

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Perkembangan teknologi komunikasi telah membuka peluang bagi para subjek hukum untuk melaksanakan berbagai tindakan hukum secara langsung dan serentak meskipun berada dalam lokasi geografis yang berlainan. Dinamika tersebut menimbulkan permasalahan fundamental dalam hukum perkawinan Islam, khususnya berkaitan dengan kemungkinan penyelenggaraan akad nikah melalui media daring. Persoalan ini bersentuhan langsung dengan konsep *ittihād al-majlis* atau *majlis wāḥid* dalam proses *ijāb* dan *qabūl*.

Dalam konteks ini, gagasan Wahbah al-Zuhaylī memiliki signifikansi tersendiri. Ketika menguraikan persyaratan *ṣiḡah* akad nikah, al-Zuhaylī mengemukakan bahwa apabila para pihak yang melakukan akad hadir, maka *ijāb* dan *qabūl* harus dilangsungkan dalam satu majelis. Akan tetapi, yang dimaksud dengan kesatuan majelis tersebut ialah kesatuan majelis antara *ijāb* dan *qabūl*, bukan kesatuan lokasi para pelaku akad. Hal ini disebabkan unsur yang menentukan keterhubungan antara *ijāb* dan *qabūl* adalah kesatuan temporal (*ittihād al-zamān*).¹

Berikut ini pendapat al-Zuhaylī tentang definisi satu majelis dalam akad.

ليس المراد من اتحاد المجلس كون المتعاقدين في مكان واحد ؛ لأنه قد يكون مكان أحدهما غير مكان الآخر ، إذا وجد بينهما واسطة اتصال ؛ كالتعاقد بالهاتف ، أو بالمراسلة . وإنما المراد باتحاد المجلس اتحاد الزمن أو الوقت الذي يكون المتعاقدان مشغولين فيه بالتعاقد . فمجلس العقد : هو الحال التي يكون فيها المتعاقدان مقبلين على التفاوض في العقد وعن هذا قال الفقهاء : « إن المجلس يجمع المتفرقات » . وعلى هذا يكون مجلس العقد في المكالمة الهاتفية : هو زمن الاتصال ما دام الكلام في شأن العقد ، فإن انتقل المتحدثان إلى حديث آخر انتهى المجلس.²

Al-Zuhaylī menegaskan bahwa *ittihād al-majlis* tidak mengharuskan para pihak berada pada satu tempat; keduanya dapat berada pada lokasi yang berlainan selama dihubungkan melalui sarana komunikasi seperti telepon atau media

¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, edisi ke-2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), Jilid 7, 49-50

² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Jilid. 4, 108-109

komunikasi lainnya. Yang dimaksud dengan kesatuan majelis ialah kesatuan waktu ketika para pihak tengah terlibat dalam proses pembentukan akad. Formulasi tersebut menempatkan *majlis wāhid* bukan sekadar sebagai kategori spasial, melainkan sebagai kontinuitas proses hukum antara *ījāb* dan *qabūl*.

Konstruksi pemikiran tersebut menjadi relevan apabila dikomparasikan dengan hukum positif Indonesia. Peraturan Menteri Agama Nomor 30 Tahun 2024 tentang Pencatatan Pernikahan telah mengakomodasi pemanfaatan teknologi pada beberapa aspek tertentu, termasuk pendaftaran perkawinan secara daring. Meskipun demikian, dalam pelaksanaan akad, Pasal 11 secara prinsip menuntut kehadiran calon suami dan calon istri, sedangkan ketidakhadiran calon suami dapat diatasi melalui mekanisme perwakilan. Pasal 15 juga memberikan kewenangan kepada pihak pemberi kuasa untuk menyaksikan akad melalui video secara daring apabila *ījāb* atau *qabūl* dilaksanakan oleh pihak ketiga selaku wakil. Dengan demikian, regulasi tersebut telah mengakui keberadaan teknologi video dalam prosesi akad, tetapi belum mengatur secara tegas konstruksi *ījāb-qabūl* langsung secara daring ketika wali atau pihak yang mengucapkan *ījāb* serta calon suami yang mengucapkan *qabūl* berada pada lokasi fisik yang berbeda.³ Vakum pengaturan yang lebih spesifik ini menimbulkan permasalahan mengenai makna kehadiran, kesatuan majelis, pembuktian identitas, posisi saksi, kewenangan Pegawai Pencatat Nikah, serta ketentuan mengenai saat terjadinya akad.

Urgensi pemikiran al-Zuḥaylī tidak terbatas pada persoalan *ittihād al-majlis*, melainkan juga mencakup sistematisasinya mengenai rukun dan syarat perkawinan. Al-Zuḥaylī terlebih dahulu memaparkan perbedaan konseptual antara keduanya. Dalam kerangka mazhab Hanafi yang diuraikannya, rukun merupakan unsur yang menjadi tempat bergantungnya eksistensi suatu tindakan hukum dan merupakan bagian yang melekat dalam hakikat perbuatan tersebut; sedangkan syarat merupakan unsur yang menentukan keberadaan perbuatan hukum tetapi berada di luar hakikatnya. Adapun menurut jumhur ulama, rukun ialah unsur yang

³ Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 30 Tahun 2024 tentang Pencatatan Pernikahan, Berita Negara Republik Indonesia Tahun 2024 Nomor 1031, 7–9, khususnya Pasal 10, Pasal 11, dan Pasal 15–17.

tanpanya hakikat syar'ī suatu perbuatan tidak dapat terwujud, baik unsur tersebut berada di dalam maupun di luar eksistensi perbuatan; sementara syarat tetap merupakan unsur yang menentukan keberadaan perbuatan hukum tetapi bukan bagian dari hakikatnya. Berikut kutipan lengkapnya:

تمهيد : الركن عند الحنفية : ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ويكون جزءاً داخلاً في حقيقته . والشرط عندهم : ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ولم يكن جزءاً من حقيقته . والركن عند الجمهور : ما به قوام الشيء ووجوده ، فلا يتحقق إلا به ، أو ما لا بد منه ، وبعبارتهم الشهيرة : هو ما لا توجد الماهية الشرعية إلا به ، أو ما تتوقف عليه حقيقة الشيء ، سواء أكان جزءاً منه أم خارجاً عنه.⁴

Perbedaan definisi tersebut memiliki implikasi penting karena penempatan suatu unsur sebagai rukun atau syarat berpengaruh terhadap penilaian keabsahan serta konsekuensi hukum apabila unsur tersebut tidak terpenuhi.

