¹ Pendapat ini didasarkan pada berbagai dalil Al-Qur'an dan hadis, di antaranya firman Allah dalam QS. *An-Nisā'* [4]:3 yang menunjukkan keabsahan akad dengan kejelasan pasangan dan wali. Kehadiran kedua mempelai merupakan hal yang mendasar, sebab tanpa kejelasan siapa yang dinikahkan maka akad tidak memiliki objek yang pasti. Sementara itu, keberadaan wali menjadi unsur penting yang ditegaskan oleh sabda Nabi ﷺ:

لَا نِكَاحٌ إِلَّا بِوْلِيٍّ²

Artinya: "Tidak sah pernikahan tanpa wali." (HR. Abu Dawud).

Di sini tampak adanya perbedaan tajam dengan mazhab Hanafiyah yang berpendapat bahwa seorang perempuan baligh dan berakal berhak menikahkan dirinya sendiri tanpa wali, selama laki-laki yang ia pilih

¹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), h. 142.

² Abu Dawud, *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-Nikāh, hadis no. 2085.

sepadan (*kafā'ah*).³ Dalil mereka adalah analogi dengan akad-akad muamalah, di mana seorang perempuan dewasa boleh melakukan transaksi tanpa wali, sehingga lebih berhak pula atas dirinya dalam perkara pernikahan. Perbedaan pandangan ini menunjukkan bagaimana mazhab Hanafiyah menitikberatkan pada aspek rasional dan analogi muamalah, sementara jumhur menekankan dimensi perlindungan dan kehormatan perempuan dalam *maqāṣid syarī'ah*. Karenanya, jumhur ulama menolak pandangan ini karena pernikahan menyangkut kehormatan dan nasab yang kedudukannya lebih berat daripada sekadar transaksi harta.

Saksi juga merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari rukun nikah. Nabi ﷺ bersabda:

لَا نِكَاحٌ إِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ⁴

Artinya: “Tidak ada nikah kecuali dengan wali dan dua saksi yang adil.” (HR. al-Baihaqi dan al-Hakim).

Kehadiran saksi berfungsi memastikan keterbukaan akad dan menghindari praktik-praktik tersembunyi yang dapat merugikan pihak perempuan. Mazhab Malikiyah bahkan menegaskan bahwa pernikahan tanpa saksi wajib dibatalkan meskipun telah terjadi hubungan badan, karena ia mendekati praktik zina yang ditutupi dengan akad formalitas.⁵

³ Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), Juz 3, h. 45.

⁴ Al-Baihaqī, *Sunan al-Kubrā*, Juz 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), h. 111. Lihat juga al-Albānī, *Šaḥīh al-Jāmi’ al-Šaghīr*, no. 7557.

⁵ Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1997), Juz 2, h. 6.

Adapun ijab dan kabul merupakan inti dari akad nikah itu sendiri. Lafaz ijab biasanya diucapkan oleh wali, misalnya: "*Aku nikahkan engkau dengan putriku*," sementara kabul diucapkan oleh mempelai laki-laki: "*Aku terima pernikahan dengan putrimu dengan mahar yang telah disebutkan*." Kesepakatan itu harus dilakukan dalam satu majelis dan tidak boleh diselingi jeda panjang, sebab perbedaan waktu akan membuat akad tidak sempurna.⁶ Keserasian redaksi antara ijab dan kabul juga disyaratkan agar tidak menimbulkan keraguan, karena akad nikah tidak bisa disamakan dengan akad jual beli yang memberi ruang adanya *khiyar* (opsi membatalkan) selama dalam majelis.

Oleh karena itu, kehadiran dua pihak yang berakad adalah rukunnya, yaitu laki-laki dan perempuan, serta adanya ijab dan kabul, baik secara lisan maupun tulisan atau isyarat yang dipahami dari orang yang bisa. Misalnya, jika wali wanita berkata di majelis akad: "*Aku nikahkan engkau dengan putriku*," kemudian laki-laki tersebut menjawab, "*Aku terima pernikahan dengan putrimu dengan mahar yang telah disebutkan, baik segera maupun ditunda*," maka akadnya sah.

Berdasarkan perintah Allah untuk memperlakukan istri dengan cara yang baik atau menceraikannya dengan cara yang baik, sesuai petunjuk Al-Qur'an dan sunnah Nabi-Nya. Para pihak yang berakad harus memiliki kecakapan hukum (*ahliyyah al-adā'*), yaitu baligh, berakal, dan mampu memahami makna akad. Apabila salah satu belum memenuhi syarat

⁶ Al-Nawawi, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), Juz 17, h. 123.

ini, maka akad menjadi tidak sah. Dalam hal calon istri, ia harus perempuan sejati, bukan benci atau laki-laki, serta bukan termasuk golongan mahram seperti saudari kandung, bibi dari pihak ayah, maupun bibi dari pihak ibu.

Dalam pelaksanaan akad nikah, khususnya pada redaksi ijab dan kabul, terdapat beberapa ketentuan penting yang harus terpenuhi agar akad tersebut dianggap sah menurut hukum Islam. Salah satu syarat pokoknya adalah kesatuan majelis (*ittihad al-majlis*), yakni ijab dan kabul harus berlangsung dalam satu majelis yang sama apabila kedua pihak hadir. Selain itu, harus terdapat kesesuaian antara ijab dan kabul (*tawāfuq al-ṣīghat*), baik dari segi maksud maupun lafaz, sehingga makna yang terkandung dalam ucapan wali dan calon suami saling menguatkan. Di samping itu, harus ada kesinambungan antara ijab dan kabul tanpa diselingi jeda waktu yang panjang (*tawālī al-ṣīghat*). Apabila terjadi jeda yang memutus kesinambungan tersebut, atau salah satu pihak menggantungkan akad pada syarat tertentu atau waktu di masa depan, maka akad tersebut menjadi tidak sah secara syar'i, karena kehilangan unsur kesungguhan dan kepastian dalam pernyataan akad nikah.⁷

Selain itu, dalam akad nikah juga tidak berlaku hak *khiyār* majelis, yaitu hak untuk membatalkan akad selama kedua pihak masih berada dalam satu majelis sebagaimana yang dikenal dalam akad jual beli. Ketentuan ini menunjukkan bahwa akad nikah memiliki karakter yang berbeda dengan akad muamalah lainnya.

⁷ Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h. 34–35.

Pernikahan bukan sekadar perikatan hukum yang bersifat materiil, melainkan ikatan suci yang mengandung unsur tanggung jawab, kehormatan, dan kemaslahatan keluarga. Oleh karena itu, setelah ijab dan kabul diucapkan dengan sah, akad nikah langsung bersifat mengikat secara sempurna dan tidak dapat dibatalkan secara sepahak, kecuali melalui mekanisme yang ditentukan oleh syariat, seperti talak atau *fasakh*. Pendapat ini merupakan kesepakatan mayoritas ulama dari kalangan Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah⁸.

B. Syarat-Syarat Sah Pernikahan

Dalam Islam, sahnya suatu akad pernikahan tidak hanya ditentukan oleh niat baik kedua mempelai, tetapi juga oleh terpenuhinya syarat-syarat yang telah digariskan oleh syariat. Para ulama menjelaskan bahwa sahnya pernikahan mensyaratkan terpenuhinya unsur-unsur tertentu yang menjadi fondasi utama keabsahan akad. Syarat-syarat ini bukan sekadar formalitas hukum, melainkan mekanisme perlindungan terhadap kehormatan, hak, serta kepastian hukum bagi suami istri agar pernikahan berlangsung sesuai dengan tujuan syariat (*maqāsid al-syari'ah*).

Syarat-syarat sahnya pernikahan ada sepuluh, diantaranya:

1. Tidak dalam Status Haram Dinikahi Sementara

Syarat pertama adalah bahwa perempuan yang dinikahi tidak berada dalam status haram

⁸ Al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadzdzb*, Juz 17 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), h. 192.

dinikahi secara sementara. Misalnya, seorang wanita yang telah ditalak tiga oleh suaminya tidak boleh dinikahi kembali sebelum menikah dengan laki-laki lain secara sah dan bercerai darinya dengan cara yang halal. Larangan ini bersifat sementara, berbeda dengan larangan menikahi perempuan mahram karena hubungan darah, susuan, atau semenda yang bersifat permanen.⁹ Para ulama sepakat bahwa pelanggaran terhadap ketentuan ini menjadikan akad nikah tidak sah.

2. Akad Tidak Mengandung Unsur Syubhat atau Bentuk yang Diperselisihkan

Para fuqaha juga menegaskan bahwa akad pernikahan harus bebas dari unsur yang diperselisihkan keabsahannya secara besar-besaran oleh para ulama. Contohnya adalah nikah mut'ah atau nikah sementara yang dibatasi dengan waktu tertentu. Bentuk pernikahan seperti ini dianggap tidak sah oleh jumhur ulama karena menyalahi prinsip keabadian dan tanggung jawab dalam rumah tangga.¹⁰ Dengan demikian, akad yang mengandung unsur syubhat atau niat sementara bertentangan dengan hakikat pernikahan sebagai '*aqd al-ghalīz*, yaitu perjanjian yang kokoh dan bersifat permanen.

⁹ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz 9 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), h. 346.

¹⁰ Al-Kāsānī, *Bādā'i' al-Ṣanā'i'*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), h. 232.

3. Redaksi Ijab dan Kabul Harus Tegas dan Tidak Bersifat Sementara

Syarat ketiga berkaitan dengan kejelasan redaksi ijab dan kabul. Ucapan ijab dari wali dan kabul dari mempelai laki-laki harus diungkapkan dengan bahasa yang tegas, jelas, dan menunjukkan kerelaan tanpa mengandung syarat waktu tertentu. Akad nikah tidak boleh bersifat sementara atau digantungkan pada masa depan, sebab hal tersebut menghilangkan kepastian hukum. Dengan demikian, bentuk akad yang menyerupai kontrak sementara seperti nikah mut'ah atau nikah kontrak tidak memenuhi kriteria sah pernikahan menurut syariat.

4. Adanya Dua Orang Saksi

Syarat berikutnya adalah kehadiran dua orang saksi dalam pelaksanaan akad. Mayoritas ulama dari kalangan Syafi'iyyah, Malikiyah, dan Hanabilah menegaskan bahwa akad nikah tidak sah tanpa disaksikan oleh dua saksi yang adil. Ketentuan ini didasarkan pada sabda Nabi ﷺ: "Tidak sah pernikahan kecuali dengan wali dan dua orang saksi yang adil." (HR. al-Baihaqī dan al-Hākim).

Kehadiran saksi berfungsi memastikan keterbukaan akad dan mencegah terjadinya praktik rahasia seperti nikah siri yang sering menimbulkan persoalan hukum dan sosial di kemudian hari.

5. Keadilan Para Saksi

Selain kehadiran saksi, disyaratkan pula bahwa saksi tersebut adalah orang-orang yang adil. Maksudnya, mereka dikenal memiliki integritas

moral, tidak fasik, dan tidak melakukan dosa besar secara terang-terangan. Saksi yang tidak memenuhi kriteria ini dapat menyebabkan cacat dalam keabsahan akad, karena fungsinya adalah menjaga legitimasi dan kepercayaan publik terhadap pernikahan.

6. Kerelaan dan Kebebasan Kedua Pihak

Kerelaan dan kebebasan kedua pihak yang berakad juga merupakan unsur penting. Jumhur ulama berpendapat bahwa akad yang dilakukan di bawah paksaan tidak sah, sebab pernikahan merupakan perjanjian yang dilandasi kesediaan hati dan kehendak bebas.¹¹ Hanya mazhab Hanafiyah yang memberi pengecualian dalam kasus tertentu, misalnya ketika wali bertindak demi kemaslahatan anak perempuan yang belum dewasa. Prinsip ini menunjukkan bahwa Islam menolak bentuk pernikahan yang menafikan hak individu untuk menentukan hidupnya sendiri.

7. Kejelasan Penunjukan Kedua Mempelai

Syarat berikutnya ialah kejelasan dalam menunjuk kedua mempelai. Penunjukan ini dapat dilakukan dengan menyebut nama, sifat, atau melalui isyarat yang dipahami dalam konteks akad. Kejelasan ini sangat penting agar tidak terjadi kekeliruan dalam menentukan siapa yang dimaksud sebagai calon istri atau suami. Akad yang tidak jelas

¹¹ Al-Syirāzī, *al-Muhaḍhdhab*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), h. 37.

subjeknya dianggap tidak sah, karena tidak memenuhi asas kepastian hukum dalam pernikahan.

8. Tidak dalam Keadaan Ihram

Selain itu, akad nikah tidak boleh dilakukan ketika salah satu pihak sedang dalam keadaan ihram untuk haji atau umrah. Larangan ini telah menjadi kesepakatan jumhur ulama, kecuali menurut mazhab Hanafiyah yang berpendapat bahwa akadnya tetap sah meskipun makruh. Ketentuan ini menegaskan bahwa ibadah haji dan umrah memiliki kesucian tersendiri yang tidak boleh dicampur dengan aktivitas duniawi, termasuk akad nikah.

9. Adanya Mahar dan Larangan Konspirasi

Mazhab Malikiyah menambahkan beberapa syarat lain yang tidak disepakati oleh jumhur. Di antaranya, akad nikah harus disertai dengan pemberian mahar, karena mahar dipandang sebagai simbol penghormatan terhadap perempuan dan bukti kesungguhan pihak laki-laki. Selain itu, Malikiyah menolak sahnya akad yang dilakukan secara sembunyi-semبunyi melalui konspirasi antara suami dan para saksi untuk menutupi pernikahan dari masyarakat.¹² Dalam pandangan mereka, keterbukaan pernikahan merupakan bagian dari maqāṣid syariah untuk menjaga kehormatan dan menghindari fitnah.

¹² Al-Dusūqī, *Hāsyiyah al-Dusūqī 'alā al-Syarḥ al-Kabīr*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), h. 245.

10. Tidak dalam Kondisi Sakit Keras dan Adanya Wali bagi Perempuan

Lebih lanjut, Malikiyah juga mensyaratkan bahwa pernikahan tidak boleh dilakukan ketika salah satu pihak sedang dalam kondisi sakit keras yang dikhawatirkan menyebabkan kematian (*maradh al-maut*). Hal ini untuk menghindari unsur penipuan atau niat tersembunyi, seperti untuk mengalihkan harta atau status hukum tertentu.

Terakhir, keberadaan wali bagi perempuan menjadi syarat penting dalam pandangan jumhur ulama selain Hanafiyah. Wali seperti ayah atau kakek berfungsi menjaga dan melindungi kehormatan perempuan, memastikan bahwa akad dilakukan dengan penuh pertimbangan dan bukan atas dasar paksaan atau ketidaktahuan.¹³ Mazhab Hanafiyah memang membolehkan perempuan baligh dan berakal menikahkan dirinya sendiri, tetapi jumhur menolak karena pernikahan menyangkut kehormatan dan nasab yang tidak bisa disamakan dengan akad muamalah biasa.

Dengan demikian, kesepuluh syarat ini menunjukkan bahwa Islam memandang akad pernikahan bukan hanya sebagai ikatan sosial atau hubungan biologis semata, tetapi sebagai perjanjian suci (*mithāq ghaliż*) yang menegakkan nilai-nilai kemaslahatan, keadilan, dan kehormatan. Setiap syarat memiliki makna syar'i dan moral yang saling berkaitan, sehingga

¹³ Al-Syaukānī, *Nayl al-Awtār*, Juz 6 (Beirut: Dār al-Jil, 2000), h. 135.

mengabaikan salah satunya berpotensi merusak kesakralan dan keabsahan akad itu sendiri.

Setelah memahami sepuluh syarat sahnya pernikahan, para ulama juga menetapkan sejumlah ketentuan tambahan yang menjadi syarat berlakunya akad nikah secara sempurna. Di antaranya adalah bahwa kedua mempelai harus memiliki kecakapan hukum penuh, yaitu berakal sehat (*'āqil*), telah mencapai usia baligh, dan berstatus merdeka. Apabila salah satu dari keduanya tidak memenuhi unsur tersebut misalnya masih anak-anak, tidak waras, atau dalam perbudakan maka akad nikahnya tidak sah untuk berlaku.

Selain itu, dalam pandangan mazhab Malikiyah, seorang laki-laki yang menikah tanpa perantara wali disyaratkan harus memiliki kecerdasan dan kebijaksanaan yang cukup agar dapat menanggung tanggung jawab pernikahan dengan baik. Pendapat ini berbeda dengan mazhab Hanafiyah yang memberikan kelonggaran lebih besar dalam hal kecakapan laki-laki. Namun, pandangan Malikiyah tersebut sejalan dengan mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah yang menegaskan bahwa kecakapan akal dan kematangan bertindak merupakan bagian penting dari sahnya akad pernikahan.

C. Syarat-Syarat Berlakunya dan Wajibnya Akad Nikah

Selain syarat-syarat sahnya pernikahan beserta syarat tambahannya, para ulama juga membahas syarat-syarat wajib atau mengikatnya akad nikah, yaitu syarat-syarat yang menentukan apakah pernikahan itu memiliki kekuatan hukum penuh dan tidak dapat dibatalkan

kecuali dengan sebab yang dibenarkan syariat. Dalam literatur fikih, disebutkan terdapat empat syarat yang termasuk dalam kategori ini.

Syarat pertama, peran wali dalam menikahkan orang yang tidak memiliki kecakapan hukum (*ahliyyah*). Apabila calon mempelai laki-laki atau perempuan belum memiliki kecakapan penuh, seperti anak kecil, orang gila, atau seseorang yang mengalami gangguan akal, maka akad nikah mereka tidak dapat dilakukan sendiri. Dalam kasus seperti ini, wali yang berhak menikahkan hanyalah ayah atau kakek, sebagaimana dijelaskan oleh Abu Hanifah dan Muhammad. Namun, pendapat ini berbeda dengan Abu Yusuf yang memiliki pandangan lebih longgar dalam penentuan wali.

Syarat kedua, berkaitan dengan *kufu'* (kesepadanan) antara suami dan istri. Seorang wanita merdeka, baligh, dan berakal yang menikahkan dirinya sendiri tanpa izin wali, sementara ia memiliki wali '*ashabah*' (kerabat laki-laki terdekat) yang tidak merestui pernikahan tersebut, hanya dianggap sah apabila calon suaminya sekufu dengannya dan mahar yang diberikan sepadan. Prinsip *kufu'* ini disepakati oleh para ulama karena berkaitan dengan kehormatan dan kesetaraan sosial dalam pernikahan, agar tidak menimbulkan konflik keluarga dan sosial.

Syarat ketiga, adalah mahar harus mencapai kadar mahar *mitsil*, yaitu mahar yang lazim diberikan kepada perempuan dengan status dan kedudukan serupa di lingkungannya. Jika seorang perempuan menikahkan dirinya dengan laki-laki yang tidak sekufu tanpa persetujuan wali, maka mahar yang ditetapkan tidak boleh kurang dari mahar *mitsil*. Menurut Abu Hanifah,

syarat ini juga berlaku bagi perempuan yang menikah dengan laki-laki sekufu, sedangkan dua sahabatnya (Abu Yusuf dan Muhammad) tidak mensyaratkan demikian.

Syarat keempat, adalah bahwa suami harus bebas dari cacat fisik yang menghalangi hubungan suami istri, seperti kebiri (*majbūb*) atau impotensi total dan sementara ('*anānah*), selama istri tidak rela dengan kondisi tersebut. Cacat seperti ini dapat menjadi alasan bagi istri untuk membatalkan akad karena bertentangan dengan tujuan utama pernikahan, yakni membangun kehidupan keluarga dan menjaga keturunan.

Untuk memperjelas penerapan syarat-syarat berlakunya akad nikah, para fuqahā' menguraikan berbagai contoh kasus nyata yang sering terjadi dalam masyarakat, baik di masa klasik maupun kontemporer. Kasus-kasus ini memperlihatkan bahwa perbedaan kecakapan hukum (*ahliyyah*), wali, serta kemampuan membentuk akad yang sah sangat menentukan status hukum pernikahan.

1. Pernikahan Anak Kecil

Salah satu kasus yang banyak dibahas dalam kitab-kitab fikih adalah pernikahan anak kecil (*nikāh al-saghīrah*). Para ulama berbeda pendapat mengenai kebolehannya.

Mazhab Hanafiyyah berpendapat bahwa wali memiliki hak untuk menikahkan anak kecil, baik laki-laki maupun perempuan, selama terdapat kemaslahatan yang jelas bagi anak tersebut. Namun akad itu tidak memiliki kekuatan mengikat sempurna sampai anak mencapai usia baligh dan memberikan persetujuan (*tamyīz al-ridā*). Pendapat ini didasarkan pada pemahaman bahwa akad

wali bagi anak kecil adalah bentuk *wilāyah al-naṣāḥah* (perwalian demi kemaslahatan), bukan pemaksaan.

Imam al-Kāsānī menjelaskan: “Apabila seorang ayah menikahkan anak perempuannya yang masih kecil, maka akadnya sah karena maslahatnya nyata, tetapi ia memiliki hak khiyar (membatalkan) ketika baligh, kecuali jika akad itu dilakukan oleh ayah atau kakeknya.”¹⁴

Sedangkan menurut jumhur ulama (Mālikī, Syāfi’ī, dan Ḥanbali), ayah berhak menikahkan anak kecil tanpa izinnya, bahkan sebelum baligh, dengan syarat tidak menimbulkan kemudaratan dan mahar yang diberikan tidak kurang dari *mahar al-mitsl*. Mereka berdalil pada praktik Nabi SAW yang menikahkan ‘Aisyah dengan Rasulullah ﷺ saat usia enam tahun dan baru hidup serumah ketika baligh (HR. al-Bukhārī).

Namun, sebagian ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradhawi dan Wahbah al-Zuhaylī menegaskan bahwa praktik tersebut tidak bisa dijadikan dasar umum di masa modern, sebab konteks sosial, psikologis, dan biologis perempuan telah berbeda. Dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, al-Zuhaylī menyatakan: “Menikahkan anak kecil pada masa kini tidak lagi membawa maslahat sebagaimana di masa dahulu, bahkan lebih dekat kepada mafsadah, karena bertentangan dengan prinsip maqāṣid syar’ah yang menuntut kematangan fisik dan akal dalam pernikahan.”¹⁵

Oleh sebab itu, banyak negara Islam, termasuk Indonesia, menetapkan batas usia minimal menikah

¹⁴ Abu Bakr al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), h. 238–240.

¹⁵ Al-Zuhaylī, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), h. 35–38.

sebagai upaya menjaga maqāṣid syarī'ah. Dalam Pasal 7 ayat (1) UU Nomor 16 Tahun 2019, usia minimal menikah adalah 19 tahun bagi laki-laki maupun perempuan. Ketentuan ini merupakan bentuk *taqyīd syarī'i* (pembatasan hukum syariat) oleh otoritas negara demi kemaslahatan sosial dan perlindungan anak.

2. Pernikahan Orang Gila atau Hilang Akal

Kasus lain yang juga sering menjadi bahan perdebatan adalah pernikahan orang gila (*majānīn*). Dalam hukum Islam, akad pernikahan hanya sah jika dilakukan oleh orang yang memiliki *ahliyyah al-adā'* (kemampuan bertindak hukum secara sempurna).

Mazhab Ḥanafiyah memandang bahwa orang gila tidak dapat melakukan akad nikah sendiri, karena kehilangan kesadaran dan kehendak bebas. Namun wali dapat menikahkan orang gila jika terdapat kemaslahatan yang nyata, seperti kebutuhan biologis yang tidak dapat dihindari atau keinginan untuk menjaga kehormatan. Akad ini disebut *nikāh bi wilāyah al-ijbār* (pernikahan dengan paksaan wali), tetapi tetap sah jika disetujui hakim.

Menurut jumhur ulama, pernikahan orang gila tidak sah secara mutlak, baik dengan wali maupun tanpa wali, karena hilangnya unsur *ridha* dan *niat qashd al-ta'abbud* (niat ibadah dalam pernikahan). Mereka berpegang pada kaidah ushul:

الْعَهْدُ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِإِرَادَتِيْنِ

Artinya: "Sebuah akad tidak sah kecuali dengan dua kehendak (kerelaan)."

Al-Syāfi'ī menegaskan dalam *al-Umm*: "Tidak sah akad nikah orang yang kehilangan akal karena ia tidak mengetahui apa yang ia ucapkan, dan akad yang diucapkan tanpa pengetahuan adalah batal."¹⁶

Pendapat ini lebih sesuai dengan maqāṣid syariah, karena pernikahan bukan hanya kontrak sosial, melainkan ibadah yang menuntut kesadaran dan tanggung jawab. Dalam konteks hukum positif Indonesia, hal ini ditegaskan dalam Pasal 6 ayat (2) UU Perkawinan, bahwa perkawinan hanya sah apabila dilakukan oleh pihak yang mampu memberikan persetujuan secara bebas dan sadar.

3. Pernikahan Tanpa Wali

Isu wali merupakan salah satu perbedaan paling klasik antara mazhab Ḥanafiyah dan jumhur ulama.

Mazhab Ḥanafiyah berpandangan bahwa perempuan baligh dan berakal boleh menikahkan dirinya sendiri tanpa wali, selama calon suaminya *kufū'* dengannya dan mahar yang diberikan *mitsil*. Pandangan ini didasarkan pada firman Allah Ta'ala:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ الْنِسَاءَ فَلَا يَعْصُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجُهُنَّ إِذَا
تَرَضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: "Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka menikah dengan calon suaminya apabila telah mendapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang baik." (QS. al-Baqarah [2]: 232).

¹⁶ Al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Juz 5 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), h. 20.

Menurut Abu Hanifah, ayat ini menunjukkan bahwa hak akad berada pada perempuan, karena larangan ditujukan kepada wali untuk tidak menghalangi. Artinya, perempuan memiliki hak penuh atas dirinya setelah baligh.

Namun, jumhur ulama (Syāfi’ī, Mālikī, dan Ḥanbalī) menolak pandangan ini dengan berdalil pada hadis: “Tidak sah nikah tanpa wali.” (HR. Abu Dāwud, al-Tirmiẓī, dan Ibn Mājah).

Menurut jumhur, wali adalah syarat sah akad, bukan sekadar pelengkap administratif. Ketiadaan wali menjadikan akad tersebut batal, meskipun ada saksi dan ijab kabul. Wali dalam konteks ini bukan simbol patriarki, melainkan mekanisme perlindungan hukum terhadap perempuan agar tidak tertipu atau terzalimi.

Dalam pandangan maqāṣid syariah, keberadaan wali merupakan penjaga *hifż al-‘ird* (kehormatan) dan *hifż al-nasl* (keturunan), karena wali bertanggung jawab memastikan calon suami layak secara moral dan sosial. Dengan demikian, wali menjadi bagian dari *al-himāyah al-ijtīmā’iyah* (proteksi sosial) dalam hukum keluarga Islam.

Dalam hukum positif di Indonesia, prinsip jumhur inilah yang diadopsi oleh Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 14 dan 19, yang menegaskan bahwa wali adalah rukun nikah, dan jika wali nasab tidak ada, maka hak perwalian beralih kepada wali hakim.

4. Konteks Sosial dan *Maqāṣid* di Era Modern

Ketiga contoh kasus di atas menunjukkan bahwa meskipun akad nikah dapat dipandang sah secara lahiriah menurut sebagian mazhab, tetapi dari sudut

pandang maqāṣid syariah, sahnya akad tidak selalu berarti sesuai dengan nilai-nilai kemaslahatan.

Prinsip dasar maqāṣid menegaskan bahwa setiap hukum ditetapkan untuk menjaga lima pokok utama: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Maka, akad yang menimbulkan kerusakan pada salah satu aspek ini—seperti merendahkan martabat perempuan, mengancam keselamatan anak, atau menimbulkan kekacauan nasab—tidak bisa dianggap sebagai akad yang sah secara maqāṣidiy, meskipun memenuhi unsur formal.

Oleh karena itu, pandangan modern menekankan bahwa hukum fikih klasik perlu ditafsirkan secara kontekstual, bukan sekadar tekstual. Misalnya, meskipun mazhab Hanafiyah membolehkan pernikahan tanpa wali, tetapi dalam konteks sosial sekarang, di mana eksploitasi dan penipuan terhadap perempuan meningkat, keberadaan wali menjadi sangat penting untuk menjaga maqāṣid *hifz al-'ird*.

Begitu pula, kebolehan menikahkan anak kecil di masa klasik tidak bisa diterapkan secara literal hari ini, karena bertentangan dengan maqāṣid *hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl*. Maka, *taqyid al-nikāḥ* oleh negara melalui batas usia minimal bukanlah bentuk pembatalan syariat, tetapi justru perwujudan *maqāṣid*-nya dalam konteks kontemporer.

5. Kesimpulan Komparatif

Aspek	Mazhab Hanafiyah	Jumhur (Mālikī, Syāfi‘ī, Ḥanbalī)	Analisis Maqāṣidiy
Wali	Tidak wajib bagi perempuan baligh berakal	Wajib, syarat sah akad	Menjaga kehormatan dan proteksi sosial (<i>hifz al-'ird</i>)
Anak kecil	Boleh dinikahkan wali, tetapi dapat membatalkan setelah baligh	Sah jika dinikahkan ayah, tanpa hak khiyar	Perlu dikaji ulang demi <i>hifz al-nafs</i> dan <i>hifz al-nasl</i>
Orang gila	Wali boleh menikahkan jika ada maslahat besar	Tidak sah secara mutlak	Bertentangan dengan asas kesadaran dan ridha
Tanpa wali	Sah jika sekufu dan ada mahar mitsil	Batal meskipun ada saksi	Perlindungan terhadap fitnah sosial dan moral

Dengan demikian, pembahasan ini memperlihatkan bahwa perbedaan antara mazhab Ḥanafiyah dan jumhur bukan sekadar soal textual, tetapi juga berkaitan dengan konteks sosial dan maqāṣid yang ingin dijaga. Dalam kerangka hukum modern,

pendekatan maqāṣid syariah memberikan keseimbangan antara keabsahan formal akad dan realitas sosial kemanusiaan, agar pernikahan tidak hanya sah di mata syariat, tetapi juga berfungsi membawa kemaslahatan yang berkelanjutan bagi keluarga dan masyarakat.

BAB III

TUJUAN SYAR'I PERNIKAHAN

A. Landasan Qur'ani dan Hadis tentang Tujuan Pernikahan

Dalam pandangan Islam, pernikahan memiliki kedudukan yang sangat agung karena menjadi sarana menjaga kehormatan diri, melindungi dari perbuatan zina, serta membangun kehidupan yang tenteram dan berkasih sayang. Ia bukan sekadar kontrak sosial, tetapi juga ibadah yang memiliki dimensi spiritual dan kemanusiaan yang mendalam. Syariat menjadikan pernikahan sebagai institusi yang mengatur hubungan antara laki-laki dan perempuan secara mulia dan terhormat, sekaligus menjaga tatanan sosial agar tetap stabil dan bermoral.¹⁷

Al-Qur'an menggambarkan keagungan makna ini dalam banyak ayat. Di antaranya firman Allah dalam Surah ar-Rūm ayat 20-21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّنْ تُرَابٍ شُمَرٌ إِذَا أَتَمْ بَشَرٌ تَنَشِّرُونَ ﴿٢٠﴾

Artinya: "Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian kamu menjadi manusia yang berkembang biak." (QS. ar-Rūm [30]: 20).

¹⁷ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ullūm al-Dīn*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 40.

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

Artinya: “Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu kasih sayang dan rahmat.” (QS. ar-Rūm [30]: 21).

Ayat ini menunjukkan dua dimensi besar tujuan pernikahan: pertama, menjaga keturunan (*hifz al-nasl*), dan kedua, menjaga kehormatan serta kestabilan sosial (*hifz al-'ird*). Kedua maqāṣid ini termasuk dalam kategori *al-ḍarūriyyāt al-khams*, yaitu lima kebutuhan primer dalam syariat Islam: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁸ Dengan demikian, pernikahan bukan hanya relasi antara dua individu, tetapi juga mekanisme sosial untuk melestarikan umat manusia dalam koridor yang suci.

Allah juga berfirman:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُم مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ
وَحَدَّةً

Artinya: “Dan Allah menjadikan bagi kamu istri-istri dari jenismu sendiri, dan menjadikan bagimu dari istri-istrimu anak-anak dan cucu-cucu.” (QS. an-Nahl [16]: 72).

¹⁸ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syari'ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 9-12.

Menurut Ibn Kaśīr, ayat ini menunjukkan bahwa tujuan utama pernikahan adalah melestarikan keturunan yang sah serta membangun kasih sayang antargenerasi melalui hubungan keluarga.¹⁹ Demikian pula, al-Qurṭubī menafsirkan bahwa adanya pasangan hidup merupakan *ni'mah 'uzmā* (kenikmatan besar) karena dengannya manusia terjaga dari perbuatan keji dan kehancuran moral.²⁰

Rasulullah ﷺ juga menegaskan tujuan moral dan spiritual pernikahan. Beliau bersabda:

"يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَصْ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنْ لِلْفَرْجِ".

Artinya: "Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian yang mampu menikah, maka hendaklah ia menikah. Sebab menikah lebih menundukkan pandangan dan lebih menjaga kemaluan." (HR. al-Bukhārī dan Muslim).²¹

Hadis ini mempertegas dimensi *hifz al-'ird*, yakni menjaga kehormatan diri dan masyarakat dari perilaku maksiat. Dengan demikian, pernikahan bukan hanya tuntutan biologis, tetapi ibadah yang bernilai pahala dan menjadi jalan bagi penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*).²²

¹⁹ Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz III (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1990), 432.

²⁰ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz XIII (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 17.

²¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Nikāh, no. 5066.

²² Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz IX (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1996), 176.

B. Pandangan Imam al-Syātibī tentang Maqāsid Pernikahan

Imam al-Syātibī dalam *al-Muwāfaqāt* menjelaskan bahwa hukum-hukum syariat tidak ditetapkan tanpa tujuan, melainkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Ia membedakan antara dua jenis *maqāsid*:

1. *Maqṣad aṣlī (tujuan pokok)* – yaitu maksud utama yang menjadi dasar disyariatkannya suatu hukum;
2. *Maqṣad tabi‘ī (tujuan tambahan)* – yaitu tujuan sekunder yang menguatkan maqṣad utama.²³

Dalam konteks pernikahan, tujuan pokoknya adalah *hifz al-nasl* (pelestarian keturunan), sedangkan tujuan tambahannya meliputi terciptanya *sukūn* (ketenangan), *mawaddah* (cinta kasih), dan *raḥmah* (kasih sayang) antar pasangan. Hubungan ini menunjukkan bahwa pernikahan bukan hanya berorientasi pada kebutuhan jasmani, tetapi juga pembinaan spiritual dan sosial.

Menurut al-Syātibī, tujuan-tujuan syariat tersebut dapat diketahui melalui metode *al-istiqrā’ al-ma’nawi* (penalaran induktif terhadap nash-nash syariat) dan *al-munāsabah* (keterkaitan logis antara sifat dan hukum). Dengan metode *al-munāsabah*, dapat dipahami bahwa setiap ketentuan dalam pernikahan – seperti kewajiban mahar, keharusan wali, dan larangan nikah tanpa kejelasan – bertujuan untuk menjaga kehormatan dan kemuliaan perempuan.²⁴

²³ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz II, 45–47.

²⁴ Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986), 239.

Contohnya, kewajiban mahar memiliki hubungan langsung (*munāsabah*) dengan penghormatan terhadap perempuan. Ia bukan harga, melainkan simbol komitmen dan tanggung jawab suami terhadap istrinya. Begitu pula kewajiban nafkah dan tempat tinggal adalah perwujudan kasih sayang dan tanggung jawab sosial suami kepada keluarga.

Salah satu penerapan prinsip *maqāṣid* ini terlihat dalam tindakan Khalifah ‘Umar bin al-Khaṭṭāb yang menikahi Ummu Kultsūm binti ‘Alī bin Abī Ṭālib. Tindakan ini, menurut para sejarawan, memiliki dimensi sosial dan simbolis, yaitu menjaga kehormatan nasab serta mempererat hubungan antara keluarga Ahlul Bait dan para sahabat.²⁵ Dari sisi *maqāṣid*, tindakan ini menunjukkan bahwa pernikahan dapat berfungsi sebagai sarana pemersatu umat dan penjaga kehormatan keturunan.

Dengan demikian, pemikiran al-Syāṭibī menegaskan bahwa setiap akad pernikahan yang sejalan dengan prinsip kemaslahatan manusia dan nilai-nilai moral adalah bagian dari *maqāṣid* syariat. Adapun akad yang hanya bertujuan duniawi atau menyalahi fitrah kemanusiaan harus ditolak meskipun secara formal tampak sah.²⁶

²⁵ Ibn Sa’d, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Juz V (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), 320.

²⁶ Al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 89.

C. Kontradiksi antara Tujuan Syariat dan Bentuk Akad Musta'jalah

Dari paparan di atas jelas bahwa syariat menempatkan pernikahan sebagai *mīthāqan ghaliẓan* (perjanjian yang kuat), sebagaimana ditegaskan dalam QS. an-Nisā' [4]: 21. Namun, dalam konteks modern, muncul berbagai bentuk akad pernikahan *musta'jalah* (terburu-buru) yang menyimpang dari tujuan-tujuan luhur tersebut. Di antaranya adalah *nikah misyār*, *nikah dengan niat cerai*, *nikah sementara*, *pernikahan madani*, *friend marriage*, dan *pernikahan percobaan*.

Bentuk-bentuk akad ini pada dasarnya sah secara formal karena memenuhi rukun dan syarat lahiriah pernikahan. Namun, dari perspektif *maqāṣid*, akad tersebut cacat secara substansial. Misalnya, *nikah misyār* menafikan unsur kebersamaan dan tanggung jawab nafkah, sedangkan *nikah dengan niat cerai* merusak prinsip keberlangsungan pernikahan (*dawām al-zawāj*).

Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn 'Āsyūr dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, syariat tidak hanya menilai bentuk lahiriah perbuatan, tetapi juga memperhatikan akibat sosial dan moral yang ditimbulkannya.²⁷ Oleh karena itu, meskipun suatu akad dinilai sah menurut hukum fikih formal (*sahīḥ šūrān*), ia bisa dianggap rusak dari sisi *maqāṣid* (*fasid maqāṣidan*) jika bertentangan dengan tujuan syariat yang lebih tinggi, yaitu menjaga kehormatan, keturunan, dan kemaslahatan sosial.

²⁷ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Amman: Dār al-Nafā'is, 2001), 220–222.

Dengan pemahaman ini, maka bab-bab selanjutnya akan membahas berbagai bentuk akad *musta'jalah* tersebut, bukan semata dari sisi sah atau tidaknya secara fikih, melainkan dari sudut pandang *maqāsid al-syari'ah*. Pendekatan ini akan memperlihatkan bagaimana pernikahan yang hanya berorientasi pada pemuasan hawa nafsu tidak dapat disebut sebagai pernikahan *syar'i*, karena kehilangan ruh ilahiah yang menjadi dasar keberadaannya.

BAB IV

AKAD PERNIKAHAN *MUSTA'JALAH* DAN REALITAS SOSIAL

A. Pengertian dan Konsep "*Musta'jalah*"

Istilah *musta'jalah* (مستعجلة) berasal dari akar kata 'ajila (عجل) yang berarti "tergesa-gesa" atau "tidak menunggu waktu yang semestinya." Dalam konteks hukum Islam, kata ini sering digunakan untuk menggambarkan suatu tindakan atau akad yang dilakukan secara tergesa tanpa mempertimbangkan akibat jangka panjang, baik dari sisi hukum maupun maqāṣid syariah. Dalam literatur fiqh klasik, istilah *musta'jalah* tidak dikenal sebagai kategori akad tersendiri, namun penggunaannya berkembang dalam diskursus fiqh modern untuk merujuk pada bentuk-bentuk pernikahan yang bersifat sementara, tidak berorientasi pada keberlangsungan rumah tangga, dan lebih menekankan pemenuhan kebutuhan sesaat, baik ekonomi maupun biologis.²⁸

Dalam kerangka fikih, akad pernikahan yang ideal bersifat *dawām* (berkelanjutan) dan didirikan atas dasar *iltizām* (komitmen). Para ulama klasik menegaskan bahwa akad nikah berbeda secara substansial dari akad mu'amalah biasa seperti jual beli atau sewa menyewa. Imam al-Qarāfi menyatakan bahwa akad nikah adalah '*aqd isytirākī dīnī* – perjanjian spiritual dan sosial yang tidak hanya mengikat dua individu, tetapi juga

²⁸ Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), h. 212.

menyangkut hak Allah dan hak sosial masyarakat.²⁹ Oleh karena itu, bentuk-bentuk akad yang tidak menjamin keberlangsungan hubungan dianggap menyimpang dari prinsip dasar tersebut.

Dalam konteks modern, istilah *akad musta'jalah* muncul untuk mendeskripsikan berbagai praktik pernikahan yang dilakukan dengan orientasi sementara, tanpa niat untuk membentuk keluarga yang langgeng. Fenomena ini mencakup berbagai bentuk seperti *nikah misyār*, *nikah dengan niat cerai*, *nikah sementara (mut'ah)*, hingga *nikah eksperimental* yang mulai muncul dalam masyarakat urban kontemporer.³⁰ Meskipun sebagian bentuk ini dilakukan dengan memenuhi syarat dan rukun formal pernikahan, namun secara maqāṣid syar'i sering kali menyalahi tujuan dasar pernikahan yaitu membangun ketenangan (*sukūn*), kasih sayang (*mawaddah wa rahmah*), dan pelestarian keturunan (*hifż al-nasl*).³¹

Dalam diskursus hukum Islam kontemporer, para pemikir maqāṣid seperti Ibn 'Āshūr dan Jasser Auda menyoroti pentingnya menilai suatu akad bukan hanya dari bentuk lahiriahnya, tetapi dari *ghāyah* (tujuan) dan *maṣlahah* (kemaslahatan) yang dihasilkannya. Ibn 'Āshūr menjelaskan bahwa banyak akad yang secara formal sah, namun secara maqāṣidiy bisa rusak apabila bertentangan

²⁹ Ahmad ibn Idris al-Qarāfi, *al-Furūq*, Juz II (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1998), h. 102.

³⁰ Muḥammad al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), h. 158.

³¹ Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz IX, h. 33–34.

dengan tujuan dasar syariat.³² Dengan pendekatan ini, akad pernikahan yang dilakukan tanpa niat keberlangsungan atau yang didasari motif duniawi semata termasuk kategori *musta'jalah* – yaitu tergesa dalam maksud, tidak matang dalam tujuan, dan dangkal dalam komitmen.

Fenomena ini juga merupakan refleksi dari perubahan sosial dan budaya umat Islam modern. Mobilitas global, perubahan gaya hidup, dan tuntutan ekonomi telah mendorong munculnya bentuk-bentuk pernikahan yang lebih fleksibel secara administratif, namun lemah secara spiritual dan etis. Istilah *musta'jalah* dalam konteks ini bukan sekadar kritik moral, tetapi sebuah konsep analitis untuk menilai sejauh mana akad tersebut sejalan dengan *maqāṣid* syariah.³³

Dengan demikian, istilah *akad musta'jalah* dapat dirumuskan sebagai setiap bentuk akad pernikahan yang:

1. Dilaksanakan dengan niat atau struktur yang membatasi keberlangsungan (*adam al-dawām*),
2. Menyimpang dari tujuan utama syariat dalam pernikahan (yaitu *sukūn*, *mawaddah wa rahmah*, dan *hifz al-nasl*),
3. Dan menempatkan aspek manfaat sesaat di atas nilai tanggung jawab dan keabadian akad.

³² Muḥammad Tāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Syari‘ah al-Islāmiyyah* (Tunis: Dār al-Salām, 2011), h. 179–180.

³³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 83.

Secara terminologis, konsep ini merupakan hasil elaborasi antara analisis fiqh klasik dengan pendekatan *maqāṣid* modern. Karenanya, pembahasan selanjutnya akan menelusuri konteks sosial yang memunculkan bentuk-bentuk akad ini dan bagaimana hukum Islam menilainya melalui prinsip-prinsip umum syariat.