Berdasarkan konstruksi tersebut, al-Zuhaylī menunjukkan adanya perbedaan kategorisasi rukun nikah di kalangan mazhab. Menurut Hanafiyah⁵, rukun perkawinan hanya mencakup *ijāb* dan *qabūl*. Adapun menurut jumhur, rukun perkawinan terdiri atas *ṣiḡah ijāb-qabūl*, calon istri, calon suami, dan wali. Al-Zuhaylī selanjutnya menjelaskan bahwa mahar tidak tergolong rukun karena keberadaan akad tidak bergantung padanya, sedangkan saksi juga dikategorikan sebagai syarat; penyebutan mahar atau saksi sebagai rukun oleh sebagian fuqaha dipandang sebagai persoalan terminologis.⁶

Sistematisasi ini berbeda dengan konstruksi normatif yang berlaku dalam hukum perkawinan Islam di Indonesia. Pasal 10 ayat (2) PMA Nomor 30 Tahun 2024 menetapkan lima rukun nikah, yaitu calon suami, calon istri, wali nikah, dua

⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Jilid. 7, 36

⁵ Istilah "Hanafiyah" yang dimaksudkan oleh al-Zuhaylī tidak merujuk pada seorang ulama individual dalam lingkungan mazhab Hanafi, melainkan mengacu pada konstruksi doktrinal mazhab Hanafi yang telah diformulasikan dan ditransmisikan secara turun-temurun oleh sejumlah otoritas dalam tradisi keilmuan mazhab tersebut. Berdasarkan penelusuran terhadap sumber-sumber primer, paling tidak terdapat tiga ulama besar Hanafi yang secara eksplisit mengemukakan formulasi tersebut, yaitu: (1) Syams al-A'imma al-Sarakhsi (w. 483 H) dalam karyanya Syams al-A'imma Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī, taḥqīq Abū al-Wafā' al-Afghānī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1973), Jilid 2, 327; (2) 'Ala' al-Dīn al-Samarqandī (w. sekitar 540 H) dalam karyanya 'Ala' al-Dīn Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad al-Samarqandī, *Tuḥfat al-Fuqahā'*, cetakan kedua (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H/1994 M), Jilid 2, 118; serta (3) 'Ala' al-Dīn al-Kasani (w. 587 H) dalam karyanya 'Ala' al-Dīn Abū Bakr ibn Mas'ūd al-Kāsānī, *Badā'i' al-Ṣanā'i' fī Tartīb al-Sharā'i'*, cetakan kedua (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H/1986 M), Jilid 2, 229.

⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Jilid. 7, 36-37

orang saksi, dan *ijāb-qabūl*. Perbedaan tersebut mengindikasikan bahwa kategorisasi rukun dan syarat bukan sekadar perbedaan istilah, melainkan menuntut kajian mengenai landasan konseptual serta konsekuensi yuridisnya.

Kekhasan lain yang signifikan dari sistematika al-Zuhaylī terletak pada pembagian syarat akad, termasuk akad nikah, ke dalam empat tingkatan, yaitu *syurūṭ al-in'iqād* (syarat terbentuknya akad), *syurūṭ al-ṣiḥḥah* (syarat keabsahan), *syurūṭ al-nafāz* (syarat berlakunya akibat hukum), dan *syurūṭ al-luzūm* (syarat mengikatnya akad). Berikut kutipan langsungnya:

أنواع الشروط : بينا أن الشرط : هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ، ويكون خارجاً عن حقيقته . وشروط كل عقد ، ومنها الزواج ، أربعة أنواع: شروط الانعقاد ، وشروط الصحة ، وشروط النفاذ ، وشروط اللزوم. وشروط الانعقاد : هي التي يلزم توافرها في أركان العقد ، أو في أسسه . وإذا تخلف شرط منها ، كان العقد باطلاً بالاتفاق. وشروط الصحة : هي التي يلزم توافرها لترتب الأثر الشرعي على العقد . فإذا تخلف شرط منها ، كان العقد عند الحنفية فاسداً ، وعند الجمهور باطلاً. وشروط النفاذ : هي التي يتوقف عليها ترتب أثر العقد عليه بالفعل ، بعد انعقاده وصحته . فإذا تخلف شرط منها ، كان العقد عند الحنفية والمالكية موقوفاً. وشروط اللزوم : هي التي يتوقف عليها استمرار العقد وبقاؤه . فإذا تخلف شرط منها ، كان العقد «جائزاً» أو «غير لازم» : وهو الذي يجوز لأحد العاقدين أو لغيرهما فسخه.⁷

Pembagian tersebut menyediakan instrumen analitis yang lebih komprehensif dibandingkan sekadar menentukan apakah suatu akad "sah" atau "tidak sah". Syarat *in'iqād* menentukan apakah akad secara hukum telah terbentuk; syarat *ṣiḥḥah* menentukan apakah akad yang telah terbentuk memenuhi standar keabsahan; syarat *nafāz* menentukan apakah akibat hukum akad dapat langsung berlaku; dan syarat *luzūm* menentukan apakah akad yang telah berlaku bersifat mengikat sehingga tidak tersedia hak untuk melepaskan diri atau membatalkannya berdasarkan sebab tertentu.⁸

Pembagian tersebut sekaligus memperlihatkan bahwa ketidakterpenuhan syarat menurut al-Zuhaylī tidak selalu menimbulkan akibat hukum yang identik. Ketidakterpenuhan syarat *in'iqād* mengakibatkan akad tidak terbentuk secara sah dan dikategorikan sebagai *bāṭil*. Ketidakterpenuhan syarat *ṣiḥḥah* menyebabkan

⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Jilid. 7, 47

⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Jilid. 7, 47

akad dipandang *fāsid* menurut Hanafiyah, sedangkan jumhur pada umumnya memasukkannya ke dalam kategori *bāṭil*. Ketidakterpenuhan syarat *naḥz* dapat mengakibatkan akad berstatus *mawqūf*, yakni akibat hukumnya tertangguhkan sehingga memerlukan persetujuan pihak yang berwenang, khususnya dalam konstruksi Hanafī dan Maliki. Adapun apabila syarat *luzūm* tidak terpenuhi, akad tetap sah dan berlaku, tetapi belum bersifat mengikat sehingga terdapat kemungkinan untuk memutuskannya.⁹

Perbedaan konsekuensi hukum tersebut tampak lebih nyata pada perbedaan antara perkawinan *bāṭil* dan *fāsid*. Dalam konstruksi yang dipaparkan al-Zuhaylī, perkawinan *bāṭil* pada dasarnya tidak melahirkan akibat perkawinan yang sah dan diperlakukan seolah-olah tidak pernah terjadi. Sebaliknya, dalam doktrin Hanafī, perkawinan *fāsid* dapat menimbulkan akibat hukum tertentu setelah terjadinya hubungan suami istri, antara lain penetapan naṣab dan kewajiban *‘iddah* setelah pemisahan. Dengan demikian, cacat pada akad tidak diperlakukan secara seragam, melainkan ditentukan berdasarkan letak cacat dalam struktur hukum akad serta keadaan konkret setelah akad berlangsung.

Sistem kategorisasi tersebut relevan bagi pembaruan hukum perkawinan di Indonesia karena peraturan perundang-undangan yang berlaku telah menentukan unsur-unsur rukun dan tata cara pelaksanaan akad, tetapi belum mengadopsi secara eksplisit struktur *in ‘iqād-ṣiḥḥah-naḥz-luzūm* sebagai instrumen untuk membedakan akibat hukum dari setiap jenis ketidakterpenuhan unsur akad. Persoalan ini menjadi semakin krusial dalam konteks akad berbasis teknologi. Hambatan teknis seperti gangguan jaringan pada saat *ījāb-qabūl*, ketidakjelasan identitas pihak, keterlambatan transmisi suara, ketidakmampuan saksi memverifikasi sumber suara dan gambar, serta ketidakjelasan locus hukum berlangsungnya akad, tidak selayaknya langsung diperlakukan sebagai satu jenis cacat hukum tanpa terlebih dahulu ditentukan apakah persoalan tersebut menyangkut pembentukan akad, keabsahan, keberlakuan, atau sifat mengikatnya akad. Kerangka pemikiran al-Zuhaylī menyediakan kategori analitis untuk

⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Jilid. 7, 109-111

melakukan pembedaan tersebut, meskipun penerapannya dalam hukum Indonesia tetap memerlukan formulasi normatif tersendiri.

Pada titik inilah gagasan al-Zuḥaylī mengenai *ittihād al-majlis* memperoleh keterkaitan langsung dengan sistem rukun dan syarat nikah yang dikembangkannya. Penafsiran bahwa kesatuan majelis terutama berkaitan dengan kesinambungan waktu dan proses *ījāb-qabūl* membuka peluang untuk menguji apakah teknologi komunikasi audiovisual secara normatif dapat memenuhi fungsi majlis *wāḥid*. Namun demikian, konstruksi tersebut tidak dengan sendirinya melegitimasi setiap bentuk akad nikah daring. Al-Zuḥaylī sendiri menegaskan kekhususan perkawinan, antara lain adanya kebutuhan saksi untuk mendengar akad.¹⁰ Oleh karena itu, persoalan akademiknya bukan sekadar "boleh atau tidaknya nikah online", melainkan parameter hukum apa saja yang harus dipenuhi agar fungsi syar‘i dari kesatuan majelis, kesaksian, keautentikan para pihak, kesinambungan *ījāb-qabūl*, dan kepastian hukum tetap terjamin apabila teknologi digunakan dalam akad nikah.

Dengan demikian, terdapat dua permasalahan mendasar yang memperlihatkan urgensi penelitian ini. *Pertama*, terdapat kesenjangan antara perkembangan teknologi yang memungkinkan komunikasi sinkron lintas wilayah dan konstruksi hukum positif Indonesia yang belum memberikan pengaturan menyeluruh mengenai akad nikah daring langsung, meskipun teknologi daring telah dimanfaatkan pada tahap pendaftaran dan dalam kondisi perwakilan tertentu. *Kedua*, terdapat perbedaan konstruksi konseptual antara sistem rukun dan syarat perkawinan dalam pemikiran al-Zuḥaylī dan kategorisasi yang digunakan dalam hukum perkawinan Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan kedudukan saksi serta akibat hukum ketidakterpenuhan setiap kategori syarat.

Kedua permasalahan tersebut menunjukkan bahwa pemikiran al-Zuḥaylī relevan untuk dikaji bukan dalam rangka ditransplantasikan secara tekstual ke dalam hukum nasional, melainkan untuk direkonstruksi sebagai landasan konseptual dalam merumuskan norma perkawinan yang tetap berakar pada hukum

¹⁰ Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, Jilid. 7, 76

Islam sekaligus responsif terhadap perkembangan teknologi dan kebutuhan kepastian hukum.

Dari dua permasalahan penelitian ini, terlihat beberapa lapisan kesenjangan yang saling berkorelasi. *Pertama*, kesenjangan normatif antara kategorisasi syarat dan rukun dalam hukum positif dengan diferensiasi hukum dalam fikih. *Kedua*, kesenjangan konseptual mengenai beberapa hal seperti satu majelis, wali, saksi, mahar, dan kafā'ah. *Ketiga*, kesenjangan doktrinal antara keragaman pendapat fikih dan pilihan hukum Indonesia. *Keempat*, kesenjangan teoretis dalam integrasi pemikiran al-Zuhaylī dengan teori pembaruan hukum. *Kelima*, kesenjangan implementatif antara pendapat fikih dan kebutuhan norma operasional.

Kajian mengenai syarat dan rukun nikah dalam perspektif Wahbah al-Zuhaylī memiliki arti penting dan urgensi yang tinggi dalam mengkonstruksi sistem hukum perkawinan di Indonesia yang lebih komprehensif dan responsif. Pemikiran Wahbah al-Zuhaylī, seorang fakih dan mufasir kontemporer terkemuka, telah banyak dijadikan rujukan utama dalam studi-studi hukum keluarga, baik dari sisi normatif, komparatif, hingga aplikatif pada praktik peradilan agama.¹¹ Metodologi pemikiran al-Zuhaylī yang moderat, inklusif, dan berorientasi pada kemaslahatan menjadikan gagasan-gagasannya sangat relevan untuk dikontekstualisasikan dalam upaya pembaruan hukum perkawinan di Indonesia. Mengingat sistem hukum perkawinan di Indonesia merupakan perpaduan antara prinsip-prinsip syariat Islam dengan norma hukum nasional (*legal pluralism*), telaah terhadap relevansi syarat dan rukun nikah dalam karya-karya al-Zuhaylī sangatlah krusial untuk mengembangkan model pembaruan hukum yang tetap berdasar pada nilai-nilai syariat namun responsif terhadap dinamika sosial kontemporer.¹²

Penelitian mengenai pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah menjadi sangat penting dan menarik untuk diteliti karena beberapa

¹¹ Asafri Jaya Bakri, "Konsep Maqāṣid al-syarī'ah menurut al-Syatibi dan Relevansinya dengan Hukum Perkawinan di Indonesia," Disertasi (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2016), Jilid. 1, 45-67