B. Latar Sosial Kemunculan Akad-Akad Modern

Fenomena munculnya berbagai bentuk akad pernikahan modern tidak dapat dilepaskan dari dinamika sosial dan transformasi budaya umat Islam di era globalisasi. Mobilitas manusia yang tinggi, perubahan nilai-nilai sosial, serta berkembangnya teknologi informasi telah melahirkan bentuk-bentuk akad baru yang sebelumnya tidak dikenal dalam fikih klasik. Dalam konteks ini, akad pernikahan *musta'jalah* muncul sebagai respons sosial terhadap perubahan zaman, sebuah bentuk adaptasi, tetapi juga sekaligus bentuk penyimpangan dari tujuan syariat yang hakiki.³⁴

Salah satu faktor utama yang melatarbelakangi munculnya bentuk akad-akad ini adalah mobilitas global dan migrasi tenaga kerja. Banyak umat Islam yang berpindah tempat untuk bekerja, belajar, atau menetap sementara di luar negeri. Dalam situasi ini, sebagian di antara mereka menghadapi kesulitan untuk menikah secara formal sesuai prosedur syariat dan hukum negara asal. Maka, muncul praktik seperti *nikah misyār* di negara-

³⁴ Rachmat Syafe'i, *Fiqh Munakahat* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), h. 25.

negara Teluk atau *nikah dengan niat cerai* di kalangan mahasiswa Timur Tengah dan pekerja ekspatriat.³⁵

Selain faktor mobilitas, urbanisasi dan tekanan ekonomi juga berperan penting. Di kota-kota besar dengan biaya hidup tinggi dan tingkat persaingan yang ketat, banyak generasi muda yang menunda pernikahan karena belum mapan secara finansial. Namun, di sisi lain, dorongan biologis dan sosial tetap ada. Akibatnya, muncul bentuk kompromi sosial berupa pernikahan yang bersifat tempore, baik secara eksplisit (*nikah kontrak, mut'ah, atau eksperimental*) maupun terselubung (seperti *misyār* dan *nikah niat cerai*).³⁶

Sosiolog Muslim kontemporer seperti Fatima Mernissi mencatat bahwa pergeseran peran gender dalam masyarakat modern juga memengaruhi bentuk akad pernikahan. Perempuan modern tidak lagi sepenuhnya bergantung pada laki-laki dalam aspek ekonomi dan sosial, sehingga relasi pernikahan menjadi lebih kontraktual dan fungsional.³⁷ Dalam beberapa kasus, akad nikah dilakukan bukan untuk membangun keluarga dalam pengertian tradisional, tetapi sebagai bentuk kesepakatan praktis yang berorientasi pada kebutuhan sementara.

Di sisi lain, perkembangan teknologi digital juga memberikan ruang baru bagi lahirnya bentuk-bentuk

³⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), h. 284.

³⁶ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), h. 231-232.

³⁷ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Cambridge: Schenkman, 1987), h. 92.

akad yang lebih instan, seperti *nikah online* atau pernikahan jarak jauh melalui media daring. Fenomena ini memperlihatkan bagaimana akad pernikahan yang seharusnya sakral dan penuh pertimbangan dapat berubah menjadi proses administratif yang cepat dan mudah diakses.³⁸

Faktor budaya konsumerisme dan individualisme juga memperkuat munculnya *akad musta'jalah*. Dalam budaya yang menekankan kenikmatan dan kepuasan pribadi, pernikahan kerap dipandang sebagai sarana pemenuhan kebutuhan emosional atau seksual semata, bukan sebagai komitmen spiritual dan sosial.³⁹ Hal ini melahirkan bentuk-bentuk akad yang berorientasi sementara dan pragmatis, seperti *pernikahan untuk eksperimen*, *pernikahan coba-coba*, atau bahkan *pernikahan wisata*.

Dari perspektif maqāṣid syariah, kondisi sosial ini menuntut pembacaan hukum yang lebih mendalam. Hukum tidak cukup dinilai dari formalitas akad, tetapi harus menimbang konteks sosial, niat pelaku, serta dampak moral yang ditimbulkannya. Jasser Auda menegaskan bahwa maqāṣid syariah bersifat dinamis, sehingga penerapannya harus memperhatikan “realitas perubahan” (*waqi' al-taghayyur*) dalam masyarakat.⁴⁰

³⁸ Rida Qal'aji, “Zawāj al-‘Abr al-Internet fi Mīzān al-Fiqh al-Islāmī,” *Majallah al-Buhūth al-Islāmiyyah* Vol. 37, No. 2 (2018), h. 45-67.

³⁹ Asma Lamrabet, *Women and Men in the Qur'an: A Comparative Study* (Oxford: Oneworld, 2018), h. 118.

⁴⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 97-98.

Dengan demikian, kemunculan berbagai bentuk *akad musta'jalah* merupakan cerminan perubahan sosial yang kompleks. Di satu sisi, ia menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons kebutuhan manusia modern; namun di sisi lain, ia mengandung potensi penyimpangan dari tujuan luhur syariat. Tantangan bagi ulama dan pemikir hukum Islam adalah bagaimana menemukan titik keseimbangan antara realitas sosial yang berubah dan prinsip-prinsip abadi maqāṣid al-syari'ah.

C. Prinsip Penilaian Hukum dalam Syariat terhadap Akad Baru

Dalam menghadapi kemunculan bentuk-bentuk akad pernikahan baru, para ulama dan pemikir hukum Islam berupaya menemukan keseimbangan antara keabadian prinsip syariat dan dinamika sosial masyarakat. Islam bukan agama yang kaku dan beku; syariatnya diturunkan untuk manusia dengan segala perubahan zaman, tempat, dan budaya. Oleh karena itu, ketika muncul akad-akad kontemporer seperti *nikah misyār*, *nikah niat cerai*, *nikah daring*, dan berbagai bentuk akad sementara lainnya, penilaian hukumnya tidak bisa hanya bertumpu pada teks literal, melainkan juga pada maqāṣid al-syari'ah – tujuan-tujuan moral dan kemaslahatan di balik hukum itu sendiri.⁴¹

⁴¹ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Mu'āşarah: Dirāsah Fiqhīyyah Mu'āşirah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2011), h. 212.

1. Kaidah Dasar: “Asal dalam Akad adalah Kebolehan”

Salah satu prinsip penting dalam hukum Islam yang menjadi pijakan penilaian terhadap akad-akad baru adalah kaidah fiqhiiyah:

اَلْأَصْلُ فِي الْعُقُودِ اِلْبَاحَةُ حَتَّىٰ يَدْلِلَ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

Artinya: “*Asal dalam semua bentuk akad adalah kebolehan, sampai ada dalil yang menunjukkan keharamannya.*”⁴²

Kaidah ini menegaskan bahwa hukum asal dari berbagai bentuk perjanjian atau kontrak social, termasuk akad pernikahan adalah boleh, selama tidak mengandung unsur yang bertentangan dengan nash, maqasid, atau nilai moral Islam. Namun, kebolehan tersebut tidak bersifat mutlak. Ia dapat berubah menjadi terlarang jika akad tersebut menimbulkan *mafsadah* (kerusakan) yang nyata, seperti menodai kehormatan manusia, menghilangkan hak-hak perempuan, atau melemahkan institusi keluarga.⁴³

Dalam konteks inilah, *akad pernikahan musta’jalah* perlu dikaji bukan hanya dari sisi formalitas hukum (adanya ijab kabul, wali, saksi, dan mahar), tetapi juga dari sisi substansi kemaslahatan: apakah akad tersebut mencerminkan nilai kesucian, keabadian, dan tanggung jawab sebagaimana diinginkan oleh syariat?

⁴² Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ashbah wa al-Nazā’ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), h. 60.

⁴³ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syāṭibī* (Rabat: Dār al-Kalimah, 1992), h. 175.

2. Kaidah: "Kemudaratan Harus Dihilangkan"

Kaidah berikutnya yang menjadi pedoman penting adalah:

الضَّرُّ يُزَالُ

Artinya: "*Kemudaratan harus dihilangkan.*"⁴⁴

Kaidah ini berakar pada hadis Nabi ﷺ:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Artinya: "*Tidak boleh menimbulkan bahaya dan tidak boleh membalas bahaya dengan bahaya.*"⁴⁵

Prinsip ini digunakan untuk menolak segala bentuk akad yang berpotensi menimbulkan kerugian moral, sosial, atau psikologis bagi salah satu pihak. Misalnya, dalam *nikah sementara* atau *nikah kontrak turis*, pihak perempuan sering kali menjadi korban karena tidak mendapatkan perlindungan hukum atau jaminan nafkah setelah masa akad berakhir. Dalam maqasid syariah, hal semacam ini jelas bertentangan dengan tujuan *hifz al-'ird* (menjaga kehormatan) dan *hifz al-nafs* (menjaga jiwa).

Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa keabsahan suatu akad dalam Islam tidak hanya diukur dari terpenuhinya rukun dan syarat, tetapi juga dari *maqṣad al-'aqd* (tujuan kontrak) yang harus membawa kemaslahatan.⁴⁶ Artinya, akad yang secara formal sah tetapi menimbulkan kerusakan sosial

⁴⁴ Ibn Nujaym, *al-Ashbah wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), h. 87.

⁴⁵ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-Aḥkām, no. 2340.

⁴⁶ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), jilid 7, h. 108–109.

tetap dapat dinyatakan rusak secara maqāṣidiy. Di sinilah tampak fleksibilitas hukum Islam yang selalu berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan.

3. Kaidah: “Yang Dianggap adalah Makna, Bukan Sekadar Lafaz”

Prinsip ketiga yang sangat penting dalam menilai akad-akad modern adalah kaidah:

الْعِبْرَةُ بِالْمُقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا بِالْأَلْفَاظِ وَالْمُبَانِي

Artinya: “Yang menjadi ukuran adalah maksud dan makna, bukan sekadar lafaz dan bentuk.”⁴⁷

Kaidah ini menjadi dasar pendekatan maqasid dalam fiqh modern. Dalam konteks pernikahan, walaupun suatu akad secara lahiriah tampak sah (karena memenuhi rukun dan syarat formal), namun jika tujuannya bertentangan dengan prinsip keberlangsungan (*dawām al-zawāj*), maka akad tersebut dapat dinilai rusak secara substansial.

Sebagai contoh, *nikah dengan niat cerai* secara lahir mungkin tampak sah karena tidak disertai pembatasan waktu secara eksplisit, tetapi niat tersembunyi untuk menceraikan di waktu tertentu menyalahi maqasid pernikahan.⁴⁸ Ulama seperti Ibn ‘Uthaymīn dan al-Qaradawi menyebutnya sebagai

⁴⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), jilid 3, h. 13.

⁴⁸ Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī, *Qarārāt wa Tawṣīyyāt al-Majma‘ al-Fiqhī* (Jeddah: OIC, 2000), h. 233.

“akad yang rusak secara moral”, meskipun tidak batal secara hukum positif.⁴⁹

Prinsip ini juga berlaku untuk fenomena *nikah online* atau *pernikahan eksperimental*, di mana bentuk akad bisa sah menurut sebagian pandangan fiqh, tetapi substansinya kehilangan nilai *sakralitas dan tanggung jawab jangka panjang*. Oleh karena itu, penilaian hukum tidak boleh berhenti pada bentuk, melainkan harus menyentuh *maqasid dan niat di baliknya*.

4. Integrasi Kaidah dengan Pendekatan Maqāṣid Syariah

Tiga kaidah di atas berupa kebolehan asal akad, penghilangan kemudaratan, dan penilaian berdasarkan makna, semuanya berpadu dalam satu kerangka besar maqāṣid syariah. Menurut Jasser Auda, hukum Islam yang ideal adalah hukum yang adaptif terhadap realitas namun tetap berpijak pada nilai-nilai abadi syariat.⁵⁰ Pendekatan maqāṣid menuntut agar setiap keputusan hukum memperhatikan keseimbangan antara *nash* (teks) dan *waqi'* (konteks).

Dengan demikian, penilaian terhadap akad-akad pernikahan modern tidak boleh semata-mata bersandar pada legalitas formal, tetapi juga harus mengukur apakah akad tersebut mengarah pada terwujudnya lima tujuan pokok syariat (*al-kulliyāt*

⁴⁹ Ibn ‘Uthaymīn, *Fatāwā al-Mar’ah al-Muslimah* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1999), h. 98–99.

⁵⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 156.

al-khamsah): menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Jika sebuah akad mengabaikan salah satu di antaranya, maka sekalipun sah secara teknis, ia tetap cacat secara *maqāṣidiy*.

Dari keseluruhan prinsip di atas dapat disimpulkan bahwa hukum Islam memandang akad pernikahan bukan sebagai kontrak administratif yang bisa dimodifikasi sesuka hati, melainkan sebagai ‘*aqd dhimmi*, perjanjian suci yang memiliki dimensi spiritual dan sosial sekaligus. Karena itu, inovasi bentuk akad yang tidak mengandung kerusakan (*mafsadah*) dan masih sejalan dengan *maqāṣid* dapat diterima, namun setiap bentuk akad yang mereduksi nilai-nilai kesakralan, keabadian, dan keadilan dalam pernikahan, sejatinya bertentangan dengan prinsip dasar syariat.

BAB V

ENAM MODEL AKAD PERNIKAHAN MUSTA'JALAH

A. Pernikahan *Misyār*

1. Pengertian dan Asal-usul Nikah *Misyār*

Nikah *Misyār* merupakan salah satu bentuk akad pernikahan kontemporer yang muncul di kawasan Teluk (Gulf States) pada akhir abad ke-20. Secara terminologis, istilah *misyār* (المسيار) berasal dari kata *sāra-yasīru* yang berarti “melalui” atau “berkunjung.” Dengan demikian, pernikahan ini dinamakan demikian karena suami hanya “melalui” atau sesekali mendatangiistrinya, tanpa tinggal bersama secara permanen.

Secara hukum, *nikah misyār* memenuhi rukun-rukun pernikahan syar'i – terdapat calon suami, calon istri, wali, dua saksi, serta ijab dan kabul. Namun, akad ini memiliki ketentuan khusus yang menyimpang dari norma umum pernikahan, yaitu: pihak istri secara sadar dan sukarela melepaskan sebagian hak-haknya seperti nafkah, tempat tinggal, giliran bermalam, dan dalam beberapa kasus, bahkan hak pengasuhan anak.⁵¹

Dengan kata lain, akad ini memberikan ruang bagi laki-laki untuk menikah dengan perempuan tanpa menanggung beban ekonomi, sosial, dan emosional yang biasanya melekat pada tanggung

⁵¹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), jilid 7, h. 142–145.

jawab pernikahan. Dalam praktiknya, akad ini dapat dilakukan secara resmi (tercatat di pengadilan syariah) atau tidak resmi (tidak tercatat), tergantung kesepakatan pasangan.

Kemunculan fenomena ini banyak dikaitkan dengan perubahan sosial dan ekonomi di negara-negara Teluk, di mana tingkat urbanisasi dan perpindahan kerja yang tinggi membuat sebagian laki-laki ingin memperoleh hubungan yang sah secara agama, namun tanpa kewajiban menafkahi dan menanggung penuh kehidupan rumah tangga.⁵²

2. Karakteristik Nikah *Misyār* dan Mekanismenya

Dalam praktiknya, *nikah misyār* memiliki ciri khas utama: hubungan suami istri berlangsung secara tidak menetap. Sang suami datang mengunjungiistrinya sewaktu-waktu, dan tidak wajib menyediakan tempat tinggal. Karena hak nafkah menjadi gugur, maka konsekuensinya ketaatan istri kepada suami juga menjadi tidak mutlak, sebab ketaatan merupakan imbalan atas nafkah yang diberikan.

Selain itu, akad ini umumnya dirahasiakan – baik karena keinginan suami yang telah beristri untuk menyembunyikannya dari istri pertama, maupun karena faktor sosial seperti stigma terhadap perempuan yang menikah tanpa prosesi publik. Padahal, kerahasiaan semacam ini bertentangan dengan prinsip keterbukaan akad dalam Islam yang

⁵² M.A. Al-Hathloul, "Marriage in the Gulf: The Case of Misyar," *Arab Law Quarterly* 26, no. 3 (2012): 287–302.

bertujuan mencegah tuduhan zina dan menjaga kehormatan perempuan.

Meskipun begitu, secara formal akad ini tetap sah karena memenuhi rukun nikah, dan hak-hak hukum seperti warisan tetap berlaku di antara pasangan. Akan tetapi, dari sisi sosial, *nikah misyār* berpotensi menimbulkan kerentanan terhadap perempuan karena hubungan yang tidak stabil dan tidak memiliki jaminan masa depan.⁵³

3. Perbandingan dengan Jenis Pernikahan Lain

1) Perbedaan dengan Pernikahan Adat

Pernikahan adat pada umumnya memiliki unsur sosial dan ekonomi yang kuat, dan meskipun terkadang tidak tercatat secara administratif, ia tetap memenuhi seluruh rukun, syarat, dan tujuan pernikahan syar'i. Pencatatan hanyalah bentuk penguatan hukum negara, bukan bagian dari sahnya akad.

Sedangkan *nikah misyār* menyerupai pernikahan adat dalam hal kemungkinan tidak dicatatkan, tetapi berbeda secara substansial karena adanya pengguguran hak-hak istri. Dalam pernikahan adat, hak-hak istri tetap terjaga, sedangkan dalam *nikah misyār*, hak-hak tersebut justru menjadi objek kesepakatan yang bisa dilepas.

⁵³ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Mu'āṣarah* (Kairo: Dār al-Syuruq, 2011), h. 223

2) Perbedaan dengan Nikah Siri

Nikah siri berarti pernikahan yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi dengan pesan kepada saksi agar tidak mengumumkannya kepada publik. Mazhab Malikiyah secara tegas menganggap pernikahan semacam ini batal dan harus dibatalkan, karena tidak terpenuhi unsur keterbukaan akad yang menjadi syarat sah pernikahan.⁵⁴

Sebagian fuqaha lain seperti mazhab Hanabilah memandangnya sah tetapi makruh, karena kerahasiaannya berpotensi menimbulkan fitnah dan menodai kehormatan perempuan. Sedangkan menurut Syiah Imamiyah, nikah siri tetap sah karena dianggap serupa dengan akad mut'ah, meskipun pandangan ini tidak diterima oleh mayoritas ulama Sunni.

Dengan demikian, *nikah misyār* berada di antara dua posisi: secara formal ia sah seperti nikah siri, tetapi secara moral ia mendekati bentuk pernikahan yang kehilangan ruh kesucian dan tujuan hakiki pernikahan itu sendiri.

4. Hubungan Nikah *Misyār* dengan Nikah *Tafwīd*

Dalam sebagian praktiknya, *nikah misyār* juga mengandung kesamaan dengan *nikah tafwīd*, yakni pernikahan yang dilangsungkan tanpa penetapan mahar pada saat akad. Para fuqaha berbeda pendapat tentang keabsahan model ini.

⁵⁴ Al-Qarāfi, *al-Furūq* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), jilid 3, h. 150.

Mazhab Malikiyah berpendapat bahwa akad nikah tanpa mahar tidak sah, dan wajib dibatalkan sebelum terjadinya hubungan badan. Namun, jika sudah terjadi hubungan, akad tetap sah tetapi wajib diberikan *mahar mitsil* (mahar sepadan).⁵⁵

Adapun jumhur ulama (Hanafiyah, Syafi'iyah, Hanabilah) berpendapat bahwa akad tetap sah, sebab mahar bukanlah rukun akad, melainkan akibat hukum dari akad itu sendiri. Jika tidak disebutkan mahar, maka perempuan berhak atas mahar mitsil setelah hubungan terjadi atau setelah kematian suami.⁵⁶

Perdebatan ini menunjukkan bahwa fiqh memberi ruang terhadap fleksibilitas akad selama tidak menghilangkan maqṣad syar'i di baliknya. Namun, ketika syarat-syarat seperti "tidak menanggung nafkah" atau "tidak memberi tempat tinggal" dimasukkan dalam *nikah misyār*, para ulama menilai bahwa hal itu bukan lagi *tafwīd* yang dibenarkan, melainkan syarat yang rusak (*syarth fāsid*), sebab ia meniadakan tanggung jawab dasar suami terhadap istri.

5. Penilaian Hukum Islam dan *Maqāsid al-Syari'ah*

Secara formal, *nikah misyār* memenuhi unsur sahnya akad pernikahan: ada ijab kabul, wali, saksi, dan kerelaan kedua belah pihak. Akan tetapi, dari

⁵⁵ Malik ibn Anas, *al-Mudawwanah al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), jilid 2, h. 208.

⁵⁶ Al-Syirāzī, *al-Muhadzdab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi'ī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), jilid 3, h. 45.

perspektif maqāṣid al-syari‘ah, akad ini bertentangan dengan ruh dan tujuan syariat.

Pernikahan dalam Islam adalah *mīthāqan ghaliẓan* “perjanjian yang kokoh” antara dua jiwa untuk saling melindungi, menumbuhkan kasih sayang, dan membangun kehidupan yang stabil. Tujuan ini dikenal sebagai *maqṣad dawām al-zawāj* (keberlangsungan pernikahan) yang menjadi fondasi institusi keluarga.

Dalam *nikah misyār*, hubungan itu kehilangan makna keberlangsungan. Istri tidak mendapatkan ketenangan (*sukūn*), tidak ada kerja sama dalam rumah tangga, dan tidak terbangun lingkungan yang ideal untuk pengasuhan anak. Dengan demikian, akad ini tidak mencapai *maqṣad al-aslī* dari pernikahan, yaitu *hifz al-nasl* (menjaga keturunan) dan *hifz al-‘ird* (menjaga kehormatan).⁵⁷

Ulama besar seperti Wahbah al-Zuhayli dan Yusuf al-Qaradawi memandang bahwa *nikah misyār*, meskipun sah secara textual, tidak layak dipraktikkan karena membuka pintu (*bab al-fasad*) bagi penyalahgunaan akad untuk pemuasan syahwat sesaat. Oleh karena itu, akad ini sebaiknya ditutup dengan prinsip *sadd al-dhari‘ah* (menutup jalan menuju keburukan).⁵⁸

⁵⁷ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syāṭibī* (Rabat: Dār al-Kalimah, 1992), h. 200.

⁵⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Fatawa Mu‘āşirah* (Beirut: al-Risalah, 2006), jilid 3, h. 76–78.

6. Pertimbangan Sosial dan Moral

Dari segi sosial, *nikah misyār* berpotensi merusak tatanan moral masyarakat. Ia mendorong pandangan pragmatis terhadap lembaga pernikahan – dari ikatan spiritual yang penuh tanggung jawab menjadi sekadar kontrak untuk pemenuhan kebutuhan biologis.

Perempuan sering kali menjadi pihak yang paling dirugikan. Tanpa hak nafkah dan perlindungan hukum, mereka rentan ditinggalkan sewaktu-waktu. Dalam banyak kasus di Arab Saudi dan Yaman, pernikahan misyār menyebabkan meningkatnya jumlah ibu tunggal yang tidak diakui secara hukum karena suaminya menolak mendaftarkan pernikahan itu.⁵⁹

Dari perspektif maqasid, kondisi ini menyalahi prinsip *jalb al-maṣlaḥah wa dar' al-mafsadah* – menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan. Jika pernikahan hanya menimbulkan penderitaan dan ketidakpastian bagi salah satu pihak, maka keberadaannya tidak lagi membawa berkah, tetapi justru merusak kemaslahatan umum.

Dari keseluruhan pandangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa *nikah misyār* sah secara hukum fikih klasik, karena rukun dan syaratnya terpenuhi. Namun, dari sisi *maqāṣid* dan etika syariah, akad ini tidak sejalan dengan tujuan luhur pernikahan dalam Islam.

⁵⁹ "Misyar Marriage: A New Trend and Its Consequences," *Middle East Studies Journal*, Vol. 45, no. 2 (2019): 115–128.

Pernikahan yang ideal adalah yang didasarkan pada tanggung jawab, kasih sayang, dan keinginan untuk membangun rumah tangga secara utuh. *Nikah misyār* gagal mewujudkan nilai-nilai itu, karena menafikan unsur kebersamaan, nafkah, dan perlindungan yang menjadi inti *maqṣad syar'i* dari pernikahan.

Maka, sekalipun tidak dapat dinyatakan batal secara mutlak, *nikah misyār* termasuk akad yang *makruh tahrīman* – yaitu akad yang sah tetapi tercela, karena bertentangan dengan tujuan syariat. Dalam konteks sosial modern, akad semacam ini sebaiknya dihindari dan pintunya ditutup dengan prinsip *sadd al-dharī'ah*, demi menjaga kehormatan, nasab, dan kemuliaan lembaga keluarga Muslim.

B. Pernikahan dengan Niat Cerai

1. Definisi dan Latar Kemunculan

Pernikahan dengan niat cerai (*al-nikāḥ bi niyyati al-ṭalāq*) adalah akad yang dilakukan secara sah menurut syariat – terdapat ijab dan kabul, wali, dua saksi, dan kesepakatan kedua mempelai – namun sang suami telah meniatkan dalam hatinya untuk menceraikan istrinya setelah waktu tertentu atau setelah tujuan tertentu tercapai. Waktu yang dimaksud bisa pendek, seperti satu bulan, atau panjang, seperti setelah menyelesaikan studi, masa kerja, atau kepentingan pribadi lainnya.⁶⁰

Secara lahiriah, pernikahan ini tidak berbeda dengan akad nikah biasa. Namun, secara substantif,

⁶⁰ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jilid 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), h. 150–151.

akad ini berdasarkan niat tersembunyi yang membatasi keinginan melangsungkan kehidupan rumah tangga secara abadi (*dawām al-zawāj*). Dalam hukum Islam, niat semacam ini menjadi titik perdebatan karena meskipun tidak diucapkan secara eksplisit, ia mengubah hakikat tujuan akad pernikahan itu sendiri.⁶¹

Fenomena ini banyak terjadi di kalangan pelajar, mahasiswa, dan pekerja Muslim yang tinggal di luar negeri untuk waktu tertentu. Mereka menikahi perempuan setempat agar terhindar dari zina, dengan niat akan menceraikannya setelah kepentingannya selesai. Praktik ini juga terjadi di negara-negara Arab dan Asia, terutama pada masa-masa urbanisasi global dan meningkatnya mobilitas tenaga kerja.⁶²

2. Perbedaan dengan Pernikahan Umum dan Nikah Mut’ah

Secara prinsip, pernikahan syar’i selalu dimaksudkan untuk berlangsung selamanya dan tidak dibatasi waktu. Niat keabadian inilah yang membedakannya dari nikah mut’ah (*temporary marriage*), yaitu akad yang secara eksplisit menyebutkan masa berlakunya.

Dalam nikah mut’ah, jangka waktu disebutkan dalam akad, misalnya “aku nikahkan engkau selama satu bulan.” Maka, ketika waktu tersebut habis, akad

⁶¹ Al-Kāsānī, *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), h. 273.

⁶² “Temporary Marriages among Muslim Students Abroad,” *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 4 (2018): 92–108.

otomatis berakhir tanpa talak. Karena itu, seluruh ulama Ahlus Sunnah wal-Jama'ah sepakat bahwa nikah mut'ah adalah batal, berdasarkan hadis-hadis sahih yang melarangnya.⁶³

Adapun dalam nikah dengan niat cerai, masa tersebut tidak disebutkan secara eksplisit, melainkan disembunyikan dalam niat hati suami. Secara formal, akad ini sah, sebab hukum Islam menilai lafaz akad, bukan isi hati. Namun, dari segi moral dan maqāṣid, akad ini mendekati mut'ah, karena sama-sama menyalahi prinsip keberlangsungan pernikahan.

Perbedaannya hanya pada tingkat keterbukaan niat. Pada mut'ah, jangka waktu diucapkan; sedangkan pada nikah niat cerai, waktu disembunyikan. Oleh sebab itu, para ulama berbeda pendapat: apakah niat batin yang merusak maqṣad bisa membantalkan akad yang secara formal sah?

3. Perbedaan Pendapat Ulama tentang Hukumnya

Para ulama klasik dan kontemporer terbagi menjadi dua pendapat utama tentang keabsahan akad nikah yang disertai niat cerai:

1) Pendapat yang Membolehkan (Sah secara Fiqhiyah)

Mayoritas fuqaha dari mazhab Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyyah, dan sebagian Hanabilah berpendapat bahwa pernikahan semacam ini tetap sah, selama tidak ada syarat eksplisit yang membatasi waktu akad. Niat tersembunyi dalam

⁶³ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*, jilid 9 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1995), h. 174.

hati tidak membantalkan akad, sebab niat adalah urusan batin antara manusia dan Allah, selama tidak diwujudkan dalam lafaz.

Ibn Qudāmah (w. 620 H), ulama besar Hanbali, menegaskan dalam *al-Mughnī*: “Jika seseorang menikahi seorang wanita tanpa menyebut syarat, namun dalam hatinya berniat menceraikannya setelah satu bulan atau setelah kebutuhannya terpenuhi, maka akadnya tetap sah. Ini adalah pendapat mayoritas ulama, kecuali al-Awzā’ī yang memandangnya sebagai nikah mut’ah.”⁶⁴

Dalil yang digunakan oleh kelompok ini adalah kaidah:

الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَعَانِي لَا لِلْلَّيْبَاتِ الْخَفِيَّةِ

(Yang menjadi ukuran dalam akad adalah makna lahirnya, bukan niat tersembunyinya).

Selain itu, mereka berargumen bahwa niat dapat berubah, dan seseorang yang semula berniat menceraikan bisa saja berubah pikiran dan melanjutkan kehidupan rumah tangganya. Karena itu, niat yang tidak terucap tidak dapat menjadi dasar pembatalan akad.⁶⁵

⁶⁴ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, jilid 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), h. 573.

⁶⁵ Al-Nawawī, *al-Majmū’ Sharḥ al-Muhadzdzb*, jilid 17 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), h. 122.

2) Pendapat yang Melarang (Tidak Sah atau *Makruh Tahrīman*)

Sebagian ulama Syafi'iyah, Malikiyah, dan Hanabilah seperti al-Awzā'ī, Bahram, dan Ibn Taimiyah menilai bahwa pernikahan dengan niat cerai adalah tidak sah, karena hakikatnya sama dengan nikah mut'ah, hanya berbeda pada redaksi lahiriah.

Menurut al-Awzā'ī: "Barang siapa menikahi seorang wanita dengan niat akan menceraikannya setelah waktu tertentu, maka itu adalah nikah mut'ah yang diharamkan, walaupun waktunya tidak disebutkan."⁶⁶

Ibn Taimiyah sendiri menegaskan bahwa akad ini, meskipun sah secara formal, berdosa secara moral, karena bertentangan dengan maksud syariat yang menjadikan pernikahan sebagai ikatan abadi. Ia menyebutnya sebagai "nikah penipuan" (*nikāḥ al-ghish*), sebab pihak perempuan tidak mengetahui niat suami yang tersembunyi.⁶⁷

Sebagian ulama lain memilih sikap tengah: akadnya sah tetapi makruh tahrīman, karena mengandung unsur gharar (ketidakpastian) dan tadlīs (penipuan niat) terhadap perempuan. Pendapat ini didukung oleh sebagian fuqaha kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dan

⁶⁶ Al-Awzā'ī, dikutip dalam Al-Karāfi, *al-Furūq*, jilid 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 170.

⁶⁷ Ibn Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, jilid 32 (Riyadh: Dār al-Wafā', 2004), h. 102.

Majma' al-Fiqh al-Islāmī, yang memandang akad ini perlu dihindari demi menjaga kehormatan dan citra Islam.⁶⁸

4. Dimensi Sosial dan Etika Nikah dengan Niat Cerai

Fenomena pernikahan dengan niat cerai tidak hanya menjadi problem hukum, tetapi juga problem etika dan sosial yang serius. Praktik ini banyak terjadi di kalangan mahasiswa dan pekerja Muslim yang tinggal sementara di negara Barat. Mereka menikahi perempuan lokal dengan niat sementara untuk menyalurkan kebutuhan biologis secara "halal", lalu menceraikannya setelah masa studi atau pekerjaan selesai.

Dampaknya sangat luas: banyak perempuan non-Muslim merasa tertipu dan ditinggalkan, sebagian menjadi ibu tunggal tanpa nafkah atau pengakuan hukum. Kasus-kasus semacam ini mencoreng citra Islam di mata masyarakat global, karena dianggap menjadikan hukum pernikahan sebagai alat eksploitasi seksual yang dilegalkan agama.⁶⁹

Selain itu, praktik ini dapat mengacaukan nasab dan hak asuh anak, terutama bila istri melahirkan anak dari pernikahan itu. Banyak kasus di mana anak menjadi korban kehilangan identitas, bahkan berpindah agama mengikuti ibu non-Muslimnya. Dalam pandangan *maqāṣid al-syarī'ah*,

⁶⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Fatawa Mu'āṣirah*, jilid 3 (Beirut: al-Risālah, 2006), h. 83.

⁶⁹ "Misuse of Temporary Marriage Contracts in Muslim Diaspora," *Arab Law Quarterly* 34, no. 2 (2020): 223–241.

ini jelas bertentangan dengan hifz al-nasl (perlindungan keturunan) dan hifz al-'ird (perlindungan kehormatan).

5. Penilaian *Maqāṣid al-Syari'ah* terhadap Nikah Niat Cerai

Dari perspektif maqāṣid al-syari'ah, akad ini gagal memenuhi tujuan utama pernikahan, yaitu:

- 1) *Dawām al-zawāj* (keberlangsungan rumah tangga)
- 2) *Sukūn* (ketenangan dan kasih sayang)
- 3) *Hifz al-nasl* (menjaga keturunan yang sah dan stabil)

Ketika niat cerai sudah tertanam sejak awal, maka akad tersebut kehilangan unsur keabadian (*ta'bīd*), padahal inilah yang menjadi ruh pernikahan dalam Islam.

Al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* menegaskan bahwa maqāṣid syariat dalam akad nikah adalah “menegakkan kehidupan rumah tangga yang langgeng, menciptakan kasih sayang, dan menjaga tatanan sosial dari kerusakan moral.” Maka, setiap bentuk akad yang bertentangan dengan nilai-nilai ini, walaupun sah secara formal, harus ditolak secara maqāṣidiy.⁷⁰

Dalam kerangka itu, nikah dengan niat cerai tidak dapat dianggap sekadar pelanggaran ringan, karena mengkhianati kejujuran niat yang menjadi asas muamalah Islam. Allah berfirman:

⁷⁰ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1991), h. 13–14.

يَتَأْمُرُهَا اللَّهُ يَرِكَ ءَامُونَ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu." (QS. al-Māidah [5]: 1).

Ayat ini tidak hanya menuntut pemenuhan lahiriah akad, tetapi juga kejujuran batiniah dalam setiap perjanjian. Karenanya, menyembunyikan niat cerai sejak awal merupakan bentuk *khiyānah maqṣad* (pengkhianatan terhadap tujuan syariat).

6. Pandangan Fiqh Modern dan Kebijakan Hukum

Dalam konteks hukum positif Islam modern, lembaga-lembaga fatwa besar seperti *Majma' al-Fiqh al-Islāmī* (OKI) dan Lajnah *Dā'imah* Arab Saudi telah menolak praktik nikah dengan niat cerai. Mereka menilai bahwa walaupun akadnya sah secara formal, praktik tersebut makruh tahrīman dan harus dicegah karena menimbulkan kerusakan sosial.

Yusuf al-Qaradawi menegaskan: "Tidak sepantasnya seorang Muslim mempermainkan akad nikah dengan niat menceraikan. Ini bukanlah karakter mukmin sejati yang memuliakan perempuan."⁷¹

Dalam konteks Indonesia, fenomena ini belum banyak muncul secara terbuka, tetapi dapat disamakan dengan praktik kawin kontrak turis atau nikah sementara pekerja migran, yang pada dasarnya memiliki motif dan pola yang sama — akad temporer dengan niat tersembunyi. Oleh sebab itu, para ulama Indonesia menilai praktik ini sebagai penyimpangan

⁷¹ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Mu'āşarah*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2011), h. 231.

moral, meskipun tidak mudah dibatalkan secara hukum formal.⁷²

7. Kesimpulan: Akad Sah, Tujuan Rusak

Dari keseluruhan pandangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa pernikahan dengan niat cerai sah secara fikih formal, tetapi rusak secara maqāṣidiy. Ia melanggar asas kejujuran dan kesetiaan yang menjadi dasar ikatan pernikahan.

Akad ini memperlihatkan bagaimana hukum Islam tidak hanya menilai bentuk (*surah*) tetapi juga substansi niat dan dampak sosialnya. Karena itu, akad semacam ini sebaiknya dihindari dan ditutup jalannya dengan prinsip *sadd al-dhari'ah*, demi menjaga martabat perempuan, stabilitas keluarga, dan citra Islam sebagai agama yang menegakkan keadilan dan kasih sayang.⁷³

C. Pernikahan Sementara atau Nikah untuk Tujuan Tertentu (Nikah Prokreasi)

1. Definisi dan Karakteristik Umum

Nikah untuk tujuan tertentu – yang dalam konteks ini dikenal sebagai *nikāḥ li al-nasl* (pernikahan demi keturunan) – merupakan bentuk akad yang dilakukan hanya untuk mencapai satu tujuan pragmatis, yakni memperoleh anak (prokreasi), tanpa adanya niat untuk

⁷² Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI* (Jakarta: Erlangga, 2015), h. 414.

⁷³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 179–181.

mempertahankan ikatan rumah tangga setelah tujuan itu tercapai. Setelah anak lahir, pihak laki-laki menceraikan istrinya karena menganggap akad tersebut telah “selesai menjalankan fungsi biologisnya.”⁷⁴

Model pernikahan semacam ini muncul dalam berbagai konteks sosial modern. Dalam sebagian masyarakat Arab kontemporer, terutama di kalangan elite atau orang kaya, muncul fenomena “pernikahan prokreasi”, di mana seorang laki-laki menikahi perempuan subur semata-mata untuk mendapatkan keturunan, lalu menceraikannya setelah anak lahir. Di beberapa negara Barat, fenomena ini dikenal dalam bentuk “reproductive marriage contract” atau kontrak prokreasi.⁷⁵

Dari sisi fiqh klasik, akad semacam ini tidak dikenal secara eksplisit, namun analoginya dapat ditemukan dalam pembahasan *nikāḥ al-mu’aqqat* (nikah sementara) dan *nikāḥ al-mut’ah*. Sebab, akad ini mengandung unsur pembatasan tujuan dan waktu, yang menghilangkan karakter keabadian (*ta’bīd*) yang menjadi inti maqṣad pernikahan.

2. Kedudukan Hukum dalam Pandangan Mazhab Fiqh

Para ulama dari empat mazhab besar (Hanafī, Mālikī, Syāfi’ī, dan Hanbali) sepakat bahwa pernikahan yang dibatasi waktu tertentu atau tujuan

⁷⁴ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jilid 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), h. 160.

⁷⁵ “Reproductive Marriage Contracts in the Arab World,” *Middle East Law and Governance Journal* 11, no. 2 (2019): 112–129.

tertentu adalah rusak (*bātil/fāsid*) karena bertentangan dengan hakikat akad nikah yang ditetapkan untuk keberlangsungan.⁷⁶

Namun, terdapat perbedaan nuansa pandangan di antara mereka:

- 1) *Jumhūr al-fuqahā'* (majoritas ulama) menegaskan bahwa akad semacam ini tidak sah karena menyerupai *nikāh al-mut'ah* yang secara tegas diharamkan Nabi SAW setelah sempat dibolehkan pada masa awal Islam. Dalil mereka di antaranya sabda Rasulullah SAW:

يَا أَهْلَ النَّاسِ، إِنِّي كُنْتُ قَدْ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الْإِسْتِمْنَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلِيُخْلِ سَبِيلَهَا، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا.

Artinya: "Wahai manusia, sesungguhnya aku dahulu telah mengizinkan kalian melakukan nikah mut'ah, tetapi sekarang Allah telah mengharamkannya hingga hari kiamat. Maka barang siapa yang masih memiliki (istri) mut'ah, hendaklah ia melepaskannya, dan janganlah kalian mengambil kembali sesuatu yang telah kalian berikan kepada mereka." (HR. Muslim).⁷⁷

Menurut mereka, pembatasan tujuan atau waktu pernikahan menafikan makna *mitsāqan*

⁷⁶ Al-Mardāwī, *al-Insāf*, jilid 8 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), h. 122.

⁷⁷ Muslim ibn al-Hajjāj, *Sahīh Muslim*, Kitāb al-Nikāh, hadis no. 1406.

ghalīzan (perjanjian yang kuat), sebagaimana disebut dalam QS. an-Nisā' [4]: 21.

- 2) Imam Zufar dari mazhab Hanafiyah berbeda pendapat. Ia berpendapat bahwa nikah untuk tujuan tertentu tetap sah, karena syarat rusak (*shari' fāsid*) tidak otomatis membatalkan akad. Dalam pandangannya, selama rukun nikah terpenuhi (ijab, kabul, wali, saksi, dan mahar), akadnya sah, sementara syarat yang bertentangan dianggap gugur (*bātil al-shart, sahīh al-'aqd*).⁷⁸

Namun, pandangan ini tetap minoritas dan tidak diikuti oleh mayoritas ulama karena dianggap mengabaikan substansi maqṣad pernikahan, yakni kelanggengan dan pembangunan keluarga.

3. Perbandingan dengan Nikah Sementara dan Mut'ah

Perlu dibedakan antara nikah untuk tujuan tertentu (prokreasi), nikah sementara (*mu'aqqat*), dan nikah *mut'ah*:

Jenis Nikah	Karakteristik	Status Hukum
Nikah Mut'ah	Disebutkan waktu tertentu dalam akad, menggunakan lafaz <i>tamattu'</i>	Haram menurut jumhur (berdasarkan hadis pelarangan)

⁷⁸ Al-Kāsānī, *Bādā'i' al-Šanā'i'*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), h. 276.

Jenis Nikah	Karakteristik	Status Hukum
	atau <i>istimtā'</i> . Tidak memerlukan wali dan saksi (menurut Syi'ah).	mut'ah).
Nikah Mu'aqqat (sementara)	Disebutkan waktu tertentu dengan lafaz <i>nikāh</i> atau <i>tazwīj</i> , bukan <i>mut'ah</i> .	Batal karena substansinya mut'ah walau lafaznya berbeda.
Nikah Prokreasi (untuk tujuan tertentu)	Tidak disebut waktu eksplisit, tapi niat dan motivasinya terbatas untuk memperoleh anak, lalu cerai.	Diharamkan karena bertentangan dengan maqṣad <i>dawām al-zawāj</i> .

Dalam nikah prokreasi, batas waktu implisit – yaitu hingga anak lahir – sudah cukup menunjukkan niat temporer, sebagaimana dalam nikah sementara. Oleh sebab itu, secara esensial, nikah prokreasi sama dengan *nikāh al-mu'aqqat* dan *nikāh al-mut'ah*.

Imam al-Kāsānī menjelaskan bahwa: “Apabila seseorang menikahi wanita dengan niat untuk waktu tertentu, meskipun tidak disebutkan secara lisan,

maka akadnya termasuk nikah mut'ah karena tujuan syariat dalam pernikahan adalah kelanggengan.”⁷⁹

Pandangan ini memperkuat bahwa dalam hukum Islam, substansi lebih diutamakan daripada lafaz. Kaidah fikih menyatakan:

الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ بِالْمُقَاصِدِ وَالْمَعْانِي لَا بِالْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي

Artinya: “Yang menjadi pertimbangan dalam akad adalah maksud dan maknanya, bukan sekadar lafaz dan bentuk luarnya”.⁸⁰

4. Dimensi Sosial dan Etika Nikah untuk Prokreasi

Secara sosial, model nikah ini menimbulkan kerusakan moral dan psikologis bagi perempuan. Perempuan dijadikan “alat biologis” semata untuk melahirkan keturunan, tanpa penghormatan terhadap martabatnya sebagai pasangan hidup yang memiliki hak penuh atas kasih sayang, nafkah, dan perlindungan.

Dalam banyak kasus di dunia Arab dan Asia Selatan, praktik ini dilakukan oleh pria kaya yang menikahi perempuan subur dari kalangan bawah, kemudian menceraikannya setelah memperoleh anak laki-laki sebagai penerus nasab. Perempuan tersebut sering kali kehilangan hak asuh dan dukungan finansial, sementara anak diambil alih oleh keluarga ayahnya.⁸¹

⁷⁹ Ibid., h. 278.

⁸⁰ Al-Suyūṭī, *al-Asybāḥ wa al-Naẓā’ir*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), h. 87.

⁸¹ “Exploitation in Temporary Marriages,” *Arab Law Quarterly* 33, no. 3 (2020): 332–349.

Fenomena ini jelas bertentangan dengan *maqāṣid* syariah dalam aspek:

- 1) *Hifz al-nasl* (pemeliharaan keturunan) → karena anak lahir dari hubungan yang direncanakan untuk diputus.
- 2) *Hifz al-'ird* (pemeliharaan kehormatan) → karena perempuan diperlakukan sebagai objek.
- 3) *Hifz al-nafs* (pemeliharaan jiwa) → karena menimbulkan penderitaan psikologis.

Selain itu, pernikahan semacam ini menyalahgunakan hukum talak yang semestinya menjadi solusi terakhir dalam konflik rumah tangga, bukan rencana sejak awal akad. Ini mengubah pernikahan dari *ibādah* menjadi *transaksi utilitarian*, yang bertentangan dengan prinsip keikhlasan (*ikhlāṣ*) dan tanggung jawab dalam Islam.

5. Penilaian *Maqāṣid al-Syari'ah*

Imam al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* menjelaskan bahwa maqṣad pernikahan mencakup dua lapisan:

- 1) **Tujuan pokok (maqṣad aslı)** → kelanggengan keturunan dan perlindungan masyarakat dari kerusakan moral.
- 2) **Tujuan tambahan (maqṣad tābi'i)** → ketenangan, kasih sayang, dan kerjasama dalam membangun rumah tangga.⁸²

⁸² Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1991), h. 24.

Nikah yang dilakukan semata-mata untuk memperoleh anak, tetapi tidak diniatkan untuk melanjutkan hubungan setelah itu, jelas menyimpang dari kedua tujuan ini. Ia mengabaikan aspek spiritual dan sosial pernikahan, menguranginya menjadi sekadar mekanisme biologis.

Dalam kerangka maqāṣid modern sebagaimana dijelaskan oleh Jasser Auda, akad semacam ini gagal memenuhi dimensi “sistem nilai integral”, karena memutus kesinambungan fungsi sosial pernikahan sebagai penjaga stabilitas keluarga.⁸³

Dengan demikian, walaupun nikah prokreasi mungkin sah secara tekstual jika rukun dan syaratnya terpenuhi, secara maqāṣidiyah ia batal secara substansi. Sebab, tujuan hukum Islam tidak hanya memastikan keabsahan formal akad, tetapi juga menjamin *hikmah* dan *manfaat* di baliknya.

6. Kesimpulan

Nikah untuk tujuan tertentu (khususnya demi memperoleh keturunan) adalah bentuk penyimpangan dari maqāṣid pernikahan. Ia menurunkan martabat perempuan, merusak konsep keluarga, dan menjadikan pernikahan sebagai sarana semata, bukan tujuan ibadah.

Karena itu, akad semacam ini termasuk kategori musta’jalah (akad tergesa-gesa) yang secara zahir tampak sah, namun rusak dalam substansinya. Dalam kerangka *sadd al-dhari’ah*, hukum Islam

⁸³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 179–181.

seharusnya menutup kemungkinan legalisasi terhadap akad semacam ini, demi melindungi nilai-nilai kemanusiaan dan tujuan luhur syariat. "Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu agar kamu hidup tenteram bersamanya, dan Dia menjadikan di antaramu kasih sayang dan rahmat." (QS. ar-Rūm [30]: 21).

Ayat ini menjadi penegasan bahwa inti pernikahan bukanlah pada hasil biologisnya, melainkan pada *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah* — nilai-nilai yang mustahil terwujud jika akad pernikahan hanya dijadikan sarana sesaat untuk tujuan tertentu.

D. Pernikahan Teman (Friend Marriage)

1. Definisi dan Karakteristik

Pernikahan teman atau *friend marriage* merupakan bentuk akad pernikahan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang tidak tinggal bersama dalam satu rumah tangga, baik karena alasan jarak, pekerjaan, maupun pilihan gaya hidup. Masing-masing pihak tetap hidup secara mandiri, bahkan terkadang berada di negara yang berbeda. Hubungan mereka berlandaskan saling percaya, tanpa keterikatan penuh sebagaimana pernikahan normal.⁸⁴

Secara formal, pernikahan ini dilakukan dengan ijab dan kabul, dihadiri wali dan dua orang

⁸⁴ Muhammad al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jilid 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1998), h. 156.

saksi, serta memenuhi rukun nikah. Namun, setelah akad, suami dan istri tidak membangun kehidupan bersama dan tidak menanggung kewajiban rumah tangga seperti nafkah, tempat tinggal, dan pengasuhan anak. Model ini disebut “teman menikah” karena pasangan lebih menekankan hubungan emosional dan status legal tanpa menjalankan konsekuensi syar’i dari akad nikah.⁸⁵

Fenomena ini mulai dikenal luas di negara-negara Barat pada awal abad ke-21 sebagai bagian dari eksperimen sosial untuk mencari bentuk hubungan yang dianggap “bebas, setara, dan tanpa tekanan.” Di dunia Arab, istilah *zawāj aṣdiqā'* atau *friend marriage* muncul pertama kali melalui media sosial sekitar tahun 2010-an, dan kini mulai menembus masyarakat Muslim urban yang terpengaruh oleh budaya liberal.⁸⁶

2. Latar Sosial dan Psikologis Kemunculan

Tumbuhnya pernikahan jenis ini dipengaruhi oleh berbagai faktor sosial modern, antara lain:

1) Krisis ekonomi dan perumahan

Tingginya biaya hidup dan sulitnya memperoleh tempat tinggal menyebabkan banyak pasangan enggan membentuk rumah tangga yang permanen. Mereka memilih tetap tinggal di rumah orang tua masing-masing, namun secara formal terikat melalui akad.

⁸⁵ “Friend Marriage: Redefining the Institution in the Modern Arab World,” *Arab Studies Quarterly* 42, no. 1 (2020): 33–45.

⁸⁶ Hoda Elsadda, “New Patterns of Intimacy in Arab Societies,” *Contemporary Arab Affairs* 14, no. 3 (2021): 187–205.

2) Perubahan gaya hidup dan budaya kerja global

Banyak pasangan modern hidup di kota atau negara berbeda karena pekerjaan. *Friend marriage* dianggap solusi untuk “menjaga hubungan halal” tanpa harus meninggalkan karier.

3) Individualisme dan penolakan terhadap struktur patriarkal

Paham kebebasan pribadi (*personal autonomy*) mendorong sebagian perempuan menolak konsep *qiwāmah* (kepemimpinan laki-laki). Mereka menginginkan hubungan “setara” tanpa hierarki tanggung jawab.

4) Normalisasi perilaku liberal di media

Media Barat banyak menggambarkan pernikahan semacam ini sebagai bentuk “hubungan modern” yang fleksibel dan rasional. Hal ini kemudian memengaruhi pandangan sebagian Muslim yang menilai pernikahan klasik terlalu membebani.⁸⁷

Fenomena ini sejalan dengan meningkatnya hedonisme dan materialisme sosial. Nilai-nilai keluarga yang berbasis kasih sayang, pengorbanan, dan tanggung jawab bergeser menjadi nilai-nilai praktis dan individualistik. Maka tidak mengherankan bila sebagian pengusung pemikiran liberal Islam mencoba menghalalkan bentuk

⁸⁷ Sami al-Yubi, *Al-Zawāj al-Mu'āṣir wa Musykilātuh al-Fiqhiyyah* (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2015), h. 222.

pernikahan ini sebagai “*alternatif realistik*” di tengah kesulitan hidup.⁸⁸

3. Penilaian Fiqh terhadap Keabsahan Akad

Jika ditinjau secara lahiriah, *friend marriage* tampak sah karena memenuhi unsur-unsur formal akad nikah: adanya ijab kabul, wali, dan saksi. Namun, substansinya bertentangan dengan makna dan tanggung jawab pernikahan dalam Islam.

Dalam Al-Qur'an, dua ayat mendasar menjelaskan prinsip rumah tangga:

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “..... Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang makruf, tetapi para lelaki mempunyai satu tingkatan kelebihan atas mereka. Dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.” (QS. al-Baqarah [2]: 228).

الرِّجَالُ قَوْمُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ
وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Artinya: “Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena

⁸⁸ Khaled Abou El Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age* (New York: Rowman & Littlefield, 2014), h. 312.

mereka menafkahkan sebagian dari harta mereka." (QS. an-Nisā' [4]: 34).

Kedua ayat ini menegaskan bahwa qiwāmah (kepemimpinan suami) dan nafkah merupakan dua tiang pokok kehidupan rumah tangga. Tanpa keduanya, rumah tangga tidak dapat disebut "keluarga."

Menurut pandangan fuqahā klasik, akad nikah bukan hanya kontrak sosial, melainkan perjanjian suci (*mitsāqan ghalīzān*) yang melahirkan hak dan kewajiban timbal balik. Ibn Qudāmah menyebut bahwa "tujuan nikah tidak tercapai kecuali dengan kebersamaan (mu'āsyarah) dan tanggung jawab timbal balik antara pasangan."⁸⁹

Dengan demikian, pernikahan yang secara sengaja meniadakan unsur kehidupan bersama – baik karena kesepakatan maupun alasan ekonomi – telah menggugurkan maqṣad dari akad itu sendiri.

4. Perbandingan dengan Nikah *Misyār*

Secara sepintas, pernikahan teman tampak mirip dengan nikah misyār, sebab keduanya dilakukan dengan kesepakatan bahwa suami dan istri tidak tinggal serumah. Namun, terdapat perbedaan mendasar antara keduanya:

Aspek	Nikah Misyār	Friend Marriage
Motif utama	Keringanan kewajiban	Kebebasan dan gaya hidup

⁸⁹ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, jilid 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 50.

Aspek	Nikah Misyār	Friend Marriage
	(nafkah, giliran)	individual
Kehidupan bersama	Terbatas namun tetap diakui	Ditiadakan sepenuhnya
Status sosial	Sering dilakukan diam-diam	Diumumkan secara terbuka di media
Maqṣad syar'i	Masih mengandung kemungkinan hifz al-'ird	Menafikan seluruh maqṣad pernikahan

Dengan demikian, *friend marriage* bahkan lebih rusak daripada *nikah misyār*, karena tidak hanya mengabaikan kewajiban finansial, tetapi juga menolak konsep keluarga sebagai institusi moral dan sosial.⁹⁰

5. Dampak Sosial dan Psikologis

Dari sisi sosial, pernikahan teman menimbulkan sejumlah kerusakan besar:

1) Krisis identitas anak

Jika terjadi kehamilan, anak sering kali tidak mendapatkan asuhan ayah, bahkan kejelasan nasabnya bisa terganggu. Dalam konteks masyarakat Barat, banyak kasus di mana

⁹⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jilid 7, h. 162.

anak hasil *friend marriage* akhirnya hidup tanpa pengakuan penuh dari pihak ayah.

2) Degradasi konsep keluarga

Islam menempatkan keluarga sebagai “madrasah pertama” bagi pendidikan moral. Dengan meniadakan rumah tangga bersama, *friend marriage* meruntuhkan fondasi sosial ini.

3) Eksplorasi perempuan

Banyak perempuan akhirnya menjadi korban hubungan sepihak, di mana mereka tidak mendapatkan perlindungan hukum maupun sosial.

4) Krisis spiritual

Ketika akad suci diperlakukan seperti kesepakatan bisnis, nilai ibadah dan barakah dalam pernikahan hilang.⁹¹

6. Penilaian *Maqāṣid al-Syari‘ah*

Dalam perspektif *maqāṣid*, pernikahan memiliki fungsi menjaga lima kebutuhan pokok manusia (*al-kulliyāt al-khams*): agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*‘aql*), keturunan (*nasl*), dan kehormatan (*‘ird*).

Pernikahan teman secara nyata melanggar tiga di antaranya:

- 1) *Hifz al-nasl*, karena membuka peluang kerancuan nasab dan kehilangan figur pengasuhan.

⁹¹ “The Social Consequences of Non-Residential Marriages,” *Journal of Islamic Family Studies* 6, no. 2 (2021): 98–117.

- 2) *Hifz al-'ird*, karena meniadakan pengawasan dan tanggung jawab moral dalam hubungan suami istri.
- 3) *Hifz al-nafs*, karena menimbulkan tekanan psikologis akibat isolasi dan ketidakpastian hubungan.

Imam al-Syātibī menegaskan bahwa setiap hukum dalam syariat bertujuan menjaga eksistensi dan stabilitas masyarakat, bukan memperkuat individualisme.⁹² Karena itu, *friend marriage* bertentangan dengan prinsip *dawām al-zawāj* (keberlangsungan pernikahan), salah satu maqṣad paling mendasar dalam hukum keluarga Islam.

7. Hukum dan Fatwa Kontemporer

Sejumlah lembaga fatwa Islam modern telah menolak keras model pernikahan ini. Majma' al-Fiqh al-Islāmī dalam keputusannya tahun 2019 menyatakan bahwa *friend marriage* adalah bentuk penyimpangan baru dari akad nikah yang sah, karena menafikan tanggung jawab sosial dan moral suami istri.⁹³

Demikian pula Dar al-Ifta' Mesir dan Lajnah Dā'imah Saudi Arabia, yang menegaskan bahwa meskipun akadnya tampak sah secara formal, pernikahan teman tidak memenuhi maqāṣid syar'iyyah, sehingga dihukumi bāṭil secara substansi.

⁹² Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1991), h. 24.

⁹³ Keputusan Majma' al-Fiqh al-Islāmī No. 231 (2019), tentang *Zawāj al-Asdiqā'*, Riyadh.

8. Kesimpulan

Pernikahan teman (*friend marriage*) merupakan salah satu bentuk akad pernikahan kontemporer yang lahir dari krisis nilai dan dominasi materialisme modern. Meskipun secara formal memenuhi rukun dan syarat akad, namun secara maqāṣidiyah, ia gagal memenuhi hakikat pernikahan sebagai institusi suci yang berlandaskan tanggung jawab, kasih sayang, dan kesinambungan keluarga.

Islam tidak menolak inovasi sosial, tetapi menolak setiap bentuk inovasi yang menghancurkan maqṣad syariat. Pernikahan bukan sekadar kesepakatan hukum antara dua individu, melainkan ibadah dan komitmen spiritual untuk membangun kehidupan bersama dalam rahmat dan keberkahan.

Oleh karena itu, akad seperti *friend marriage* termasuk dalam kategori akad musta'jalah yang harus dicegah dengan prinsip *sadd al-dhari'ah*, karena membuka pintu kerusakan moral dan sosial yang lebih luas.

E. Nikah Madani (Nikah Sipil)

1. Definisi dan Asal-Usul

Pernikahan madani (*civil marriage*) atau *nikah sipil* adalah bentuk pernikahan yang hanya dilangsungkan di hadapan pejabat negara tanpa melibatkan unsur keagamaan, seperti wali, saksi, atau ijab kabul secara syar'i. Akad ini lahir dari sistem hukum Barat modern yang memisahkan

antara urusan agama dan negara (*separation of church and state*).⁹⁴

Dalam praktiknya, nikah sipil dianggap sah secara hukum positif karena didaftarkan di kantor catatan sipil, meskipun tidak memenuhi rukun dan syarat yang ditetapkan dalam hukum Islam. Upacara pernikahan hanya disaksikan oleh petugas pemerintah, dan tidak disyaratkan adanya wali dari pihak perempuan, bahkan tidak diucapkan ijab kabul yang menunjukkan keridaan secara verbal antara kedua mempelai.⁹⁵

Model pernikahan seperti ini pertama kali diterapkan di Eropa pada abad ke-18 setelah Revolusi Prancis (1789), sebagai reaksi terhadap dominasi gereja terhadap kehidupan pribadi warga negara. Konsep ini kemudian diadopsi oleh banyak negara sekuler modern, termasuk beberapa negara Muslim yang sedang mengalami proses sekularisasi hukum, seperti Turki, Tunisia, dan sebagian wilayah Indonesia bagian timur pada masa kolonial Belanda.⁹⁶

2. Ciri-Ciri dan Perbedaannya dengan Pernikahan Syariat

Nikah madani berbeda secara mendasar dengan akad nikah syar'i. Dalam Islam, pernikahan

⁹⁴ John Esposito, *Islam and Secularism in the Modern World* (New York: Oxford University Press, 2000), h. 221.

⁹⁵ Abdullah bin Bayyah, *Tathbīqāt al-Fiqh al-Islāmī fī al-'Aṣr al-Hadīth* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2018), h. 377.

⁹⁶ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (San Francisco: HarperOne, 2007), h. 145.

adalah akad suci ('aqd muqaddas) yang bukan sekadar perjanjian sosial, melainkan bentuk ibadah yang memiliki dimensi spiritual dan hukum.

Perbandingan mendasar antara keduanya dapat dilihat pada tabel berikut:

Aspek	Pernikahan Syariat	Pernikahan Madani (Sipil)
Dasar hukum	Syariat Islam (Al-Qur'an & Sunnah)	Undang-undang negara
Rukun utama	Ijab kabul, wali, saksi, mahar	Pernyataan di depan pejabat sipil
Status wali	Wajib bagi perempuan	Tidak disyaratkan
Unsur keagamaan	Doa, khutbah nikah, nilai ibadah	Tidak ada unsur religius
Tujuan utama	Mewujudkan sakinah, mawaddah, rahmah	Pengakuan administratif negara
Aspek moral dan spiritual	Sangat ditekankan	Diabaikan sepenuhnya

Dengan hilangnya unsur ijab kabul dan wali, pernikahan madani pada hakikatnya tidak memenuhi syarat sah akad nikah sebagaimana ditetapkan syariat. Alasan paling mendasar adalah karena akad tidak terjadi antara dua pihak dengan

pernyataan saling ridha secara eksplisit, sebagaimana sabda Rasulullah ﷺ: “*Tidak ada nikah kecuali dengan wali dan dua saksi yang adil.*” (HR. Abu Dawud, Tirmidzi, dan Ibn Majah)⁹⁷

Dalam pernikahan madani, tidak ada wali yang menikahkan, tidak ada dua saksi yang adil, dan tidak ada lafaz ijab kabul yang menunjukkan ridha dua belah pihak. Oleh karena itu, para *fuqahā* klasik menilai akad semacam ini *bātil* secara syar'i, walaupun sah menurut undang-undang sipil.

3. Penilaian Fiqh: Ketidakterpenuhan Rukun dan Syarat

Dalam hukum Islam, sahnya pernikahan ditentukan oleh terpenuhinya lima rukun utama:

- 1) Adanya calon suami,
- 2) Calon istri,
- 3) Wali,
- 4) Dua saksi,
- 5) Ijab dan kabul.

Jika salah satu dari rukun ini tidak terpenuhi, maka akad nikah tidak sah. Pernikahan madani secara jelas meniadakan tiga unsur utama sekaligus — wali, saksi, dan sighat ijab kabul — sehingga tidak bisa dianggap sebagai pernikahan menurut syariat.

Imam al-Nawawi dalam *Raudhah al-Thālibīn* menegaskan: “Apabila tidak ada wali, maka tidak sah

⁹⁷ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Kitāb al-Nikāh, no. 1881.

pernikahan seorang perempuan, baik ia baligh maupun belum baligh.”⁹⁸

Sementara Imam Ibn Qudāmah berkata dalam *Al-Mughnī*: “Jika akad tidak dilakukan dengan lafaz yang menunjukkan pernikahan, maka akad tersebut tidak sah, meskipun terdapat ridha di hati kedua pihak.”⁹⁹

Dengan demikian, nikah madani – yang tidak menggunakan lafaz nikah dan tidak melibatkan wali – berada di luar kerangka hukum Islam. Ia hanyalah perjanjian sosial (*social contract*) tanpa nilai ibadah.

4. Perspektif *Maqāṣid al-Syari‘ah*

Jika ditinjau melalui pendekatan *maqāṣid syariah*, pernikahan madani secara substansi bertentangan dengan seluruh maqṣad utama pernikahan, yaitu:

- 1) *Hifz al-dīn (perlindungan agama)*: karena menghapus unsur ibadah dalam akad.
- 2) *Hifz al-nasl (perlindungan keturunan)*: karena membuka kemungkinan nikah lintas agama dan hubungan tanpa tanggung jawab syar‘i.
- 3) *Hifz al-‘ird (perlindungan kehormatan)*: karena menjadikan hubungan seksual sah hanya berdasarkan administrasi negara.

⁹⁸ Al-Nawawī, *Raudhah al-Tālibīn*, jilid 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), h. 45.

⁹⁹ Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, jilid 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 63.

- 4) *Hifz al-nafs* dan *al-māl*: karena mengabaikan hak nafkah, mahar, dan perlindungan bagi perempuan.

Imam al-Syāṭibī dalam *Al-Muwāfaqāt* menjelaskan bahwa seluruh hukum yang ditetapkan syariat bertujuan untuk menjaga kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat sekaligus.¹⁰⁰ Nikah madani hanya mempertimbangkan kemaslahatan duniawi (legalitas administratif), namun menafikan aspek ukhrawi dan moral.

Dari perspektif ini, nikah madani termasuk kategori akad yang “sah secara adat, tetapi batil secara *maqāṣidiy*,” karena tidak memenuhi *maqṣad al-ibāqah wa al-dawām* (tujuan keberlangsungan dan kesucian akad).

5. Dampak Sosial dan Hukum

1) Merusak sistem keluarga Islam

Nikah madani membuka peluang hubungan antara Muslimah dan non-Muslim, yang jelas diharamkan. Dalam praktik di negara sekuler, wanita Muslim dapat menikah dengan pria non-Muslim melalui catatan sipil, tanpa pengawasan agama. Ini merusak fondasi hukum nasab dan pewarisan dalam Islam.¹⁰¹

¹⁰⁰ Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1991), h. 35.

¹⁰¹ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Aulawiyyāt* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992), h. 212.

2) Menyia-nyiakan hak-hak perempuan

Karena akadnya tidak diakui syariat, perempuan kehilangan hak atas mahar, nafkah, dan masa ‘iddah. Dalam banyak kasus di Eropa, perempuan Muslim yang menikah secara sipil tidak bisa menuntut hak syar‘i setelah perceraian.

3) Kacau dalam penetapan nasab dan waris

Nikah sipil menimbulkan ketidakjelasan status anak karena nasab hanya ditetapkan secara hukum positif, bukan secara syar‘i. Padahal, nasab adalah bagian dari maqṣad *hifz al-nasl* yang dilindungi oleh Islam.

4) Sekularisasi hukum keluarga Muslim

Di negara-negara Muslim modern, pernikahan sipil menjadi pintu masuk liberalisasi hukum keluarga. Misalnya di Turki dan Tunisia, pernikahan sipil dijadikan satu-satunya bentuk pernikahan yang sah secara hukum negara.¹⁰²

6. Pandangan Ulama dan Fatwa Kontemporer

Mayoritas ulama kontemporer menolak keras pernikahan madani. *Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī* (OKI) dalam sidangnya di Jeddah (2006) menegaskan bahwa akad nikah yang dilakukan tanpa wali dan saksi adalah *bātil*, meskipun diakui secara hukum negara.

Dar al-Ifta’ Mesir juga menyatakan: “Pernikahan yang tidak memenuhi rukun syariat, walaupun didaftarkan di lembaga sipil, tidak sah

¹⁰² “Civil Marriage in the Muslim World,” *Journal of Law and Religion* 37, no. 2 (2022): 159–181.

dalam pandangan Islam dan tidak menimbulkan akibat hukum apa pun seperti waris atau ‘iddah.”¹⁰³

Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Fatwa Nomor 4 Tahun 2005 menegaskan bahwa: “Pernikahan yang dilakukan hanya di Kantor Catatan Sipil tanpa melalui tata cara syar’i adalah tidak sah menurut hukum Islam.”¹⁰⁴

7. Kajian Hukum Positif di Indonesia

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan pada Pasal 2 ayat (1) menyebutkan: “Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.”

Artinya, di Indonesia, nikah sipil antara dua Muslim tidak memiliki kekuatan hukum, karena tidak dilakukan menurut hukum Islam. Namun dalam praktiknya, pernikahan campuran (antara Muslim dan non-Muslim) sering kali dilakukan melalui pencatatan sipil dengan dalih “kesetaraan agama” – padahal hal ini bertentangan langsung dengan Pasal 40 huruf c Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang melarang pernikahan beda agama.

Dengan demikian, nikah madani bukan hanya bertentangan dengan syariat Islam, tetapi juga bertentangan dengan hukum nasional Indonesia bagi umat Islam.

¹⁰³ Fatwa Dar al-Ifta' al-Mishriyyah No. 2785 (2018), “Hukm al-Zawāj al-Madani.”

¹⁰⁴ Fatwa MUI No. 4 Tahun 2005 tentang “Perkawinan di Luar Hukum Islam.”

8. Perspektif *Maqāṣid*: Reduksi Kesucian Akad

Dari sudut pandang maqāṣid, pernikahan madani menunjukkan gejala “reduksi sakralitas” – pergeseran dari akad ibadah menuju kontrak administratif. Dalam kerangka maqāṣid al-syarī’ah, ini termasuk bentuk *tahrif al-maqsad* (penyimpangan dari tujuan asli).

Jasser Auda dalam *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* menjelaskan bahwa salah satu krisis hukum Islam kontemporer adalah “positivisasi akad ibadah”, di mana kontrak spiritual (seperti nikah) direduksi menjadi urusan legal semata.¹⁰⁵

Dengan meniadakan ijab kabul dan niat ibadah, nikah madani telah mengubah pernikahan menjadi sekadar peristiwa hukum. Ia kehilangan aspek sakral yang menjadi ruh syariat. Dalam maqāṣid modern, akad seperti ini tidak hanya batal secara formal, tetapi juga kontra-produktif terhadap kemaslahatan umat.

9. Kesimpulan

Pernikahan madani adalah bentuk pernikahan kontemporer yang lahir dari paradigma sekularisme dan materialisme Barat. Ia meniadakan rukun-rukun utama akad nikah syar’i dan menghapus makna ibadah di balik pernikahan.

Meskipun secara administratif diakui oleh negara, akad ini tidak sah dalam pandangan hukum

¹⁰⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 189.

Islam, karena menafikan maqṣad utama pernikahan: menjaga agama, kehormatan, dan keturunan.

Dari sudut pandang maqāṣid al-syārī'ah, nikah madani bukan hanya pelanggaran hukum, tetapi juga ancaman terhadap struktur sosial umat Islam. Oleh karena itu, harus ada upaya kolektif — baik dari negara, lembaga agama, maupun masyarakat — untuk menegaskan kembali bahwa pernikahan bukan sekadar urusan administratif, melainkan ibadah dan komitmen spiritual yang suci.

F. Nikah Eksperimental (Percobaan)

1. Pengertian dan Asal-usul

Pernikahan percobaan (*trial marriage*) adalah bentuk hubungan antara laki-laki dan perempuan yang hidup bersama seperti pasangan suami istri tanpa adanya akad nikah yang sah secara agama, dengan dalih “uji kesesuaian” atau “masa percobaan” sebelum benar-benar menikah secara formal. Hubungan ini sering disebut juga dengan istilah *cohabitation* dalam sosiologi Barat.¹⁰⁶

Konsep pernikahan percobaan muncul pada abad ke-20 di Eropa Barat, khususnya Prancis dan Skandinavia, seiring dengan munculnya gerakan feminism gelombang kedua dan pergeseran nilai moral akibat sekularisasi. Fenomena ini berakar pada pandangan hidup modern yang menolak keterikatan agama terhadap kehidupan pribadi, dan

¹⁰⁶ R. Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies* (Stanford: Stanford University Press, 1992), h. 67.

menggantinya dengan asas kebebasan individu mutlak (*absolute individual freedom*).¹⁰⁷

Dalam konteks sosiologis, *trial marriage* dianggap sebagai bentuk “pernikahan alternatif” – yaitu hubungan yang dianggap sah secara sosial tanpa keterikatan hukum atau agama. Di sebagian masyarakat Barat, hidup bersama tanpa menikah bahkan menjadi norma sosial yang diterima, terutama di kalangan muda.¹⁰⁸

Namun dalam perspektif Islam, hubungan semacam ini tidak dapat disebut nikah sama sekali. Sebab, inti pernikahan bukan hanya hidup bersama, melainkan akad suci yang menghalalkan hubungan dua insan dalam ikatan tanggung jawab dan ibadah.

2. Karakteristik dan Perbedaannya dengan Bentuk Akad Lain

Pernikahan percobaan berbeda dengan bentuk-bentuk akad musta’alah lainnya seperti nikah *misyār*, nikah dengan niat cerai, atau nikah madani. Pada kasus *misyār*, akad tetap dilakukan, meskipun sebagian hak istri ditanggalkan. Dalam nikah dengan niat cerai, akad sah secara formal, walau niatnya cacat secara moral. Bahkan pada nikah madani sekalipun, terdapat formalitas hukum negara, meskipun tanpa ruh syariat.

Namun dalam pernikahan percobaan, tidak ada akad sama sekali – tidak ada wali, saksi, ijab

¹⁰⁷ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), h. 453.

¹⁰⁸ “Cohabitation and Family Formation in Europe,” *European Journal of Population* 39, no. 3 (2023): 511–534.

kabul, atau mahar. Hubungan ini hanya berlandaskan “kesepakatan untuk bersama sementara waktu” demi saling mengenal lebih jauh sebelum memutuskan menikah secara formal.

Dengan demikian, “pernikahan percobaan” sejatinya tidak termasuk kategori nikah dalam Islam, tetapi termasuk kategori *zina muqaddimah* (perzinaan yang dilembutkan melalui justifikasi sosial).¹⁰⁹

Ulama besar kontemporer, Syekh Yusuf al-Qaradawi, menegaskan: “Hubungan yang disebut pernikahan percobaan itu hanyalah perzinaan yang diberi nama lain. Dalam Islam tidak dikenal istilah ujicoba dalam hal kesucian pernikahan, karena akad nikah adalah komitmen permanen, bukan permainan.”¹¹⁰

3. Penilaian Fiqh dan Hukum Islam

Rukun nikah sebagaimana disepakati oleh para ulama terdiri dari:

- 1) Adanya calon suami,
- 2) Adanya calon istri,
- 3) Wali bagi perempuan,
- 4) Dua saksi yang adil, dan
- 5) Lafaz ijab dan kabul.

Kelima unsur ini adalah batas minimal agar akad dianggap sah.¹¹¹ Sementara dalam pernikahan

¹⁰⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz 9 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), h. 15.

¹¹⁰ Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), h. 264.

¹¹¹ Al-Nawawi, *Al-Majmū’ Sharḥ al-Muhadzdzb*, Jilid 17 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), h. 145.

percobaan, tidak ada satu pun rukun yang terpenuhi – sehingga hubungan tersebut tidak bisa disebut akad, apalagi akad nikah.

Imam Ibn Qudāmah menjelaskan: “Apabila seorang laki-laki berhubungan dengan seorang perempuan tanpa akad, maka hubungan itu adalah zina, meskipun disertai keridhaan keduanya.”¹¹²

Demikian pula Imam al-Syirāzī dalam *al-Muhadzdzb* menegaskan bahwa setiap akad yang tidak didasarkan pada sifat nikah yang jelas tidak memiliki akibat hukum apa pun, termasuk dalam hal nasab dan hak waris.¹¹³

Bahkan, pernikahan percobaan lebih berbahaya dibanding nikah mut’ah, karena dalam mut’ah masih ada unsur akad (meski batil), sementara dalam hubungan percobaan tidak ada akad sama sekali. Oleh karena itu, ia bukan sekadar pernikahan cacat, tetapi bentuk perzinaan terselubung yang dinormalisasi secara sosial.

4. Perspektif *Maqāṣid al-Syari’ah*

Jika ditinjau dari maqāṣid al-syari’ah, pernikahan percobaan jelas bertentangan dengan seluruh tujuan syariat tentang pernikahan.

1) *Hifz al-dīn* (perlindungan agama)

Pernikahan percobaan meniadakan seluruh prinsip sakralitas agama. Ia menggantikan ibadah dengan eksperimen, dan

¹¹² Ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, Juz 7 (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), h. 238.

¹¹³ Al-Syirāzī, *Al-Muhadzdzb fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*, Juz 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 2003), h. 72.

menjadikan hubungan antara dua insan sekadar ekspresi keinginan biologis tanpa nilai spiritual.

2) *Hifz al-nafs* (perlindungan jiwa)

Hubungan percobaan kerap berujung pada kekerasan, depresi emosional, bahkan kehamilan tidak diinginkan yang menimbulkan penderitaan psikologis bagi perempuan.

3) *Hifz al-nasl* (perlindungan keturunan)

Tidak adanya akad dan pencatatan nasab menyebabkan kekacauan garis keturunan, hilangnya identitas anak, serta terhapusnya hak waris.

4) *Hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan)

Maqāṣid ini justru paling dilanggar. Pernikahan percobaan menghapus rasa malu, membuka peluang zina, dan menjadikan hubungan suci sebagai ajang percobaan.

5) *Hifz al-māl* (perlindungan harta)

Karena tidak ada tanggung jawab hukum, perempuan kehilangan hak mahar, nafkah, dan jaminan finansial setelah hubungan berakhir.

Dengan demikian, dari sisi *maqāṣid*, hubungan semacam ini tidak hanya gagal mewujudkan kemaslahatan (*maṣlahah*), tetapi justru menimbulkan kerusakan (*mafsadah*) pada seluruh aspek kehidupan manusia.¹¹⁴

¹¹⁴ Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1991), h. 47.

5. Dampak Sosial dan Psikologis

Fenomena *trial marriage* telah meluas di banyak negara modern dan mulai menular ke masyarakat Muslim perkotaan melalui media dan globalisasi budaya. Kajian sosiologi menyebutkan bahwa praktik *cohabitation* menimbulkan tiga dampak besar:

1) Disintegrasi lembaga keluarga

Generasi muda kehilangan kepercayaan terhadap pernikahan formal. Lembaga keluarga bergeser menjadi hubungan sementara yang bisa diakhiri kapan saja.

2) Krisis identitas anak

Anak-anak hasil hubungan percobaan tidak memiliki kepastian nasab dan rentan terhadap stigma sosial. Dalam hukum Islam, anak dari hubungan tanpa akad tidak memiliki hubungan nasab dengan ayah biologisnya.

3) Dekadensi moral dan normalisasi zina

Masyarakat mulai memandang zina sebagai hal “wajar” dalam proses mencari pasangan. Ini merupakan bentuk *tasyabuh* terhadap budaya Barat yang telah kehilangan nilai kesucian pernikahan.

Dalam konteks inilah, Syekh Wahbah al-Zuhaili memperingatkan bahwa: “Masyarakat yang menganggap zina sebagai kebiasaan, akan kehilangan keberkahan dalam generasi dan kehormatan umatnya.”¹¹⁵

¹¹⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Nazariyat al-Darūrah al-Syar'iyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), h. 133.

6. Tinjauan Hukum Positif di Indonesia

Dalam sistem hukum Indonesia, hubungan tanpa akad tidak memiliki kekuatan hukum. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dengan tegas menyatakan bahwa pernikahan hanya sah apabila dilakukan menurut hukum agama masing-masing. Artinya, hubungan percobaan tidak dapat diakui sebagai perkawinan, bahkan termasuk perbuatan yang dilarang oleh hukum pidana jika disertai dengan perzinaan terbuka.

Selain itu, dari sisi sosial-budaya Indonesia yang berakar pada norma agama, “pernikahan percobaan” jelas bertentangan dengan nilai moral bangsa. Upaya mempopulerkannya dengan alasan “modernitas” atau “hak kebebasan individu” hanya akan mempercepat rusaknya tatanan keluarga Muslim.

7. Penilaian Normatif: Akad, Amanah, dan Ibadah

Dalam pandangan syariat, pernikahan bukanlah kontrak sementara, melainkan ‘*aqd amānah* – akad amanah yang mengandung tanggung jawab dan pengorbanan. Al-Qur'an menyebut pernikahan sebagai “*mīthāqan ghaliẓan*” (perjanjian yang kokoh). (QS. an-Nisā': 21).

Makna ini menunjukkan bahwa hubungan pernikahan tidak dapat dijadikan “percobaan” tanpa tanggung jawab. Dalam *maqāṣid al-nikāh*, tujuan utama pernikahan adalah *al-sukūn wa al-mawaddah wa al-raḥmah* (ketenangan, kasih, dan rahmat), bukan kenikmatan sementara.

Imam al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* menegaskan bahwa hukum-hukum syariat tidak mungkin ditetapkan untuk permainan (*lahw*) atau percobaan (*tajribah*), melainkan untuk *ibadah* dan *maslahah*.¹¹⁶

Maka, akad yang diniatkan “untuk menguji” sebelum menikah hakikatnya adalah pelecehan terhadap kesucian akad itu sendiri.

8. Perspektif Maqāṣid Kontemporer: Krisis Makna Akad

Dalam perspektif maqāṣid kontemporer, sebagaimana dirumuskan oleh Jasser Auda, masalah seperti *trial marriage* muncul akibat terjadinya pemisahan antara makna (*maqṣad*) dan bentuk (*ṣūrah*). Masyarakat modern mempertahankan bentuk hubungan kasih, tetapi meniadakan makna tanggung jawab dan ibadah.¹¹⁷

Dengan demikian, *trial marriage* adalah contoh nyata dari *tahrif al-maqṣad* (penyimpangan tujuan hukum). Ia mempertahankan dimensi emosional, namun menghapus dimensi spiritual dan sosial. Padahal, maqāṣid syariah menuntut keterpaduan antara lahir dan batin, antara cinta dan tanggung jawab, antara hak dan kewajiban.

9. Kesimpulan

Pernikahan percobaan merupakan bentuk paling ekstrem dari pergeseran nilai pernikahan

¹¹⁶ Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, Jilid 3, h. 71.

¹¹⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 193.

dalam era modern. Ia bukan hanya sekadar penyimpangan hukum, tetapi juga dekonstruksi total terhadap makna pernikahan sebagai institusi ibadah.

Dari sisi fikih, hubungan ini tidak memenuhi satu pun rukun atau syarat nikah dan karena itu termasuk perzinaan. Dari sisi maqāṣid, ia menimbulkan *mafsadah kulliyah* – kerusakan menyeluruh terhadap agama, nasab, kehormatan, dan moral sosial.

Dengan demikian, hubungan semacam ini harus ditolak secara tegas oleh umat Islam, bukan hanya karena ia “tidak sah,” tetapi karena ia menghapus kesucian dan amanah akad pernikahan itu sendiri.

BAB VI

MENIMBANG ENAM MODEL AKAD DALAM TIMBANGAN MAQĀSID SYARIAH

A. Pengantar

Salah satu tantangan terbesar dalam memahami hukum pernikahan kontemporer ialah bagaimana menilai keabsahan akad-akad baru yang muncul di luar kebiasaan fiqh klasik. Dalam fiqh normatif, ukuran keabsahan suatu akad dinilai berdasarkan terpenuhinya rukun dan syarat lahiriah. Namun dalam konteks maqāsid al-syari'ah, keabsahan tidak hanya diukur dari formalitas hukum, melainkan dari tujuan moral dan sosial yang ingin dicapai oleh syariat.

Dalam hal ini, *maqāsid al-syari'ah* bukan sekadar alat pelengkap bagi hukum, tetapi menjadi ruh yang menjiwai seluruh struktur hukum Islam. Imam al-Syātībī menegaskan bahwa syariat tidak menetapkan hukum kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-masālih*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-mafāsid*) bagi manusia.¹¹⁸

Maka, analisis terhadap enam model akad pernikahan musta'jalah – seperti nikah misyār, nikah dengan niat cerai, nikah sementara untuk tujuan tertentu, pernikahan teman (*friend marriage*), pernikahan madani, dan pernikahan percobaan (*trial marriage*) – tidak cukup dinilai hanya dari sisi sah atau tidaknya akad, tetapi juga dari sejauh mana akad tersebut selaras dengan maqāsid

¹¹⁸ Al-Syātībī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1991), h. 47.

syarī'ah dalam menjaga lima kebutuhan dasar manusia: agama (*hifz al-dīn*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan kehormatan (*hifz al-'ird*).¹¹⁹

B. Prinsip Penilaian *Maqāṣid* terhadap Akad Nikah

Untuk menilai kedudukan enam akad tersebut, digunakan tiga lapisan *maqāṣid* sebagaimana diklasifikasikan oleh al-Syāṭibī dan diperbarui oleh Ibn 'Āshūr, yakni:

1. *Darūriyyāt* (pokok) – tujuan syariat yang bersifat mutlak bagi keberlangsungan agama dan umat manusia, seperti menjaga keturunan, kehormatan, dan agama.
2. *Hājiyyāt* (sekunder) – tujuan pelengkap yang memberikan kemudahan dan menghilangkan kesempitan dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat.
3. *Tahsīniyyāt* (tersier) – tujuan penyempurnaan yang memperindah dan memperkuat moralitas dalam pelaksanaan hukum.¹²⁰

Dalam konteks akad nikah, *maqāṣid* utama yang menjadi tolok ukur adalah *hifz al-nasl* (pelestarian keturunan), *hifz al-'ird* (penjagaan kehormatan), dan *hifz al-dīn* (perlindungan kesucian agama).¹²¹

¹¹⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2008), h. 33.

¹²⁰ Ibid., h. 45–46.

¹²¹ Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Tunisia: Dār al-Suhūn, 2001), h. 214.

C. Tabel Komparatif Enam Model Akad Musta'jalah

No	Jenis Akad	Tujuan (Maqṣad)	Keberlangsungan	Maslahah	Mafsadah	Status Hukum
1	Nikah Misyār	Memenuhi kebutuhan biologis dan sosial dengan kelonggaran tanggung jawab materi	Terbatas; tidak menetap bersama	Memberi solusi bagi perempuan lajang dan pria sibuk	Mengabaikan tanggung jawab nafkah, menurunkan martabat istri	Sah secara fiqh, namun fasid secara maqāṣidiy
2	Nikah dengan Niat Cerai	Menikah untuk kebutuhan sementara (pekerjaan, studi, dll.)	Tidak berkelanjutan; ada niat tersembunyi cerai	Mem fasilitasi hubungan halal jangka pendek	Merusak prinsip keabadian akad, menipu pasangan	Sah secara formal, makruh tahrīm, rusak secara maqāṣid
3	Nikah untuk Tujuan Tertentu (Pro kreasi)	Mendapatkan keturunan saja	Berakhir setelah tujuan tercapai	Menjaga keberlanjutan nasab (sementara)	Merendahkan martabat perempuan sebagai "alat prokreasi"	Batal menurut jumhur, fasid maqāṣidiy
4	Pernikahan Teman (Friend Marriage)	Menjaga kebebasan individu dan menghindari beban rumah tangga	Tidak ada kehidupan bersama	Fleksibilitas sosial	Hilangnya qiwāmah, ketidakjelasan nasab, rusaknya nilai keluarga	Makruh atau haram, bertentangan dengan maqāṣid

No	Jenis Akad	Tujuan (Maqṣad)	Keberlangsungan	Maslahah	Mafsadah	Status Hukum
5	Pernikahan Madani (Sipil Sekuler)	Legalitas administratif tanpa ruh agama	Terpisah dari hukum syariat	Pengakuan hukum negara	Menyuburkan pernikahan beda agama, hilangnya nilai sakral	Batal syar'ān, tidak memenuhi rukun nikah
6	Pernikahan Per cobaan (Trial Marriage)	Uji kesesuaian pasangan sebelum menikah	Bersifat sementara; tanpa akad	Tidak ada (mafsadah murni)	Zina ter selubung, kekacauan nasab, hilangnya nilai ibadah	Batil secara fiqh dan maqāṣidiy

D. Penilaian *Maqāṣidiy* terhadap Akad-akad Musta'jalah

1. Aspek Keberlangsungan (*Dawām al-Zawāj*)

Salah satu maqṣad tertinggi dalam pernikahan adalah keberlangsungan ikatan. Dalam *al-Muwāfaqāt*, al-Syāṭibī menjelaskan bahwa hukum-hukum syariat yang berkaitan dengan keluarga diarahkan untuk menjaga stabilitas, bukan memfasilitasi hubungan sesaat.¹²²

Jika ditinjau dari aspek ini, hanya akad nikah biasa (mutlaq) yang memenuhi maqṣad dawām al-zawāj. Semua bentuk pernikahan musta'jalah mengandung unsur temporer – baik eksplisit seperti

¹²² Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, Jilid III, h. 212.

nikah mut'ah dan nikah sementara, maupun implisit seperti misyār dan niat cerai. Akibatnya, nilai ketenangan (*sukūn*) dan keabadian yang diisyaratkan QS. ar-Rūm [30]: 21 tidak tercapai.

Dengan demikian, walaupun sebagian bentuk seperti nikah misyār dinyatakan sah secara lahiriah, akad tersebut kehilangan *ruh syar'i*-nya karena tidak memenuhi maqṣad keberlangsungan dan ketenangan.

2. Aspek Kemaslahatan dan Keseimbangan Hak

Tujuan lain dari pernikahan adalah terciptanya keseimbangan antara hak dan kewajiban. Allah berfirman:

وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: “.... *Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'rūf....*” (QS. al-Baqarah: 228).

Namun dalam akad-akad musta'jalah, prinsip keseimbangan ini seringkali hilang. Dalam nikah misyār, misalnya, perempuan melepaskan sebagian hak-haknya (nafkah, giliran, tempat tinggal). Dalam *friend marriage*, tidak ada tanggung jawab timbal balik. Sedangkan dalam *trial marriage*, tidak ada tanggung jawab sama sekali.