¹² Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Alvabet, 2008), 201-267

alasan fundamental. *Pertama*, dari perspektif pengembangan ilmu pengetahuan, penelitian ini akan memberikan kontribusi dalam memperkaya diskursus akademik tentang metodologi pembaruan hukum Islam yang mampu menjembatani antara otentisitas teks dengan responsivitas konteks. Pendekatan Wahbah al-Zuhaylī dicirikan oleh penghormatan terhadap khazanah fikih klasik tanpa jatuh pada taklid buta. Ia menerapkan ijtihad kontekstual, memadukan metode lama dengan kebutuhan kontemporer untuk menghasilkan hukum Islam yang progresif namun tetap menjaga esensi ajaran agama. Keahliannya adalah menjembatani tradisi dan modernitas.¹³ Kajian mendalam terhadap metodologi dan substansi pemikirannya akan membuka wawasan baru dalam pengembangan epistemologi hukum Islam yang dinamis dan progresif. *Kedua*, dari segi kepentingan praktis dan profesional bagi para praktisi hukum, hakim, dan pembuat kebijakan, penelitian ini dapat memberikan alternatif solusi terhadap berbagai permasalahan hukum perkawinan yang belum terakomodasi secara memadai dalam regulasi yang ada. Pemikiran al-Zuhaylī tentang fleksibilitas persyaratan wali, kedudukan saksi perempuan, dan solusi terhadap perkawinan dalam kondisi darurat dapat menjadi referensi penting dalam proses pengambilan keputusan hukum yang lebih adil dan kontekstual.¹⁴

Dari perspektif kemanusiaan dan keadilan sosial, pemikiran al-Zuhaylī sangat relevan untuk melindungi hak-hak perempuan dan kelompok rentan dalam institusi perkawinan. Berbagai kasus yang terjadi di masyarakat, seperti perempuan yang tidak dapat menikah karena tidak memiliki wali naṣab dan wali hakim yang sulit diakses, perempuan korban kawin paksa, serta anak-anak hasil perkawinan tidak tercatat yang mengalami diskriminasi hukum, membutuhkan solusi yang berpihak pada kemanusiaan tanpa mengorbankan prinsip-prinsip syariat.¹⁵ Pemikiran al-Zuhaylī yang menekankan pada prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap pihak yang lemah (*darurat*) dapat menjadi landasan filosofis dan yuridis untuk reformulasi ketentuan syarat dan rukun nikah yang lebih humanis

¹³ Wahbah al-Zuhaylī, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid 2, 840

¹⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jilid 7, 70-82

¹⁵ Lies Marcoes dan Johan Hendrik Meuleman, ed., *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), 167-172

dan protektif.¹⁶ Keempat, dalam konteks Indonesia sebagai negara dengan sistem hukum nasional yang bersifat pluralistik, penelitian ini akan memberikan model bagaimana nilai-nilai syariat dapat diintegrasikan ke dalam sistem hukum positif tanpa menimbulkan konflik dengan prinsip-prinsip negara hukum modern yang menghargai pluralisme dan hak asasi manusia.¹⁷

Beberapa kajian terdahulu telah membahas pemikiran Wahbah al-Zuhaylī dalam berbagai aspek hukum Islam, namun penelitian yang secara khusus mengkaji kontekstualisasi pemikirannya tentang syarat dan rukun nikah untuk pembaruan hukum perkawinan di Indonesia masih sangat terbatas. Penelitian Nurhadi yang mengkaji konsep Maqāṣid al-syari'ah dalam pemikiran al-Zuhaylī menunjukkan bahwa pendekatan teleologis al-Zuhaylī sangat relevan untuk diaplikasikan dalam konteks hukum keluarga Islam.¹⁸ Sementara itu, studi yang dilakukan oleh Rofiq mengungkapkan bahwa pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia memerlukan landasan epistemologis yang kuat agar tidak kehilangan legitimasi teologis sekaligus mampu menjawab tantangan modernitas.¹⁹ Kesenjangan inilah yang menjadi titik berangkat penelitian ini, yaitu bagaimana pemikiran al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah dapat dikontekstualisasikan secara sistematis dan metodologis untuk memperkuat landasan filosofis dan yuridis pembaruan hukum perkawinan di Indonesia.

Kompleksitas permasalahan yang telah diuraikan di atas menunjukkan bahwa kajian tentang pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah serta relevansinya bagi pembaruan hukum perkawinan di Indonesia bukan hanya penting dari segi akademis, tetapi juga memiliki signifikansi praktis yang tinggi bagi upaya pembaruan hukum perkawinan di Indonesia. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kerangka konseptual dan metodologis yang komprehensif

¹⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *Nazariyat al-Dlarurah al-Syar'iyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982), 67-73

¹⁷ Masykuri Abdillah, "Hubungan Agama dan Negara dalam Konteks Modernisasi Politik di Era Reformasi," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 13, no. 2 (2013): 247-258

¹⁸ Nurhadi, "Konsep Maqashid al-Syari'ah dalam Pemikiran Wahbah al-Zuhaylī dan Relevansinya dengan Hukum Keluarga Islam," *Al-Ahwal* 9, no. 1 (2016): 89-102

¹⁹ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 134-139

tentang bagaimana khazanah pemikiran ulama kontemporer dapat menjadi sumber inspirasi dan legitimasi teologis bagi upaya reformasi hukum yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern tanpa kehilangan identitas dan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Melalui analisis mendalam terhadap metodologi, substansi, dan relevansi pemikiran al-Zuhaylī, penelitian ini berupaya menemukan model kontekstualisasi yang dapat menjembatani antara idealitas normatif syariat dengan realitas empiris masyarakat Indonesia yang plural dan dinamis.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian tentang pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah serta relevansinya bagi pembaruan hukum perkawinan di Indonesia menjadi sangat mendesak untuk dilakukan. Penelitian ini tidak hanya akan mengisi kekosongan dalam literatur akademik, tetapi juga diharapkan dapat memberikan kontribusi praktis bagi para pembuat kebijakan, praktisi hukum, dan masyarakat luas dalam memahami dan mengimplementasikan hukum perkawinan yang lebih adil, humanis, dan sesuai dengan semangat syariat Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Dengan demikian, penelitian ini memiliki relevansi yang tinggi baik dari perspektif pengembangan keilmuan, kepentingan profesional, maupun kepentingan kemanusiaan yang lebih luas.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, dalam kerangka epistemologi, penelitian ini memfokuskan pada empat rumusan masalah utama sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep syarat dan rukun nikah menurut pemikiran Wahbah al-Zuhaylī ?
2. Bagaimana sumber pemikiran Wahbah al-Zuhaylī dalam menyajikan konsep syarat dan rukun nikah?
3. Bagaimana metode *Istinbāth al-hukm* Wahbah al-Zuhaylī dalam merumuskan konsep syarat dan rukun nikah?
4. Bagaimana relevansi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah bagi pembaruan hukum perkawinan di Indonesia?
5. Bagaimana tantangan dan peluang integrasi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī ke dalam sistem hukum perkawinan di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah di atas, penelitian ini memiliki empat tujuan utama yang hendak dicapai, yaitu untuk menganalisis dan mengetahui:

1. Konsep syarat dan rukun nikah menurut pemikiran Wahbah al-Zuhaylī ;
2. Sumber pemikiran Wahbah al-Zuhaylī dalam menyajikan konsep syarat dan rukun nikah;
3. metode *Istinbāḥ al-hukm* Wahbah al-Zuhaylī dalam merumuskan konsep syarat dan rukun nikah;
4. Relevansi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah bagi pembaruan hukum perkawinan di Indonesia;
5. Tantangan dan peluang integrasi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī ke dalam sistem hukum perkawinan di Indonesia.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoretis

Penelitian ini memiliki kontribusi penting dalam pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya dalam bidang hukum Islam, fikih munakahat, dan pembaruan hukum nasional. *Pertama*, secara konseptual, penelitian ini memperkaya khazanah keilmuan fikih dengan mengkaji secara mendalam pemikiran Wahbah al-Zuhaylī mengenai syarat dan rukun nikah. Wahbah al-Zuhaylī dikenal sebagai ulama kontemporer yang produktif dan moderat dalam menafsirkan hukum Islam, termasuk dalam bidang munakahat. Pemikirannya yang berlandaskan pada dalil Al-Qur'an, Hadis, dan pendekatan maqāṣid al-syarī'ah dapat memberikan perspektif yang lebih segar dan kontekstual terhadap hukum pernikahan. Dengan demikian, penelitian ini dapat menjadi landasan teoritis dalam memahami konsep nikah dalam kerangka hukum Islam yang dinamis dan adaptif terhadap perubahan sosial.

Kedua, penelitian ini memberikan kontribusi terhadap pengembangan kajian pembaruan hukum Islam dalam konteks negara-bangsa modern seperti Indonesia. Pemikiran Wahbah al-Zuhaylī yang bercorak *wasatiyyah* (moderat) sangat relevan untuk dikontekstualisasikan dengan dinamika masyarakat Indonesia

yang plural, majemuk, dan memiliki karakter hukum nasional yang mengakomodasi hukum agama. Hal ini dapat memperluas pemahaman teoritis mengenai bagaimana hukum Islam dapat bersinergi dengan hukum nasional tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasarnya.

Ketiga, penelitian ini berpotensi memberikan sumbangan terhadap pengembangan pendekatan kontekstualisasi hukum Islam dalam studi hukum Islam kontemporer. Pendekatan ini tidak hanya mengkaji teks secara normatif, tetapi juga mempertimbangkan realitas sosial, budaya, dan hukum yang melingkupinya. Hal ini penting untuk memperkuat landasan epistemologis dan metodologis dalam pembaruan hukum Islam agar tidak terjebak dalam legalisme kaku, tetapi juga tidak kehilangan otoritas normatifnya.

Keempat, dari perspektif akademik, hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai referensi ilmiah bagi mahasiswa, dosen, peneliti, maupun akademisi di bidang studi Islam, hukum Islam, hukum keluarga, dan hukum nasional. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga analitis dan aplikatif, sehingga dapat memperkaya literatur akademik dalam bidang kajian keislaman dan hukum perkawinan di Indonesia.

2. Manfaat Praktis

Selain memberikan kontribusi teoretis, penelitian ini juga memiliki manfaat praktis yang signifikan, terutama dalam mendukung upaya pembaruan hukum perkawinan di Indonesia.

- a. Bagi pemerintah dan pembuat kebijakan, penelitian ini dapat memberikan masukan yang konstruktif dalam merumuskan dan merevisi regulasi hukum perkawinan agar lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern tanpa bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Pemikiran Wahbah al-Zuhayli yang menekankan keseimbangan antara teks dan konteks dapat menjadi dasar argumentatif untuk memperkuat legitimasi keagamaan terhadap regulasi hukum nasional.
- b. Bagi praktisi hukum dan lembaga peradilan agama, penelitian ini dapat menjadi acuan dalam penafsiran hukum perkawinan yang lebih adaptif dan

kontekstual. Dengan memahami pemikiran Wahbah al-Zuhaylī mengenai syarat dan rukun nikah, para hakim, advokat, dan aparat peradilan agama dapat memiliki perspektif yang lebih luas dan moderat dalam menangani perkara-perkara perkawinan, sehingga tercipta keadilan substantif bagi masyarakat.

- c. Bagi lembaga keagamaan dan penyuluh agama, hasil penelitian ini dapat dijadikan dasar dalam memberikan pemahaman dan bimbingan kepada masyarakat tentang pentingnya pernikahan yang sah secara agama dan negara. Pemikiran Wahbah al-Zuhaylī yang mengedepankan kemaslahatan dapat membantu memberikan edukasi kepada masyarakat untuk memahami pernikahan tidak hanya sebagai ritual agama, tetapi juga sebagai institusi sosial dan hukum yang membawa tanggung jawab.
- d. Bagi masyarakat umum, penelitian ini dapat meningkatkan kesadaran hukum dan pemahaman terhadap hak dan kewajiban dalam pernikahan. Pemahaman ini penting untuk membangun keluarga yang harmonis, sah, dan terlindungi secara hukum. Dengan adanya kontekstualisasi pemikiran Islam dalam hukum nasional, masyarakat tidak akan terjebak pada dikotomi antara hukum agama dan hukum negara, tetapi justru merasakan sinergi keduanya dalam kehidupan berumah tangga.
- e. Penelitian ini juga bermanfaat bagi aktivis dan lembaga masyarakat sipil yang bergerak di bidang perlindungan hak-hak perempuan dan anak. Kontekstualisasi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī yang menekankan prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap pihak yang lemah dapat menjadi dasar advokasi untuk mendorong perbaikan kebijakan hukum perkawinan yang lebih inklusif dan berkeadilan gender.

E. Kerangka Pemikiran

1. Kerangka Teori

Penelitian ini dibangun atas beberapa kerangka teori fundamental yang membentuk landasan epistemologis dan metodologis dalam mengkaji kontekstualisasi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah

untuk pembaruan hukum perkawinan di Indonesia. Kerangka teori ini disusun secara hierarkis dalam tiga tingkatan: grand theory, middle theory, dan applied theory yang saling terkait dan membentuk struktur analisis yang koheren dan komprehensif.