Maqāsid syariat menuntut agar setiap akad mendatangkan keadilan ('*adl*) dan menghilangkan kezaliman (*zulm*). Karena itu, akad-akad semacam ini, meskipun sah secara formal, dianggap fasid secara

maqāṣidiy, sebab menyalahi asas keadilan dalam keluarga.¹²³

3. Aspek Perlindungan Nasab dan Kehormatan

Aspek paling krusial dalam *maqāṣid* pernikahan adalah *hifz al-nasl* dan *hifz al-'ird*. Dalam *maqāṣid* klasik, perlindungan nasab bukan hanya untuk menjaga keturunan yang sah, tetapi juga untuk memastikan hak sosial, waris, dan tanggung jawab keibubapaan yang jelas.¹²⁴

Model akad seperti nikah *prokreasi*, *friend marriage*, dan *trial marriage* menimbulkan kekacauan nasab karena tidak menjamin tanggung jawab terhadap anak yang lahir. Dalam nikah madani, hubungan beda agama yang mungkin terjadi menyebabkan rusaknya identitas keagamaan anak.

Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa salah satu *maqṣad* universal pernikahan adalah "membentuk komunitas manusia yang berbasis tanggung jawab moral dan spiritual."¹²⁵ Maka, segala bentuk akad yang meniadakan tanggung jawab moral, betapa pun sahnya secara hukum dianggap menyimpang dari *maqāṣid*.

4. Aspek Kesucian dan Moralitas

Kesucian ('*iffah*) adalah maqṣad moral yang melekat dalam setiap pernikahan. Rasulullah ﷺ bersabda:

¹²³¹²³ Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz 9 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), h. 123.

¹²⁴ Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), h. 287.

¹²⁵ Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, h. 142.

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَصْ
لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ...

Artinya: “Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian telah mampu menikah, maka menikahlah, karena itu lebih menundukkan pandangan dan menjaga kehormatan...” (HR. al-Bukhārī dan Muslim).

Akad-akad musta’jalah seperti nikah niat cerai, friend marriage, dan trial marriage justru menormalisasi hubungan temporer yang mengikis rasa malu (*hayā’*). Dalam perspektif *maqāṣidiy*, kerusakan moral seperti ini lebih berbahaya daripada pelanggaran hukum formal, karena menghancurkan dasar spiritual masyarakat.¹²⁶

5. Aspek Legalitas Formal vs. Integritas *Maqāṣid*

Fenomena menarik dari enam akad musta’jalah ialah bahwa sebagian sah secara fiqh, tetapi rusak secara *maqāṣidiy*.

- a. Nikah *misyār* sah karena memenuhi rukun akad, namun bertentangan dengan *maqṣad dawām* dan keadilan.
- b. Nikah dengan niat cerai juga sah secara formal, tetapi melanggar *maqṣad* ketulusan dan kejujuran (*ṣidq fī al-‘aqd*).
- c. Nikah madani mungkin diakui secara hukum positif negara sekuler, tetapi batal dalam *maqṣad* agama karena memisahkan sakralitas dari hukum.

¹²⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Nazariyat al-Darūrah al-Syar’iyyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), h. 138.

Fenomena ini menunjukkan perbedaan tajam antara *sūrah al-'aqd* (bentuk formal) dan *rūh al-'aqd* (makna spiritual).

Sebagaimana dijelaskan Jasser Auda, syariat tidak hanya menilai bentuk, tetapi juga sistem nilai yang melingkupinya. Hukum yang hanya fokus pada bentuk tanpa melihat tujuan akhirnya akan kehilangan makna.¹²⁷

E. Sintesis *Maqāsid Modern*: Dari al-Syātibī ke Ibn 'Āshūr dan Jasser Auda

Perbandingan enam model akad musta'jalah menegaskan relevansi *maqāsid syarī'ah* modern.

1. Al-Syātibī menekankan struktur hierarkis *maqāsid* (*darūriyyāt*, *hājiyyāt*, *tahsīniyyāt*).
2. Ibn 'Āshūr menambahkan dimensi *maqāsid 'āmmah* (tujuan universal) seperti keadilan, kebebasan, dan kehormatan manusia.¹²⁸
3. Jasser Auda kemudian memperluasnya menjadi teori sistem, di mana *maqāsid* tidak statis tetapi dinamis, dan harus dipahami dalam konteks sosial modern.¹²⁹

Dengan pendekatan Auda, enam akad musta'jalah dapat dipahami sebagai *disfungsi sistemik* dalam struktur keluarga Muslim modern, yakni hilangnya koneksi antara nilai spiritual (*maqṣad*) dan bentuk sosial (*sūrah*).

¹²⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 198.

¹²⁸ Ibn 'Āshūr, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, h. 112–118.

¹²⁹ Jasser Auda, *Reclaiming the Maqasid al-Shariah in the Context of Muslim Reform* (Herndon: IIIT, 2010), h. 45.

Maka, solusi *maqāṣidiy* bukan sekadar melarang, tetapi merekonstruksi kesadaran hukum keluarga agar berorientasi pada tanggung jawab, bukan hanya kepuasan.

Analisis komparatif ini menunjukkan bahwa seluruh bentuk akad pernikahan musta'jalah gagal memenuhi *maqāṣid al-syari'ah* secara utuh. Walaupun beberapa di antaranya seperti *misyār* dan niat cerai, mungkin sah secara fiqh formal, semuanya mengandung *mafsadah* yang melanggar *maqṣad* keberlangsungan, keadilan, dan kesucian.

Pernikahan dalam Islam bukan hanya hubungan dua individu, tetapi institusi moral dan spiritual yang menopang peradaban. Dengan demikian, hukum fiqh tidak boleh berhenti pada aspek lahiriah akad, tetapi harus selalu ditimbang dengan *mizān al-maqāṣid* – neraca tujuan syariat.

Sebagaimana ditegaskan Ibn 'Āshūr: "Hukum yang tidak mengantarkan kepada kemaslahatan manusia bukanlah hukum syar'i, meskipun dinyatakan dalam bentuk akad yang sah."¹³⁰

Dengan demikian, rekonstruksi pemikiran hukum keluarga Islam perlu diarahkan pada pemahaman *maqāṣidiy* yang integral: memadukan teks, konteks, dan tujuan, agar syariat selalu menjadi sumber kemaslahatan bagi manusia di setiap zaman.

¹³⁰ Ibid., h. 99.

BAB VII

FENOMENA AKAD PERNIKAHAN KONTEMPORER DI INDONESIA

Perkembangan sosial dan teknologi di Indonesia dalam dua dekade terakhir telah memunculkan beragam bentuk akad pernikahan yang tidak dikenal dalam literatur fiqh klasik. Perubahan ini didorong oleh berbagai faktor: globalisasi, urbanisasi, kemajuan digital, dan pergeseran nilai-nilai sosial. Akibatnya, muncul praktik-praktik pernikahan yang menyimpang dari pola normatif seperti *nikah siri online*, *pernikahan lintas agama di luar KUA*, hingga fenomena *kawin kontrak turis* di daerah wisata.

Ketiga model pernikahan ini, meskipun berbeda dari segi pelaksanaan dan motivasi, memiliki satu kesamaan: mengaburkan nilai maqāṣid syarī'ah dalam pernikahan, terutama dalam hal menjaga keturunan (*hifz al-nasl*), kehormatan (*hifz al-'ird*), dan agama (*hifz al-dīn*). Dalam konteks ini, maqāṣid menjadi alat untuk membaca apakah akad-akad tersebut sekadar sah secara lahiriah atau benar-benar membawa maslahat sesuai ruh syariat.

A. Fenomena Nikah Siri Online di Indonesia

1. Latar dan Bentuk Praktik

Nikah siri online adalah pernikahan yang dilakukan secara daring (melalui aplikasi Zoom, WhatsApp, atau platform digital lainnya) dengan melibatkan wali, saksi, dan penghulu, tetapi tidak dicatatkan secara resmi di Kantor Urusan Agama (KUA). Praktik ini banyak muncul sejak masa

pandemi COVID-19 dan terus berlanjut, terutama karena kemudahan akses serta biaya yang murah.

Bentuk akad ini biasanya difasilitasi oleh perantara atau situs jasa pernikahan online, yang menyediakan layanan "penghulu virtual" dengan biaya tertentu. Di sisi lain, banyak pula yang dilakukan oleh para dai independen tanpa izin resmi dari KUA.

2. Pandangan Hukum Positif dan Ulama

Secara hukum negara, nikah siri online tidak sah karena bertentangan dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 5–6, yang mewajibkan pencatatan sebagai syarat administratif sahnya pernikahan di Indonesia.¹³¹

Dari sisi fiqh, ulama berbeda pendapat. Sebagian memandang akad ini sah jika terpenuhi rukun dan syarat nikah (wali, saksi, ijab kabul). Namun sebagian besar menolak keabsahannya karena tidak terpenuhinya kesatuan majelis (*ittiḥād al-majlis*) dan potensi penipuan identitas. Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui fatwanya menegaskan bahwa *nikah daring* tidak sah jika dilakukan tanpa kehadiran fisik dalam satu majelis yang jelas.¹³²

¹³¹ Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 5–6, Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991.

¹³² Fatwa MUI No. 1 Tahun 2021 tentang Hukum Pernikahan Online.

3. Penilaian Maqāsidiy

Dari perspektif *maqāṣid*, nikah siri online gagal mencapai maqṣad *al-tathbīt wa al-dawām* (keberlangsungan dan legalitas sosial) karena tidak memberikan perlindungan hukum bagi perempuan dan anak. Tidak adanya pencatatan menyebabkan hilangnya hak-hak perdata seperti nafkah, warisan, dan status anak. Hal ini bertentangan dengan maqṣad *hifż al-nasl* dan *hifż al-‘ird*.¹³³

Selain itu, aspek kejujuran dan kejelasan akad (*ṣidq fī al-‘aqd*) juga terabaikan, karena platform daring tidak menjamin validitas saksi atau wali. Dalam maqāsid modern versi Jasser Auda, praktik ini disebut *formality without integrity* – sah secara teknis tetapi rusak secara substansial.¹³⁴

B. Pernikahan Lintas Agama: Tantangan Baru bagi Hukum Islam

1. Fenomena dan Dasar Sosial

Fenomena pernikahan lintas agama di Indonesia meningkat seiring dengan globalisasi, urbanisasi, dan interaksi sosial yang tinggi di lingkungan pendidikan serta pekerjaan. Banyak pasangan memilih menikah di luar KUA – baik di luar negeri, di gereja, di kuil, maupun melalui perantara sipil – untuk menghindari regulasi yang melarang pernikahan beda agama di Indonesia.

¹³³ Yusuf al-Qaradawi, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī‘ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2008), h. 99.

¹³⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 212.

Menurut data dari Komnas Perempuan, sepanjang 2018–2023 terjadi peningkatan permohonan dispensasi pernikahan lintas agama, yang sebagian besar dilakukan melalui jalur hukum perdata di Pengadilan Negeri.¹³⁵

2. Pandangan MUI, Kemenag, dan Ormas Islam

Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara tegas melarang pernikahan beda agama berdasarkan Fatwa MUI Nomor 4/Munas VII/MUI/2005, dengan alasan bahwa pernikahan lintas agama bertentangan dengan prinsip *hifz al-dīn* dan *hifz al-nasl*.¹³⁶

Kementerian Agama Republik Indonesia menegaskan hal yang sama: pernikahan antara seorang Muslim dan non-Muslim tidak dapat dicatatkan di KUA karena tidak memenuhi syarat sah menurut hukum Islam. Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah juga satu suara, menilai bahwa pernikahan beda agama merupakan bentuk pelanggaran terhadap maqṣad *tawhīd* (pemurnian agama) dan dapat menimbulkan kerusakan moral serta kekacauan nasab.¹³⁷

3. Penilaian *Maqāsidiy*

Dalam perspektif *maqāsid*, pernikahan lintas agama melanggar dua maqṣad utama:

¹³⁵ Komnas Perempuan, *Laporan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan di Indonesia 2023*, h. 45.

¹³⁶ Fatwa MUI No. 4/Munas VII/MUI/2005 tentang Pernikahan Beda Agama.

¹³⁷ Lihat Pernyataan Resmi PBNU, *Bahtsul Masail Munas Alim Ulama 2019*, h. 3.

- a. *Hifz al-dīn* (pelestarian akidah): karena menormalisasi pencampuran nilai teologis yang bertentangan.
- b. *Hifz al-nasl* (perlindungan nasab): karena anak yang lahir dari pernikahan semacam ini seringkali mengalami krisis identitas agama.

Selain itu, pernikahan lintas agama mengaburkan maqṣad al-mawaddah wa al-rahmah (kasih sayang spiritual) yang menjadi ruh pernikahan Islam. Kasih sayang dalam keluarga Muslim idealnya berakar pada kesatuan keyakinan, bukan perbedaan yang fundamental.¹³⁸

Oleh karena itu, meskipun ada yang menilai praktik ini sebagai bentuk toleransi, dari sisi maqāṣid syarī'ah ia termasuk *mafsadah syar'iyyah* karena mengancam stabilitas akidah dan kejelasan nasab.

C. Kawin Kontrak dan Dilema Etika Syariat di Ranah Wisata

1. Latar dan Pola Praktik

Fenomena *kawin kontrak* atau *temporary marriage* marak terjadi di daerah wisata seperti Puncak (Bogor), Bali, dan Batam. Praktik ini melibatkan warga lokal – biasanya perempuan – yang dinikahi oleh turis Timur Tengah atau Asia selama masa kunjungan wisata (1-3 bulan). Akad dilakukan oleh penghulu tidak resmi, tanpa

¹³⁸ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Tunisia: Dār al-Suhūn, 2001), h. 112.

pencatatan negara, dan seringkali menggunakan perantara calo.

Meski sering diklaim sebagai bentuk “nikah syar’i”, kenyataannya hubungan tersebut lebih menyerupai prostitusi terselubung yang dilegitimasi dengan akad formal.¹³⁹

2. Pandangan Ulama dan Otoritas Hukum

Majelis Ulama Indonesia menegaskan bahwa kawin kontrak adalah praktik nikah mut’ah terselubung yang hukumnya haram.¹⁴⁰ Kementerian Agama juga menyatakan bahwa kawin kontrak tidak dapat diakui secara hukum karena melanggar prinsip keabadian akad dalam UU No. 1 Tahun 1974.

Para ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi dan Wahbah al-Zuhaili menilai bahwa kawin kontrak adalah bentuk eksplorasi terhadap perempuan dan bertentangan dengan maqṣad *tasyri’ al-zawāj* (tujuan pensyariatan pernikahan), yaitu menjaga kehormatan dan keturunan.¹⁴¹

3. Penilaian *Maqāsidiy*

Dalam perspektif maqāsid, kawin kontrak termasuk *fasād al-‘aqd* (kerusakan akad) karena mengandung unsur penipuan dan eksplorasi. *Maqṣad hifz al-‘ird* dan *hifz al-nasl* dilanggar secara nyata: perempuan kehilangan kehormatan dan hak-

¹³⁹ Tempo.co, “Kawin Kontrak di Puncak: Antara Syariat dan Eksplorasi,” edisi 2022.

¹⁴⁰ Fatwa MUI, *Hukum Kawin Kontrak*, 2010.

¹⁴¹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Juz 9 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), h. 133.

hak sosial, sementara anak yang lahir tidak memiliki status hukum yang jelas.

Lebih jauh, fenomena ini merusak maqṣad sosial Islam yaitu *iqāmat al-usrah al-ṣāliḥah* (pembentukan keluarga saleh). Dalam maqāṣid modern versi Ibn ‘Āshūr, kawin kontrak dikategorikan sebagai bentuk *istihlāl al-harām bi al-hilāh* – upaya menghalalkan yang haram dengan trik formalitas akad.¹⁴²

D. Sintesis *Maqāsiyyat* atas Ketiga Fenomena

Jika ketiga fenomena tersebut dibandingkan dengan prinsip maqāṣid syariah, tampak bahwa semuanya gagal mewujudkan ruh pernikahan sebagaimana dimaksud oleh syariat. Berikut ringkasannya:

Fenomena	Maqṣad yang Dilanggar	Dampak Utama	Status Hukum
Nikah Siri Online	<i>Hifż al-nasl, hifż al-‘ird</i>	Hilangnya perlindungan hukum dan sosial	Sah secara fiqh, rusak secara <i>maqāṣid</i>
Pernikahan Lintas Agama	<i>Hifż al-dīn, hifż al-nasl</i>	Krisis akidah dan nasab anak	Batal secara fiqh dan <i>maqāṣid</i>
Kawin Kontrak Turis	<i>Hifż al-‘ird, hifż al-nasl</i>	Eksplorasi perempuan, kekacauan nasab	Batil secara syar‘i

¹⁴² Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Syari‘ah*, h. 214.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa fenomena akad pernikahan kontemporer di Indonesia mencerminkan disorientasi antara bentuk hukum dan tujuan syariat.

E. Rekomendasi Kebijakan dan Edukasi Masyarakat

Berdasarkan analisis *maqāṣidīy* di atas, diperlukan pendekatan integral yang tidak hanya bersifat legalistik, tetapi juga etis dan edukatif. Adapun rekomendasi yang dapat ditawarkan adalah sebagai berikut:

1. Reorientasi Kebijakan Hukum Keluarga

Negara melalui Kementerian Agama perlu memperkuat fungsi pengawasan KUA dengan menegaskan prinsip *tathbīt al-zawāj* (pencatatan resmi) sebagai *maqṣad hājiyyah* demi perlindungan hukum keluarga.

2. Edukasi *Maqāṣidiy* di Masyarakat

Dakwah keluarga Islam seharusnya menekankan bahwa pencatatan nikah bukan sekadar administrasi, tetapi bagian dari *hifż al-nasl* dan *hifż al-'ird*. Pendidikan pranikah harus disertai pemahaman *maqāṣid* syariat, bukan sekadar keterampilan teknis rumah tangga.

3. Fatwa Kontekstual dan Adaptif

Ulama perlu merumuskan fatwa yang berimbang antara *haqīqah fiqhīyyah* (keabsahan formal) dan *haqīqah maqāṣidiyyah* (substansi maslahat). Misalnya, penyusunan fatwa tentang nikah daring yang memperhatikan aspek identitas digital dan keabsahan majelis.

4. Peran Ulama dan Ormas Islam

Ormas besar seperti NU, Muhammadiyah, dan MUI perlu lebih aktif dalam literasi hukum keluarga agar masyarakat tidak terjebak dalam praktik akad semu yang bertentangan dengan maqāṣid syariat.

5. Rekonstruksi Kesadaran Moral

Diperlukan gerakan kultural yang mengembalikan makna pernikahan sebagai *'ibādah* dan *mītsāqan ghalīzān* (perjanjian yang kokoh), bukan sekadar kontrak sosial.

Fenomena akad pernikahan kontemporer di Indonesia menunjukkan bahwa modernisasi tidak selalu sejalan dengan *maqāṣid al-syari'ah*. Nikah siri online, kawin kontrak, dan pernikahan lintas agama hanyalah wajah baru dari *al-'uqūd al-fāsidah* – akad yang rusak secara moral meski kadang sah secara formal.

Maqāṣid al-syari'ah menuntut agar setiap bentuk akad meneguhkan nilai-nilai *dawām* (keberlangsungan), *'adl* (keadilan), dan *hifż al-nasl* (perlindungan keturunan). Tanpa itu, pernikahan kehilangan kesuciannya dan berubah menjadi komoditas sosial.

Sebagaimana ditegaskan Ibn 'Āshūr, "Tujuan hukum keluarga dalam Islam adalah menjaga martabat manusia dan menegakkan keadilan antara laki-laki dan perempuan." Maka, setiap reformasi hukum pernikahan di Indonesia hendaknya berpijak pada ruh maqāṣid ini – bukan sekadar mengejar adaptasi modernitas, melainkan membangun kembali makna suci pernikahan sebagai ibadah dan peradaban.

BAB VIII

REFLEKSI, EVALUASI, DAN PENEGUHAN PRINSIP SYARIAT

A. Refleksi Moral atas Krisis Makna Pernikahan di Era Modern

Pernikahan dalam pandangan Islam bukan sekadar kontrak sosial (*'aqd ijtimā'i*), melainkan perjanjian yang sakral (*mītsāqan ghalīzān*) antara dua insan yang disaksikan oleh Allah SWT. Namun dalam realitas modern, makna sakral ini semakin tergerus oleh arus materialisme dan pragmatisme. Pernikahan yang semula menjadi jalan menuju ketenangan, keberlangsungan keturunan, dan penjagaan kehormatan, kini sering kali dipersempit menjadi sarana pemuasan hasrat, formalitas sosial, atau bahkan strategi ekonomi.

Fenomena seperti nikah *misyār*, nikah kontrak, nikah percobaan, hingga nikah lintas agama mencerminkan krisis makna spiritual dalam lembaga pernikahan. Ketika akad yang semestinya dimulai dengan niat suci dijadikan alat manipulasi kebutuhan duniawi, maka nilai *maqāṣid syariah* yang melandasinya ikut hilang. Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa, "*Ruh syariat dalam pernikahan adalah membangun keluarga yang permanen dan bermartabat, bukan sekadar hubungan sementara untuk kenikmatan.*"⁽¹⁾

Realitas ini menunjukkan bahwa masyarakat modern, meskipun hidup di bawah payung hukum Islam, sering kali kehilangan pemahaman esensial tentang pernikahan sebagai ibadah. Akad yang mestinya menjadi pintu menuju keberkahan malah dijadikan

sarana mempermainkan hukum, sebagaimana konsep *istihlāl al-harām bi al-hilāh* – menghalalkan yang haram dengan tipu daya legalitas.⁽²⁾

Maka refleksi moral ini mengajak untuk meninjau kembali posisi pernikahan sebagai institusi ilahiah yang menuntut tanggung jawab etis, spiritual, dan sosial. Tanpa kesadaran maqāṣidiy, akad nikah hanya akan menjadi ritual kosong yang kehilangan jiwanya.

B. Evaluasi Kritis terhadap Praktik Akad Musta'jalah

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, enam model akad *musta'jalah* – yakni nikah *misyār*, nikah dengan niat cerai, nikah prokreasi, nikah teman, nikah madani, dan nikah percobaan – memperlihatkan pola yang sama: semuanya melanggar maqṣad dawām al-zawāj, yaitu keberlangsungan rumah tangga.

Dalam *al-Muwāfaqāt*, al-Syāṭibī menegaskan bahwa salah satu tujuan utama syariat dalam pernikahan adalah menjaga kesinambungan hubungan dan stabilitas sosial.⁽³⁾ Akad yang dibangun di atas niat sementara, waktu terbatas, atau syarat tersembunyi, pada hakikatnya telah menyalahi maqṣad tersebut, sekalipun secara lahiriah memenuhi rukun dan syarat fiqh.

Dari hasil analisis *maqāṣidiy*, dapat disimpulkan tiga kecenderungan utama penyimpangan akad musta'jalah:

1. Dekonstruksi terhadap prinsip keabadian akad (*dawām al-'aqd*).
2. Reduksi pernikahan menjadi alat pemuas kebutuhan jasmani semata.

3. Pengabaian tanggung jawab sosial dan spiritual pasangan suami-istri.

Dalam perspektif maqāṣid modern, praktik seperti ini dikategorikan sebagai *al-fasād al-ma'�awi* – kerusakan substansial yang tidak selalu tampak pada bentuk formal akad, tetapi menghancurkan tujuan moralnya.⁽⁴⁾

Dengan demikian, tugas utama fiqh kontemporer bukan sekadar menilai sah atau batalnya suatu akad, melainkan mengembalikan ruh syariat ke dalam setiap dimensi pernikahan. Di sinilah peran maqāṣid syariah menjadi kunci untuk menyeimbangkan antara legalitas hukum dan keutuhan moral.

C. Pentingnya Menjaga *Maqṣad Dawām al-Zawāj* (Keberlangsungan Rumah Tangga)

Maqṣad dawām al-zawāj atau keberlangsungan rumah tangga adalah pilar utama yang menopang seluruh struktur hukum keluarga dalam Islam. Tujuan ini merupakan derivasi dari maqṣad *hifz al-nasl* (pelestarian keturunan) dan *hifz al-'ird* (penjagaan kehormatan). Tanpa keberlangsungan, kedua maqṣad tersebut menjadi mustahil tercapai.

Rasulullah SAW bersabda:

خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأهْلِهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأهْلِي.

Artinya: “Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah yang paling baik terhadap keluargaku.” (HR. Tirmidzi).¹⁴³

¹⁴³ Mu罕ammad ibn 'Isā at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, Kitāb al-Manāqib, no. 3895 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, 1998), Juz 5, h. 709.

Hadis ini bukan hanya perintah moral, melainkan fondasi *maqāṣidiy* yang menegaskan bahwa keutuhan rumah tangga adalah ukuran kebaikan sosial seorang Muslim.

Namun dalam praktik modern, semangat *dawām* ini mulai terabaikan. Tingginya angka perceraian, pernikahan instan, dan hubungan tidak resmi menunjukkan bahwa pernikahan kehilangan orientasi ibadahnya. Padahal, dalam pandangan syariat, keberlangsungan bukan sekadar “bertahan hidup bersama,” melainkan melestarikan rahmat, mawaddah, dan tanggung jawab yang berkesinambungan antar generasi.

Jasser Auda menjelaskan bahwa maqṣad *dawām al-zawāj* adalah bentuk konkret dari *al-tathbīt al-ijtima’ī* (stabilisasi sosial). Rumah tangga yang bertahan dengan keadilan, kesetiaan, dan saling menghormati menciptakan masyarakat yang stabil dan berakhlik.⁽⁵⁾

Karena itu, segala bentuk akad yang bertentangan dengan prinsip keberlangsungan — baik karena niat tersembunyi, waktu tertentu, atau ketidaksiapan moral — harus dikritisi bukan hanya secara fiqh, tetapi juga secara *maqāṣidiy*.

D. Penegasan Prinsip: Akad Nikah Bukan Alat, Tetapi Ibadah

Salah satu penyimpangan terbesar dalam masyarakat modern adalah objektifikasi akad nikah. Akad yang seharusnya menjadi bentuk ibadah (*ta’abbudiyyah*) kini direduksi menjadi instrumen untuk mencapai kepentingan duniawi: legalitas hubungan,

keuntungan ekonomi, bahkan pelarian dari tanggung jawab sosial.

Dalam pandangan maqāṣid, akad nikah tidak dapat dipandang sekadar sebagai kontrak sipil yang bisa diatur sesuai selera manusia, karena ia merupakan bagian dari ibadah sosial yang memiliki nilai transendental. Allah SWT berfirman: “*Dan di antara tandatanda kebesaran-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu kasih dan sayang.*” (QS. al-Rūm [30]: 21).

Ayat ini menjadi dasar teologis bahwa akad nikah adalah manifestasi kasih sayang Ilahi, bukan hasil negosiasi pragmatis manusia. Oleh sebab itu, memanipulasi akad untuk kepentingan sesaat sama halnya dengan menodai kesucian ibadah.

Para ulama klasik seperti al-Ghazālī menegaskan bahwa pernikahan adalah “*ibadah yang menggabungkan aspek dunia dan akhirat sekaligus.*”⁽⁶⁾ Dengan demikian, memperlakukan akad nikah hanya sebagai alat atau jalan keluar dari kesulitan ekonomi, tanpa niat ibadah, adalah bentuk penyimpangan terhadap maqsad *ta’abbud wa al-istiqāmah*.

Reformulasi kesadaran ini penting, terutama di era digital di mana akad pernikahan semakin mudah dilakukan tanpa pendalaman makna spiritual. Maka perlu ditegaskan kembali bahwa akad nikah adalah ibadah yang menuntut kesungguhan niat dan tanggung jawab moral.

BAB IX

DINAMIKA FIKIH KELUARGA DAN TRANSFORMASI SOSIAL MODERN

A. Fikih Keluarga sebagai Sistem Sosial

Fikih keluarga (fiqh al-usrah) merupakan salah satu cabang hukum Islam yang paling dinamis dan kompleks, karena bersentuhan langsung dengan struktur sosial, nilai budaya, serta perubahan pola relasi antara laki-laki dan perempuan. Sejak awal kemunculannya, hukum keluarga dalam Islam tidak hanya berfungsi sebagai aturan legal, tetapi juga sebagai mekanisme moral yang menata kehidupan sosial umat. Ia menjadi cermin keseimbangan antara *hak Allah* (ḥuqūq Allāh) dan *hak manusia* (ḥuqūq al-‘ibād), antara ideal normatif wahyu dan kenyataan sosial masyarakat.

Dalam konteks klasik, fikih keluarga berperan menjaga stabilitas sosial masyarakat Arab yang sedang bertransformasi dari sistem kabilah menuju masyarakat berperadaban. Oleh karena itu, ketentuan hukum seperti keharusan wali, kesaksian, atau kewajiban nafkah bukanlah bentuk subordinasi terhadap perempuan, tetapi langkah perlindungan sosial dalam konteks budaya yang rawan eksplorasi dan ketidakadilan. Imam al-Ghazālī menegaskan bahwa hukum-hukum pernikahan adalah sarana untuk “memelihara keteraturan sosial melalui pengendalian syahwat, menjaga nasab, dan

menumbuhkan kasih sayang sebagai pondasi masyarakat beradab.”¹⁴⁴

Dalam terminologi sosiologi hukum Islam, fikih keluarga merupakan “sistem sosial normatif” yang dibangun di atas prinsip keseimbangan antara kebutuhan individu dan kemaslahatan kolektif.¹⁴⁵ Setiap ketentuan hukum yang mengatur hubungan suami-istri, hak waris, perceraian, atau perwalian tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial di mana hukum itu berkembang. Karena itu, memahami fikih keluarga tanpa memperhatikan realitas sosial sama halnya dengan membaca hukum Islam tanpa ruhnya.

Dalam sejarah Islam klasik, lembaga keluarga menjadi pusat pembentukan moral dan keilmuan. Rumah bukan sekadar tempat tinggal, tetapi madrasah pertama bagi anak-anak, tempat menanamkan tauhid, adab, dan tanggung jawab sosial. Fikih keluarga berfungsi menjaga keseimbangan tiga poros utama kehidupan: (1) relasi spiritual dengan Allah (*hablun min Allāh*), (2) relasi sosial dengan sesama (*hablun min al-nās*), dan (3) relasi personal dalam ikatan cinta dan tanggung jawab (*mawaddah wa rahmah*). Ketiganya merupakan jaringan nilai yang saling menopang dan membentuk peradaban.¹⁴⁶

Namun, dalam masyarakat modern, struktur sosial keluarga mengalami perubahan mendasar. Urbanisasi,

¹⁴⁴ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), h. 43.

¹⁴⁵ Muhammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), h. 174.

¹⁴⁶ Yusuf al-Qaradawi, *al-Mar'ah bayna Fiqh wa Syarī'ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), h. 29.

industrialisasi, dan digitalisasi telah menggeser fungsi keluarga dari lembaga pendidikan nilai menjadi unit ekonomi dan emosional. Perempuan semakin banyak berperan di ruang publik, sementara laki-laki tidak lagi secara mutlak menjadi pencari nafkah tunggal. Pergeseran ini membawa implikasi pada tafsir ulang terhadap peran, hak, dan kewajiban dalam rumah tangga.

Perubahan ini menimbulkan tantangan baru bagi fikih klasik, karena banyak hukum yang dirumuskan pada konteks masyarakat agraris-patriarkal harus dihadapkan pada realitas masyarakat modern yang egaliter dan individualistik. Sebagai contoh, konsep *qiwāmah* (kepemimpinan suami atas istri) dalam QS. al-Nisā' [4]: 34 sering ditafsirkan secara tekstual, padahal semangat ayat tersebut menegaskan tanggung jawab moral dan ekonomi suami, bukan dominasi absolut.¹⁴⁷ Dalam konteks *maqāṣid al-syārī'ah*, *qiwāmah* bertujuan menjaga stabilitas keluarga melalui pembagian peran yang adil dan proporsional, bukan untuk menindas atau menguasai.

Fikih keluarga sebagai sistem sosial juga berfungsi sebagai mekanisme adaptasi terhadap perubahan zaman. Para ulama klasik telah menunjukkan fleksibilitas hukum dalam menanggapi perubahan sosial. Mazhab Mālikī, misalnya, mengakui pentingnya '*urf* (kebiasaan lokal) sebagai dasar pertimbangan hukum, selama tidak bertentangan dengan prinsip syariat.¹⁴⁸ Hal ini

¹⁴⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), h. 293.

¹⁴⁸ Al-Qarāfi, *al-Furūq*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), h. 177.

menunjukkan bahwa hukum keluarga dalam Islam tidak bersifat statis, melainkan selalu bergerak dalam dialog dengan realitas sosial.

Dalam konteks modern, tantangan terhadap fikih keluarga muncul dari tiga arah: pertama, perubahan struktur sosial akibat globalisasi; kedua, tuntutan kesetaraan gender dan hak asasi manusia; dan ketiga, penetrasi budaya digital yang mengubah cara orang berinteraksi dan memahami hubungan. Ketiganya menuntut pembaruan pemikiran hukum Islam agar tetap relevan dengan nilai-nilai *maqāṣid* yang melindungi kemaslahatan manusia.

Seperti ditegaskan oleh Ibn ‘Āshūr, tujuan hukum Islam dalam bidang keluarga adalah *ḥifẓ al-nasl wa al-‘ird* (menjaga keturunan dan kehormatan), serta menciptakan ketenteraman batin (*sukūn*) yang menjadi fondasi masyarakat yang saleh.¹⁴⁹ Dengan kata lain, hukum keluarga tidak boleh terjebak pada aspek legal formal semata, tetapi harus menghidupkan fungsi sosialnya: menjaga keberlangsungan generasi dan kehormatan moral.

Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Jasser Auda yang menekankan bahwa hukum Islam perlu dibaca dalam kerangka *systemic maqasid* – di mana setiap ketentuan hukum saling berhubungan dalam jaringan tujuan yang lebih besar, yaitu tercapainya keadilan, rahmat, dan kebahagiaan manusia.¹⁵⁰ Maka, fikih keluarga yang memutuskan relasinya dari sistem sosial

¹⁴⁹ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-syari‘ah al-Islāmiyyah* (Amman: Dār al-Nafā’is, 2001), h. 254.

¹⁵⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 35.

tidak hanya kehilangan relevansi, tetapi juga kehilangan ruh syariat itu sendiri.

Oleh karena itu, memahami fikih keluarga di era modern harus berangkat dari dua kesadaran: pertama, kesadaran teks (bahwa hukum memiliki akar ilahiah); kedua, kesadaran konteks (bahwa hukum hidup dalam ruang sosial yang berubah). Di sinilah pentingnya *maqāṣid al-syari‘ah* sebagai jembatan antara teks dan realitas. Pendekatan *maqāṣid* memungkinkan fikih keluarga menjadi sistem yang hidup, yang tidak hanya menjaga keabsahan akad, tetapi juga mewujudkan tujuan syariat dalam kehidupan nyata.

B. Pergeseran Nilai dan Tantangan Era Digital

Perubahan sosial yang paling menonjol di era modern terjadi pada tataran nilai dan orientasi hidup manusia. Dalam masyarakat tradisional, pernikahan dianggap sebagai bagian dari *ibadah sosial*—sebuah bentuk pengabdian kepada Allah yang diwujudkan melalui tanggung jawab keluarga dan regenerasi moral. Namun di era digital, nilai-nilai pernikahan semakin bergeser ke arah individualisme, kebebasan pribadi, dan kepuasan emosional. Pergeseran ini tidak hanya mengubah cara manusia memahami cinta dan tanggung jawab, tetapi juga menggoyahkan struktur fikih keluarga yang dibangun di atas nilai kolektivitas dan ketundukan spiritual.

Fenomena ini dapat dilihat dari meningkatnya usia pernikahan, rendahnya tingkat kelahiran di banyak negara Muslim urban, serta meningkatnya angka perceraian akibat ketidakcocokan emosional. Data Badan

Pusat Statistik Indonesia menunjukkan bahwa penyebab utama perceraian bukan lagi faktor ekonomi atau kekerasan, tetapi “ketidakselarasan visi hidup” antara pasangan muda.¹⁵¹ Ini menandakan pergeseran dari nilai tanggung jawab jangka panjang ke orientasi jangka pendek yang berpusat pada kenyamanan diri.

Dalam perspektif fikih, perubahan ini menantang prinsip *dawām al-zawāj* (keberlangsungan pernikahan) yang menjadi salah satu *maqāṣid* utama akad nikah.¹⁵² Jika dahulu perkawinan diorientasikan pada pembentukan keluarga sebagai institusi sosial, maka kini pernikahan sering kali dilihat sebagai “proyek pribadi” untuk kebahagiaan individu. Akibatnya, dimensi sosial dan spiritual pernikahan mengalami erosi, digantikan oleh logika psikologis dan pragmatis.

Kehadiran teknologi digital mempercepat pergeseran nilai ini. Media sosial menciptakan “ruang virtual” tempat identitas, hubungan, dan ekspresi cinta dipertontonkan dan dinegosiasikan secara publik.¹⁵³ Dalam ruang ini, akad nikah tidak lagi dimaknai sebagai kontrak sakral yang mengikat dua keluarga dan komunitas, melainkan sebagai peristiwa privat yang dapat dipamerkan dan bahkan dikomersialisasi. Tradisi dokumentasi digital dan pesta pernikahan mewah diunggah ke media sosial, menggeser nilai

¹⁵¹ Badan Pusat Statistik (BPS), *Statistik Perceraian Indonesia Tahun 2023* (Jakarta: BPS, 2024), h. 11.

¹⁵² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h. 142.

¹⁵³ Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (New York: Basic Books, 2011), h. 79.

kesederhanaan dan kesakralan menjadi ajang validasi sosial.

Dampak lain dari era digital adalah munculnya bentuk-bentuk baru interaksi yang melahirkan fenomena pernikahan non-konvensional: *friend marriage*, *nikah online*, atau hubungan tanpa pernikahan formal yang dibenarkan secara sosial di sebagian kalangan urban. Fenomena ini menunjukkan perubahan besar dalam persepsi terhadap institusi pernikahan, di mana batas antara halal dan haram, sakral dan profan, menjadi semakin kabur.

Ziba Mir-Hosseini, seorang antropolog hukum Islam kontemporer, menyoroti bahwa transformasi sosial modern menuntut reinterpretasi hukum keluarga Islam berdasarkan prinsip keadilan substantif, bukan sekadar kesetiaan pada teks legal klasik.¹⁵⁴ Ia menegaskan bahwa jika fikih keluarga tetap mempertahankan pembacaan literal terhadap ayat dan hadis tanpa mempertimbangkan perubahan realitas sosial, maka hukum itu akan kehilangan daya hidupnya dan tidak lagi berfungsi sebagai sarana kemaslahatan.

Pergeseran nilai ini juga memunculkan ketegangan baru antara *otonomi individu* dan *otoritas agama*. Di satu sisi, masyarakat modern menuntut kebebasan menentukan pilihan hidup, termasuk dalam urusan cinta dan pernikahan. Di sisi lain, hukum Islam tetap memandang akad nikah sebagai ikatan suci yang harus tunduk pada ketentuan syariat.¹⁵⁵ Ketegangan ini sering

¹⁵⁴ Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton: Princeton University Press, 1999), h. 45.

¹⁵⁵ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), h. 331.

muncul dalam isu pernikahan beda agama, pernikahan tanpa wali, atau pernikahan daring. Masing-masing kasus memperlihatkan bagaimana nilai kebebasan individu berhadapan dengan prinsip moral dan *maqāṣid* syariah.

Era digital juga melahirkan tantangan baru dalam hal *etika informasi* dan *privasi keluarga*. Banyak pasangan menikah yang membuka ruang privat rumah tangga ke media sosial, menayangkan pertengkaran, curahan hati, bahkan kisah perceraian secara publik. Hal ini menyalahi prinsip *satr al-'awrah* dalam Islam, yaitu menjaga kehormatan dan menutup aib keluarga.¹⁵⁶ Dalam pandangan *maqāṣid*, menjaga kehormatan ('ird) merupakan salah satu tujuan utama syariat. Ketika nilai privasi dan adab dalam berumah tangga diabaikan demi eksistensi digital, maka ruh syariat dalam keluarga perlakan terkikis.

Dalam konteks yang lebih luas, perubahan ini juga berdampak pada relasi gender. Media digital memberi ruang bagi perempuan untuk mengekspresikan diri, menuntut kesetaraan, dan menolak ketimpangan struktural yang diwarisi dari sistem patriarkal klasik. Ini merupakan kemajuan moral dalam banyak aspek, tetapi juga menimbulkan pergeseran paradigma fikih. Jika dulu fikih keluarga sering kali berpusat pada otoritas laki-laki sebagai kepala keluarga, kini muncul kesadaran baru bahwa kepemimpinan dalam rumah tangga seharusnya bersifat fungsional dan dialogis, bukan hierarkis.

¹⁵⁶ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), h. 202.

Tariq Ramadan menyebut fenomena ini sebagai “kebangkitan spiritual modernitas”, di mana umat Islam mulai menafsirkan ulang nilai-nilai agama untuk menyesuaikan diri dengan tantangan zaman, tanpa harus kehilangan identitas syariahnya.¹⁵⁷ Ia mengingatkan bahwa modernitas bukanlah musuh Islam, melainkan ruang ujian bagi kematangan etika Muslim. Oleh sebab itu, fikih keluarga tidak boleh memusuhi perubahan, tetapi perlu memanfaatkannya untuk memperkuat *maqāṣid*: menjaga keturunan, kehormatan, dan kasih sayang.

Salah satu tantangan besar era digital adalah munculnya *algoritma moral baru* – di mana keputusan tentang cinta, pasangan, bahkan pernikahan, kini dimediasi oleh teknologi seperti aplikasi pencari jodoh. Di beberapa negara Muslim, aplikasi seperti *Muslima.com* dan *Minder* digunakan oleh jutaan pengguna dengan niat mencari pasangan halal, namun dalam praktiknya sering terjadi pelanggaran etika syariat.¹⁵⁸ Hukum Islam belum sepenuhnya siap menghadapi kompleksitas ini. Apakah akad nikah melalui media daring sah? Apakah wali dan saksi yang hadir secara virtual memenuhi syarat? Pertanyaan-pertanyaan seperti ini menuntut pembaruan hukum berbasis *maqāṣid*, bukan sekadar legal-formal.

Pergeseran nilai dan penetrasi teknologi juga menciptakan fenomena “pernikahan instan”, di mana komitmen spiritual digantikan oleh kesepakatan rasional dan sementara. Munculnya konsep *nikah kontrak modern*

¹⁵⁷ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), h. 57.

¹⁵⁸ Pew Research Center, *Muslims and Digital Life Survey 2022* (Washington D.C.: PRC, 2022), h. 14.

atau *friend marriage* merupakan gejala dari krisis makna ini. *Maqāṣid al-syari‘ah* yang semula bertujuan menjaga keberlangsungan dan kemuliaan akad berubah menjadi sekadar legitimasi terhadap relasi jangka pendek. Jika tidak disikapi secara bijak, maka hukum Islam akan kehilangan daya normatifnya dan terjebak dalam situasi dilematik: antara idealisme syariat dan realitas pragmatis masyarakat.

Dengan demikian, tantangan era digital bukan sekadar soal teknologi, melainkan tentang perubahan paradigma manusia terhadap makna cinta, tanggung jawab, dan kesucian akad. Fikih keluarga yang responsif harus mampu memahami pergeseran nilai ini secara *maqāṣidiy*: bukan dengan menolak mentah-mentah, tetapi dengan meneguhkan kembali prinsip moral yang menjadi inti syariat. Dalam konteks ini, *maqāṣid* bukan hanya alat analisis hukum, tetapi juga kompas moral untuk menjaga ruh syariat di tengah arus perubahan global.

C. Globalisasi, Gender, dan Modernitas

Globalisasi membawa dampak yang sangat luas terhadap cara manusia beragama, berinteraksi, dan membangun keluarga. Dalam konteks umat Islam, globalisasi bukan hanya proses ekonomi dan teknologi, tetapi juga proses pertemuan nilai antara tradisi Islam dan budaya dunia modern. Arus informasi yang cepat menjadikan batas-batas budaya, etika, dan agama semakin kabur. Akibatnya, konsep keluarga Islam yang selama berabad-abad stabil kini menghadapi tekanan perubahan nilai yang mendalam.