Penelitian ini menggunakan Teori Maqāṣidu al-Syarī'ah sebagai teori mayor (grand theory). Teori Maqāṣidu al-Syarī'ah yang digunakan sengaja dipilih versi Jasser Auda, yang memperkaya teori Maqāṣidu Syariah para pendahulunya seperti Abu Ishaq al-Syatibi.

Teori Maqāṣid al-Syari'ah menjadi grand theory karena berfungsi sebagai parameter tertinggi dalam mengevaluasi, menginterpretasi, dan mengkontekstualisasi setiap ketentuan hukum Islam, termasuk syarat dan rukun nikah. Melalui lensa *maqāṣid*, pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah dapat dianalisis tidak hanya dari aspek formalitas tekstual, tetapi juga substansi teleologis yang berorientasi pada perlindungan dan kemaslahatan institusi keluarga dalam konteks Indonesia modern.

Middle theory berupa Teori Perubahan Fatwa dan Penerapan Hukum dari al-Qarāfī dan Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Teori Perubahan Fatwa dan Penerapan Hukum yang dipengaruhi oleh perubahan zaman, tempat, kondisi, niat, serta adat istiadat. Didasarkan pada prinsip bahwa meskipun sumber-sumber hukum Islam (Al-Qur'an dan Hadis) bersifat tetap dan tidak berubah, namun pemahaman, interpretasi, dan aplikasi hukum harus terus berkembang sesuai dengan perubahan zaman, tempat, dan kondisi masyarakat agar hukum Islam tetap relevan dan mampu memberikan solusi terhadap berbagai permasalahan kontemporer.²⁰ Dalam konteks penelitian tentang kontekstualisasi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī mengenai syarat dan rukun nikah untuk pembaruan hukum perkawinan di Indonesia, Perubahan Hukum Islam menjadi kerangka konseptual yang sangat penting untuk memahami bagaimana pemikiran fikih klasik dapat direvitalisasi dan direformulasi agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat Muslim Indonesia modern.²¹

²⁰ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam al-Syatibi* (Riyadh: Dar al-'Alamiyyah li al-Kitab al-Islami, 1992), 67-89

²¹ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Alfabeta, 2008), 268-295.

Teori Perubahan Fatwa dan Penerapan Hukum sebagai metodologi operasionalisasi Maqāsid al-syari'ah dalam merespons perubahan sosial yang sangat erat berkaitan dengan ijtihad.

Teori Perubahan Fatwa dan Penerapan Hukum menjadi middle theory karena berfungsi sebagai jembatan metodologis antara grand theory Maqāsid al-Syari'ah dengan applied theory, memungkinkan transformasi prinsip-prinsip universal syariah menjadi formulasi hukum yang aplikatif dan responsif terhadap dinamika sosial Indonesia.

Applied theory dalam penelitian ini terdiri dari tiga teori yang berfungsi sebagai instrumen operasional untuk menganalisis pemikiran Wahbah al-Zuhaylī secara teknis dan mengimplementasikan pemikirannya ke dalam sistem hukum perkawinan Indonesia.

1) Teori Ijtihad Kontemporer

Ijtihad Kontemporer tidak merujuk pada satu teori tunggal, melainkan sebuah payung besar epistemologis dan metodologis yang bertujuan merespons tantangan modernitas. Ulama dan pemikir Islam mengembangkan berbagai teori untuk memastikan hukum Islam (*fiqh*) tetap relevan tanpa kehilangan fondasi teks sucinya (*naṣṣ*). Dalam merespons dinamika perkembangan zaman, metodologi ijtihad dituntut untuk senantiasa relevan tanpa kehilangan pijakan pada prinsip-prinsip syariat.

Muhammad Abu Zahrah mendefinisikan ijtihad sebagai "pengerahan segala kemampuan mujtahid untuk memperoleh pengetahuan tentang hukum syara' melalui istidlal (penalaran dari dalil)".²² Yusuf al-Qaradhawi mengembangkan konsep *fiqh al-muwazanat* (fikih prioritas) sebagai bagian dari ijtihad kontekstual yang menekankan perlunya menyeimbangkan antara idealitas naṣṣ dengan realitas kontemporer.²³

²² Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 2006), 302-305

²³ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh al-Awlawiyyat: Dirasah Jadidah fi Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 41-58

Yusuf al-Qaradhawi menawarkan klasifikasi ijtihad kontemporer yang terbagi ke dalam tiga bentuk utama: ijtihad *intiqā'i* (selektif), ijtihad *insyā'i* (inovatif/kreatif), serta ijtihad integratif yang menggabungkan keduanya.

2) Teori Hukum Pembangunan

Teori ini digagas Mochtar Kusumaatmadja sebagai modifikasi terhadap teori Social Engineering milik Roscoe Pound. Mochtar mengadaptasi konsep "*Law as a tool of social engineering*" milik Roscoe Pound menjadi "Hukum sebagai sarana pembaruan masyarakat". Mochtar menegaskan bahwa dalam proses pembaruan hukum di negara berkembang, melakukan kodifikasi (mengubah UU besar atau Kitab Undang-Undang) memakan waktu yang sangat lama dan sering kali terlalu rigid. Oleh sebab itu, Mochtar menyatakan bahwa peraturan perundang-undangan yang bersifat administratif dan teknis (seperti Peraturan Pemerintah, Peraturan Menteri, atau Keputusan Kepala Badan) adalah sarana pembaruan hukum yang jauh lebih lincah, taktis, dan efektif untuk merespons kebutuhan pembangunan secara cepat.²⁴

Di dalam inti teori ini, terdapat strategi jenius tentang bagaimana peraturan teknis-operasional digunakan sebagai "mesin penggerak" modernisasi. Mochtar melihat ada tiga alasan mengapa memodifikasi peraturan teknis (seperti Peraturan Pemerintah, Peraturan Menteri, atau Peraturan Daerah) jauh lebih ampuh untuk melakukan *social engineering*.²⁵

3) Teori Partisipasi Masyarakat

Applied theory kedua adalah Teori Partisipasi Masyarakat yang dikembangkan oleh Jerry Cohen dan Norman Uphoff. Cohen dan Uphoff mendefinisikan partisipasi sebagai keterlibatan masyarakat dalam proses pengambilan keputusan, implementasi program, penikmatan hasil, dan evaluasi program.²⁶ Dalam konteks pembaruan hukum perkawinan, partisipasi masyarakat menjadi penting untuk memastikan bahwa regulasi yang dihasilkan tidak hanya