Dalam konteks ini, globalisasi bekerja pada dua arah. Di satu sisi, ia membuka ruang bagi pertukaran ide dan pengetahuan, termasuk wacana keislaman yang lebih progresif. Umat Islam kini lebih mudah mengakses literatur *maqāṣid al-syārī'ah*, fatwa internasional, dan pemikiran ulama lintas mazhab. Ini menumbuhkan kesadaran baru tentang perlunya pembaruan hukum keluarga agar lebih inklusif, berkeadilan gender, dan sesuai dengan nilai kemanusiaan universal.¹⁵⁹ Namun di sisi lain, globalisasi juga mengaburkan identitas keislaman melalui penetrasi budaya konsumerisme, hedonisme, dan individualisme Barat yang sering bertentangan dengan nilai *maqāṣid*.

Salah satu isu paling menonjol dalam globalisasi fikih keluarga adalah persoalan gender. Kesadaran tentang kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan kini menjadi tema sentral dalam diskursus hukum keluarga Islam. Di masa klasik, sebagian ketentuan hukum keluarga disusun dalam konteks masyarakat patriarkal, di mana otoritas laki-laki dianggap mutlak. Akan tetapi, dalam masyarakat modern yang menuntut kesetaraan, pandangan tersebut semakin dipertanyakan.

Ibn 'Āshūr dalam *Maqāṣid al-syārī'ah al-Islāmiyyah* menegaskan bahwa salah satu tujuan hukum Islam adalah *taqwīm al-'alāqāt al-insāniyyah* (penataan hubungan kemanusiaan) yang didasarkan pada keadilan dan penghormatan terhadap martabat manusia.¹⁶⁰ Artinya, hukum Islam sejak awal sudah mengandung prinsip

¹⁵⁹ Mohammad Fadel, "Islamic Law Reform and the Challenge of Modernity," *McGill Law Journal* 52, no. 1 (2007): 75.

¹⁶⁰ Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-syārī'ah al-Islāmiyyah* (Amman: Dār al-Nafā'is, 2001), h. 252.

keadilan gender, meskipun implementasinya bergantung pada konteks sosial dan budaya. Maka, memperjuangkan keadilan gender dalam keluarga bukanlah agenda sekuler, tetapi bagian dari realisasi *maqāṣid* syarī'ah.

Pendekatan *maqāṣidiy* ini kemudian dikembangkan oleh sejumlah pemikir kontemporer. Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan dalam Islam bersifat fungsional, bukan hierarkis.¹⁶¹ Ia menolak pemaknaan "kepemimpinan laki-laki" sebagai bentuk dominasi, dan menegaskan bahwa *qiwāmah* harus dipahami sebagai tanggung jawab moral. Dalam kerangka *maqāṣid*, keadilan ('adl) adalah nilai pokok yang menjadi ukuran semua relasi sosial, termasuk relasi dalam rumah tangga.

Pemikiran modern seperti ini menemukan momentumnya di era globalisasi, di mana wacana hak asasi manusia menjadi bahasa universal. Fazlur Rahman, seorang reformis Muslim abad ke-20, berpendapat bahwa tujuan utama hukum Islam bukanlah mempertahankan struktur sosial masa lalu, tetapi menegakkan prinsip moral yang melintasi ruang dan waktu.¹⁶² Menurutnya, teks-teks hukum dalam Al-Qur'an harus dibaca secara *etiologis*—yaitu memahami sebab dan tujuan moral di balik ketentuan hukum—agar hukum itu bisa diterapkan secara adil di masa kini.

Dalam konteks keluarga, hal ini berarti bahwa hukum pernikahan, warisan, dan perceraian harus dilihat

¹⁶¹ Yusuf al-Qaradawi, *al-Mar'ah bayna Fiqh wa Syarī'ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), h. 44.

¹⁶² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 8-10.

dalam bingkai *maqāṣidnya*: menjaga keadilan, kehormatan, dan kasih sayang. Dengan demikian, pembaruan hukum keluarga bukanlah bentuk “westernisasi”, tetapi upaya menghidupkan kembali tujuan moral Islam.

Namun, globalisasi juga membawa konsekuensi lain: munculnya “standar moral global” yang tidak selalu sejalan dengan nilai Islam. Misalnya, kampanye internasional untuk pengakuan hubungan sejenis, redefinisi konsep keluarga, dan legalisasi bentuk-bentuk hubungan di luar pernikahan. Dalam situasi ini, umat Islam menghadapi dilema antara mempertahankan otentisitas hukum syariat dan berinteraksi dengan sistem nilai global yang semakin liberal.

Tantangan ini menuntut kebijaksanaan intelektual dan kejelian *maqāṣidiy*. Jasser Auda menyebut bahwa *maqāṣid* harus berfungsi sebagai *framework of renewal*, bukan sekadar alat pembernanar hukum lama.¹⁶³ Pendekatan *maqāṣid* harus berorientasi pada nilai-nilai universal Islam—keadilan, rahmat, dan kebebasan bertanggung jawab—tanpa kehilangan akar keislamannya. Dalam kasus keluarga, ini berarti mempromosikan model keluarga yang terbuka terhadap perubahan sosial, tetapi tetap berpijak pada prinsip sakralitas akad dan tanggung jawab moral.

Fenomena globalisasi juga mempercepat transformasi peran perempuan dalam masyarakat Muslim. Amina Wadud, dalam karyanya *Qur'an and Woman*, menegaskan bahwa Al-Qur'an sejak awal telah

¹⁶³ Jasser Auda, *Reclaiming the Maqasid of Shariah* (London: IIIT, 2018), h. 67.

menegaskan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan (QS. al-Ahzāb [33]: 35).¹⁶⁴ Namun tafsir patriarkal yang dominan dalam sejarah Islam telah membatasi ruang perempuan di ranah domestik. Dalam era modern, tafsir *maqāṣidiy* terhadap ayat-ayat ini dapat membuka ruang untuk partisipasi perempuan dalam kehidupan publik tanpa menafikan peran keibuan dan moralitas.

Sementara itu, globalisasi juga memunculkan kesadaran baru di kalangan laki-laki Muslim tentang pentingnya tanggung jawab emosional dan spiritual dalam keluarga. Dalam banyak masyarakat urban Muslim, muncul generasi baru suami yang berperan aktif dalam pengasuhan anak dan mendukung karier istri. Ini merupakan bentuk transformasi positif yang sesuai dengan *maqāṣid syarī'ah*, karena memperkuat nilai *sukūn* (ketenangan) dan *rahmah* (kasih sayang) dalam rumah tangga.

Selain isu gender, globalisasi turut memperkenalkan paradigma baru tentang hubungan antaragama. Di berbagai negara, pernikahan lintas iman menjadi realitas sosial yang sulit dihindari. Dalam fikih klasik, pernikahan Muslimah dengan non-Muslim laki-laki dianggap tidak sah berdasarkan QS. al-Baqarah [2]: 221 dan al-Mumtahanah [60]: 10. Namun, dalam konteks masyarakat plural modern, isu ini menimbulkan perdebatan baru tentang bagaimana *maqāṣid syarī'ah*

¹⁶⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), h. 33.

dapat menjawab kebutuhan sosial tanpa menyalahi prinsip akidah.¹⁶⁵

Beberapa ulama kontemporer, seperti Abdullah Saeed dan Farid Esack, berpendapat bahwa hukum tentang pernikahan lintas agama harus dilihat dalam konteks *maqāṣid* yang lebih luas, yaitu perlindungan iman dan kehormatan keluarga. Jika tujuan hukum adalah menjaga keutuhan moral dan spiritual, maka solusi harus dicari dengan mempertimbangkan realitas sosial dan prinsip dakwah yang penuh hikmah.¹⁶⁶ Dengan kata lain, globalisasi menuntut fiqh yang dialogis, bukan reaktif.

Globalisasi juga menggeser cara masyarakat memahami otoritas keagamaan. Jika dahulu hukum keluarga sepenuhnya ditentukan oleh ulama dan lembaga fatwa, kini umat Islam memiliki akses langsung terhadap berbagai pandangan hukum dari seluruh dunia melalui internet. Fenomena *digital ijtihad* ini memperkaya diskursus, tetapi juga menciptakan kebingungan otoritas. Banyak orang memilih fatwa yang sesuai dengan preferensi pribadi tanpa memahami konteksnya, fenomena yang disebut “*fatwa shopping*”.¹⁶⁷ Dalam konteks *maqāṣid*, hal ini menuntut pembinaan literasi hukum Islam agar umat dapat memahami prinsip-prinsip dasar fikih keluarga dengan benar.

¹⁶⁵ Al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz VII (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), h. 169.

¹⁶⁶ Abdullah Saeed & Farid Esack, *Islam and the Secular State* (London: Routledge, 2012), h. 117.

¹⁶⁷ Jonathan Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (London: Oneworld, 2014), h. 211.

Dengan demikian, globalisasi tidak selalu mengancam eksistensi fikih keluarga Islam, tetapi justru membuka peluang untuk memperbarui pendekatan hukum dengan semangat *maqāṣid*. Tantangannya adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara nilai-nilai universal kemanusiaan dan prinsip syariat yang bersumber dari wahyu. Dalam keseimbangan inilah terletak *ruh syariat*: hukum yang hidup, dinamis, dan manusiawi.

D. Relevansi *Maqāṣid* dalam Menjawab Krisis Sosial

Krisis sosial yang melanda institusi keluarga modern pada hakikatnya bukan hanya persoalan ekonomi atau budaya, melainkan krisis *tujuan hidup* (*ghayah al-hayah*). Banyak keluarga terjebak dalam rutinitas formal dan tekanan sosial tanpa lagi memahami makna spiritual di balik pernikahan. Di sinilah *maqāṣid al-syari'ah* menjadi relevan kembali sebagai fondasi untuk membaca ulang hukum dan moral keluarga Islam dengan cara yang lebih hidup dan manusiawi.

Maqāṣid tidak hanya berbicara tentang *apa yang halal dan haram*, tetapi tentang *mengapa* hukum itu ada, dan *apa tujuan moral* yang hendak dicapai. Ketika keluarga kehilangan kesadaran *maqāṣidiy*, pernikahan berubah dari *ibadah* menjadi *transaksi sosial*. Akibatnya, sakralitas akad melemah, dan cinta yang seharusnya berfungsi sebagai jembatan menuju rahmat berubah menjadi sumber konflik dan tuntutan.

Dalam kerangka *maqāṣid*, ada lima prinsip dasar (*al-darūriyyāt al-khams*) yang harus dijaga: agama, jiwa,

akal, keturunan, dan harta.¹⁶⁸ Dalam konteks keluarga, lima prinsip ini menemukan relevansinya secara konkret: agama menjaga kesucian niat; jiwa menjaga ketenteraman dan kasih sayang; akal menuntun keputusan rasional dalam rumah tangga; keturunan menjamin keberlanjutan generasi; dan harta menjamin kesejahteraan keluarga. Maka, keluarga yang dibangun tanpa memperhatikan *maqāṣid* ini akan mudah kehilangan arah, meskipun secara formal sah menurut hukum.

Sebagai contoh, pernikahan yang hanya berorientasi pada status sosial atau kenikmatan sesaat bertentangan dengan maqṣad *hifz al-nasl* (menjaga keturunan). Begitu pula, praktik nikah kontrak atau hubungan jangka pendek atas nama modernitas jelas mengabaikan maqṣad *dawām al-zāwāj* (keberlangsungan pernikahan). Sementara itu, fenomena digitalisasi yang membuka ruang bagi pamer kemesraan atau pertengkarannya di media sosial menyalahi maqṣad *hifz al-‘ird* (menjaga kehormatan). Semua ini menunjukkan bahwa banyak krisis keluarga modern sejatinya adalah krisis *maqāṣid*.

Ibn ‘Āshūr menyebut *maqāṣid* sebagai “ruh syariat” (*rūh al-syari‘ah*) – tanpanya, hukum hanyalah tubuh tanpa jiwa.¹⁶⁹ Dalam konteks keluarga, *maqāṣid* berfungsi sebagai penuntun moral yang membimbing pasangan suami istri untuk tidak sekadar mematuhi hukum, tetapi menghidupkan maknanya. Misalnya, ketika seorang

¹⁶⁸ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-syari‘ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), Juz II, h. 6.

¹⁶⁹ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-syari‘ah al-Islāmiyyah* (Amman: Dār al-Nafā‘is, 2001), h. 30.

suami menunaikan kewajiban nafkah, ia tidak hanya menjalankan perintah hukum, tetapi juga mewujudkan nilai rahmah (kasih sayang) dan tanggung jawab moral. Ketika seorang istri menjaga kehormatan rumah tangga, ia sedang melaksanakan maqṣad *hifz al-‘ird*, bukan sekadar “taat” dalam arti formal.

Dalam perspektif *maqāṣidiy*, hukum tidak berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian dari sistem nilai yang saling terhubung. Jasser Auda menggambarkan *maqāṣid* sebagai “jaringan tujuan” yang hidup – setiap ketentuan hukum terkait dengan tujuan moral dan sosial yang lebih luas.¹⁷⁰ Dengan demikian, jika suatu hukum keluarga tidak lagi membawa manfaat atau malah menimbulkan mudarat, maka pendekatan *maqāṣid* menuntut peninjauan ulang, bukan untuk menggugurkan teks, tetapi untuk menghidupkan tujuannya.

Krisis sosial keluarga modern menuntut umat Islam untuk berpikir *maqāṣidiy*, bukan sekadar fikihiy. Berpikir *maqāṣidiy* berarti memandang hukum sebagai sarana mencapai kemaslahatan, bukan tujuan akhir. Misalnya, aturan wali dalam pernikahan tidak semata soal legalitas, tetapi perlindungan dan kehormatan perempuan. Begitu pula, kewajiban mahar bukan bentuk pembelian, melainkan simbol tanggung jawab dan penghormatan. Ketika makna-makna *maqāṣidiy* ini hilang, maka hukum berubah menjadi formalitas yang kering.

Lebih jauh, *maqāṣid* juga berfungsi sebagai jembatan antara teks agama dan realitas sosial. Banyak persoalan baru dalam keluarga modern yang tidak

¹⁷⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 35.

disebut secara eksplisit dalam nash—seperti pernikahan daring, kontrak pranikah digital, hak asuh lintas negara, atau peran suami-istri dalam ekonomi digital. Semua itu membutuhkan pendekatan *maqāṣidiy* agar hukum Islam tetap relevan. Prinsip *jalb al-maṣlaḥah wa dar' al-mafṣadah* (mendatangkan manfaat dan mencegah kerusakan) menjadi panduan universal yang mampu menavigasi dunia yang terus berubah.

Dalam situasi sosial yang semakin kompleks, *maqāṣid* juga dapat berperan sebagai instrumen *tazkiyah* (penyucian). Keluarga yang menempatkan *maqāṣid* sebagai pedoman tidak akan mudah terjebak dalam pertengkaran ego. Mereka akan memahami bahwa tujuan pernikahan bukan sekadar pemenuhan syahwat atau status sosial, tetapi pembentukan karakter, ketenangan, dan ketakwaan. Ini sebagaimana firman Allah, “*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antara kamu kasih sayang dan rahmat.*” (QS. al-Rūm [30]: 21).

Ayat tersebut menggambarkan maqsad tertinggi dari keluarga Islam: *sukūn*, *mawaddah*, dan *rahmah*. Ketiganya adalah energi spiritual yang harus dijaga agar keluarga tidak kehilangan ruhnya di tengah derasnya arus modernitas. Ketika keluarga didekati dengan kesadaran *maqāṣidiy*, maka hukum tidak lagi terasa kaku, melainkan menjadi pedoman moral yang membebaskan—membebaskan dari egoisme, dari tekanan sosial, dan dari reduksi hukum menjadi ritual legal belaka.

Maka, dalam konteks krisis sosial modern, pembaruan fikih keluarga bukanlah pilihan, melainkan keharusan. Namun, pembaruan itu harus dilakukan dengan panduan *maqāṣid*, bukan sekadar adaptasi terhadap tren dunia. Pembaruan tanpa *maqāṣid* akan kehilangan arah; sementara pemahaman hukum tanpa *maqāṣid* akan kehilangan makna. Dengan *maqāṣid*, Islam mampu menghadirkan solusi moral yang kontekstual tanpa meninggalkan keaslian wahyunya.

E. Menuju Fikih Keluarga Berkelanjutan

Keluarga adalah miniatur masyarakat, tempat nilai-nilai agama tumbuh menjadi perilaku dan kebudayaan. Jika keluarga rapuh, maka masyarakat akan kehilangan akar moralnya. Karena itu, masa depan peradaban Islam bergantung pada sejauh mana umat mampu membangun keluarga yang tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga kokoh secara *maqāṣid*.

Pembangunan keluarga berkelanjutan (*sustainable family*) menuntut perubahan cara pandang terhadap fikih. Selama ini, fikih keluarga sering dipahami secara normatif dan statis: fokus pada rukun, syarat, dan larangan. Padahal, jika ditelusuri dari sejarahnya, fikih justru merupakan ekspresi ijtihad yang hidup dan adaptif terhadap realitas sosial. Ulama klasik menafsirkan hukum berdasarkan *maqāṣid* di zamannya. Maka, generasi sekarang juga memiliki tanggung jawab moral untuk melakukan ijtihad baru yang tetap berpijak pada prinsip, tetapi peka terhadap tantangan zaman.

Dalam konteks ini, *maqāṣid* berfungsi sebagai prinsip keberlanjutan moral. Ia menjaga agar hukum

tidak kehilangan arah kemanusiaan. *Maqāṣid* memastikan bahwa setiap perubahan sosial tetap membawa maslahat dan tidak menyalahi nilai-nilai ilahiah. *Al-Syāṭibī* menjelaskan bahwa semua hukum syariat “ditetapkan demi kemaslahatan manusia” (*li jalb al-maṣāliḥ wa dar’ al-mafāsid*) dan bahwa tidak ada satu pun hukum Allah yang tidak mengandung hikmah dan manfaat bagi kehidupan manusia.¹⁷¹ Dengan demikian, *maqāṣid* menjadi kunci agar hukum keluarga mampu bertahan dan terus relevan di setiap zaman.

Fikih keluarga berkelanjutan berarti menempatkan hukum dalam kerangka pembangunan peradaban, bukan sekadar urusan privat antara suami dan istri. Ia harus berorientasi pada tiga lapisan *maqāṣid*: individu, keluarga, dan masyarakat. Pada level individu, fikih harus menumbuhkan kesadaran spiritual bahwa pernikahan adalah ibadah dan sarana mendekatkan diri kepada Allah. Pada level keluarga, fikih harus menjaga keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab. Sedangkan pada level masyarakat, fikih harus memastikan bahwa keluarga menjadi sumber kebaikan sosial dan pendidikan moral bagi generasi berikutnya.

Dalam kerangka ini, hukum keluarga tidak bisa hanya difahami sebagai kumpulan perintah dan larangan, tetapi harus dipahami sebagai sistem nilai yang dinamis. Islam menempatkan cinta, rahmat, dan amanah sebagai inti dari pernikahan. *Rasulullah ﷺ bersabda*:

¹⁷¹ *Al-Syāṭibī*, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-syari‘ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), h. 8.

خَيْرُكُمْ خَيْرٌ لِّأَهْلِهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي

Artinya: “Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah yang paling baik terhadap keluargaku.”¹⁷²

Hadis ini menunjukkan bahwa kualitas keislaman seseorang tidak diukur dari ibadah ritual semata, tetapi dari akhlaknya di dalam keluarga. Dengan kata lain, keluarga adalah cermin iman. Jika keluarga dibangun di atas cinta yang berlandaskan takwa, maka masyarakat akan memantulkan kedamaian yang sama.

Dalam menghadapi tantangan modernitas, fikih keluarga berkelanjutan juga harus mengintegrasikan nilai-nilai sosial baru yang sejalan dengan *maqāṣid*, seperti kesetaraan, partisipasi, dan perlindungan terhadap anak dan perempuan. Islam tidak pernah menolak kemajuan, selama kemajuan itu membawa kemaslahatan. Pembaruan hukum bukan berarti meninggalkan syariat, tetapi meneguhkan tujuan syariat dalam konteks baru. Itulah semangat *tajdīd al-fiqh* (pembaruan fikih) yang menjadi ciri khas peradaban Islam sepanjang sejarah.

Selain aspek hukum, keberlanjutan keluarga juga menuntut kesadaran spiritual dan etika. Banyak rumah tangga modern hancur bukan karena kekurangan materi, tetapi karena kehilangan makna ibadah dalam hubungan suami-istri. Padahal, pernikahan adalah ‘ibādah madaniyyah—ibadah yang melibatkan tanggung jawab sosial dan moral. Dalam pandangan ulama, akad nikah bukan hanya kontrak hukum (*aqd*), melainkan juga

¹⁷² HR. al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, Kitāb al-Manāqib, no. 3895.

perjanjian suci (*mīthāqan ghalīzān*) sebagaimana disebut dalam al-Qur'an (QS. al-Nisā' [4]: 21).

Ayat ini menegaskan bahwa pernikahan bukan kesepakatan ringan yang bisa diputuskan karena perbedaan kecil, melainkan ikatan moral yang mengandung tanggung jawab spiritual. Dalam konteks *maqāṣid*, *mīthāqan ghalīzān* berarti komitmen untuk menjaga tiga hal: kehormatan pasangan, kesejahteraan keluarga, dan keberlanjutan generasi.

Selain itu, keberlanjutan keluarga juga menuntut *tazkiyah an-nafs* – penyucian jiwa dari ego, amarah, dan keserakahan. Banyak krisis rumah tangga berawal dari hilangnya kesabaran dan kemampuan mengendalikan diri. Dalam hadis lain, Rasulullah ﷺ bersabda:

لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ، إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ

Artinya: "Orang kuat bukanlah yang menang dalam gulat, tetapi orang kuat adalah yang mampu menahan amarah."¹⁷³

Hadis ini menjadi fondasi moral bagi kehidupan keluarga. Ia mengajarkan bahwa kekuatan sejati bukan pada kekuasaan, tetapi pada kemampuan mengelola emosi dan menjaga harmoni. Fikih keluarga berkelanjutan harus mampu menginternalisasikan nilai-nilai spiritual ini ke dalam kebijakan hukum dan pendidikan masyarakat.

Fikih yang berkelanjutan juga perlu memperhatikan dimensi pendidikan dan sosial. Keluarga bukan hanya tempat membesarkan anak, tetapi juga ruang pendidikan moral dan intelektual. Dalam hal ini,

¹⁷³ HR. al-Bukhārī, *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adab, no. 6114.

maqāṣid berperan mengarahkan agar pendidikan keluarga tidak hanya fokus pada aspek duniawi, tetapi juga membentuk karakter Qur'ani. Nilai-nilai seperti kejujuran, tanggung jawab, dan kasih sayang harus ditanamkan sejak dini, karena ia merupakan bagian dari *hifz al-dīn* (menjaga agama) dan *hifz al-‘aql* (menjaga akal).

Dalam menghadapi perubahan sosial global, umat Islam tidak perlu cemas kehilangan identitas, selama mampu memegang *maqāṣid* sebagai panduan. *Maqāṣid* adalah jembatan antara teks dan konteks, antara masa lalu dan masa depan. Ia memungkinkan hukum Islam tetap hidup tanpa tercerabut dari akarnya. Karena itu, membangun keluarga *maqāṣidiyah* berarti menanamkan nilai-nilai Islam tidak hanya di ruang domestik, tetapi juga di ruang publik, melalui teladan moral dan kontribusi sosial.

Fikih keluarga berkelanjutan bukanlah proyek sesaat, melainkan gerakan moral yang berkesinambungan. Ia menuntut sinergi antara ulama, akademisi, negara, dan masyarakat untuk meneguhkan kembali keluarga sebagai pusat peradaban. Ketika rumah tangga menjadi tempat ibadah, kasih sayang menjadi bahasa sehari-hari, dan hukum menjadi panduan cinta, maka ruh syariat akan hidup di tengah masyarakat modern.

Dengan demikian, *maqāṣid* bukan hanya konsep hukum, melainkan jalan hidup—*manhaj al-ḥayāh*. Ia menuntun umat Islam agar hukum tidak berhenti pada teks, tetapi menjadi cahaya yang menerangi jalan keluarga dan peradaban. Inilah arah baru fikih keluarga Islam: tidak berhenti pada keabsahan akad, tetapi terus bergerak menuju keberlanjutan *maqāṣid*—menjaga cinta, menumbuhkan rahmat, dan memelihara kehidupan.

BAB X

FIQH MAQĀSID DAN PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM

A. Evolusi Pemikiran *Maqāṣid* dari Klasik ke Modern

Pemikiran *maqāṣid al-syari‘ah* merupakan salah satu warisan intelektual paling mendasar dalam sejarah hukum Islam. Ia menjadi kunci untuk memahami bahwa setiap hukum Allah tidak diturunkan secara acak, tetapi memiliki tujuan moral, sosial, dan spiritual yang saling terkait. Dalam konteks keluarga, *maqāṣid* memberikan kerangka etik yang menjelaskan mengapa pernikahan, perceraian, nafkah, dan warisan diatur dengan cara tertentu—yakni demi menjaga keutuhan manusia dan kehormatan kehidupan.

Maqāṣid berasal dari kata *qaṣd* yang berarti “tujuan” atau “maksud”. Secara terminologis, *maqāṣid al-syari‘ah* didefinisikan sebagai tujuan-tujuan umum yang ingin dicapai oleh hukum Islam demi kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.¹⁷⁴ Imam al-Ghazālī menjadi tokoh awal yang merumuskan *maqāṣid* secara sistematis dalam karyanya *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Ia menyebut bahwa seluruh syariat bertujuan menjaga lima kebutuhan pokok manusia: *ad-dīn* (agama), *an-nafs* (jiwa), *al-‘aql* (akal), *an-nasl* (keturunan), **dan** *al-māl*

¹⁷⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-syari‘ah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1998), h. 11.

(harta). Inilah yang kemudian dikenal sebagai *al-darūriyyāt al-khams*.¹⁷⁵

Menurut al-Ghazālī, jika salah satu dari lima unsur ini rusak, maka kehidupan manusia akan terguncang. Ia menulis:

وَمَفْصُودُ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِيْهُمْ، وَنَفْسَهُمْ،
وَعَقْلَهُمْ، وَنَسْلَهُمْ، وَمَالَهُمْ¹⁷⁶

Artinya: "Tujuan syariat bagi manusia ada lima: menjaga agama mereka, jiwa mereka, akal mereka, keturunan mereka, dan harta mereka."

Gagasan ini kemudian dikembangkan oleh Imam al-Syāṭibī (w. 790 H) dalam *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-syarī'ah*. Berbeda dengan al-Ghazālī yang menempatkan *maqāṣid* sebagai tambahan pada usul fikih, al-Syāṭibī menjadikannya sebagai inti dari seluruh struktur hukum Islam. Ia menegaskan bahwa syariat secara keseluruhan diturunkan untuk "mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan" (*li jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*).¹⁷⁷

Dalam pandangan al-Syāṭibī, *maqāṣid* tidak sekadar teori moral, tetapi juga metodologi hukum. Ia menulis:

¹⁷⁵ Al-Ghazālī, *al-Muṣṭaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Juz I, h. 174.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-syarī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996), Juz II, h. 6.

إِنَّ الشَّرِيعَةَ إِنَّمَا وُضِعَتْ لِجَلْبِ الْمُصَالَحِ وَدَرْءِ الْمُفَاسِدِ¹⁷⁸

Artinya: "Sesungguhnya syariat ditetapkan untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak kerusakan."

Al-Syāṭibī menekankan bahwa seseorang tidak akan memahami hukum Islam dengan benar tanpa memahami *maqāṣid*nya. Karena itu, seorang faqih yang hanya terpaku pada teks tanpa melihat tujuan di baliknya akan kehilangan ruh hukum. Bagi al-Syāṭibī, *maqāṣid* bukan hasil pemikiran manusia, melainkan pancaran dari hikmah ilahiah dalam syariat. Maka, memahami *maqāṣid* berarti menyingkap kebijaksanaan Allah dalam mengatur kehidupan.

Pada abad ke-20, pemikiran *maqāṣid* mengalami kebangkitan kembali (*renaissance*). Tokoh yang berperan besar dalam pembaruan ini adalah Ibn ‘Āshūr (1879–1973 M), seorang ulama besar Tunisia. Dalam karya monumentalnya *Maqāṣid al-syarī‘ah al-Islāmiyyah*, ia mendefinisikan *maqāṣid* sebagai "makna dan hikmah yang menjadi tujuan dari setiap hukum yang ditetapkan oleh Allah."¹⁷⁹ Ibn ‘Āshūr mengembangkan konsep *maqāṣid kulliyah* (tujuan universal) yang mencakup nilai-nilai keadilan, kebebasan, kesetaraan, dan tazkiyah (penyucian jiwa). Ia menekankan bahwa *maqāṣid* tidak boleh dibatasi pada lima kebutuhan pokok, melainkan harus dibaca sesuai dengan perkembangan zaman.

¹⁷⁸ Ibid., h. 7.

¹⁷⁹¹⁷⁹ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Amman: Dār al-Nafā’is, 2001), h. 31.

Dengan demikian, Ibn ‘Āshūr membawa *maqāṣid* keluar dari ruang teoretis menuju arena sosial. Baginya, hukum Islam harus menjadi sarana untuk membangun masyarakat yang adil dan beradab. Ia menulis bahwa *maqāṣid* berfungsi “li iṣlāḥ al-ummah” – untuk memperbaiki umat. Pandangan ini menjadi inspirasi utama bagi para pemikir *maqāṣid* modern seperti Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, Yusuf al-Qaradawi, Jasser Auda, dan Tariq Ramadan, yang melihat *maqāṣid* sebagai jembatan antara teks dan konteks.

Dalam pandangan Jasser Auda, *maqāṣid* harus dibaca dengan pendekatan *sistemik*. Ia mengkritik pola lama yang membatasi *maqāṣid* hanya sebagai daftar tujuan, dan mengusulkan agar *maqāṣid* dilihat sebagai jaringan nilai (*network of purposes*) yang saling berhubungan.¹⁸⁰ Dengan pendekatan ini, hukum Islam dipahami sebagai sistem terbuka yang selalu berinteraksi dengan realitas sosial. Dalam konteks keluarga, pendekatan ini memungkinkan kita membaca ulang hukum nikah, talak, dan warisan bukan hanya dari sisi legalitas, tetapi dari tujuan moral yang ingin dicapai: keadilan, kasih sayang, dan keberlanjutan hidup.

Konsep *maqāṣid sistemik* juga memperluas ruang ijтиhad. Jika pada masa klasik ulama menafsirkan hukum berdasarkan ‘illah (sebab hukum) yang spesifik, maka *maqāṣid* modern menuntut agar ijтиhad dilakukan dengan mempertimbangkan dampak sosial dan kemanusiaan yang lebih luas. Misalnya, dalam konteks hukum keluarga, ulama kontemporer dapat mempertimbangkan

¹⁸⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 45.

faktor psikologis, ekonomi, dan hak anak sebagai bagian dari *jalb al-maslahah*.

Pembaruan *maqāṣid* juga menandai pergeseran paradigma dari *ta'abbudī* menuju *ta'līlī*. Dalam pendekatan *ta'abbudī*, hukum diterima sebagai ketentuan yang harus ditaati tanpa dipertanyakan alasan rasionalnya. Sedangkan dalam pendekatan *ta'līlī*, hukum dipahami melalui hikmah dan tujuan yang mendasarinya.¹⁸¹ Pergeseran ini tidak berarti merasionalisasi wahyu, tetapi menemukan kebijaksanaan ilahiah di baliknya.

Dalam konteks keluarga, pendekatan *ta'līlī maqāṣidiy* sangat penting. Banyak persoalan hukum keluarga yang bersifat sosial dan dinamis, sehingga tidak dapat diselesaikan hanya dengan pendekatan tekstual. Misalnya, persoalan pernikahan daring, wali adhal, poligami, atau hak perempuan dalam talak membutuhkan pembacaan *maqāṣidiy* agar hukum Islam tetap relevan dan membawa kemaslahatan.

Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan pentingnya tujuan dalam setiap hukum. Allah ﷺ berfirman:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِينِ مِنْ حَرْجٍ

Artinya: "Dan Dia tidak menjadikan untukmu kesulitan dalam agama." (QS. al-Hajj [22]: 78).

Ayat ini menegaskan bahwa syariat bukan beban, melainkan rahmat. Hukum Islam tidak dimaksudkan untuk mempersulit manusia, tetapi untuk memudahkan mereka menuju kemaslahatan. Itulah esensi *maqāṣid*.

¹⁸¹ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), h. 345.

Demikian pula, Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّمَا بُعْثِثُ لِأَتَّمِمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

Artinya: "Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."¹⁸²

Hadis ini menunjukkan bahwa *maqāṣid* tertinggi dari seluruh ajaran Islam adalah kesempurnaan moral. Maka, hukum keluarga pun harus menjadi sarana penyempurnaan akhlak, bukan sumber pertentangan atau ketidakadilan.

Melalui perjalanan historis ini, kita dapat melihat bagaimana *maqāṣid* berevolusi dari kerangka teoritis menjadi metodologi reformasi hukum. Dari al-Ghazālī yang menekankan perlindungan terhadap lima kebutuhan dasar, hingga Jasser Auda yang mengembangkan sistem *maqāṣid* dinamis, semuanya berangkat dari semangat yang sama: menghadirkan hukum Islam yang manusiawi dan berkeadilan.

Dengan memahami *maqāṣid*, kita diajak untuk melihat bahwa fikih keluarga bukan sekadar urusan halal-haram, melainkan upaya membangun masyarakat yang beradab, harmonis, dan penuh rahmat. Seperti ditegaskan dalam al-Qur'an:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾

Artinya: "Sesungguhnya Allah memerintahkan (kamu) untuk berlaku adil dan berbuat ihsan (kebaikan)." (QS. al-Nahl [16]: 90).

¹⁸² HR. al-Bukhārī, *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Adab, no. 273.

Ayat ini adalah ruh *maqāṣid* seluruh hukum keluarga Islam – bahwa setiap relasi dalam rumah tangga harus berlandaskan keadilan dan kebaikan, bukan kekuasaan dan kezaliman.

B. Prinsip Sistemik *Maqāṣid* dan Aplikasinya pada Hukum Keluarga

Perkembangan pemikiran *maqāṣid* modern membawa kesadaran baru bahwa hukum Islam tidak berdiri di ruang hampa, melainkan hidup dalam sistem sosial yang kompleks. Dalam kerangka inilah muncul gagasan *maqāṣid* sistemik – sebuah pendekatan yang memandang hukum sebagai bagian dari jaringan nilai dan tujuan yang saling berhubungan. Konsep ini menandai pergeseran penting dari cara pandang hukum yang linear dan tekstual menuju pemahaman yang holistik dan kontekstual.

Menurut Jasser Auda, hukum Islam hanya bisa dipahami secara utuh bila kita melihatnya sebagai sistem dengan enam karakteristik: kognitif, keterbukaan, hierarki, interdependensi, multidimensionalitas, dan tujuan akhir (*teleologis*).¹⁸³ Dalam sistem ini, setiap ketentuan hukum tidak dapat berdiri sendiri, tetapi harus dinilai berdasarkan dampaknya terhadap *maqāṣid* syarī'ah secara keseluruhan.

Sebagai contoh, hukum wali dalam akad nikah tidak boleh dipandang semata sebagai syarat legal formal, melainkan sebagai bagian dari sistem perlindungan sosial terhadap perempuan dan

¹⁸³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 62–67.

kehormatan keluarga. Begitu pula, ketentuan mahar bukan hanya simbol material, tetapi elemen dalam sistem keadilan dan tanggung jawab moral suami terhadap istri. Ketika salah satu elemen sistem ini dilepaskan dari konteksnya, maka *maqāṣid* yang diharapkan tidak akan tercapai.

Pendekatan sistemik ini sangat penting dalam menghadapi fenomena keluarga modern yang penuh kompleksitas. Misalnya, pernikahan lintas budaya, pernikahan daring, hak reproduksi perempuan, dan pengasuhan anak lintas negara merupakan realitas baru yang tidak secara eksplisit dibahas dalam literatur klasik. Namun, dengan kerangka *maqāṣid*, setiap persoalan dapat dinilai melalui pertanyaan dasar: *Apakah ini membawa maslahat atau menimbulkan mafsat terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta?*

Dalam konteks hukum keluarga, prinsip sistemik *maqāṣid* bekerja melalui tiga langkah metodologis:

1. Identifikasi *maqāṣid* yang terkait dengan kasus hukum tertentu. Misalnya, dalam kasus pernikahan dini, *maqāṣid* yang relevan adalah *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa) dan *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan).
2. Analisis hubungan antara ketentuan hukum dan konteks sosialnya. Hukum tidak boleh diterapkan secara kaku tanpa mempertimbangkan dampak sosial dan psikologisnya.
3. Menilai hasil akhir melalui ukuran kemaslahatan dan keadilan. Bila penerapan hukum menyebabkan kerusakan yang lebih besar daripada manfaatnya,

maka diperlukan reinterpretasi hukum berdasarkan *maqāṣid*.¹⁸⁴

Pendekatan ini sejalan dengan prinsip ijtihad dinamis dalam Islam. Al-Syāṭibī menegaskan bahwa hukum Islam bersifat universal dalam tujuan, namun partikular dalam penerapannya.¹⁸⁵ Artinya, *maqāṣid* syarī'ah bersifat tetap, tetapi bentuk penerapan hukumnya bisa berbeda sesuai konteks. Inilah yang memungkinkan fikih keluarga beradaptasi tanpa kehilangan prinsip.

Sebuah studi kontemporer oleh *Abdulrahman al-Essa* menyoroti bahwa aplikasi *maqāṣid* dalam hukum keluarga harus berorientasi pada *family well-being*, bukan sekadar pada legalitas akad.¹⁸⁶ Misalnya, dalam menilai poligami, pendekatan *maqāṣid* tidak berhenti pada keabsahan formal, tetapi menilai apakah praktik itu benar-benar membawa keadilan dan kemaslahatan bagi keluarga. Jika justru menimbulkan kerusakan moral dan sosial, maka *maqāṣid* menjadi dasar untuk membatasi atau bahkan menolaknya.

Hal yang sama berlaku pada isu perceraian. Dalam fikih klasik, talak dianggap hak prerogatif suami, tetapi pendekatan *maqāṣidiy* menilai ulang hak tersebut melalui prinsip keadilan ('adl) dan perlindungan jiwa. Dalam konteks sosial modern, perceraian yang dilakukan secara

¹⁸⁴ Rania Awaad dan Adeel Zeb, "Applying Maqasid al-Shariah to Contemporary Family Issues," *Journal of Islamic Ethics* 5, no. 2 (2021): 141–159.

¹⁸⁵ Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-syarī'ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1996), h. 10.

¹⁸⁶ Abdulrahman al-Essa, "Maqasid-Based Approach to Islamic Family Law," *Islamic Law and Society* 29, no. 1 (2022): 44–67.

sewenang-wenang tanpa alasan syar'i bertentangan dengan maqṣad menjaga ketenteraman (السَّكِينَة) dan kasih sayang (الْمَوَدَّةُ وَالرَّحْمَةُ). Allah ﷺ berfirman:

وَمِنْ ءَايَتِهِ أَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

Artinya: “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antara kamu kasih sayang dan rahmat.” (QS. al-Rūm [30]: 21).

Ayat ini menegaskan bahwa ketenteraman (*sukūn*) dan kasih sayang (*rahmah*) adalah maqṣad utama pernikahan. Maka, hukum apa pun yang menafikan ketenteraman dan rahmat dalam rumah tangga bertentangan dengan tujuan syariat, meskipun secara formal mungkin sah.

Pendekatan *maqāṣid* sistemik juga menuntut adanya sinergi antara ulama, akademisi, dan lembaga negara. Hukum keluarga modern tidak lagi berdiri di ruang privat, tetapi terintegrasi dengan sistem hukum nasional dan internasional. Karena itu, pembaruan hukum keluarga berbasis *maqāṣid* harus mampu menjembatani norma syar'i dengan prinsip keadilan sosial yang diakui secara global. Dalam hal ini, *maqāṣid* menjadi “bahasa tengah” antara hukum Islam dan hukum modern.

Sebagai contoh konkret, di Maroko, pembaruan *Mudawwanah al-Usrah* (Undang-Undang Keluarga) tahun 2004 mengadopsi banyak prinsip *maqāṣid*, seperti

kesetaraan hak suami-istri, perlindungan terhadap anak, dan pembatasan poligami.¹⁸⁷ Reformasi ini tidak menyalahi syariat, karena justru menegakkan maqāsid utama: keadilan dan perlindungan terhadap keluarga. Model serupa juga mulai berkembang di Malaysia dan Indonesia, terutama dalam revisi undang-undang perkawinan dan kebijakan *bimbingan pranikah* di KUA yang menekankan *maqāṣid* “keberlangsungan rumah tangga” (*dawām al-zawāj*).

Melalui contoh-contoh ini, tampak bahwa *maqāṣid* tidak berhenti sebagai teori normatif, tetapi telah menjadi paradigma pembaruan hukum. Ketika *maqāṣid* diterapkan secara sistemik, ia menjadikan hukum Islam sebagai sistem yang responsif terhadap perubahan tanpa kehilangan akar keilahiannya.

Dengan demikian, pendekatan *maqāṣid* sistemik memberikan arah baru bagi fikih keluarga Islam: hukum yang tidak hanya menjaga keabsahan akad, tetapi juga memastikan tercapainya kebahagiaan, keadilan, dan keberlanjutan moral dalam kehidupan rumah tangga.

C. Penilaian Maqāṣid terhadap Fatwa dan Regulasi Keluarga Kontemporer

Salah satu dimensi paling penting dalam penerapan *maqāṣid al-syari'ah* ialah bagaimana ia digunakan untuk menilai fatwa dan regulasi hukum keluarga di era modern. Jika pada masa klasik fatwa lebih menekankan pada validitas teks dan otoritas ulama,

¹⁸⁷ Ziba Mir-Hosseini, “Muslim Family Laws and Gender Justice: A Comparative Perspective,” *Critical Inquiry* 41, no. 4 (2015): 1–25.

maka pada masa kini, fatwa juga harus mempertimbangkan dimensi sosial, psikologis, dan kemanusiaan yang berkembang di tengah masyarakat. Dengan kata lain, *maqāṣid* berfungsi sebagai alat ukur moral dan metodologis bagi setiap keputusan hukum agar tetap membawa kemaslahatan yang sejati.

Dalam konteks kontemporer, tantangan hukum keluarga Islam tidak hanya datang dari dalam umat, tetapi juga dari luar—yakni perubahan sosial, hukum nasional, dan tuntutan hak asasi manusia global. Dalam situasi seperti ini, *maqāṣid* menjadi kompas agar hukum Islam tidak terjebak antara dua ekstrem: konservatisme kaku yang menolak perubahan, dan liberalisme longgar yang menafikan batas-batas syar'i.

1. Fatwa Berbasis Kemaslahatan Sosial

Fatwa dalam hukum Islam pada dasarnya bersifat kontekstual dan dinamis. Imam Ibn al-Qayyim pernah menegaskan bahwa fatwa dapat berubah sesuai dengan perubahan waktu, tempat, keadaan, dan niat manusia:

تَغْيِيرُ الْفُتْيَا وَالْخِتَافِهَا بِحَسْبٍ تَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ وَالْأَمْكَنَةِ وَالْأَحْوَالِ
وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَادِيدِ

Artinya: “Fatwa dapat berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan zaman, tempat, kondisi, niat, dan kebiasaan.”¹⁸⁸

Pernyataan ini sejalan dengan semangat *maqāṣid*, karena menegaskan bahwa hukum Islam

¹⁸⁸ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Juz IV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 137.

hidup dalam realitas sosial, bukan di ruang abstrak. Maka, ketika muncul fenomena baru dalam keluarga seperti pernikahan daring (*online marriage*), pembekuan hak wali oleh negara, atau perceraian melalui media digital, pendekatan *maqāṣid* menjadi penting untuk menimbang maslahat dan mafsatad dari sudut pandang syar'i.

Di Indonesia, misalnya, fatwa tentang keabsahan akad nikah daring yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada masa pandemi COVID-19 menunjukkan contoh konkret penerapan *maqāṣid*. Fatwa tersebut membolehkan akad nikah secara virtual dengan syarat terpenuhinya rukun dan syarat nikah, serta terjaminnya keabsahan saksi.¹⁸⁹ Landasan utamanya adalah *raf' al-haraj* (menghilangkan kesulitan) dan *tahqīq al-maslahah* (mewujudkan kemaslahatan). Inilah *maqāṣid* dalam kerja nyata: fleksibel, namun tetap dalam koridor syariat.