²⁴ Kusumaatmadja, M., *Hukum, Masyarakat, dan Pembinaan Hukum Nasional*. (Bandung: Lembaga Penelitian Hukum dan Kriminologi Universitas Padjadjaran, 1976), 12-15

²⁵ Kusumaatmadja, M., *Hukum, Masyarakat, dan Pembinaan Hukum Nasional*, 14-15

²⁶ John M. Cohen dan Norman T. Uphoff, "Participation's Place in Rural Development: Seeking Clarity Through Specificity," *World Development* 8, no. 3 (1980): 213-235

bersifat *top-down* tetapi juga mengakomodasi aspirasi, kebutuhan, dan realitas sosio-kultural masyarakat.²⁷

Cohen dan Uphoff mengidentifikasi empat tahapan partisipasi: (1) partisipasi dalam pengambilan keputusan (*decision making*), (2) partisipasi dalam pelaksanaan (*implementation*), (3) partisipasi dalam pengambilan manfaat (*benefit*), dan (4) partisipasi dalam evaluasi (*evaluation*).²⁸ Keempat tahapan ini relevan untuk menganalisis bagaimana masyarakat, ulama, akademisi, dan praktisi hukum dapat terlibat dalam proses kontekstualisasi pemikiran al-Zuhaylī untuk pembaruan hukum perkawinan di Indonesia.

Dalam konteks pembaruan hukum perkawinan, teori ini berguna untuk menganalisis sejauh mana partisipasi publik dalam proses legislasi benar-benar bermakna (*genuine participation*) atau hanya bersifat simbolik.²⁹ Teori Arnstein mendorong terciptanya partisipasi pada tingkat *citizen power* di mana masyarakat memiliki kekuatan nyata untuk mempengaruhi arah kebijakan hukum perkawinan sesuai dengan kebutuhan dan nilai-nilai yang mereka anut.³⁰

Ketiga tingkatan teori ini membentuk struktur hierarkis yang koheren dan saling melengkapi:

Pertama, Grand Theory, yaitu Maqāṣidu al-Syari'ah berfungsi sebagai fondasi filosofis-teologis yang memberikan legitimasi normatif bagi pembaruan hukum perkawinan.

Kedua, Middle Theory, berupa Teori Perubahan Fatwa dan Penerapan Hukum sebagai mekanisme metodologis yang menjembatani antara idealitas normatif dengan realitas empiris, memungkinkan transformasi prinsip-prinsip universal menjadi formulasi hukum yang kontekstual dan responsif.

Ketiga, Applied Theory, yang terdiri dari Teori Ijtihad Kontemporer, disandingkan dengan Teori Hukum Pembangunan dan Teori Partisipasi Masyarakat, berfungsi sebagai strategi implementatif dan instrumen operasional

²⁷ Norman Uphoff, *Local Institutional Development: An Analytical Sourcebook with Cases* (West Hartford: Kumarian Press, 1986), 9-23

²⁸ Cohen dan Uphoff, "Participation's Place in Rural Development," 213-220.

²⁹ Sherry R. Arnstein, "A Ladder of Citizen Participation, 216-217

³⁰ Sherry R. Arnstein, "A Ladder of Citizen Participation, 220-224

untuk mentransformasikan pemikiran al-Zuḥaylī tentang syarat dan rukun nikah menjadi rekomendasi konkret pembaruan hukum yang dapat diintegrasikan dalam sistem hukum plural Indonesia, baik melalui amandemen legislatif, interpretasi yudisial progresif, maupun partisipasi aktif masyarakat.

Kerangka teori yang terintegrasi ini memfasilitasi kontekstualisasi pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī untuk pembaruan hukum perkawinan di Indonesia secara komprehensif, tidak hanya dari aspek normatif-teologis (syariat), tetapi juga aspek yuridis-formal (kepastian hukum), metodologis (ijtihad dan hukum progresif), serta partisipatif-demokratis (keterlibatan masyarakat), sehingga menghasilkan model pembaruan hukum yang legitimate, applicable, dan sustainable.

2. Kerangka Konseptual

Kerangka konseptual berisi definisi operasional dari konsep elemen-elemen judul penelitian ini.

a. Konsep Pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī

Dalam kerangka penelitian yang mengkaji pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī mengenai syarat dan rukun nikah beserta relevansinya bagi pembaruan hukum perkawinan di Indonesia, konsep "pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī" tidak dimaknai sebagai sekumpulan fatwa semata atau pandangan tokoh tersebut tentang hukum perkawinan, dan tidak pula disamakan dengan uraian yang bersifat biografis mengenai dirinya. Pemikiran, dalam konteks kajian ini, lebih jauh merujuk pada konstruksi gagasan hukum yang terbentuk melalui cara Wahbah dalam memahami sumber-sumber hukum, menerapkan metodologi istinbāt, memetakan keragaman pandangan para fuqaha, memilih serta menguatkan salah satu pandangan, kemudian menghubungkannya dengan kebutuhan hukum dan kemaslahatan umat. Berdasarkan pemaknaan tersebut, objek yang direkonstruksi tidak terbatas pada substansi pendapat Wahbah semata, melainkan juga mencakup proses pembentukan pendapat itu, landasan yang menopangnya, posisinya dalam peta pemikiran mazhab-mazhab fikih, serta konsekuensi hukum yang ditimbulkannya.

Dalam disertasi ini, definisi operasional "Pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī" dirumuskan sebagai suatu konstruksi sistematis atas gagasan hukum Wahbah al-

Zuhaylī yang direkonstruksi dari karya-karya primernya mengenai syarat dan rukun nikah, yang meliputi landasan normatif, interpretasi konseptual, pemetaan variasi mazhab, pemanfaatan dalil dan metodologi *istinbāt*, mekanisme tarjih, pertimbangan maslahat serta konteks, dan implikasi yuridis dari setiap ketentuan yang dikemukakannya. Definisi tersebut menegaskan distingsi yang tegas antara "pemikiran tokoh" sebagai objek ilmiah dan "pendapat tokoh" sebagai himpunan pernyataan individual. Pemikiran merepresentasikan struktur argumentatif, sedangkan pendapat hanyalah salah satu derivasi dari struktur argumentatif tersebut.

b. Konsep Perkawinan

Perkawinan atau nikah dalam Islam merupakan salah satu institusi sosial yang paling fundamental dan sakral yang telah diatur secara komprehensif dalam Al-Qur'an dan Hadis. Nikah bukan sekadar kontrak hukum yang bersifat transaksional, melainkan merupakan **مِيثَاقٌ غَلِيظٌ** (*mītsāqun ghalīẓ*, perjanjian yang kokoh) sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 21, yang mengandung dimensi spiritual, moral, sosial, dan hukum yang sangat mendalam.³¹ Pemahaman yang komprehensif tentang konsep nikah dalam Islam menjadi sangat penting dalam konteks penelitian tentang kontekstualisasi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī mengenai syarat dan rukun nikah untuk pembaruan hukum perkawinan di Indonesia, karena konsep dasar ini akan menjadi fondasi dalam menganalisis berbagai ketentuan teknis dan prosedural yang berkaitan dengan perkawinan.