Selain itu, pendekatan *maqāṣid* juga tampak dalam fatwa tentang penundaan pernikahan usia anak. Beberapa lembaga fatwa dan ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah menilai bahwa menikahkan anak di bawah usia matang bertentangan dengan maqṣad *hifz al-nafs* dan *hifz al-nasl*.¹⁹⁰ Oleh sebab itu, kedua lembaga tersebut mendukung regulasi pemerintah yang menaikkan usia minimum pernikahan menjadi 19 tahun, sebagai

¹⁸⁹ Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Akad Nikah di Masa Pandemi COVID-19.

¹⁹⁰ Lihat: Lembaga Bahtsul Masail PBNU, *Hasil Munas Alim Ulama dan Konbes NU 2021* (Jakarta: PBNU, 2021), h. 22.

bentuk perlindungan terhadap generasi dan kesehatan reproduksi.

Contoh-contoh tersebut menunjukkan bahwa *maqāṣid* tidak hanya menjadi konsep teoretis, tetapi juga parameter moral dalam proses istinbāt hukum dan penerbitan fatwa. Dengan orientasi *maqāṣid*, fatwa tidak lagi berhenti pada legalitas, tetapi juga menimbang akibat sosial dan kemanusiaan yang ditimbulkannya.

2. Regulasi Keluarga dan Reformasi Berbasis *Maqāṣid*

Perkembangan hukum keluarga di dunia Islam memperlihatkan variasi model pembaruan yang semuanya berupaya menyeimbangkan antara teks dan konteks. Dalam hal ini, *maqāṣid* berfungsi sebagai landasan filosofis bagi legislasi hukum keluarga di banyak negara Muslim.

Maroko, Mesir, Tunisia, dan Malaysia adalah contoh negara yang menerapkan pembaruan hukum keluarga berbasis *maqāṣid*. Di Maroko, reformasi *Mudawwanah al-Usrah* tahun 2004 mengedepankan asas keadilan ('*adl*) dan tanggung jawab bersama dalam rumah tangga.¹⁹¹ Sementara di Mesir, reformasi undang-undang tahun 2000 yang memberi hak khul' kepada perempuan didasarkan pada maqṣad *hifz al-nafs* dan *hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan).¹⁹²

¹⁹¹ Ziba Mir-Hosseini, "Muslim Family Laws and Gender Justice: A Comparative Perspective," *Critical Inquiry* 41, no. 4 (2015): 1–25.

¹⁹² Amira Sonbol, *The New Muslim Family Laws* (Syracuse: Syracuse University Press, 2017), h. 55.

Di Indonesia, pendekatan *maqāṣid* tampak dalam Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan yang menekankan prinsip “kematangan calon mempelai” dan “perlindungan anak”. UU ini merupakan contoh konkret legislasi yang sejalan dengan maqṣad menjaga keturunan dan keberlanjutan rumah tangga. Selain itu, kebijakan *Bimbingan Perkawinan Pranikah* yang diinisiasi Kementerian Agama juga mencerminkan maqṣad *dawām al-zawāj* (keberlangsungan pernikahan) dan *al-sakinah* (ketenteraman rumah tangga).¹⁹³

Namun, tidak semua regulasi keluarga di dunia Islam mencerminkan *maqāṣid* dengan baik. Di sebagian negara, hukum keluarga masih bersifat diskriminatif terhadap perempuan, atau tidak memperhatikan hak anak dan kesejahteraan keluarga. Di sinilah peran *maqāṣid* sebagai alat kritik hukum Islam menjadi penting. *Maqāṣid* tidak hanya menjustifikasi hukum yang ada, tetapi juga memberi ruang koreksi dan reformasi terhadap kebijakan yang tidak sejalan dengan keadilan dan kemaslahatan.

Pendekatan ini sejalan dengan gagasan Fazlur Rahman tentang *double movement*—yakni gerakan ganda dalam memahami teks dan konteks.¹⁹⁴ Rahman menegaskan bahwa setiap hukum dalam al-Qur'an memiliki semangat moral yang bersifat

¹⁹³ Direktorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah Kemenag RI, *Modul Bimbingan Perkawinan Pra Nikah* (Jakarta: Kemenag, 2020), h. 14.

¹⁹⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 7-10.

universal, yang harus diterjemahkan secara baru dalam setiap situasi sosial. Dengan demikian, *maqāṣid* menjadi alat epistemologis untuk menggali semangat moral wahyu dan menerapkannya dalam realitas kontemporer.

3. Tantangan Etis dan Kelembagaan

Penerapan *maqāṣid* dalam regulasi hukum keluarga juga menghadapi tantangan etis dan kelembagaan. Tantangan etis muncul ketika prinsip *maqāṣid* dipahami secara subjektif tanpa metodologi yang jelas, sehingga berpotensi digunakan untuk melegitimasi pandangan modernis yang terlalu bebas. Sementara tantangan kelembagaan muncul ketika lembaga hukum Islam tidak memiliki kapasitas ijtihad kolektif yang memadai untuk menafsirkan *maqāṣid* secara ilmiah.

Untuk menjawab tantangan ini, sejumlah sarjana Muslim mengusulkan pendekatan *collective ijtihad* (*ijtihād jamā'i*), yaitu pengambilan keputusan hukum melalui musyawarah antarulama, akademisi, dan ahli sosial. Pendekatan ini telah diperaktikkan oleh Majma' al-Fiqh al-Islāmī (Jeddah) dan Dār al-Iftā' Mesir, yang menjadikan *maqāṣid* sebagai dasar penilaian dalam berbagai fatwa keluarga, termasuk tentang fertilisasi in-vitro (bayi tabung) dan hak perwalian anak pascacerai.¹⁹⁵

Melalui ijtihad kolektif, *maqāṣid* tidak lagi menjadi gagasan individual, melainkan paradigma bersama dalam hukum Islam. Hal ini penting untuk

¹⁹⁵ Majma' al-Fiqh al-Islāmī, *Qarārāt wa Tawṣīyyāt al-Majma'* (Jeddah: Rabithah al-Ālam al-Islāmī, 2015), h. 211.

memastikan bahwa *maqāṣid* tidak disalahgunakan, sekaligus menjaga agar hukum Islam tetap fleksibel namun terarah secara etis.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa fatwa dan regulasi keluarga di era modern menunjukkan dua kecenderungan: konservatif-formalistik dan progresif-*maqāṣidiy*. Keduanya harus diseimbangkan melalui pendekatan yang menghormati teks wahyu sekaligus mengakui kompleksitas realitas manusia. *Maqāṣid al-syarī'ah* menyediakan jembatan antara keduanya – menjadikan hukum Islam bukan sekadar sistem perintah, tetapi juga sistem nilai yang hidup dan berkeadilan.

D. Rekonstruksi Akad Nikah Berlandaskan *Maqāṣid Modern*

Akad nikah merupakan inti dari sistem hukum keluarga Islam. Ia bukan hanya perjanjian hukum antara dua individu, tetapi juga simbol ikatan spiritual antara manusia dan Tuhan. Dalam Al-Qur'an, pernikahan disebut sebagai *mīthāqan ghaliẓan* (perjanjian yang kokoh):

وَأَخْذُنَّ مِنْكُمْ مِيثَقًا غَلِيظًا

Artinya: "Dan mereka (para istri) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat." (QS. al-Nisā' [4]: 21).

Ungkapan ini menunjukkan bahwa akad nikah memiliki nilai transendental yang jauh melampaui formalitas administratif. Dalam konteks *maqāṣid* modern, akad nikah dipahami bukan sekadar transaksi sah, tetapi sebagai perjanjian moral dan sosial yang bertujuan

mewujudkan keadilan, kasih sayang, dan keberlanjutan hidup.

1. Akad sebagai Simbol Ibadah dan Keadilan

Dalam fikih klasik, akad nikah ditempatkan di antara dua kutub: ibadah ('ibādah) dan muamalah (mu'āmalah). Sebagai ibadah, ia merupakan bentuk ketaatan kepada Allah; sebagai muamalah, ia mengatur hubungan sosial antarindividu. Dua dimensi ini tidak dapat dipisahkan, karena keabsahan akad bukan hanya ditentukan oleh pemenuhan rukun dan syarat, tetapi juga oleh tujuan moral yang menyertainya.

Rasulullah ﷺ bersabda:

النِّكَاحُ مِنْ سُنْنَتِي فَمَنْ رَغَبَ عَنْ سُنْنَتِي فَلَيْسَ مِنِّي

Artinya: "Nikah adalah bagian dari sunnahku; barang siapa berpaling dari sunnahku, maka ia bukan dari golonganku."¹⁹⁶

Hadis ini menegaskan bahwa pernikahan adalah ibadah sosial yang memiliki nilai spiritual. Namun, ibadah ini hanya bermakna jika dijalankan dengan prinsip keadilan. Al-Qur'an menekankan keadilan sebagai fondasi seluruh relasi manusia, termasuk dalam rumah tangga:

فَإِنْ خَفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوا فَوْحِدَةً

Artinya: "Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja." (QS. al-Nisā' [4]: 3).

¹⁹⁶ HR. al-Bukhārī, *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Nikāh, no. 5063.

Dengan demikian, maqṣad utama akad nikah adalah menegakkan keadilan dan menumbuhkan kasih sayang. Keadilan yang dimaksud bukan hanya dalam pembagian hak dan kewajiban, tetapi juga dalam penghormatan terhadap martabat manusia.

Dalam kerangka *maqāṣid* modern, akad nikah dapat direkonstruksi sebagai kontrak peradaban (*'aqd tamadduni*), yakni kesepakatan yang tidak hanya mengikat dua pihak, tetapi juga berkontribusi terhadap tatanan moral masyarakat. Dalam pengertian ini, akad nikah menjadi wahana bagi tercapainya *maqāṣid* sosial seperti *hifż al-nasl*, *hifż al-'ird*, dan *hifż al-nafs*.

2. Redefinisi Unsur Wali, Saksi, dan Mahar

Beberapa komponen utama dalam akad nikah—seperti wali, saksi, dan mahar—sering menjadi perdebatan dalam konteks modernitas. Pendekatan *maqāṣid* menuntut agar komponen-komponen ini ditafsirkan kembali tanpa mengubah substansi syariatnya, tetapi dengan memperluas makna sosial dan etisnya.

a. Wali

Kehadiran wali dalam akad nikah bukan semata simbol patriarki, melainkan bagian dari sistem perlindungan sosial. Maqṣad di balik kewajiban wali adalah menjaga kemaslahatan perempuan dan memastikan bahwa pernikahan dilakukan dengan penuh kesadaran serta tanggung jawab. Dalam konteks modern, fungsi wali dapat dipahami secara institusional, bukan hanya personal. Negara melalui Kantor Urusan

Agama, misalnya, dapat berperan sebagai wali hakim bagi perempuan yang tidak memiliki wali nasab atau dalam kasus *wali adhal*.

Hal ini sesuai dengan prinsip *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa) dan *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan). Imam al-Nawawī dalam *al-Majmū'* menjelaskan:

وَالْوَلِيُّ مَشْرُوطٌ فِي النِّكَاحِ لِحِفْظِ الْمُرْأَةِ وَصِيَانَتِهَا

Artinya: “*Kehadiran wali dalam nikah disyaratkan untuk melindungi dan menjaga kehormatan perempuan.*”¹⁹⁷

b. Saksi

Fungsi saksi dalam akad nikah juga harus dipahami secara *maqāṣidiy*. Ia bukan hanya formalitas untuk melegalkan akad, tetapi juga mekanisme sosial untuk menjaga transparansi dan menghindari penyalahgunaan. Dalam masyarakat digital, fungsi kesaksian dapat diperluas melalui rekaman resmi atau dokumen elektronik yang sah secara hukum, tanpa mengurangi nilai sakral akad itu sendiri.

c. Mahar

Mahar dalam *maqāṣid* modern bukanlah “harga” perempuan, tetapi simbol tanggung jawab moral dan penghormatan. Dalam kerangka keadilan gender, mahar harus dipahami sebagai wujud *takrīm* (pemuliaan), bukan transaksi ekonomi. Islam tidak menetapkan jumlah

¹⁹⁷ Al-Nawawī, *al-Majmū'* *Sharḥ al-Muhadhdhab*, Juz XVI (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), h. 128.

tertentu karena yang ditekankan adalah niat baik dan keikhlasan. Rasulullah ﷺ bersabda:

خَيْرُ النِّكَاحِ أَيْسَرُهُ مَوْنَةً

Artinya: “*Sebaik-baik pernikahan adalah yang paling ringan maharnya.*”¹⁹⁸

Dengan demikian, rekonstruksi *maqāṣidiy* terhadap unsur-unsur akad tidak menafikan hukum klasik, tetapi meneguhkan nilai-nilai moral yang menjadi jantungnya.

3. Akad Nikah dalam Era Digital dan Sosial Global

Era digital membawa tantangan baru bagi hukum keluarga. Fenomena *online marriage*, *long-distance marriage*, atau pernikahan antarnegara menimbulkan pertanyaan baru: apakah akad yang dilakukan secara virtual tetap memenuhi *maqāṣid syar'i*?

Maqāṣid memberikan panduan yang fleksibel. Selama terpenuhi prinsip *taḥqīq al-maṣlahah* (terwujudnya kemaslahatan), *intifā' al-mafsadah* (terhindar dari kerusakan), dan *hifz al-huqūq* (perlindungan hak-hak pihak terkait), maka akad tetap sah dan bermakna syar'i. Prinsip ini ditegaskan oleh kaidah fikih:

الْتَّصْرُفُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوَطٌ بِالْمُصْلَحَةِ

Artinya: “*Kebijakan terhadap umat harus bergantung pada kemaslahatan mereka.*”¹⁹⁹

¹⁹⁸ HR. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-Nikāh, no. 1842.

¹⁹⁹ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓār*’ir (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990), h. 121.

Dengan pendekatan *maqāṣid*, pernikahan digital tidak otomatis ditolak hanya karena bentuknya baru. Justru ia bisa menjadi solusi bagi umat Islam yang hidup di era global, selama tetap menjaga kesucian dan transparansi akad.

Dalam masyarakat modern, rekonstruksi akad nikah juga mencakup perlunya pendidikan pranikah *maqāṣidiy*, yang menanamkan kesadaran bahwa akad bukan sekadar “sah” secara hukum, tetapi juga “benar” secara moral. Kesadaran ini penting agar pernikahan tidak menjadi ajang coba-coba atau pelarian emosional, sebagaimana maraknya fenomena *nikah kontrak* dan *nikah eksperimental* yang telah dibahas dalam bab-bab sebelumnya.

4. Akad sebagai Ruang Transformasi Sosial

Rekonstruksi akad nikah juga harus melihatnya sebagai sarana transformasi sosial. Akad tidak boleh berhenti pada ritual formal, melainkan menjadi momentum pembentukan keluarga berkeadaban. Dalam konteks *maqāṣid*, akad harus mengandung tiga nilai utama:

- a. **Tanggung jawab spiritual** (*mas'ūliyyah rūhiyyah*): kesadaran bahwa akad dilakukan di hadapan Allah.
- b. **Komitmen moral** (*iltizām akhlāqi*): menjaga amanah dan keadilan dalam relasi rumah tangga.
- c. **Kontribusi sosial** (*isrāf ijtimā'i*): menjadikan keluarga sebagai sumber kebaikan bagi masyarakat.

Apabila tiga nilai ini hidup dalam akad, maka pernikahan menjadi wahana lahirnya peradaban. Inilah maqṣad tertinggi dari akad nikah yang disebut al-Qur'an:

وَجَعَلَ بَيْتَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

Artinya: "*Dan Allah menjadikan antara kamu kasih sayang dan rahmat.*" (QS. al-Rūm [30]: 21).

Dengan demikian, pembaruan akad nikah berlandaskan *maqāṣid* bukanlah upaya mengubah hukum Islam, melainkan menghidupkan kembali ruhnya. Akad nikah yang *maqāṣidiy* adalah akad yang memuliakan manusia, menjaga kehormatan, dan menumbuhkan rahmat dalam keluarga.

E. *Maqāṣid* sebagai Etika Reformasi Hukum Keluarga Nasional

Reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia, sebagaimana di banyak negara Muslim lainnya, adalah proses panjang antara menjaga kemurnian teks dan menyesuaikan diri dengan dinamika masyarakat. Dalam proses itu, *maqāṣid al-syari'ah* hadir bukan sekadar sebagai teori hukum, melainkan sebagai etika pembaruan, yakni pedoman moral yang menuntun setiap langkah reformasi agar tetap berada di jalan yang lurus — *al-ṣirāt al-mustaqīm*.

Maqāṣid sebagai etika berarti menjadikan hukum bukan hanya alat kontrol, tetapi juga sarana pencerahan. Ia mengingatkan bahwa setiap regulasi yang menyangkut keluarga harus berakar pada nilai-nilai

ilahiah yang menumbuhkan kasih sayang, keadilan, dan tanggung jawab. Allah ﷺ berfirman:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَإِلَّا حُسْنٌ﴾

Artinya: “Sesungguhnya Allah memerintahkan (kamu) untuk berlaku adil dan berbuat ihsan (kebaikan).” (QS. al-Nahl [16]: 90).

Ayat ini menjadi fondasi etik bagi *maqāṣid*: bahwa hukum harus menegakkan keadilan (*'adl*) dan sekaligus menebarkan kebaikan (*ihsān*). Kedua nilai ini menjadi roh dalam seluruh pembaruan hukum keluarga Islam.

1. Reformasi yang Berbasis Nilai, Bukan Tekanan

Salah satu kesalahan yang sering terjadi dalam reformasi hukum di dunia Islam adalah menganggap perubahan sebagai tuntutan eksternal – dari globalisasi, feminism, atau tekanan politik – bukan sebagai panggilan internal dari ajaran Islam itu sendiri. Padahal, semangat pembaruan justru lahir dari *maqāṣid* yang menghendaki kemaslahatan manusia.

Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn ‘Āshūr, *maqāṣid* adalah “nilai-nilai universal yang menjadi jiwa syariat” (*al-qiyam al-kulliyah allati hiya rūh al-syari’ah*).²⁰⁰ Maka, setiap reformasi hukum yang mengabaikan *maqāṣid* akan kehilangan ruhnya, karena hanya berfokus pada bentuk, bukan makna.

Dalam konteks Indonesia, pembaruan hukum keluarga harus berangkat dari nilai-nilai

²⁰⁰ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-syari’ah al-Islāmiyyah* (Amman: Dār al-Nafā’is, 2001), h. 43.

keindonesiaan yang sejalan dengan *maqāṣid*: kekeluargaan, keadilan sosial, dan musyawarah. Nilai-nilai ini tidak asing bagi Islam, karena pada hakikatnya merupakan pengejawantahan dari maqṣad *ta'āwun 'alā al-birr wa al-taqwā* – saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan (QS. al-Ma''idah [5]: 2).

2. Integrasi *Maqāṣid* dalam Legislasi dan Kebijakan Publik

Etika *maqāṣid* dapat dijadikan kerangka filosofis dalam perumusan undang-undang keluarga nasional. Dalam praktiknya, hal ini memerlukan kolaborasi antara ahli fikih, akademisi hukum, dan pembuat kebijakan. Misalnya, dalam perumusan regulasi perkawinan, perceraian, hak asuh anak, atau perlindungan terhadap kekerasan dalam rumah tangga, prinsip *maqāṣid* seperti *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa), *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan), dan *hifz al-'ird* (menjaga kehormatan) harus menjadi rujukan utama.

Kementerian Agama, Mahkamah Agung, dan lembaga fatwa seperti MUI dapat berperan sebagai otoritas *maqāṣidiyah* – lembaga yang menimbang kemaslahatan sosial dari setiap kebijakan hukum. Dengan demikian, hukum keluarga tidak lagi sekadar meniru fikih klasik, tetapi memancarkan nilai *maqāṣid* yang hidup dan kontekstual.

Sebagai contoh, *Bimbingan Perkawinan Pranikah* yang kini diterapkan oleh KUA dapat diperkuat dengan perspektif *maqāṣid*, agar tidak berhenti pada transfer pengetahuan, tetapi juga membentuk

kesadaran spiritual tentang makna akad sebagai ibadah. Hal serupa juga dapat diterapkan dalam penyusunan kurikulum pendidikan hukum Islam di perguruan tinggi, agar para calon sarjana hukum memahami bahwa *maqāṣid* bukan hanya teori, tetapi cara berpikir dan beretika.

3. *Maqāṣid* sebagai Paradigma Keadilan Gender

Dalam wacana modern, salah satu isu paling sensitif dalam hukum keluarga Islam adalah keadilan gender. Sebagian kalangan melihat fikih keluarga tradisional cenderung bias terhadap laki-laki, terutama dalam isu perwalian, warisan, dan hak cerai. Pendekatan *maqāṣid* memberikan jalan tengah: bukan menghapus perbedaan, tetapi menafsirkan ulang tujuan syariat agar tetap menjamin keadilan substantif bagi semua pihak.

Prinsip maqṣad *al-'adl* (keadilan) dan *al-karāmah al-insāniyyah* (kemuliaan manusia) memberikan dasar untuk memahami bahwa hukum tidak boleh mencederai martabat salah satu pihak. Dengan kerangka ini, regulasi tentang hak-hak perempuan dan perlindungan anak tidak dipandang sebagai "barat" atau "asing", melainkan sebagai ekspresi dari *maqāṣid* Islam sendiri.

Ziba Mir-Hosseini menyebut pendekatan seperti ini sebagai "*Islamic egalitarianism rooted in Maqasid*" – egalitarianisme Islam yang berpijak pada *maqāṣid*, bukan pada tekanan modernitas.²⁰¹

²⁰¹ Ziba Mir-Hosseini, "Beyond Equality: Gender Justice in Islamic Family Law," *Journal of Middle East Women's Studies* 10, no. 3 (2014): 1-21.

Pendekatan ini memungkinkan hukum keluarga Islam menjadi ruang keadilan yang berkeadaban, bukan arena dominasi satu pihak atas yang lain.

4. Reformasi sebagai Proses Spiritualitas Sosial

Etika *maqāṣid* juga menegaskan bahwa reformasi hukum keluarga adalah bagian dari *tazkiyah ijtima'iyyah* — penyucian sosial. Tujuan akhirnya bukan sekadar menciptakan aturan baru, tetapi membentuk masyarakat yang lebih beradab. Ketika hukum disusun berdasarkan *maqāṣid*, maka setiap kebijakan akan berorientasi pada kemanusiaan, bukan kekuasaan.

Inilah yang dimaksud oleh Jasser Auda ketika menyebut *maqāṣid* sebagai “*a bridge between the law and life*” — jembatan antara hukum dan kehidupan.²⁰² Hukum yang berlandaskan *maqāṣid* tidak kaku di teks, dan tidak kehilangan arah di konteks. Ia hidup di tengah manusia, menuntun mereka menuju kebaikan.

Karena itu, reformasi hukum keluarga di Indonesia seharusnya tidak hanya bersifat administratif, tetapi juga spiritual. Negara, lembaga keagamaan, dan masyarakat harus sama-sama memahami bahwa membangun hukum keluarga adalah membangun peradaban. Rumah tangga yang kokoh dan adil adalah benteng pertama *maqāṣid* di dunia nyata.

²⁰² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 109.

5. Arah Baru: *Maqāṣid* sebagai Konstitusi Moral

Pada akhirnya, *maqāṣid* harus diposisikan sebagai konstitusi moral dalam setiap regulasi keluarga Islam. Ia bukan sekadar alat analisis, melainkan asas filosofis yang menjawai seluruh struktur hukum. Setiap pasal undang-undang, setiap fatwa, dan setiap keputusan pengadilan keluarga harus menjawab satu pertanyaan mendasar: *Apakah ini membawa kemaslahatan bagi manusia dan sesuai dengan ruh syariat?*

Dengan menjadikan *maqāṣid* sebagai etika reformasi, Indonesia dapat menjadi model bagi dunia Islam – negara yang berhasil mengharmonikan hukum agama dengan nilai-nilai keadilan modern tanpa kehilangan identitas Islamnya. Hukum keluarga yang dibangun di atas *maqāṣid* bukan hanya melindungi lembaga perkawinan, tetapi juga menegakkan cita-cita Islam sebagai rahmat bagi semesta alam (*rahmatan li al-‘ālamīn*).

Allah ﷺ berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ
١٥

Artinya: “Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam.” (QS. al-Anbiyā’ [21]: 107).

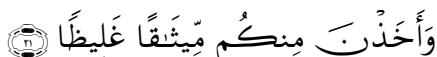
Maqāṣid adalah manifestasi dari ayat ini: hukum yang hidup dari rahmat, bekerja untuk keadilan, dan berakhiran pada kemaslahatan. Dengan menjadikan *maqāṣid* sebagai fondasi, reformasi hukum keluarga Islam tidak hanya membangun tatanan hukum yang adil, tetapi juga menegakkan kehidupan yang penuh kasih dan bermartabat.

BAB XI

KRISIS SPIRITUALITAS DAN KOMERSIALISASI AKAD NIKAH

A. Hilangnya Makna Sakralitas dalam Ritual Akad Modern

Pernikahan dalam Islam sejak awal dipandang bukan sekadar peristiwa sosial, melainkan ibadah yang memiliki kedudukan spiritual tinggi. Akad nikah adalah bentuk ‘ibādah ijtīmā’iyyah—ibadah sosial—yang menggabungkan dimensi hukum, moral, dan spiritual. Dalam Al-Qur'an, pernikahan disebut sebagai *mīthāqan ghalīzān*, yakni perjanjian yang agung dan kokoh, bukan kontrak biasa:



Artinya: “Dan mereka (para istri) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat.” (QS. al-Nisā’ [4]: 21).

Ungkapan *mīthāqan ghalīzān* dalam ayat ini memiliki makna spiritual yang dalam. Ia digunakan oleh Allah hanya dalam tiga konteks: perjanjian para nabi, perjanjian Allah dengan Bani Israil, dan perjanjian pernikahan. Kesamaannya menunjukkan bahwa akad nikah sejatinya merupakan *janji suci* yang menyentuh dimensi transendental hubungan manusia dengan Allah.

Namun di era modern, makna sakralitas ini mulai mengabur. Akad nikah semakin sering diperlakukan seperti ritual administratif, sekadar formalitas untuk memenuhi syarat hukum negara dan sosial. Banyak pasangan menaruh perhatian besar pada aspek luar—

gaun, dekorasi, dokumentasi, namun mengabaikan dimensi batin yang menjadi ruh dari akad itu sendiri.

Fenomena ini menunjukkan terjadinya pergeseran orientasi dari *ta'abbud* (penghambaan) menuju *tadbīr duniawi* (pengaturan dunia semata). Dalam istilah *maqāṣid*, ini adalah pergeseran dari *hifz al-dīn* (penjagaan agama) menuju *hifz al-māddah* (penjagaan kepentingan materi). Semakin banyak energi dan waktu yang dihabiskan untuk "pesta pernikahan", semakin sedikit yang dipersiapkan untuk "kehidupan pernikahan".

Imam al-Ghazālī menegaskan bahwa menikah bukan hanya bentuk ketaatan, tetapi juga sarana penyempurnaan jiwa. Ia menulis yang maknanya jika diparafrase sebagai berikut:

النِّكَاحُ مِنْ سُنَّةِ الرُّسُلَيْنَ وَفِيهِ تَحْصِينٌ لِلدِّينِ وَتَرْكِيَّةٌ لِلنَّفْسِ

Artinya: "*Nikah termasuk sunnah para rasul; di dalamnya terdapat penjagaan agama dan penyucian jiwa.*"²⁰³

Ungkapan ini menegaskan dua maqṣad utama dari pernikahan: menjaga iman dan menyucikan diri. Maka, ketika pernikahan kehilangan kesadaran spiritual ini, ia menjadi hampa dari nilai ibadah.

Krisis sakralitas akad juga dapat dilihat dari cara masyarakat memperlakukan *ijab-qabul*. Kalimat yang seharusnya menjadi momen khidmat kini sering diucapkan dalam suasana riuh, disertai sorak-sorai atau bahkan lelucon. Padahal *ijab-qabul* bukan sekadar kata-kata, tetapi pernyataan tanggung jawab yang akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah.

²⁰³ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998), h. 33.

Rasulullah ﷺ menggambarkan keagungan akad dengan sabdanya:

اَكْمُلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا اَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَخَيْرُكُمْ خِيَارُكُمْ لِنِسَائِهِمْ

Artinya: “Orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya, dan sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap istrinya.”²⁰⁴

Hadis ini menegaskan bahwa kualitas keimanan seseorang tercermin dalam cara ia memperlakukan keluarganya, bukan dalam kemegahan pesta nikahnya.

Dalam perspektif *maqāṣid al-syari'ah*, kehilangan makna sakralitas akad berarti hilangnya keseimbangan antara bentuk dan ruh. Akad tetap sah secara hukum, tetapi tidak lagi membawa *barakah* (keberkahan) yang menjadi tujuan syariat. Padahal, inti *maqāṣid* bukan hanya keabsahan hukum, melainkan keberlangsungan nilai ilahiah di dalamnya.

Krisis ini menjadi awal dari berbagai problem rumah tangga modern: meningkatnya angka perceraian, lemahnya komitmen moral, dan hilangnya rasa tanggung jawab spiritual dalam keluarga. Tanpa ruh ibadah, akad hanyalah perjanjian legal tanpa makna.

Maka, memulihkan sakralitas akad berarti mengembalikan posisi pernikahan sebagai bagian dari ibadah dan jalan menuju Allah, bukan sekadar ekspresi budaya. Pernikahan yang dimulai dengan kesadaran *ta'abbudiyah* akan melahirkan rumah tangga yang sakinah; sedangkan pernikahan yang berangkat dari kebanggaan sosial hanya akan melahirkan kelelahan emosional.

²⁰⁴ HR. al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, Kitāb al-Radā', no. 1162

Dengan kata lain, *krisis sakralitas akad* adalah *krisis maqāṣid dalam kehidupan keluarga*: ketika tujuan syariat tidak lagi menjadi cahaya yang menuntun niat dan tindakan manusia.

B. Tren “Wedding Industry” dan Kapitalisasi Cinta

Salah satu wujud paling nyata dari krisis spiritualitas akad nikah di era modern adalah komersialisasi cinta. Dalam dua dekade terakhir, pernikahan telah berubah menjadi industri besar yang menelan biaya miliaran rupiah. Fenomena ini menandai pergeseran orientasi umat Islam dari *ta'abbudiyyah* (penghambaan kepada Allah) menuju *tadbīriyyah* (perencanaan duniawi) yang berlebihan.

1. Dari Kesederhanaan Sunnah ke Budaya Kemewahan

Rasulullah ﷺ dikenal sebagai sosok yang sangat sederhana dalam kehidupan rumah tangganya. Beliau menikahkan putrinya, Fātimah al-Zahrā', dengan perayaan yang penuh keberkahan meski tanpa kemegahan materi. Riwat menyebutkan bahwa mahar yang diberikan hanya berupa baju besi dan tempat tidur sederhana. Namun justru dari pernikahan yang sederhana inilah lahir generasi agung dari keluarga Nabi ﷺ.

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّ أَعْظَمَ النِّكَاحِ بَرَكَةً أَيْسَرُهُ مَوْنَةً

Artinya: “Sesungguhnya pernikahan yang paling besar keberkahannya adalah yang paling ringan

biayanya.” (HR. Ahmad, *Musnad Ahmad*, no. 24595).

Hadis ini mengandung pesan moral bahwa keberkahan dalam rumah tangga tidak ditentukan oleh kemewahan, melainkan oleh kemudahan dan kesederhanaan. Semakin mudah dan ringan suatu pernikahan, semakin besar peluang hadirnya keberkahan.

Namun di masyarakat modern, prinsip ini hampir kehilangan relevansinya. Rata-rata pasangan menunda pernikahan karena terkendala biaya pesta, bukan karena persoalan kematangan spiritual. Logika pasar telah menembus ruang ibadah, dan cinta yang sejatinya fitri kini terbungkus dalam logika konsumsi.

Dalam pandangan *maqāṣid al-syari‘ah*, fenomena ini jelas bertentangan dengan *jalb al-maṣlaḥah* (menarik kemaslahatan) dan *raf’ al-haraj* (menghilangkan kesulitan). Syariat menurunkan hukum untuk memudahkan, bukan mempersulit. Ketika pernikahan menjadi mahal, tujuan syariat untuk menjaga kehormatan (*hifz al-‘ird*) dan memelihara keturunan (*hifz al-nasl*) justru gagal tercapai.

2. Industri Pernikahan dan Kapitalisasi Cinta

Konsep *wedding industry* lahir dari tren globalisasi budaya konsumsi. Nilai cinta yang bersifat spiritual digeser menjadi komoditas ekonomi: *love is a brand*. Dalam sistem kapitalisme modern, cinta diproduksi, dikemas, dan dijual dalam bentuk jasa dan pengalaman – mulai dari foto

prewedding, gaun impor, hingga paket bulan madu “halal luxury”.

Akibatnya, akad nikah kehilangan kesederhanaannya sebagai ibadah dan berubah menjadi pertunjukan status sosial. Dalam istilah Pierre Bourdieu, pernikahan kini berfungsi sebagai “arena pertukaran simbolik”, tempat manusia mengukuhkan kelas sosial melalui gaya hidup dan estetika.

Fenomena ini berlawanan dengan spirit syariat yang menekankan *al-qasd wa al-i'tidāl* – kesederhanaan dan keseimbangan. Al-Qur'an dengan tegas memperingatkan:

وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا تُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ٧٣

Artinya: “Dan janganlah kamu berlebih-lebihan; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.” (QS. al-A'rāf [7]: 31).

Ayat ini, dalam tafsir al-Rāzī, tidak hanya melarang berlebih dalam makan atau pakaian, tetapi juga dalam segala bentuk perilaku yang menampakkan kesombongan di hadapan manusia. Maka pesta pernikahan yang berorientasi pada gengsi sesungguhnya adalah bentuk *isrāf* yang dilarang.

Dalam konteks *maqāṣid*, perilaku konsumtif ini mengikis nilai *al-taḥqīq al-'ubūdiyyah* (peneguhan kehambaan). Pernikahan yang semula dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah malah menjadi sarana *tazayyun li al-nās* – memperindah diri di mata manusia.

3. Pernikahan sebagai Pasar: Perspektif Etika Islam

Dari sisi etika Islam, fenomena kapitalisasi cinta menciptakan dua persoalan serius:

- 1) **Degradasi nilai ibadah**, karena niat menikah bergeser dari mencari ridha Allah menjadi mencari pengakuan sosial.
- 2) **Eksplorasi ekonomi**, karena banyak keluarga menanggung utang besar demi mempertahankan citra ideal pernikahan mewah.

Al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kitāb Ādāb al-Nikāh) mengingatkan bahaya 'ujb (kebanggaan diri) dalam pernikahan. Ia menulis bahwa orang yang menikah dengan niat memamerkan kekayaan atau keturunan kehilangan makna ibadahnya.²⁰⁵ (*Catatan: teks ini adalah parafrasa makna dari pembahasan al-Ghazālī, bukan kutipan literal.*)

Fenomena tersebut sejatinya memperlihatkan bagaimana sistem kapitalisme global telah memisahkan cinta dari nilai-nilai spiritual. Pernikahan yang seharusnya menjadi "mī'rāj ruhani" justru menjadi "proyek duniawi" yang diukur oleh estetika dan biaya.

Dalam istilah *maqāṣid*, ini disebut *al-inhīrāf 'an al-maqṣad* – penyimpangan dari tujuan syariat. Karena tujuan syariat dalam pernikahan adalah menjaga ketenangan (*sukūn*), kasih sayang (*mawaddah*), dan rahmat (*rahmah*), bukan memproduksi citra atau simbol status.

²⁰⁵ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998), h. 36. (Makna diparafrase dari bagian Ādāb al-Nikāh).

4. Jalan Tengah: Kembali kepada Kesederhanaan *Maqāṣidiyah*

Ulama kontemporer seperti Jasser Auda menekankan bahwa *maqāṣid* bukan hanya alat analisis hukum, tetapi juga kerangka etika kehidupan modern. Dalam bukunya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, Auda menulis bahwa *maqāṣid* harus menuntun umat Islam keluar dari jebakan formalisme dan materialisme menuju substansi nilai.²⁰⁶

Maka, solusi dari krisis komersialisasi akad bukan sekadar menyerukan kesederhanaan, melainkan menanamkan kesadaran bahwa kesederhanaan itu sendiri adalah maqṣad. Dengan menahan diri dari kemewahan, seseorang sedang menjaga keseimbangan antara dunia dan akhirat, antara hak Allah dan hak manusia.

Karena itu, yang perlu diperkuat bukan hanya regulasi biaya pernikahan, melainkan pendidikan nilai spiritual akad nikah: menanamkan bahwa keberkahan lahir dari niat, bukan dari pesta.

C. Fenomena Pamer Pernikahan di Media Sosial dan Implikasi Moral

Transformasi digital telah mengubah hampir seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk cara umat Islam memaknai pernikahan. Akad yang dahulu bersifat sakral dan terbatas kini menjadi tontonan publik yang disiarkan ke ribuan bahkan jutaan orang melalui media

²⁰⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 142

sosial. Setiap momen, mulai dari *lamaran*, *prewedding*, *ijab-qabul*, *hingga honeymoon*, dipublikasikan dengan narasi yang dibangun rapi agar “terlihat sempurna”.

Fenomena ini melahirkan apa yang oleh para sosiolog disebut “budaya pamer digital” (*digital ostentation*). Dalam konteks keislaman, hal ini menjadi persoalan serius karena menggeser orientasi niat dalam ibadah sosial. Pernikahan yang seharusnya menjadi pertemuan spiritual antara dua jiwa di hadapan Allah, kini berubah menjadi pertunjukan visual demi validasi sosial.

1. Antara Kesyukuran dan Riya Digital

Pada prinsipnya, Islam tidak melarang seseorang menampakkan rasa syukur atas nikmat pernikahan. Rasulullah ﷺ sendiri bersabda:

أَعْلَنُوا هَذَا النِّكَاحَ، وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ، وَاضْرِبُوهُ عَلَيْهِ بِالدُّفُوِّفِ

Artinya: “Umumkanlah pernikahan ini, adakanlah di masjid, dan tabuhlah rebana untuknya.” (HR. al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi, no. 1089).

Hadis ini menunjukkan bahwa Islam justru mendorong keterbukaan dalam pernikahan agar terhindar dari tuduhan zina atau hubungan rahasia. Namun, keterbukaan yang dimaksud adalah dalam rangka *tabsyir* (menyebarkan kabar gembira), bukan *tabahi* (memamerkan diri).

Masalah muncul ketika semangat syukur berubah menjadi ajang *self-display* yang berlebihan. Media sosial menciptakan ruang baru di mana batas antara syukur dan *riya* menjadi kabur. Dalam ruang digital, niat sulit dikontrol; seseorang bisa jadi

menampilkan kebahagiaan demi ridha Allah, namun bisa pula tergelincir pada *hubbul madh* – keinginan dipuji.

Rasulullah ﷺ memberi peringatan keras tentang hal ini:

إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخْوَفُ عَلَيْكُمُ الشَّرُكُ الْأَصْفَرُ، الرِّيَا

Artinya: “Sesungguhnya yang paling aku khawatirkan atas kalian adalah syirik kecil, yaitu *riya*.” (HR. Ahmad, *Musnad Ahmad*, no. 23630).

Riya adalah bentuk penyimpangan niat – ketika amal ibadah dilakukan bukan karena Allah, tetapi karena manusia. Dalam konteks pernikahan modern, *riya digital* ini menjelma dalam bentuk “pamer kesempurnaan” dan “penampilan bahagia” yang sering kali tidak sejalan dengan realitas kehidupan rumah tangga.

2. Dampak Sosial dan Psikologis

Fenomena pamer pernikahan tidak hanya berdampak pada pelakunya, tetapi juga pada masyarakat luas. Ada tiga implikasi sosial yang patut diperhatikan:

a. Tekanan Sosial (Social Pressure)

Banyak pasangan muda merasa rendah diri karena tidak mampu mengadakan pesta semewah yang mereka lihat di media sosial. Akibatnya, muncul kecenderungan menunda menikah atau berutang besar demi mengikuti standar sosial yang semu.

b. Krisis Ketulusan (Loss of Authenticity)

Pernikahan yang seharusnya menjadi ruang sakral berubah menjadi panggung performatif. Suasana khusyuk saat akad sering hilang karena orientasi utama bukan lagi dzikir, tetapi dokumentasi.

c. Fragmentasi Spiritualitas

Ketika pernikahan menjadi ajang eksposur, yang berkembang bukan kedekatan dengan Allah, tetapi keterikatan dengan citra. Masyarakat mulai menilai keberhasilan rumah tangga dari tampilan luar, bukan dari ketenteraman batin yang menjadi maqṣad sejatinya.

Dalam terminologi *maqāṣid*, kondisi ini menandakan lemahnya nilai *hifz al-dīn* (penjagaan agama) dan *tahqīq al-ikhlāṣ* (ketulusan niat). Islam mengajarkan bahwa niat adalah ruh dari setiap amal. Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى

Artinya: “Sesungguhnya amal-amal itu tergantung pada niatnya, dan setiap orang akan mendapatkan sesuai dengan apa yang ia niatkan.” (HR. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 1).

Ayat dan hadis ini menegaskan bahwa dalam setiap amal – termasuk akad nikah – niat menentukan nilai di sisi Allah. Maka, pernikahan yang dilakukan untuk kepuasan visual semata kehilangan substansi ibadahnya, sekalipun sah secara hukum.

3. Budaya Citra dan Krisis Keikhlasan

Fenomena *show-off wedding* menciptakan budaya baru: citra menggantikan makna. Dalam masyarakat digital, yang lebih penting bukanlah bagaimana seseorang membina rumah tangga, tetapi bagaimana ia menampilkannya.

Ulama kontemporer seperti Hamza Yusuf mengingatkan bahwa salah satu penyakit ruhani umat Islam modern adalah *hubb al-żuhūr* – cinta tampil. Ia menyebutnya sebagai bentuk kesombongan spiritual: ketika seseorang lebih sibuk menampilkan kebaikan daripada benar-benar berbuat baik.²⁰⁷

Kecenderungan ini bertentangan dengan *maqāṣid tāhqīq al-tawādu'* (menegakkan kerendahan hati). Dalam konteks pernikahan, *tawādu'* berarti memaknai akad sebagai ibadah, bukan pencitraan.

Budaya citra ini juga berimplikasi psikologis. Banyak pasangan merasa gagal bila tidak mendapatkan pengakuan sosial setelah menikah. Padahal keberkahan rumah tangga tidak bergantung pada “likes” atau “views”, tetapi pada ridha Allah dan kejujuran antar pasangan.

4. Akad Nikah dan Kesadaran Ruhani

Jika ditinjau dari *maqāṣid al-syari'ah*, fenomena ini dapat dikategorikan sebagai bentuk *tahwīl al-maqṣad* – pergeseran tujuan. Akad yang seharusnya

²⁰⁷ Hamza Yusuf, “Diseases of the Heart: The Maladies of the Soul,” *Lecture Series*, Zaytuna College, 2014. (Makna diparafrase dari isi ceramah, bukan kutipan literal).

bermakna transendental berubah menjadi simbol sosial.

Untuk memulihkan kesadaran ini, para ulama menekankan pentingnya *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa) sebelum akad nikah. Tujuannya agar niat menikah benar-benar murni untuk ibadah, bukan karena dorongan ego atau citra.

Al-Qur'an menegaskan bahwa keberhasilan rumah tangga bergantung pada niat dan ketulusan:

وَمِنْ ءَايَتِهِ أَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا
وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

Artinya: "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri agar kamu memperoleh ketenangan darinya, dan Dia menjadikan di antara kamu kasih sayang dan rahmat." (QS. al-Rūm [30]: 21).

Ayat ini bukan hanya menjelaskan struktur sosial keluarga, tetapi menegaskan fondasi ruhani: *sakinah, mawaddah, wa rahmah* – tiga *maqāṣid* yang hilang ketika pernikahan terjebak dalam budaya pamer.

5. Refleksi *Maqāṣidiy*

Fenomena pamer pernikahan di media sosial memperlihatkan bagaimana nilai-nilai syariat bisa terkikis oleh logika budaya modern. Dalam kacamata *maqāṣid*, hal ini adalah bentuk *fasād al-niyyah* – kerusakan niat – yang menjadi akar dari kerusakan amal.

Pernikahan digital bisa menjadi ladang pahala bila diniatkan untuk menyebarkan kebaikan, namun bisa pula menjadi ruang dosa bila dijadikan ajang kesombongan. Oleh sebab itu, mengembalikan niat adalah langkah pertama menuju kebangkitan spiritualitas akad nikah.

Seperti dikatakan Ibn ‘Atā’illah dalam *al-Hikam*:

الْأَعْمَالُ صُورٌ قَائِمَةٌ، وَأَرْوَاحُهَا وُجُودٌ سِرِّ الْإِحْلَاصِ فِيهَا

Artinya: “Amal-amal itu hanyalah bentuk yang berdiri, dan ruhnya adalah keikhlasan yang ada di dalamnya.”²⁰⁸

Kalimat ini bukan sekadar nasihat sufi, melainkan prinsip *maqāṣidīy* universal: bahwa ruh dari setiap amal, termasuk akad nikah, adalah niat yang ikhlas.

D. Akad sebagai Ibadah vs Akad sebagai Transaksi Sosial

Perbedaan mendasar antara pernikahan dalam pandangan Islam dan dalam pandangan dunia modern terletak pada hakikat akad itu sendiri. Dalam Islam, akad nikah bukan hanya kontrak sosial yang mengatur hak dan kewajiban antara dua individu, melainkan perjanjian ibadah yang melibatkan Allah sebagai saksi dan tujuan.

Namun, dalam masyarakat modern yang diwarnai oleh sekularisme dan materialisme, akad

²⁰⁸ Ibn ‘Atā’illah al-Sakandarī, *al-Hikam al-‘Atā’iyyah* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), h. 17

pernikahan cenderung direduksi menjadi urusan administratif. Ia dilihat sebagai *civil contract* yang dapat dinegosiasikan, dibatalkan, bahkan dimodifikasi sesuai kepentingan manusia. Pandangan ini menempatkan akad sebagai transaksi sosial belaka – kehilangan makna transendentalnya.

1. Paradigma Transaksi dalam Budaya Modern

Budaya modern memandang hampir semua relasi manusia dalam kerangka transaksi. Segalanya diukur berdasarkan manfaat, efisiensi, dan keuntungan. Pandangan ini menembus institusi keluarga: cinta dianggap investasi emosional, dan pernikahan dipahami sebagai kontrak timbal balik.

Akibatnya, nilai-nilai spiritual seperti *amanah*, *sabar*, dan *ikhlas* tidak lagi menjadi pondasi. Hubungan suami istri dilihat seperti kontrak bisnis: jika “keuntungan emosional” menurun, maka kontrak dianggap gagal. Fenomena *marriage as contract* ini mengikis maqṣad tertinggi pernikahan: *dawām al-zawāj* (keberlangsungan rumah tangga).

Al-Qur'an menegaskan bahwa akad nikah adalah perjanjian moral yang sangat kuat, bukan sekadar kesepakatan dunia:

وَأَحَدْنَّ مِنْكُمْ مِّيثَاقًا غَلِيظًا

Artinya: “Dan mereka (para istri) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat.” (QS. al-Nisā' [4]: 21).

Menurut al-Tabarī, istilah *mīthāqan għaliżan* di sini menandakan adanya ikatan spiritual yang

mengandung tanggung jawab di hadapan Allah, bukan sekadar pengikatan hukum antar manusia.

Oleh karena itu, memandang akad nikah hanya sebagai transaksi sosial adalah bentuk reduksi terhadap ajaran Islam. Ia mengabaikan maqṣad *hifz al-dīn* (penjagaan nilai agama) dan *hifz al-nafs* (penjagaan kesejahteraan jiwa) yang menjadi fondasi kehidupan keluarga.

2. Akad sebagai Ibadah: Dimensi Transendental

Dalam kerangka Islam, pernikahan adalah bagian dari *ibadah mu’āmalah* – aktivitas sosial yang bernilai ibadah jika disertai niat dan tata cara yang benar. Imam al-Qurṭubī menjelaskan bahwa menikah adalah bentuk ketaatan kepada Allah, karena di dalamnya terdapat pemenuhan fitrah manusia yang diatur oleh hukum syariat.

Rasulullah ﷺ bersabda:

النِّكَاحُ سُنْنَتِي فَمَنْ رَغَبَ عَنْ سُنْنَتِي فَلَيْسَ مِنِّي

Artinya: “*Nikah adalah sunnahku. Barang siapa membenci sunnahku, maka ia bukan dari golonganku.*” (HR. al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, no. 5063).

Hadis ini menjelaskan bahwa menikah bukan sekadar pilihan pribadi, melainkan bagian dari jalan hidup kenabian. Dengan demikian, akad nikah menjadi ibadah yang mengandung dimensi ketaatan dan penghambaan.

Para ulama seperti Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyebut bahwa akad nikah termasuk ‘*aqd ma’nawī*’, yaitu akad yang memiliki makna ruhani di balik

bentuk lahiriahnya. Dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn*, ia menulis:

الزَّوْاجُ مِيَتَاقٌ عَظِيمٌ جَعَلَهُ اللَّهُ فِي مَنْزِلَةِ الْعِبَادَةِ

Artinya: "Pernikahan adalah perjanjian agung yang Allah letakkan pada derajat ibadah."²⁰⁹

Pernyataan ini menunjukkan bahwa dalam Islam, akad nikah memiliki dua dimensi. Pertama, Lahiriah (ḥukmiyyah): aspek legal dan administratif yang mengatur hak dan kewajiban. Kedua, Batiniah (ta'abbudiyyah): aspek spiritual yang menghubungkan manusia dengan Allah. Kedua dimensi ini harus berjalan beriringan agar akad menjadi sah sekaligus berkah.

3. Krisis Nilai dan Hilangnya Ruh Amanah

Ketika akad diperlakukan semata sebagai kontrak sosial, maka nilai *amanah*—yang merupakan inti dari ibadah—menjadi hilang. Padahal, Al-Qur'an menegaskan:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمْانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾

Artinya: "Sesungguhnya Allah memerintahkan kamu untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak menerimanya." (QS. al-Nisā' [4]: 58).

Dalam konteks pernikahan, amanah itu bukan hanya tanggung jawab terhadap pasangan, tetapi juga terhadap Allah. Hubungan suami istri bukan

²⁰⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*, Juz IV (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), h. 191. (Makna disarikan dari uraian Ibn Qayyim mengenai pernikahan sebagai akad yang membawa nilai ibadah).

sekadar pertukaran hak, melainkan pengembangan amanah ilahiah untuk membangun keluarga sakinah.

Ketika akad kehilangan ruh amanah, yang tersisa hanyalah bentuk legal tanpa kedalaman spiritual. Inilah sebabnya, di banyak masyarakat modern, perceraian terjadi bukan karena pelanggaran hukum, tetapi karena hilangnya rasa *tanggung jawab ruhani*.

4. Integrasi Ibadah dan Mu'āmalah: Perspektif *Maqāṣidīy*

Dalam kerangka *maqāṣid*, akad nikah sebagai ibadah bermakna menjaga lima kebutuhan pokok:

- a. *hifz al-dīn* – menjaga nilai agama melalui ketaatan.
- b. *hifz al-nafs* – menjaga kesejahteraan diri dan pasangan.
- c. *hifz al-'aql* – menjaga kesadaran moral.
- d. *hifz al-nasl* – menjaga keturunan.
- e. *hifz al-māl* – menjaga keseimbangan ekonomi keluarga.

Dengan demikian, akad nikah tidak bisa direduksi menjadi urusan perdata. Ia adalah sistem ibadah yang menegakkan maqṣad kemanusiaan. Sebaliknya, akad yang dijalankan hanya demi status sosial atau keuntungan ekonomi adalah bentuk penyimpangan *maqāṣidiyah*, karena merusak tatanan nilai yang hendak dijaga syariat.

Jasser Auda menulis bahwa hukum Islam akan kehilangan rohnya jika dipahami hanya sebagai

kontrak legal tanpa maqṣad moral di dalamnya.²¹⁰ Maka, memahami akad sebagai ibadah berarti mengembalikan orientasi hukum kepada tujuan spiritualnya.

5. Menuju Kesadaran Baru: Akad sebagai *Mi'rāj Ruhani*

Akad nikah seharusnya menjadi *mi'rāj ruhani*, perjalanan spiritual yang mengangkat manusia dari cinta dunia menuju cinta ilahi. Setiap ijab dan qabul bukan sekadar pernyataan sosial, tetapi penyerahan diri kepada Allah.

Dengan menyadari dimensi ini, umat Islam akan memandang pernikahan bukan lagi sebagai "proyek sosial", melainkan sebagai bagian dari ibadah yang membawa ketenangan dan keberkahan. Hanya dengan cara inilah maqṣad *dawām al-zawāj* dan *sa'ādah al-'usrah* (kebahagiaan keluarga) dapat terwujud.

E. Upaya Menghidupkan Kembali Spiritualitas Akad Nikah

Krisis spiritualitas dalam pernikahan modern tidak akan selesai hanya dengan kritik moral, tetapi menuntut pembaruan kesadaran ruhani dan sosial. Akad nikah yang kehilangan makna ibadah harus dikembalikan pada maqṣad asalnya – yaitu *ta'abbud* kepada Allah dan pembentukan keluarga sebagai ruang sakral bagi tumbuhnya iman, cinta, dan tanggung jawab.

²¹⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), h. 113.

Maqāṣid al-syari‘ah dalam konteks pernikahan tidak hanya berbicara tentang keabsahan hukum, tetapi juga tentang penciptaan suasana spiritual yang menyatukan dua insan dalam kesadaran ketuhanan. Upaya menghidupkan kembali spiritualitas akad harus dilakukan secara sistemik, mencakup dimensi pendidikan, sosial, dan budaya keagamaan.

1. Pendidikan Ruhani Pra-Nikah

Upaya pertama adalah membangun pendidikan ruhani pra-nikah yang tidak hanya menekankan kesiapan administratif dan ekonomi, tetapi juga pemahaman *maqāṣidiy* tentang tujuan ibadah dalam pernikahan.

Selama ini, bimbingan pra-nikah di lembaga keagamaan cenderung bersifat teknis: membahas kesehatan, hukum, dan ekonomi rumah tangga. Padahal, yang paling mendasar adalah membentuk kesadaran spiritual tentang makna akad sebagai *mi'rāj* – tangga untuk mendekat kepada Allah.

Rasulullah ﷺ bersabda:

إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدِ اسْتَكْمَلَ نِصْفُ الدِّينِ، فَلْيَنْهِيَ اللَّهُ فِي النِّصْفِ
الْبَاقِي

Artinya: “Apabila seorang hamba menikah, maka ia telah menyempurnakan separuh agamanya; maka bertakwalah kepada Allah pada separuh yang lainnya.” (HR. al-Bayhaqī, *Syu’ab al-Imān*, no. 5100).

Hadis ini menegaskan bahwa pernikahan bukan sekadar status sosial, tetapi bagian dari kesempurnaan iman. Karena itu, pendidikan pra-

nikah seharusnya menjadi arena *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa) sebelum akad diucapkan.

2. Gerakan Kesederhanaan dan Anti-Komersialisasi

Gerakan mengembalikan ruh syariat juga harus diwujudkan dalam budaya sosial yang menolak komersialisasi pernikahan. Kesederhanaan adalah bentuk keteguhan iman di tengah budaya pamer.

Rasulullah ﷺ bersabda dengan tegas:

خَيْرُ النِّسَاءِ أَيْسَرُهُنَّ صَدَاقًا

Artinya: “*Sebaik-baik wanita adalah yang paling ringan maharnya.*” (HR. Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, no. 4066).

Hadis ini tidak bermaksud merendahkan nilai perempuan, tetapi menegaskan bahwa keberkahan tidak bergantung pada materi. Semakin ringan mahar, semakin mudah jalan keberkahan itu hadir. Dalam pandangan *maqāṣidiyy*, kesederhanaan merupakan manifestasi dari *tahqīq al-wasāthiyyah* — menegakkan keseimbangan dan menghindari *isrāf* (berlebihan).

Ulama seperti al-Shaṭibī menjelaskan bahwa salah satu *maqāṣid* utama syariat adalah *raf' al-ḥaraj* (menghilangkan kesulitan).²¹¹ Maka segala bentuk pembebanan finansial yang menghalangi pernikahan bertentangan dengan tujuan syariat.

Gerakan kesederhanaan perlu digalakkan tidak hanya oleh individu, tetapi juga oleh lembaga

²¹¹ Al-Shaṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari'ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), h. 61.

agama, pemerintah, dan media. Pesan yang harus disampaikan ialah bahwa keberkahan pernikahan tidak diukur oleh megahnya pesta, tetapi oleh keikhlasan niat dan kebersihan hati.

3. Revitalisasi Akad sebagai Momen Dzikir

Akad nikah harus dikembalikan pada makna asalnya: dzikrullah. Dalam tradisi Nabi ﷺ, setiap akad dimulai dengan khutbah nikah yang penuh dengan pujiannya kepada Allah dan pengingat takwa.

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ... أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَوْصِيكُمْ
بِتَقْوَى اللَّهِ وَالْعَمَلِ بِطَاعَتِهِ

Artinya: "Sesungguhnya segala puji bagi Allah, kita memuji-Nya, memohon pertolongan dan ampunan kepada-Nya... Wahai manusia, aku wasiatkan kepada kalian untuk bertakwa kepada Allah dan beramal taat kepada-Nya." (Khutbah Rasulullah ﷺ sebelum akad nikah – diriwayatkan dalam *Sunan Abī Dāwūd*, no. 2118).

Khutbah ini bukan sekadar pembukaan seremonial, tetapi pengembalian kesadaran transendental kepada Allah. Ketika khutbah dan doa kembali dijadikan ruh utama akad, suasana sakral akan menggantikan kesibukan seremonial.

Dalam *maqāṣidiyah*, hal ini adalah upaya menghidupkan *hifz al-dīn* (penjagaan nilai agama) melalui simbol dan praktik yang benar.

4. Reformasi Nilai melalui Keteladanan Sosial

Untuk membangkitkan kembali ruh syariat dalam akad, umat Islam membutuhkan keteladanan nyata dari tokoh agama, pejabat, dan figur publik. Kesederhanaan para ulama dalam menikahkan anak-anak mereka adalah dakwah yang lebih kuat daripada seribu khutbah.

Ibnu 'Abbās pernah berkata:

الْعِلْمُ بِالْعَمَلِ، وَإِنَّمَا يَثْبُتُ فِي الْقُلُوبِ بِالنَّطْبِيقِ

Artinya: "Ilmu akan hidup dengan amal, dan hanya akan menetap di hati bila diamalkan."²¹²

Dengan demikian, dakwah kesederhanaan dan spiritualitas akad bukan hanya berupa fatwa, tetapi juga *uswah hasanah* (keteladanan).

5. Spiritualitas Akad sebagai Jalan *Maqāṣid* Peradaban

Menghidupkan kembali spiritualitas akad nikah pada akhirnya bukan hanya persoalan keluarga, tetapi juga agenda peradaban Islam. Keluarga adalah miniatur masyarakat; bila ruh akad hidup di rumah tangga, maka ruh syariat akan hidup di seluruh lini kehidupan.

Dalam kerangka *maqāṣidiyah* modern, keluarga yang dibangun atas dasar ibadah berperan sebagai sel moral peradaban. Dari keluarga lahir generasi yang mengenal amanah, keadilan, dan kasih sayang

²¹² Diriwayatkan secara makna dalam kumpulan atsar tentang Ibnu 'Abbās dalam *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa Faḍlihi* karya Ibnu 'Abd al-Barr, Juz I, h. 45

- tiga nilai utama yang menjadi maqṣad tertinggi syariat.

Maka, upaya menghidupkan spiritualitas akad adalah langkah awal menuju kebangkitan peradaban ruhani umat Islam. Syariat bukan hanya tentang hukum, tetapi tentang kehidupan yang berakar pada kesadaran ilahiah. Ketika akad kembali menjadi dzikir, pernikahan menjadi ibadah, dan cinta kembali dimaknai sebagai rahmat, maka *ruh syariat* itu sendiri telah dihidupkan kembali.

BAB XII

REKONSTRUKSI NILAI-NILAI KELUARGA ISLAM DALAM PERSPEKTIF MAQĀSID

A. Keluarga sebagai Institusi Penjaga *Maqāṣid al-syari'ah*

Dalam pandangan Islam, keluarga bukan sekadar unit sosial terkecil dalam masyarakat, melainkan institusi spiritual yang memikul amanah *maqāṣid al-syari'ah*. Ia menjadi ruang pertama dan utama di mana nilai-nilai ilahiah ditanamkan, dipraktikkan, dan diwariskan kepada generasi berikutnya.

Al-Qur'an menggambarkan keluarga bukan sebagai hasil dari kesepakatan sosial, melainkan bagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah:

وَمِنْ ءَايَتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

Artinya: "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri agar kamu memperoleh ketenangan darinya, dan Dia menjadikan di antara kamu kasih sayang dan rahmat." (QS. al-Rūm [30]: 21).

Ayat ini bukan sekadar menjelaskan relasi biologis, tetapi mengandung pesan *maqāṣidiyah*: keluarga adalah wadah tercapainya ketenangan (sakinah), kasih sayang (mawaddah), dan rahmat (rahmah) – tiga nilai yang menjadi inti *maqāṣid* pernikahan.

1. Keluarga dan Amanah Penjagaan Lima *Maqāṣid* Pokok

Para ulama klasik dan kontemporer sepakat bahwa seluruh hukum Islam bermuara pada penjagaan lima *maqāṣid* pokok (*al-darūriyyāt al-khamsah*). Keluarga adalah institusi yang menjalankan seluruh *maqāṣid* ini secara simultan.

- a. Ia menjaga agama melalui pendidikan iman dan ibadah harian.
- b. Ia menjaga jiwa dengan menghadirkan rasa aman, cinta, dan penghiburan emosional.
- c. Ia menjaga akal dengan menumbuhkan budaya ilmu dan berpikir sehat.
- d. Ia menjaga keturunan melalui pengasuhan dan pendidikan moral.
- e. Ia menjaga harta dengan menumbuhkan tanggung jawab dan etika ekonomi.

Dengan demikian, keluarga bukan hanya hasil dari *maqāṣid* pernikahan, tetapi juga penjaga utama keberlangsungan *maqāṣid* dalam kehidupan sosial.

Imam al-Shaṭībī dalam *al-Muwāfaqāt* menulis bahwa *maqāṣid* tidak akan hidup kecuali melalui struktur sosial yang memelihara nilainya.²¹³ Dalam konteks modern, struktur itu adalah keluarga.

2. Keluarga Sebagai “Madrasah *Maqāṣidiyyah*”

Sejak masa klasik, ulama menyebut rumah tangga sebagai *al-madrasah al-ūlā* – sekolah pertama.

²¹³ Al-Shaṭībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari‘ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), h. 61.

Namun dalam perspektif *maqāṣid*, keluarga lebih dari sekadar tempat belajar; ia adalah madrasah nilai, tempat manusia berlatih menjalani *maqāṣid* dalam bentuk konkret:

- a. Belajar *tawḥīd* dalam ketaatan kepada Allah.
- b. Belajar ‘*adl* dalam pembagian peran dan tanggung jawab.
- c. Belajar *rahmah* dalam memaafkan dan mengasihi.

Keluarga yang hidup dengan nilai-nilai ini menjadi miniatur masyarakat *maqāṣidiyah* – masyarakat yang menjadikan syariat bukan sekadar norma, tetapi jalan hidup yang membawa kebahagiaan (sa’ādah).

Dalam pandangan Ibn ‘Āsyūr, *maqāṣid* syariah tidak hanya menjamin kemaslahatan individu, tetapi membentuk sistem sosial yang berlandaskan moral ilahiah.²¹⁴ Maka, keluarga adalah tempat *maqāṣid* diwujudkan secara paling nyata – melalui cinta, tanggung jawab, dan keteladanan.

3. Krisis Keluarga Modern dan Hilangnya Fungsi *Maqāṣidiyah*

Krisis keluarga di era modern – seperti meningkatnya perceraian, disfungsi peran orang tua, dan melemahnya nilai moral – pada dasarnya merupakan krisis *maqāṣidiyah*. Keluarga kehilangan fungsinya sebagai penjaga agama dan akhlak, digantikan oleh media dan sistem pendidikan yang materialistik.

²¹⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Tunis: Dār Sahnūn, 1998), h. 98.

Keluarga modern seringkali terjebak dalam logika produktivitas dan pencapaian ekonomi. Waktu bersama berkurang, dialog spiritual menipis, dan kasih sayang bergeser menjadi formalitas. Padahal, menurut *maqāṣid*, keluarga adalah benteng terakhir ruhani umat — tempat nilai-nilai syariat dijaga melalui kebiasaan kecil: salat bersama, doa sebelum makan, atau mendidik anak dengan kasih sayang.

4. Keluarga Sebagai Ruang Implementasi *Maqāṣid Sosial*

Keluarga bukan hanya menjaga diri sendiri, tetapi juga menjadi agen kemaslahatan sosial (*haml al-maṣlaḥah ilā al-mujtama'*). Keluarga *maqāṣidiyah* menumbuhkan individu yang berkontribusi bagi masyarakat: jujur, adil, dan empatik.

Dengan demikian, membangun keluarga berarti membangun peradaban. Sebagaimana sabda Rasulullah ﷺ:

خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ، وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ

Artinya: “Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap keluarganya, dan aku adalah yang paling baik terhadap keluargaku.” (HR. al-Tirmizi, Sunan al-Tirmizi, no. 3895).

Hadis ini menegaskan bahwa ukuran kebaikan sosial dimulai dari rumah. Maka, keluarga adalah laboratorium pertama *maqāṣid* — tempat keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab diuji dalam keseharian.

5. Menuju Kesadaran Keluarga *Maqāṣidiyah*

Keluarga *maqāṣidiyah* adalah keluarga yang menyadari bahwa setiap keputusan dan tindakan dalam rumah tangga adalah bagian dari ibadah. Ia memandang syariat bukan sebagai beban, tetapi sebagai jalan menuju kebahagiaan.

Dengan membangun kesadaran ini, umat Islam dapat keluar dari krisis keluarga modern. Sebab, ruh *maqāṣid* bukan hanya menjaga hukum, tetapi juga menghidupkan makna kemanusiaan yang berakar pada nilai-nilai ilahiah.

B. Prinsip Keadilan, Kasih Sayang, dan Tanggung Jawab dalam Relasi Suami-Istri

Salah satu inti *maqāṣid* pernikahan adalah terwujudnya relasi etis antara suami dan istri yang berlandaskan '*adl* (keadilan), *rahmah* (kasih sayang), dan *amānah* (tanggung jawab). Ketiga prinsip ini bukan sekadar norma sosial, tetapi nilai-nilai teologis yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah.

Keluarga yang berpegang pada tiga nilai tersebut menjadi cerminan *maqāṣid al-syari'ah* yang hidup – karena melalui relasi suami-istri, manusia belajar tentang keadilan, kasih, dan kesetiaan, yang semuanya merupakan cerminan dari nama-nama Allah sendiri: *al-'Adl*, *al-Rahmān*, dan *al-Amīn*.

1. Keadilan (*al-'Adl*) Sebagai Fondasi Relasi

Al-Qur'an menempatkan keadilan sebagai pondasi utama seluruh kehidupan sosial, termasuk dalam hubungan rumah tangga. Allah ﷺ berfirman:

وَعَاشُرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا
وَتَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

Artinya: “Pergaulilah mereka (para istri) dengan cara yang baik. Jika kamu tidak menyukai mereka, boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya banyak kebaikan.”
(QS. al-Nisā’ [4]: 19).

Ayat ini menunjukkan bahwa relasi suami-istri bukan relasi kekuasaan, tetapi relasi mu’āsyarah bil-ma’rūf – interaksi dalam kebaikan dan keadilan. Dalam tafsir al-Qurṭubī, *al-ma’rūf* di sini berarti *al-’adl wa al-iḥsān* – keadilan dan kebaikan.

Keadilan dalam rumah tangga mencakup:

- a. **Keadilan emosional**, yakni memperlakukan pasangan dengan empati dan penghargaan.
- b. **Keadilan finansial**, yakni pemenuhan hak-hak ekonomi tanpa diskriminasi.
- c. **Keadilan spiritual**, yakni menghargai peran dan potensi masing-masing dalam ibadah kepada Allah.

Dalam *maqāṣid al-syari’ah*, keadilan adalah ruh dari semua hukum. Al-Shaṭibī menegaskan bahwa *maqṣad al-’adl* merupakan *ghāyah kulliyah* (tujuan universal) dari syariat. Maka, rumah tangga yang menegakkan keadilan sejatinya sedang menghidupkan ruh syariat itu sendiri.

2. Kasih Sayang (*al-Rahmah*) Sebagai Ruh Hubungan

Selain keadilan, fondasi kedua rumah tangga *maqāṣidiyah* adalah kasih sayang (*rahmah*). Tanpa kasih, keadilan berubah menjadi kaku; tanpa keadilan, kasih bisa menjadi lemah. Keduanya harus berjalan bersama.

Al-Qur'an menjadikan kasih sayang sebagai *ayat kauniyyah* – tanda kekuasaan Allah yang nyata:

وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوْدَةً وَرَحْمَةً²¹⁵

Artinya: "Dan Dia menjadikan di antara kamu kasih sayang dan rahmat." (QS. al-Rūm [30]: 21).

Dalam tafsir Ibn Kathīr, *mawaddah* berarti cinta yang lahir dari kedekatan hati, sedangkan *rahmah* berarti kasih yang lahir dari kelembutan dan empati. Dua nilai ini adalah cerminan *maqāṣid hifz al-nafs* (penjagaan jiwa) dan *hifz al-'ird* (penjagaan kehormatan).

Kasih sayang juga merupakan manifestasi dari nama Allah *al-Rahmān* dan *al-Rahīm*. Dalam konteks rumah tangga, kasih sayang bukan sekadar emosi, tetapi bentuk ibadah: memberi maaf, menahan amarah, memahami kekurangan pasangan, dan berbagi perasaan tanpa pamrih.

Rasulullah ﷺ adalah teladan tertinggi dalam hal ini. Dalam riwayat Muslim disebutkan bahwa beliau sering membantu pekerjaan rumah dan memanggil istri-istrinya dengan panggilan lembut.²¹⁵ Itu menunjukkan bahwa kasih sayang adalah bagian dari sunnah, bukan kelemahan.

²¹⁵ HR. Muslim, *Šaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Faḍā'il, no. 2325.

3. Tanggung Jawab (*al-Amānah*) Sebagai Pilar Keluarga

Keadilan dan kasih sayang tidak akan bertahan tanpa tanggung jawab. Dalam *maqāṣid*, *amānah* adalah manifestasi dari *hifz al-dīn* – menjaga integritas moral yang bersumber dari kesadaran akan pertanggung jawaban di hadapan Allah.

Rasulullah ﷺ bersabda:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

Artinya: “*Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggung jawaban atas yang dipimpinnya.*” (HR. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 893).

Hadis ini menegaskan bahwa tanggung jawab bukan hanya milik suami sebagai kepala rumah tangga, tetapi juga istri dalam mengelola rumah dan mendidik anak. Prinsip *al-mas'ūliyyah al-musytarakah* (tanggung jawab bersama) adalah wujud keadilan dalam *maqāṣid* keluarga.

Dalam konteks modern, tanggung jawab juga mencakup aspek emosional dan spiritual: saling mendukung dalam krisis, menjaga komunikasi, dan menegakkan nilai-nilai Islam di tengah tantangan budaya digital.

4. Relasi Ibadah, Bukan Relasi Kekuasaan

Islam tidak mengenal konsep hierarki absolut antara suami dan istri, tetapi relasi ibadah yang saling melengkapi. Suami dan istri adalah mitra dalam menegakkan *maqāṣid*. Dalam QS. al-Tawbah [9]:71, Allah berfirman:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَءِ بَعْضٌ

Artinya: “Orang-orang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain.”

Ayat ini menggambarkan konsep *wilayah musytarakah* – kerja sama spiritual antara laki-laki dan perempuan. Relasi ini bukan dominasi, tetapi kemitraan dalam ibadah.

Maqāṣidiyah relasi suami-istri bukan sekadar kesetaraan formal, tetapi kesalingan yang berakar pada taqwa dan tanggung jawab moral. Itulah sebabnya, dalam banyak hadis, Rasulullah ﷺ selalu menautkan keimanan seseorang dengan perlakuan terhadap keluarga.

C. Pendidikan Anak dalam Bingkai *Maqāṣid* (*hifz al-nasl* dan *hifz al-'aql*)

Pendidikan anak adalah inti dari keberlangsungan *maqāṣid* keluarga. Ia bukan hanya proses mentransfer pengetahuan, tetapi proses memelihara keturunan (*hifz al-nasl*) dan menjaga akal (*hifz al-'aql*) agar tetap berada di bawah cahaya wahyu.

Dalam kerangka syariat, anak bukan milik orang tua semata, melainkan amanah dari Allah yang kelak akan dimintai pertanggungjawaban. Kesadaran inilah yang menjadi dasar *maqāṣidiyah* bagi pendidikan keluarga Islam.

1. Pendidikan sebagai Amanah Ilahiah

Al-Qur'an menegaskan prinsip tanggung jawab spiritual orang tua terhadap anak-anaknya:

يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًّا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

Artinya: "Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka." (QS. al-Tahrīm [66]: 6).

Ayat ini merupakan landasan utama *hifz al-nasl* – bahwa tanggung jawab terhadap anak bukan sekadar memberi nafkah fisik, tetapi juga menanamkan nilai iman dan takwa. Dalam tafsir Ibn Kathīr disebutkan bahwa *taqwā* di sini mencakup pengajaran ilmu dan adab agar keluarga terjaga dari kebodohan dan maksiat.

Oleh karena itu, *maqāsid* pendidikan anak bukan sekadar "menyiapkan masa depan dunia", melainkan "menyelamatkan masa depan akhirat". Anak yang terdidik dengan iman adalah *sadaqah jāriyah* yang pahalanya terus mengalir, sebagaimana sabda Rasulullah ﷺ:

إِذَا مَاتَ إِنْسَانٌ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمْلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: صَدَقَةٌ جَارِيَّةٌ، أَوْ عِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ

Artinya: "Apabila manusia meninggal dunia, maka terputus amalnya kecuali dari tiga hal: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya." (HR. Muslim, *Sahīh Muslim*, no. 1631).

2. Dimensi *Maqāsidiy*: *hifz al-nasl* dan *hifz al-'aql*

Dua *maqāsid* pokok yang melekat dalam pendidikan anak adalah *hifz al-nasl* dan *hifz al-'aql*. Keduanya saling berkaitan: menjaga keturunan berarti menyiapkan generasi berakhlik dan berilmu,

sementara menjaga akal berarti mendidik agar anak memiliki nalar sehat, bebas dari kebodohan dan penyimpangan.

Imam al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menegaskan bahwa pendidikan anak harus diarahkan untuk “menyucikan fitrah dan menumbuhkan potensi kebaikan yang dititipkan Allah.”²¹⁶

Dengan demikian, pendidikan yang benar bukan hanya mengasah kecerdasan intelektual, tetapi juga membentuk akal yang tunduk pada nilai wahyu. Dalam *maqāṣid*, hal ini disebut *taqwiyat al-'aql bi al-nūr al-shar'i* – menguatkan akal dengan cahaya syariat.

3. Tanggung Jawab Orang Tua sebagai Pewaris Nilai

Orang tua berperan sebagai murrabbī, bukan sekadar mu'allim. Seorang *mu'allim* mengajarkan ilmu, tetapi *murrabbī* menanamkan nilai dan membentuk karakter. Dalam *maqāṣidiyah* keluarga, fungsi *tarbiyah* menjadi pilar utama keberlangsungan syariat.

Rasulullah ﷺ bersabda:

مَا نَحْنُ وَالِدُّولَدُهُ نَحْلًا أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ

Artinya: “Tidak ada pemberian terbaik dari orang tua kepada anaknya selain adab yang baik.” (HR. al-Tirmiẓī, *Sunan al-Tirmiẓī*, no. 1952).

²¹⁶ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz III (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1998), h. 72. (Makna diparafrase dari bab *Ādāb al-Ta'allum wa al-Ta'līm*).

Adab di sini mencakup seluruh dimensi *maqāṣidiy*: kesopanan hati, pengendalian diri, kejujuran, dan kesadaran moral. Ketika anak dididik dengan adab, maka nilai *maqāṣid hifz al-dīn* dan *hifz al-‘aql* berjalan bersamaan — menjaga agama melalui akhlak, menjaga akal melalui pengetahuan.

4. Tantangan Pendidikan Keluarga di Era Modern

Dalam konteks modern, *maqāṣid* pendidikan keluarga menghadapi tantangan besar:

- a. Disrupsi teknologi dan media digital yang sering menggantikan peran orang tua sebagai sumber nilai.
- b. Krisis teladan, karena banyak anak kehilangan figur panutan moral.
- c. Materialisme pendidikan, yang lebih menekankan prestasi akademik daripada pembentukan karakter.

Fenomena ini menyebabkan lahirnya generasi yang cerdas secara intelektual tetapi lemah secara spiritual. Dalam pandangan *maqāṣid*, ini adalah bentuk fasād al-‘aql (kerusakan akal) dan inqīṭā’ al-nasl al-ma’nawī (terputusnya generasi nilai).

Karena itu, keluarga *maqāṣidiyah* harus menempatkan pendidikan sebagai ‘ibādah jamā’iyyah — ibadah bersama seluruh anggota keluarga. Rumah harus menjadi *madrasah al-īmān*, tempat ilmu dan akhlak tumbuh bersamaan.

5. Strategi Pendidikan *Maqāṣidiy* di Keluarga

Beberapa prinsip yang dapat diterapkan untuk menghidupkan *maqāṣid* dalam pendidikan anak adalah:

- a. Menanamkan Tauhid sebagai Pusat Pendidikan. Anak dididik untuk melihat Allah sebagai sumber nilai tertinggi, sehingga semua perilaku diarahkan pada ridha-Nya.
- b. Menumbuhkan Akal Kritis dan Etis. Anak diajak berpikir, namun dengan adab. Ini menjaga keseimbangan antara kebebasan berpikir dan ketaatan moral.
- c. Menjadikan Rumah sebagai Ruang Dzikir dan Ilmu. Keluarga seharusnya menjadi lingkungan yang kondusif bagi pembelajaran spiritual – di mana setiap peristiwa menjadi pelajaran hidup.
- d. Mengajarkan Cinta dan Tanggung Jawab Sosial. Anak diajarkan bahwa berbuat baik pada manusia adalah bagian dari iman, sehingga maqṣad *jalb al-maṣlahah* hidup sejak dini.

D. Relasi Gender dan Kesetaraan dalam Maqāṣid Keluarga

Salah satu tantangan terbesar keluarga Islam modern adalah bagaimana memahami relasi gender antara laki-laki dan perempuan secara adil, tanpa menafikan ruh syariat maupun realitas sosial kontemporer. Dalam konteks *maqāṣid*, pembahasan gender tidak berdiri di luar hukum Islam, tetapi justru

bagian dari upaya menghidupkan tujuan moral dan kemanusiaan syariat.

1. Keadilan Gender sebagai Ekspresi Maqṣad *al-'Adl*

Maqāṣid tertinggi dari seluruh hukum syariat adalah *al-'adl* (keadilan). Allah ﷺ berfirman:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَإِلَّا حُسْنٌ﴾

Artinya: “Sesungguhnya Allah memerintahkan (kamu) untuk berlaku adil dan berbuat baik.” (QS. al-Nahl [16]: 90).

Ayat ini menegaskan bahwa keadilan adalah perintah langsung dari Allah – mencakup seluruh bidang kehidupan, termasuk relasi suami-istri.

Keadilan dalam keluarga berarti pembagian hak dan tanggung jawab yang proporsional, bukan dominasi satu pihak atas pihak lain. Dalam pandangan al-Shaṭibī, keadilan adalah prinsip universal yang mengatur distribusi hak agar tidak ada pihak yang dizalimi.²¹⁷ Maka, setiap bentuk subordinasi atau kekerasan dalam rumah tangga bertentangan dengan maqṣad *al-'adl*.

2. Kritik *Maqāṣidiy* terhadap Pemahaman Tekstual Patriarki

Sebagian tafsir klasik memaknai ayat “*al-rijāl qawwāmūn 'ala al-nisā'*” (QS. al-Nisā' [4]: 34) secara kaku, seolah-olah memberi legitimasi bagi dominasi laki-laki. Padahal, dalam pendekatan *maqāṣid*, ayat ini

²¹⁷ Al-Shaṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari'ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), h. 62.

tidak bermaksud mengunggulkan gender, melainkan menegaskan tanggung jawab kepemimpinan yang bersifat fungsional, bukan hirarkis.

Kata *qawwāmūn* berasal dari akar kata *qāma*, yang berarti “menegakkan, menjaga, dan bertanggung jawab.” Dengan demikian, kepemimpinan suami dalam Islam bukan kekuasaan absolut, tetapi amanah yang harus dijalankan dengan keadilan dan kasih sayang.

Ibn ‘Āsyūr dalam *Maqāṣid al-syārī‘ah al-Islāmiyyah* menegaskan bahwa hukum yang bersifat gender harus dibaca dalam konteks sosial dan tujuan kemaslahatan. Menurutnya: “*Syariat diturunkan untuk menegakkan martabat manusia, bukan untuk meneguhkan superioritas jenis tertentu atas yang lain.*”²¹⁸

Pernyataan ini menegaskan bahwa tujuan syariat (*maqṣad al-insāniyyah*) adalah memuliakan seluruh manusia tanpa diskriminasi gender. Maka, ketika penafsiran hukum justru menghasilkan ketimpangan, ia harus dikaji ulang melalui pendekatan *maqāṣid* – agar kembali pada semangat keadilan dan kemaslahatan.

3. Kesetaraan dalam Perspektif Kasih Sayang (*al-Rahmah*)

Selain keadilan, asas kesetaraan gender dalam Islam juga berakar pada nilai *rahmah* – kasih sayang universal yang menjadi fondasi setiap hubungan manusia. Relasi suami-istri bukan kompetisi kekuasaan, melainkan kerja sama dalam ketaatan.

²¹⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-syārī‘ah al-Islāmiyyah* (Tunis: Dār Sahnūn, 1998), h. 127.

Rasulullah ﷺ menjadi teladan nyata: beliau tidak hanya menghormati istri-istrinya, tetapi melibatkan mereka dalam keputusan-keputusan penting, mendengarkan pendapat mereka, bahkan menampakkan kasih sayang di ruang publik. Dalam *Sahīh Muslim* disebutkan bahwa beliau berlomba lari dengan ‘Āisyah rādiyallāhu ‘anhā dan memperlakukan keluarganya dengan kelembutan.²¹⁹

Itulah *rahmah* dalam tindakan – menegaskan bahwa kepemimpinan tidak menghapus kesetaraan, dan kasih sayang tidak menghilangkan ketegasan.

Maqāṣid al-rahmah ini sangat relevan untuk membangun keluarga modern yang saling menghormati. Dalam kerangka *maqāṣid*, kasih sayang bukan sekadar perasaan, tetapi mekanisme moral untuk menjaga keseimbangan relasi dan mencegah ketidakadilan.

4. Pembacaan *Maqāṣidiy* terhadap Relasi Gender Modern

Pendekatan *maqāṣidiy* kontemporer – seperti yang dikembangkan Jasser Auda – menawarkan kerangka sistemik (*al-manzūmah al-shumūliyyah*) dalam memahami hukum keluarga. Menurutnya, *maqāṣid* harus dibaca melalui “jaringan nilai”: keadilan (*'adl*), rahmah, kebebasan (*hurriyyah*), dan kemaslahatan (*maṣlaḥah*).²²⁰

Dalam kerangka ini, relasi gender bukan sekadar perbedaan peran biologis, tetapi interaksi etis

²¹⁹ HR. Muslim, *Sahīh Muslim*, Kitāb al-Faḍā'il, no. 2325.

²²⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 89.

antara dua insan yang sama-sama memikul tanggung jawab khilāfah. Keduanya diberi potensi akal dan iman yang setara, sebagaimana firman Allah:

أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَنْكُمْ مَنْ ذَكَرَ أَوْ أُثْنَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ

Artinya: “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyikan amal seseorang di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan; sebagian kamu adalah bagian dari sebagian yang lain.” (QS. Āli ‘Imrān [3]: 195).

Ayat ini adalah fondasi teologis kesetaraan spiritual (*al-musāwah al-rūhiyyah*) antara laki-laki dan perempuan. Keduanya setara dalam pahala, tanggung jawab, dan potensi moral. Maka, setiap sistem keluarga yang mengabaikan nilai ini berarti menyimpang dari *maqāṣid*.

5. Menolak Kekerasan dan Diskriminasi dalam Bingkai *Maqāṣid*

Dari perspektif *maqāṣid*, segala bentuk kekerasan domestik, dominasi, atau penindasan dalam rumah tangga adalah pelanggaran langsung terhadap *maqāṣid* syarī’ah. Kekerasan fisik melanggar *hifż al-nafs*, kekerasan verbal melanggar *hifż al-‘aql*, dan kekerasan spiritual (penghinaan, pengekangan ibadah) melanggar *hifż al-dīn*.

Oleh karena itu, rekonstruksi keluarga Islam harus menegaskan nilai perlindungan dan empati sebagai turunan *maqāṣid*. Hukum Islam tidak boleh dijadikan alat pemberanakan patriarki, tetapi rambu moral untuk menegakkan keadilan dan keseimbangan peran.

6. Kesetaraan Fungsional, Bukan Identik

Kesetaraan *maqāṣidiyy* tidak berarti meniadakan perbedaan, tetapi mengatur agar perbedaan itu menghasilkan harmoni, bukan hierarki. Laki-laki dan perempuan memiliki kecenderungan dan tanggung jawab berbeda, namun keduanya diarahkan pada tujuan sama: menjaga agama, akal, jiwa, keturunan, dan harta.

Al-Ghazālī menyebut rumah tangga sebagai “*mu’āwanah ‘alā al-dīn*” – kerja sama dalam menegakkan agama.²²¹ (Makna disarikan dari *Kitāb Ādāb al-Nikāh* dalam *Iḥyā’*.) Jadi, kesetaraan tidak berarti menyamakan segalanya, tetapi menempatkan masing-masing peran dalam orbit *maqāṣid*-nya.

E. Keluarga sebagai Poros Peradaban *Maqāṣidiyyah*

Sejak awal sejarah Islam, keluarga selalu menjadi pondasi peradaban. Dari rumah para nabi lahir manusia-manusia yang membawa perubahan besar. Dalam perspektif *maqāṣid*, keluarga bukan sekadar lembaga sosial, tetapi wadah perwujudan nilai-nilai syariat yang melahirkan generasi beriman, berakal, dan berakhlik.

1. Rumah sebagai Miniatur Peradaban Islam

Setiap rumah tangga yang hidup dengan nilai iman, ilmu, dan kasih sayang adalah miniatur masyarakat *maqāṣidiyyah*. Di dalamnya berlangsung tiga fungsi utama syariat:

²²¹ Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ullūm al-Dīn*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1998), h. 33. (Makna disarikan dari bab *Ādāb al-Nikāh*).

- a. Tazkiyah – penyucian diri melalui ibadah dan akhlak.
- b. Ta’līm – penanaman ilmu dan hikmah.
- c. Ta’āwun – kerja sama sosial dan moral antar anggota keluarga.

Ketika tiga pilar ini tegak di rumah, maka masyarakat tidak memerlukan pengawasan eksternal yang keras; kebaikan lahir dari dalam hati, bukan dari ketakutan terhadap sanksi. Inilah hakikat *maqāṣid*: membentuk manusia yang sadar nilai, bukan sekadar patuh hukum.

2. Keluarga Sebagai Pusat Pembentukan Karakter Sosial

Dalam pandangan Islam, peradaban tidak dibangun dari gedung atau sistem ekonomi, melainkan dari karakter manusia. Rasulullah ﷺ bersabda:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَنَّمِّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

Artinya: “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.” (HR. al-Bukhārī dalam *al-Adab al-Mufrad*, no. 273).

Akhlik itu pertama kali dibentuk dalam keluarga. Nilai kesabaran, tanggung jawab, dan kejujuran dipelajari bukan di sekolah, tetapi di rumah – melalui teladan ayah dan ibu. Dengan demikian, keluarga *maqāṣidiyah* adalah madrasah akhlak yang menyiapkan manusia berjiwa sosial, peduli, dan beradab.

3. Keluarga dan Keadaban Sosial (*al-hadārah al-akhlaqiyah*)

Peradaban Islam bukan peradaban teknologi semata, melainkan peradaban moral (*al-hadārah al-akhlaqiyah*). Al-Qur'an menjadikan keluarga sebagai basis nilai masyarakat. Dalam kisah Luqmān, misalnya, pendidikan dimulai dari rumah:

يَبْنِي لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الْشِرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Artinya: "Wahai anakku, janganlah engkau memperseketukan Allah, sesungguhnya syirik itu benar-benar kezaliman yang besar." (QS. Luqmān [31]: 13).

Pesan Luqmān mengandung maqṣad besar: menanamkan tauhid, akhlak, dan tanggung jawab sosial sejak dini. Jika prinsip ini hidup di setiap rumah, maka masyarakat Islam akan memiliki fondasi moral yang kokoh – karena nilai-nilai syariat tidak berhenti di masjid, tetapi tumbuh dalam rumah tangga.

4. Peran Keluarga dalam Melahirkan Peradaban *Maqāṣidiyyah* Modern

Dalam dunia modern yang serba cepat dan materialistik, keluarga berperan sebagai penyeimbang spiritualitas masyarakat. Ketika orientasi hidup manusia bergeser ke arah konsumsi dan egoisme, keluarga *maqāṣidiyyah* hadir untuk mengingatkan kembali bahwa tujuan hidup bukan sekadar "memiliki lebih banyak", tetapi "menjadi lebih bermakna."

Peradaban Islam akan kehilangan jiwanya jika rumah tangga kehilangan ruh ibadah. Karena itu, pembangunan bangsa harus dimulai dari pembangunan keluarga. Pendidikan pra-nikah, pembinaan orang tua, dan kebijakan publik yang berorientasi pada *maqāṣid* adalah bentuk investasi jangka panjang bagi peradaban umat.

Sebagaimana dikatakan Fazlur Rahman, “Etika keluarga dalam Islam bukan bagian kecil dari moralitas, melainkan fondasi seluruh tatanan sosial.”²²²

5. Keluarga sebagai Ruang Perjumpaan Iman, Akal, dan Cinta

Maqāṣid keluarga pada akhirnya berujung pada tiga simpul utama: iman, akal, dan cinta. Iman menghubungkan manusia dengan Tuhan, akal menuntunnya pada kebijaksanaan, dan cinta menjadikannya lembut dan manusiawi. Ketika ketiganya hidup di rumah tangga, maka tercipta keseimbangan antara spiritualitas, rasionalitas, dan kasih sayang – inti dari *maqāṣid al-syari‘ah*.

Rumah seperti inilah yang melahirkan generasi yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga lembut hatinya dan teguh moralnya. Mereka bukan sekadar penerus keluarga, melainkan pewaris peradaban *maqāṣidiyyah* – generasi yang menjaga agama dengan akhlak, dan menjaga dunia dengan ilmu.

²²² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 37.

BAB XIII

REKOMENDASI REFORMASI SOSIAL DAN KEBIJAKAN HUKUM PERNIKAHAN

A. Urgensi Pendidikan Pra-Nikah Berbasis *Maqāṣid*

Krisis keluarga modern sering kali berawal bukan dari kesalahan hukum, tetapi kekosongan pemahaman ruh syariat dalam kehidupan berumah tangga. Banyak pasangan memasuki akad nikah hanya dengan kesiapan administratif, bukan dengan kesiapan spiritual dan *maqāṣidiyah*.

Dalam kerangka *maqāṣid*, pendidikan pra-nikah bukan sekadar pelatihan teknis, tetapi proses penyadaran nilai — bahwa pernikahan adalah ibadah dan amanah, bukan sekadar legalitas atau tradisi sosial.

1. *Maqāṣid* sebagai Basis Pendidikan Pra-Nikah

Pendidikan pra-nikah yang berbasis *maqāṣid* bertujuan menanamkan empat kesadaran pokok:

- a. **Kesadaran spiritual (*hifz al-dīn*)** — bahwa akad nikah adalah jalan menuju ketaatan, bukan sekadar kebahagiaan dunia.
- b. **Kesadaran moral (*hifz al-nafs*)** — agar pasangan mampu menjaga diri dari kezaliman dan kekerasan.
- c. **Kesadaran intelektual (*hifz al-‘aql*)** — memahami hak dan tanggung jawab keluarga dengan ilmu, bukan emosi.
- d. **Kesadaran sosial (*hifz al-nasl*)** — membangun keluarga sebagai institusi kemaslahatan umat, bukan sekadar rumah pribadi.

Pendidikan pra-nikah yang demikian akan melahirkan pasangan yang siap secara ruhani, intelektual, dan sosial, bukan hanya administratif.

2. Mengapa Pendidikan Pra-Nikah Selalu Gagal Meningkatkan Kualitas Rumah Tangga?

Selama ini, sebagian program pra-nikah – baik di lembaga agama maupun pemerintah – sering bersifat informasi, bukan transformasi. Materinya padat, tetapi tidak menyentuh aspek ruhiyah. Pesertanya hadir untuk memenuhi syarat administratif, bukan menumbuhkan kesadaran.

Padahal, dalam kerangka *maqāṣid*, pendidikan harus menumbuhkan *tafaqquh fī al-dīn* – pemahaman mendalam terhadap nilai-nilai syariat yang hidup. Rasulullah ﷺ bersabda:

مَنْ يُرِدُ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفْقِهُ فِي الدِّينِ

Artinya: “Barang siapa yang dikehendaki Allah kebaikan baginya, maka Allah akan memberinya pemahaman dalam agama.” (HR. al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, no. 71).

Artinya, pra-nikah seharusnya bukan sekadar sosialisasi hukum, melainkan proses *tafaqquh fī al-maqāṣid* – memahami hikmah, tujuan, dan tanggung jawab spiritual pernikahan.

3. Desain Ideal Pendidikan Pra-Nikah *Maqāṣidiy*

Dalam kerangka kebijakan nasional, program pendidikan pra-nikah sebaiknya diarahkan pada tiga poros utama:

a. Dimensi Teologis

Menanamkan kesadaran bahwa akad nikah adalah ‘*ahd ghalīz*’ (perjanjian agung), sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Nisā’ [4]: 21. Setiap pasangan harus memahami bahwa pernikahan adalah ibadah, bukan sekadar kebutuhan biologis atau sosial.

b. Dimensi Psikologis

Membekali pasangan dengan kemampuan memahami diri, mengelola emosi, dan membangun komunikasi beretika. Hal ini termasuk pelatihan empati dan penyelesaian konflik berbasis kasih sayang (*rahmah*).

c. Dimensi Sosial-*Maqāṣidiy*

Menumbuhkan visi keluarga sebagai *khair ummah kecil* – komunitas nilai yang menebarluaskan maslahat di lingkungannya.

Ketiga poros ini akan menjadikan pra-nikah bukan sekadar tahap administratif KUA, melainkan ritus pembelajaran ruhani yang mempersiapkan pasangan menjadi hamba Allah sekaligus khalifah di bumi keluarga.

4. KUA dan Lembaga Pendidikan Sebagai Pusat Literasi *Maqāṣid*

Kantor Urusan Agama (KUA) sebagai pelaksana teknis pernikahan seharusnya tidak hanya menjadi tempat pencatatan akad, tetapi juga pusat pendidikan *maqāṣid* keluarga. Penyuluhan agama dapat berperan sebagai *mursyid* (pembimbing spiritual), bukan sekadar administrator hukum.

Demikian pula lembaga pendidikan Islam – mulai dari madrasah, pesantren, hingga perguruan tinggi – perlu memasukkan pendidikan *maqāṣid al-usrah* dalam kurikulumnya. Generasi muda perlu dibekali pemahaman bahwa cinta, tanggung jawab, dan pernikahan adalah bagian dari *syarī'ah al-hayāh* – hukum kehidupan yang bernilai ibadah.

B. Strategi Pembaruan Hukum Pernikahan di Indonesia

Hukum pernikahan di Indonesia selalu bergerak di antara dua kutub: norma syariat dan realitas sosial modern. Di satu sisi, Islam menempatkan akad nikah sebagai ‘*ahd ghālīż* (perjanjian agung) yang tak hanya berimplikasi hukum, tetapi juga spiritual. Di sisi lain, negara berkepentingan menjamin tertib sosial, administrasi kependudukan, dan perlindungan hukum bagi warga.

Maqāṣid al-syarī'ah menawarkan jembatan antara dua kutub tersebut – memberikan kerangka yang tidak kaku secara legal, namun tetap menjaga ruh syariat.

1. Pembaruan Hukum: Dari Legalistik ke *Maqāṣidistik*

Salah satu problem utama hukum keluarga Islam di Indonesia adalah pendekatan yang masih dominan legalistik-normatif, yaitu menekankan aturan formal tanpa memperhatikan tujuan moral dan kemaslahatan. Padahal, hukum Islam sejatinya bukan sekadar “aturan” (*aḥkām*), melainkan sistem nilai yang hidup (*nizhām al-qiyam*).

Pendekatan *maqāṣid* menuntut agar setiap regulasi pernikahan tidak berhenti pada teks hukum, tetapi memperhatikan:

- a. Tujuan syariat dalam menjaga kemaslahatan (*jalb al-maṣlaḥah*).
- b. Pencegahan kerusakan sosial (*dar' al-mafsadah*).
- c. Keadilan dan kasih sayang dalam penerapannya (*al-'adl wa al-raḥmah*).

Dengan demikian, pembaruan hukum bukan berarti “meninggalkan syariat,” melainkan menyegarkan semangatnya agar tetap relevan dan manusiawi.

2. Keterbatasan Regulasi Formal dan Kebutuhan Pendekatan *Maqāṣid*

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan *Kompilasi Hukum Islam (KHI)* memang menjadi tonggak penting. Namun keduanya lahir dalam konteks sosial 1970–1990-an, ketika isu-isu kesetaraan gender, perlindungan anak, dan hak individu belum berkembang luas.

Akibatnya, sebagian pasal terasa tidak lagi adaptif terhadap perkembangan *maqāṣid* zaman modern, misalnya:

- a. Persoalan wali nikah bagi perempuan korban kekerasan atau inses,
- b. Ketimpangan akses keadilan dalam perkara poligami dan perceraian,
- c. Ketiadaan perlindungan hukum bagi anak hasil nikah tidak tercatat.

Pendekatan *maqāṣid* menuntut agar pembaruan regulasi ini diarahkan bukan hanya untuk menyesuaikan konteks sosial, tetapi untuk menegakkan nilai-nilai luhur syariat: keadilan ('*adl*), rahmat (*rahmah*), dan penjagaan martabat manusia (*hifz al-'ird*).

3. Integrasi *Maqāṣid* dalam Legislasi dan Fatwa

Dalam konteks hukum Islam di Indonesia, lembaga seperti Mahkamah Agung (MA), Kementerian Agama, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) memainkan peran penting dalam penafsiran hukum.

Agar hukum lebih manusiawi dan relevan, prinsip *maqāṣid* perlu diintegrasikan dalam tiga level:

a. Level Legislasi (Pembentukan Undang-Undang):

- 1) Mengadopsi prinsip *jalb al-maṣlaḥah* (kemaslahatan publik) dan *dar' al-mafṣadah* (pencegahan mudarat).
- 2) Misalnya, menegaskan kewajiban pencatatan nikah sebagai bentuk perlindungan hak perempuan dan anak.

b. Level Yudisial (Peradilan Agama):

- 1) Hakim harus menggunakan pendekatan *maqāṣidiy* dalam menafsir teks hukum, agar putusan tidak sekadar sah secara prosedural, tetapi juga adil secara moral.
- 2) Dalam praktik, hal ini tampak dalam putusan-putusan progresif PA yang melindungi hak istri korban kekerasan.

c. Level Fatwa dan Kebijakan Keagamaan:

- 1) MUI dan ormas Islam perlu mengedepankan fatwa yang mempertimbangkan konteks sosial dan tujuan kemaslahatan umat, bukan sekadar teks literal.

Dengan integrasi *maqāṣid* di ketiga level ini, hukum Islam akan tampil sebagai sistem etis yang hidup, bukan sekadar kumpulan pasal yang kaku.

4. Spirit Pembaruan: Dari *Taklīd* ke *Ijtihād Maqāṣidiy*

Pembaruan hukum Islam tidak mungkin tercapai tanpa revitalisasi ijtihad. Namun ijtihad yang diperlukan bukan sekadar ijtihad lafzī (tekstual), melainkan *ijtihād maqāṣidi* – ijtihad yang menggali tujuan syariat di balik teks.

Sebagaimana ditegaskan Ibn ‘Āsyūr: “*Hukum-hukum syariat adalah jalan menuju tujuan-tujuan yang membawa kemaslahatan bagi manusia.*”²²³

Ijtihad *maqāṣidiy* memberi ruang bagi ulama dan pembuat kebijakan untuk menafsir ulang hukum keluarga sesuai kebutuhan zaman, tanpa kehilangan landasan ilahiah. Dengan cara ini, Islam tetap dinamis, dan hukum keluarga tetap mampu menjawab problem sosial baru.

5. Menuju Reformasi Hukum Keluarga *Maqāṣidiyyah*

Langkah-langkah strategis untuk mewujudkan reformasi hukum keluarga berbasis *maqāṣid* antara lain:

²²³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-syarī‘ah al-Islāmiyyah* (Tunis: Dār Sahnūn, 1998), h. 182.

- a. Revisi Kontekstual KHI dan UU Perkawinan dengan memasukkan prinsip keadilan gender, perlindungan anak, dan perlakuan manusiawi bagi korban kekerasan.
- b. Kurikulum hukum Islam di PTKI (Perguruan Tinggi Keagamaan Islam) perlu menekankan *fikih maqāṣidiy* agar calon hakim, penyuluhan, dan akademisi memahami hukum secara filosofis, bukan hanya dogmatis.
- c. Sinergi antara lembaga negara dan lembaga fatwa dalam menafsir dan menyesuaikan hukum dengan nilai kemaslahatan aktual.

Langkah-langkah tersebut tidak mengubah esensi syariat, tetapi menghidupkan kembali semangatnya – agar hukum menjadi jalan rahmat, bukan sekadar instrumen formalitas.

C. Sinergi Ulama, Akademisi, dan Negara dalam Menjaga Ruh Syariat

Ruh syariat tidak dapat dijaga hanya dengan teks hukum, tetapi dengan kesadaran kolektif yang tumbuh di antara tiga pilar utama umat: *ulama*, *akademisi*, dan *negara*. Ketiganya ibarat tiga sayap burung – hukum akan kehilangan arah jika salah satu sayap lumpuh.

Ulama membawa otoritas moral, akademisi membawa otoritas ilmiah, dan negara membawa otoritas kebijakan. Ketiganya harus bersinergi untuk memastikan bahwa hukum keluarga Islam tidak hanya sah secara formal, tetapi juga hidup dalam nilai kemanusiaan dan rahmat.

1. Ulama sebagai Penjaga Ruh Wahyu

Ulama adalah penjaga warisan kenabian (*waratsat al-anbiyā'*). Namun peran mereka dalam konteks *maqāṣid* bukan hanya menyampaikan hukum, melainkan menjaga keseimbangan antara teks dan konteks. Dalam sejarah Islam klasik, ulama besar seperti al-Ghazālī, al-Shaṭibī, dan Ibn ‘Āsyūr tidak berhenti pada penggalian hukum, tetapi mencari *ḥikmah al-tasyrī* — alasan moral di balik setiap perintah dan larangan.

Ulama hari ini dituntut untuk melanjutkan tradisi itu. Mereka harus berani keluar dari pola *fatwa tekstual* menuju *ijtihād maqāṣidi*, agar ajaran Islam tidak terjebak pada formalisme yang mengeringkan ruhnya.

Fatwa dan bimbingan ulama perlu menegaskan bahwa hukum Islam selalu berpihak pada *maslahah*, bukan pada status quo sosial.

Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn al-Qayyim: “*Syariat seluruhnya adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah. Maka setiap hukum yang keluar dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmat menuju kekerasan, dari maslahat menuju mafsadah, dari hikmah menuju kesia-siaan, bukanlah bagian dari syariat meskipun diklaim demikian.*”²²⁴

Kutipan ini adalah fondasi moral bagi ulama untuk memastikan setiap keputusan dan fatwa mereka tetap sejalan dengan *maqāṣid*.

²²⁴ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), h. 3.

2. Akademisi sebagai Penafsir Kritis dan Inovator Pemikiran

Sementara itu, akademisi berperan sebagai jembatan intelektual antara warisan klasik dan tantangan modern. Mereka menafsir ulang teks dan tradisi Islam dengan pendekatan ilmiah, metodologis, dan kontekstual.

Dalam dunia yang berubah cepat – di mana isu-isu baru seperti *gender justice*, *digital marriage*, *surrogacy*, atau *reproductive ethics* muncul – hanya pendekatan akademik yang berbasis *maqāṣid* yang mampu menjawabnya tanpa meninggalkan nilai dasar syariat.

Akademisi bukan pengganti ulama, tetapi mitra epistemik. Karya-karya mereka membantu umat memahami bahwa Islam selalu relevan dan mampu berdialog dengan modernitas. Seperti ditulis oleh Jasser Auda, “*Maqāṣid bukanlah upaya mengubah Islam agar modern, tetapi menafsir Islam agar selalu hidup di setiap zaman.*”²²⁵

3. Negara sebagai Penjamin Keadilan dan Pelindung *Maqāṣid*

Negara memiliki fungsi administratif sekaligus moral: memastikan bahwa hukum-hukum yang diambil dari ajaran agama tidak hanya berlaku secara simbolik, tetapi membawa maslahat nyata bagi rakyat.

²²⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 11.

Dalam konteks Indonesia, peran ini dijalankan oleh lembaga seperti Kementerian Agama, Pengadilan Agama, dan Majelis Ulama Indonesia. Namun, tantangan yang sering muncul adalah ketidaksinambungan antara fatwa ulama, teori akademisi, dan kebijakan negara. Akibatnya, hukum keluarga Islam kadang tampak terfragmentasi: formal di undang-undang, ideal di teori, tapi kurang terasa di masyarakat.

Pendekatan *maqāṣid* menawarkan solusi dengan cara menyatukan visi etis di antara ketiganya. Negara tidak cukup hanya mengatur nikah, cerai, dan rujuk secara administratif, tetapi juga perlu menyusun kebijakan sosial dan pendidikan yang memelihara lima tujuan dasar syariat: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Misalnya, kebijakan pra-nikah dan penyuluhan keluarga dapat diarahkan pada upaya pencegahan kekerasan rumah tangga (*hifz al-nafs*) dan perlindungan anak (*hifz al-nasl*). Dengan begitu, hukum Islam tidak berhenti di pengadilan, tetapi hidup dalam masyarakat.

4. Membangun Sinergi Trilogi *Maqāṣidiyah*

Kolaborasi antara ulama, akademisi, dan negara harus berbasis pada kesadaran *maqāṣidiyah* bersama.

- a. Ulama menjelaskan nilai spiritual dan keabsahan hukum.
- b. Akademisi menguji validitas ilmiah dan konteks sosialnya.

- c. Negara menegakkan implementasinya dalam kebijakan publik.

Jika tiga unsur ini bekerja harmonis, maka hukum Islam akan tampil bukan sebagai sistem tertutup, tetapi ekosistem nilai yang bergerak. *Maqāṣid* bukan lagi teori, tetapi menjadi prinsip etika bersama yang menuntun arah kebijakan, pendidikan, dan kehidupan berbangsa.

Sebagaimana ditegaskan oleh Yusuf al-Qaradawi: “*Maqāṣid* adalah ruh dari setiap hukum; tanpa ruh itu, hukum hanya menjadi kerangka kering tanpa kehidupan.”²²⁶

D. Pembinaan Penghulu dan KUA dalam Perspektif *Maqāṣid*

Kantor Urusan Agama (KUA) dan para penghulu merupakan garda terdepan dalam pelaksanaan syariat keluarga di Indonesia. Di tangan mereka lahir akad nikah — perjanjian suci yang menjadi awal terbentuknya keluarga — diikrarkan dan disahkan. Namun, sering kali peran penghulu terbatas pada fungsi administratif, sementara dimensi ruhiyah dan *maqāṣidiyah* akad nikah terabaikan.

Padahal, penghulu bukan sekadar pejabat negara yang mengesahkan perkawinan, tetapi juga wakil moral syariat yang memfasilitasi perjumpaan antara hukum, ibadah, dan nilai. Oleh sebab itu, pembinaan penghulu dan penguatan fungsi KUA harus diarahkan untuk

²²⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-syarī'ah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2008), h. 24.

menghidupkan *maqāṣid* syariat dalam praktik pernikahan umat.

1. Peran KUA dalam Menjaga Ruh Syariat

KUA memiliki mandat ganda: sebagai lembaga administratif dan sebagai lembaga keagamaan. Dalam konteks *maqāṣid*, kedua fungsi ini harus berjalan bersamaan. Tugas administratif – pencatatan nikah, pelayanan nasihat, dan penerbitan dokumen – harus dilandasi kesadaran bahwa semua itu adalah bagian dari penjagaan lima tujuan pokok syariat.

Melalui fungsi pencatatan nikah, misalnya, KUA berkontribusi dalam:

- a. *Hifż al-nasl* (menjaga keturunan) dengan memastikan kejelasan nasab;
- b. *Hifż al-māl* (menjaga hak ekonomi keluarga) melalui kepastian hukum;
- c. *Hifż al-dīn* (menjaga agama) dengan menegaskan bahwa akad nikah adalah ibadah, bukan sekadar kontrak sosial.

Dengan demikian, pelayanan KUA tidak boleh dipandang sebagai birokrasi, melainkan sebagai manifestasi *maqāṣid* syariat dalam administrasi keagamaan.

2. Penghulu Sebagai Mursyid *Maqāṣidiy*

Dalam khazanah klasik, penghulu (*al-qādī al-nikāḥ* atau *al-mu‘aqid*) sering disebut sebagai penjaga kemurnian akad (*hāfiẓ al-‘uqud*). Tugas mereka bukan sekadar mengucapkan ijab-

qabul, tetapi juga memastikan bahwa akad berlangsung dalam suasana sakral dan penuh tanggung jawab.

Rasulullah ﷺ menegaskan kesucian akad nikah dengan sabdanya:

إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ النِّكَاحِ بَرَكَةً أَيْسَرُهُ مَوْنَةً

Artinya: “Sesungguhnya pernikahan yang paling penuh berkah adalah yang paling sederhana biayanya.”
(HR. Ibn Ḥibbān, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, no. 4062).

Hadis ini menjadi panduan *maqāṣidiy* bagi penghulu: mengingatkan umat agar tidak terjebak dalam formalitas dan kemewahan, tetapi kembali pada ruh kesederhanaan, niat ibadah, dan tanggung jawab sosial.

Penghulu seharusnya berperan sebagai *mursyid* – pembimbing ruhani yang menanamkan nilai *maqāṣid* di awal pernikahan. Sebelum akad, ia bisa memberikan pengantar singkat tentang makna ‘*ahd ghalīz*, tanggung jawab suami-istri, dan tujuan syariat menjaga keluarga. Langkah sederhana ini dapat mengubah suasana akad dari sekadar upacara menjadi ibadah yang bermakna.

3. Pembinaan Kompetensi *Maqāṣidiy* bagi Penghulu

Agar penghulu mampu memainkan peran *maqāṣidiy* secara efektif, perlu dilakukan pembinaan berkelanjutan dalam tiga aspek utama:

a. Pemahaman Teologis

Penghulu perlu memahami *maqāṣid al-syari’ah* bukan sebagai teori akademik, tetapi sebagai kerangka berpikir praktis. Misalnya,

bagaimana prinsip *jalb al-maslahah* dapat diterapkan saat menangani kasus pernikahan tidak tercatat, atau bagaimana *dar' al-mafsaadah* diterapkan dalam menolak praktik nikah manipulatif.

b. Keterampilan Komunikasi dan Bimbingan

Penghulu bukan hanya pembaca teks akad, tetapi juga komunikator nilai. Pelatihan komunikasi empatik, konseling pra-nikah, dan manajemen konflik perlu dimasukkan dalam kurikulum pelatihan penghulu agar mereka mampu menjadi mediator moral di tengah masyarakat.

c. Integritas Spiritual dan Keteladanan

Penghulu harus menjadi contoh hidup dari prinsip *maqāṣid*: jujur, adil, dan penuh kasih. Ia bukan hanya menjelaskan hukum, tetapi menampilkan akhlak hukum itu sendiri.

Dengan demikian, penghulu tidak lagi dipersepsi sebagai "petugas administratif KUA," melainkan penjaga peradaban keluarga Islam.

4. KUA Sebagai Pusat Pembelajaran Keluarga *Maqāṣidiyyah*

KUA perlu berevolusi dari lembaga pencatat pernikahan menjadi pusat pembelajaran keluarga *maqāṣidiyyah*. Program-program seperti *Bimbingan Pra-Nikah*, *Bina Keluarga Sakinah*, dan *Kelas Parenting Islami* dapat dirancang dengan pendekatan *maqāṣid*, agar lebih relevan dengan kebutuhan zaman.

Sebagai contoh:

- a. Dalam modul *Bina Keluarga Sakinah*, penekanan bukan hanya pada kewajiban hukum, tetapi juga pada *hifz al-nafs* (pengendalian emosi), *hifz al-'aql* (literasi keluarga), dan *hifz al-nasl* (pengasuhan anak).
- b. Dalam pelatihan *Pra-Nikah*, penghulu dapat mengajak peserta memahami akad sebagai *perjanjian ibadah* yang menuntut komitmen spiritual, bukan sekadar kesepakatan sosial.

KUA dengan pendekatan ini dapat menjadi miniatur lembaga *maqāṣid* di masyarakat – tempat hukum, ilmu, dan kasih sayang bersatu dalam pelayanan umat.

5. Sinergi KUA, Akademisi, dan Pemerintah Daerah

Untuk mewujudkan visi tersebut, perlu sinergi antara KUA, perguruan tinggi keagamaan, dan pemerintah daerah.

- a. KUA menyediakan ruang praktik dan pembinaan berbasis lapangan.
- b. Perguruan tinggi menyediakan basis teori dan penelitian *maqāṣid* keluarga.
- c. Pemerintah daerah mendukung dengan kebijakan anggaran dan program pemberdayaan keluarga.

Sinergi ini akan menghasilkan sistem pembinaan keluarga yang tidak hanya menjaga legalitas pernikahan, tetapi juga membangun ketahanan moral dan spiritual masyarakat.

E. Arah Baru Fiqh al-Usrah Indonesia: Dari Formalistik ke Humanistik

1. Krisis Formalisme dan Kebutuhan Paradigma Baru

Hukum keluarga Islam di Indonesia, selama beberapa dekade, banyak diwarnai oleh pendekatan formalistik — menekankan aspek legalitas, prosedur, dan kesahihan administratif. Akibatnya, hukum sering kali “tepat secara teks,” tetapi kurang menyentuh makna dan ruh yang menjadi dasar syariat.

Fenomena ini tampak, misalnya, dalam praktik pernikahan yang hanya dipahami sebagai peristiwa hukum: ijab-qabul, mahar, dan pencatatan, tanpa diiringi pemahaman mendalam tentang *maqṣad al-’ibādah* dan *maqṣad al-dawām* (tujuan ibadah dan keberlangsungan).

Maqāṣid al-syārī’ah hadir untuk mengoreksi formalisme ini — bukan untuk menggantikan hukum, tetapi untuk mengembalikannya kepada makna aslinya: bahwa hukum ada untuk manusia, bukan manusia untuk hukum.

2. Fiqh al-Usrah: Dari Regulasi Menuju Etika

Fiqh al-usrah (fikih keluarga) dalam konteks *maqāṣidiy* harus dipahami bukan semata-mata sebagai kumpulan aturan, tetapi sebagai etika kehidupan keluarga yang bercahaya dengan nilai-nilai syariat.

Dalam paradigma baru ini, hukum tidak berhenti pada pertanyaan “boleh atau tidak,” melainkan bergerak ke arah “mengapa” dan “untuk apa.” Pertanyaan itu mengarahkan umat kepada pemahaman yang lebih dalam: bahwa setiap akad,

hak, dan kewajiban adalah jalan menuju *taqarrub ilā Allāh* (pendekatan diri kepada Allah).

Paradigma etis inilah yang menjadikan keluarga bukan sekadar institusi hukum, tetapi mikrokosmos dari masyarakat beradab.

Maqāṣid mengubah orientasi fikih keluarga dari *fiqh al-hukm* (hukum formal) menuju *fiqh al-qiyam* (fikih nilai). Dengan pendekatan ini, hukum keluarga Islam tidak lagi kaku, melainkan hidup dan berorientasi pada kemaslahatan manusia dalam kerangka rahmat Allah.

3. Humanisasi Fiqh dan Pusat Moralitas Keluarga

Islam tidak pernah menolak modernitas; yang Islam tolak adalah modernitas tanpa moralitas. Di sinilah peran fiqh al-usrah *maqāṣidiyyah*: mengembalikan manusia kepada keseimbangan antara ‘*aql* (akal), *qalb* (hati), dan *shar’* (wahyu).

Paradigma humanistik dalam hukum keluarga berarti menempatkan manusia sebagai subjek hukum yang dihormati martabatnya. Dalam kerangka ini, *maqāṣid* bertindak sebagai etika bimbingan:

- a. *Hifż al-nafs* memastikan tidak ada kekerasan dalam rumah tangga,
- b. *Hifż al-nasl* memastikan perlindungan anak dan kejelasan nasab,
- c. *Hifż al-‘aql* memastikan pendidikan moral dan intelektual anak,
- d. *Hifż al-dīn* menjaga nilai ibadah dalam relasi keluarga,
- e. *Hifż al-māl* menegakkan tanggung jawab ekonomi yang adil.

Dengan menjaga kelima *maqāṣid* ini, keluarga akan menjadi pusat moralitas dan sumber rahmat sosial.

4. Dari Syariat yang Kaku Menuju Syariat yang Hidup

Sebagian orang mengira bahwa reformasi hukum berarti meninggalkan syariat. Padahal, dalam *maqāṣid*, reformasi justru menghidupkan syariat. Syariat yang hidup adalah syariat yang mampu menumbuhkan kasih, menegakkan keadilan, dan memberi arah moral bagi zaman.

Ibn ‘Āsyūr menulis bahwa *maqāṣid* adalah “*rūh al-syari‘ah allatī bi-hā tahiyyā al-ahkām*” — ruh syariat yang membuat hukum itu hidup.²²⁷ Tanpa ruh *maqāṣid*, hukum hanya menjadi rangka tanpa jiwa, seperti tubuh tanpa napas.

Indonesia — sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia — memiliki peluang besar menjadi laboratorium peradaban *maqāṣid*. Dengan pendekatan ini, hukum keluarga dapat menginspirasi dunia Islam untuk memadukan otoritas agama dengan kemanusiaan universal.

5. Peran Umat dan Pendidikan Nilai

Paradigma *maqāṣidiyyah* tidak akan berjalan jika hanya berhenti pada tingkat kebijakan atau akademik. Ia membutuhkan kesadaran umat. Setiap keluarga, guru, dan tokoh masyarakat harus

²²⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-syari‘ah al-Islāmiyyah* (Tunis: Dār Sahnūn, 1998), h. 54.

memahami bahwa menjaga rumah tangga berarti menjaga syariat Allah di muka bumi.

Pendidikan nilai *maqāṣid* perlu diintegrasikan dalam sistem pendidikan Islam – dari madrasah hingga universitas. Sebab, membangun peradaban tidak dimulai dari revisi hukum, tetapi dari pendewasaan jiwa dan kesadaran moral masyarakat.

Seperti sabda Rasulullah ﷺ:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رِعَايَتِهِ

Artinya: “*Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggung jawaban atas yang dipimpinnya.*” (HR. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 893).

Hadis ini menjadi panggilan *maqāṣid* bagi setiap keluarga: bahwa kepemimpinan bukanlah kekuasaan, tetapi tanggung jawab spiritual.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah bin Bayyah. *Tathbīqāt al-Fiqh al-Islāmī fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2018.
- Abu Bakr al-Kāsānī. *Badā’i’ al-Ṣanā’i’ fī Tartīb al-Syarā’i’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1986.
- Abu Dawud. *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-Nikāh, hadis no. 2085.
- Ahmad al-Raysuni. *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syāṭibī*. Rabat: Dār al-Kalimah, 1992.
- Ahmad ibn Idrīs al-Qarāfī. *al-Furūq*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1998.
- Al-Awzā’ī, dikutip dalam Al-Karāfī. *al-Furūq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Al-Baihaqī. *Sunan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Bukhārī. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Nikāh, no. 5066.
- Al-Dusūqī. *Ḩāsyiyah al-Dusūqī ‘alā al-Syarh al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Al-Ghazālī. *Iḥyā’ ‘Ullūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- — —. *Al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Al-Juwainī. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Kāsānī. *Badā’i’ al-Ṣanā’i’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Mardāwī. *al-Insāf fī Ma’rifat al-Rājih min al-Khilāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Mudawwanah al-Kubrā. Malik ibn Anas. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

- Al-Nawawī. *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadzdzb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- — —. *Raudhah al-Tālibīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.
- — —. *Syarḥ Ṣahīh Muslim*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1996.
- Al-Qarāfī. *Al-Furūq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Al-Qurṭubī. *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Al-Suyūtī, Jalāl al-Dīn. *al-Ashbah wa al-Naẓā’ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.
- Al-Syāfi’ī. *Al-Umm*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1990.
- Al-Syaukānī. *Nayl al-Awṭār*. Beirut: Dār al-Jīl, 2000.
- Al-Syirāzī. *al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’ī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- — —. *al-Muhadhdhab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Al-Syātibī, Abū Iṣhāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī’ah*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1991.
- — —. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Āḥkām*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1991.
- — —. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī’ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Yubi, Sami. *Al-Zawāj al-Mu’āṣir wa Musykilātuh al-Fiqhiyyah*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2015.
- Al-Zuhaylī, Muhammad. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2004.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.
- — —. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.
- — —. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

- — —. *Nazariyat al-Darūrah al-Syar'iyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- At-Tirmizi, Muḥammad ibn ‘Isā. *Sunan at-Tirmizi*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: IIIT, 2008.
- — —. *Reclaiming the Maqasid of Shariah*. London: IIIT, 2018.
- Fatawa Dar al-Ifta' al-Mishriyyah No. 2785 (2018), "Hukm al-Zawāj al-Madani."
- Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Hamza Yusuf. *Diseases of the Heart: The Maladies of the Soul*. Berkeley: Zaytuna College, 2014.
- Ibn ‘Ābidīn. *Radd al-Muhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Tāhir. *Maqāṣid al-Syārī‘ah al-Islāmiyyah*. Tunis: Dār al-Salām, 2011.
- — —. *Maqāṣid al-Syārī‘ah al-Islāmiyyah*. Tunisia: Dār al-Suhūn, 2001.
- Ibn ‘Atā’illah al-Sakandarī. *Al-hikam al-‘Atā’iyyah*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī. *Fath al-Bārī*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1995.
- Ibn Kaṣīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1990.
- Ibn Mājah. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn Nujaym. *al-Ashbah wa al-Naẓā’ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I'lām al-Muwaqqi'iñ 'an Rabb al-Ālamīñ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

- Ibn Qudāmah. *al-Mughnī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983.
- . *al-Mughnī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Ibn Sa‘d. *al-Tabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir, 1968.
- Ibn Taimiyyah. *Majmū‘ al-Fatāwā*. Riyadh: Dār al-Wafā’, 2004.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Shari‘ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld, 2008.
- . *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Majelis Ulama Indonesia. *Himpunan Fatwa MUI*. Jakarta: Erlangga, 2015.
- Majma‘ al-Fiqh al-Islāmī. *Qarārāt wa Tawṣīyyāt al-Majma‘ al-Fiqhī*. Jeddah: OIC, 2000.
- Malik ibn Anas. *al-Mudawwanah al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Nikāh, hadis no. 1406.
- Rida Qal‘aji. “Zawāj al-‘Abr al-Internet fī Mizān al-Fiqh al-Islāmī.” *Majallah al-Buhūth al-Islāmiyyah* 37, no. 2 (2018).
- Rachmat Syafe'i. *Fiqh Munakahat*. Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Yusuf al-Qaradawi. *Fiqh al-Mu‘āşarah: Dirāsah Fiqhīyyah Mu‘āşirah*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2011.
- . *Al-Mar‘ah bayna Fiqh wa Syari‘ah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.
- . *Fiqh al-Aulawiyāt*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- . *Fatawa Mu‘āşirah*. Beirut: al-Risalah, 2006.
- . *Al-Ḥalāl wa al-Harām fī al-Islām*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1994.

- — —. *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syārī'ah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2008.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Saeed, Abdullah & Farid Esack. *Islam and the Secular State*. London: Routledge, 2012.
- Sonbol, Amira. *The New Muslim Family Laws*. Syracuse: Syracuse University Press, 2017.
- Turkle, Sherry. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books, 2011.
- Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Artikel dan Dokumen Pendukung

- “Civil Marriage in the Muslim World.” *Journal of Law and Religion* 37, no. 2 (2022).
- “Cohabitation and Family Formation in Europe.” *European Journal of Population* 39, no. 3 (2023).
- “Exploitation in Temporary Marriages.” *Arab Law Quarterly* 33, no. 3 (2020).
- “Friend Marriage: Redefining the Institution in the Modern Arab World.” *Arab Studies Quarterly* 42, no. 1 (2020).
- “Misuse of Temporary Marriage Contracts in Muslim Diaspora.” *Arab Law Quarterly* 34, no. 2 (2020).
- “Misyar Marriage: A New Trend and Its Consequences.” *Middle East Studies Journal* 45, no. 2 (2019).
- “Reproductive Marriage Contracts in the Arab World.” *Middle East Law and Governance Journal* 11, no. 2 (2019).

- “Temporary Marriages among Muslim Students Abroad.” *Journal of Islamic Ethics* 4 (2018).
- “The Social Consequences of Non-Residential Marriages.” *Journal of Islamic Family Studies* 6, no. 2 (2021).
- Abdulrahman al-Essa. “Maqasid-Based Approach to Islamic Family Law.” *Islamic Law and Society* 29, no. 1 (2022)
- Badan Pusat Statistik (BPS). *Statistik Perceraian Indonesia Tahun 2023*. Jakarta: BPS, 2024.
- Direktorat Bina KUA dan Keluarga Sakinah Kemenag RI. *Modul Bimbingan Perkawinan Pra Nikah*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2020.
- Fadel, Mohammad. “Islamic Law Reform and the Challenge of Modernity.” *McGill Law Journal* 52, no. 1 (2007)
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Akad Nikah di Masa Pandemi COVID-19.
- Keputusan Majma’ al-Fiqh al-Islāmī No. 231 (2019) tentang *Zawāj al-Asdiqā’*. Riyadh.
- Lembaga Bahtsul Masail PBNU. *Hasil Munas Alim Ulama dan Konbes NU 2021*. Jakarta: PBNU, 2021.
- Majma’ al-Fiqh al-Islāmī. *Qarārāt wa Tawṣīyyāt al-Majma’*. Jeddah: Rabithah al-Ālam al-Islāmī, 2015.
- Pew Research Center. *Muslims and Digital Life Survey 2022*. Washington D.C.: PRC, 2022.
- Rania Awaad dan Adeel Zeb. “Applying Maqasid al-Shariah to Contemporary Family Issues.” *Journal of Islamic Ethics* 5, no. 2 (2021)

- Ziba Mir-Hosseini. "Beyond Equality: Gender Justice in Islamic Family Law." *Journal of Middle East Women's Studies* 10, no. 3 (2014)
- — —. "Muslim Family Laws and Gender Justice: A Comparative Perspective." *Critical Inquiry* 41, no. 4 (2015)
- — —. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

TENTANG PENULIS



Rudi Apriandi, S.H. lahir di Sungai Upih, Kecamatan Kuala Kampar, Kabupaten Pelalawan, Riau, pada 24 April 2001. Ia menempuh pendidikan dasar dan menengah di daerah asalnya sebelum melanjutkan studi di bidang Hukum Keluarga Islam pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sultan Abdurrahman Kepulauan Riau, tempat ia meraih gelar sarjana pada tahun 2023. Saat ini, ia tengah menempuh pendidikan magister pada Program Studi Hukum Keluarga Islam Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.

Perjalanan intelektualnya banyak dipengaruhi oleh minat mendalam terhadap fikih pernikahan, *maqāṣid al-syārī'ah*, dan rekonstruksi hukum Islam modern. Ia berupaya menghidupkan kembali ruh dan tujuan luhur syariat di tengah perubahan sosial yang cepat dan kompleks. Buku ini lahir sebagai refleksi kritis atas bagaimana akad pernikahan kontemporer dapat tetap berpijak pada nilai-nilai *maqāṣid al-syārī'ah* yang menegaskan keadilan, kemaslahatan, dan kemanusiaan.

Sebelumnya, penulis telah menerbitkan buku *Fiqih Mu'āsyarah Zaujiyyah: Panduan Hukum dan Etika dalam Hubungan Suami Istri* (2025) yang terdaftar melalui

QRCBN Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. Selain itu, penulis juga menyusun naskah *Akad-Akad Pernikahan Kontemporer dan Hukumnya Perspektif Syariah* (2025) yang dicetak secara terbatas dan didistribusikan dalam bentuk digital melalui repositori kampus sebagai bagian dari kajian fikih pernikahan kontemporer.

Selain aktif menulis, ia pernah mengabdi sebagai musyrif dan guru al-Qur'an di Pondok Pesantren Idris Bintan (2020-2024), serta kini menjadi Imam Mushalla Al-Amanah di Kota Pekanbaru, Riau. Pengalaman tersebut memperkaya pandangannya tentang keterhubungan antara ilmu, amal, dan kehidupan sosial umat.

Bagi penulis, menulis bukan sekadar aktivitas ilmiah, tetapi juga ibadah dan pencarian makna syariat dalam kehidupan modern—sebuah upaya kecil untuk menyalakan kembali ruh Islam yang penuh kasih, hikmah, dan kemaslahatan.



Dr. Arisman, M.Sy. lahir di Danau Bingkuang, Kecamatan Tambang Kab.Kampar, Riau pada tanggal 29 September 1984. Sekarang bertugas sebagai Dosen di Pascasarjana dan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sultan Syarif Kasim Riau. Laki-laki yang beralamat di Jalan Taman Karya XIX, PERUM Riau Indah Lesati, NO.32, Kelurahan Tuah Karya, Kecamatan Tampan, Kota Pekanbaru ini adalah anak dari pasangan M. Nur (Alm) dan Kasmah. Ia didampingi oleh seorang istri bernama Popy Lastary, S.P, dan telah dikaruniai dua orang putri, Nabila Rifqah Hafizhah & Nadya Alyssa Azzahrah.

Pendidikan yang ditempuh anak desa ini dimulai dari SD Negeri 004 Kecamatan Tambang (1997), MTS Pondok Pesantren Islamic Al Hidayah Kampar (2003), MA Pondok Pesantren Islamic Al Hidayah Kampar (2004), S1 Hukum Keluarga Islam UIN SUSKA Riau (2008), S2 Hukum Islam Konsentrasi Fiqih UIN SUSKA Riau (2011), dan S3 Hukum Keluarga Islam di Tempat yang sama (2018).

Sebagai seorang akademisi, ia telah menulis dalam beberapa buku antara lain: Hukum Keluarga Islam Perspektif Hadis (2024), Agama Negara dan Akhlak (2023), Menuju gerbang pernikahan (2021), Bimbingan Keluarga (2021), Menyibak Maqashid Nikah Ali Ahmad

al-Jurjawi (2021), Sosiologi & Antropologi Hukum Islam(2022), Dimensi *Maqâshid al-syârî'ah* dalam Pernikahan (2019), Pengantar *Maqâshid al-syârî'ah* (2019), Hukum Keluarga Kontemporer (2022), Problema Sosial Hukum Keluarga Islam (2023), serta fikih munakahat (2020).

Lulusan program 5000 Doktor Kementerian Agama tahun 2016 ini tercatat telah berkecimpung pada beberapa bidang pekerjaan. Sekretaris program studi magister hukum keluarga Islam Pascasarjana UIN Sultan Syarif Kasim Riau 2021-2025, Pengurus MUI Kec. Tambang 2020 -2025 & 2025-2030, Pengurus IKMI Provinsi Riau 2020 -2025, Pengurus MUI Kabupaten Kampar 2024-2029, Pengurus MUI Provinsi Riau 2021 - 2025, Sekretaris Idarah Kemakmuran Masjid Korwil Riau 2021-2025, Sekretaris Komite Penjaminan Mutu (KPM) Fakultas Syariah dan Hukum (2013-2015), Tim Audit Mutu Internal LPM UIN SUSKA Riau (2015-2016), Anggota Majelis Dakwah Islamiyah (MDI) Kota Pekanbaru (2012- Sekarang), serta jabatan dan tugas lain di masyarakat.