1). Definisi dan Hakikat Nikah

Secara etimologis, kata nikah (**النِّكَاحُ**, *al-nikāḥ*) dalam bahasa Arab memiliki dua makna utama: pertama, **الْوَطْءُ** (*al-waṭʾ*, hubungan intim antara suami istri), dan kedua, **الْعَقْدُ** (*al-ʿaqd*, akad atau kontrak perkawinan).³² Para ulama berbeda pendapat tentang makna hakiki dari kata nikah ini, namun mayoritas ulama dari mazhab Syafi'i berpendapat bahwa makna hakiki nikah adalah akad, sementara

³¹ Al-Qur'an, surat an-Nisa' (4): 21

³² Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 2 (Beirut: Dar Sadir, 1994), 625-627

makna hubungan intim merupakan makna majazi (kiasan), karena hubungan intim merupakan konsekuensi dari akad nikah bukan hakikat nikah itu sendiri.³³

Wahbah al-Zuhaylī dalam karya monumentalnya *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* mendefinisikan nikah secara terminologis sebagai:

عَقْدٌ شَرْعِيٌّ يُفِيدُ حِلَّ الْعِشْرَةِ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ وَتَعَاوُنُهُمَا وَيُحَدِّدُ مَا لِكُلِّيَهُمَا مِنْ حُقُوقٍ وَمَا عَلَيْهِمَا مِنْ وَاجِبَاتٍ

"Akad syar'i yang menjadikan halal pergaulan antara laki-laki dan perempuan, kerja sama keduanya, serta menentukan hak-hak dan kewajiban-kewajiban masing-masing".³⁴

Definisi yang diberikan al-Zuhaylī ini mencerminkan pemahaman yang holistik tentang institusi perkawinan yang tidak hanya menekankan aspek legalitas hubungan seksual, tetapi juga dimensi kemitraan (التَّعَاوُنُ), keseimbangan hak dan kewajiban (التَّوَارُفُ بَيْنَ الْحُقُوقِ وَالْوَجِبَاتِ), serta pengakuan terhadap martabat kemanusiaan kedua belah pihak.³⁵ Perspektif ini sejalan dengan prinsip Al-Qur'an yang menekankan (الْمُعَاشَرَةُ بِالْمَعْرُوفِ) (pergaulan dengan cara yang baik) sebagaimana firman Allah dalam surat an-Nisa' ayat 19.³⁶

2). Nilai Maqāṣid dalam Pernikahan

Wahbah al-Zuhaylī sangat menekankan pentingnya memahami institusi perkawinan dalam kerangka مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ (*maqāṣid al-syarī'ah*, tujuan-tujuan syariat). Ia mengidentifikasi beberapa *maqāṣid* fundamental yang menjadi landasan filosofis pensyariaan nikah dalam Islam. Maqāṣid ini tidak hanya memberikan justifikasi teologis bagi institusi perkawinan, tetapi juga menjadi parameter untuk mengevaluasi dan mengembangkan berbagai ketentuan hukum yang berkaitan dengan perkawinan.³⁷

³³ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Arba'ah*, jilid 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 2-4

³⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, edisi ke-4, jilid 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), 6421-6425

³⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jilid 9, 6425-6430

³⁶ Al-Qur'an, surat an-Nisa' (4): 19

³⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *Usul al-Fiqh al-Islami*, jilid II, 1020-1021

a) *Hifẓ al-Naṣl*: Menjaga Keturunan

Tujuan pertama dan paling fundamental dari perkawinan adalah **حِفْظُ النَّسْلِ** (menjaga keturunan). Al-Zuhaylī menjelaskan bahwa maqṣid ini memiliki dua dimensi: dimensi kuantitatif yaitu menjamin keberlangsungan dan perkembangan generasi manusia, dan dimensi kualitatif yaitu memastikan bahwa anak-anak lahir dalam lingkungan keluarga yang sah dengan naṣab yang jelas, serta dalam kondisi yang memungkinkan mereka untuk tumbuh dan berkembang secara optimal baik fisik, mental, maupun spiritual.³⁸

Islam mensyariatkan perkawinan sebagai satu-satunya jalan yang halal untuk memiliki keturunan, dan mengharamkan segala bentuk hubungan di luar nikah (**الزَّنا**, perzinahan) yang dapat merusak sistem kekeluargaan dan kejelasan naṣab. Al-Zuhaylī menegaskan bahwa perkawinan yang sah memberikan jaminan hukum bagi anak untuk mendapatkan hak-haknya, termasuk hak atas nama (naṣab), hak atas nafkah, hak atas pendidikan, dan hak atas warisan.³⁹

Dalam konteks modern, al-Zuhaylī juga menekankan pentingnya perencanaan keluarga yang bertanggung jawab sebagai bagian dari *hifẓ al-naṣl*. Ia berpendapat bahwa pasangan suami-istri tidak hanya bertanggung jawab untuk memiliki anak, tetapi juga untuk memastikan bahwa mereka mampu memberikan pendidikan, kesehatan, dan kehidupan yang layak bagi anak-anak mereka. Oleh karena itu, pengaturan jarak kelahiran atau pembatasan jumlah anak berdasarkan pertimbangan kemampuan ekonomi dan kesehatan dapat dibenarkan selama tidak sampai pada penolakan total terhadap keturunan.⁴⁰

b) *Hifẓ al-'Ird*: Menjaga Kehormatan

Tujuan kedua adalah **حِفْظُ الْعِرْضِ** (menjaga kehormatan). Al-Zuhaylī menjelaskan bahwa perkawinan berfungsi sebagai benteng perlindungan bagi kehormatan dan martabat manusia, baik laki-laki maupun perempuan, dari berbagai bentuk hubungan terlarang yang dapat merusak moral individu dan tatanan sosial.

³⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jilid 9, 29-31

³⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jilid 9, 31-33

⁴⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jilid 9, 6580-6590

Perkawinan memberikan jalan yang halal, terhormat, dan bermartabat untuk memenuhi kebutuhan biologis dan psikologis manusia.⁴¹

Al-Zuhaylī mengutip hadis Nabi Muhammad SAW:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ

"Wahai para pemuda, barangsiapa di antara kalian yang telah mampu menikah, maka menikahlah, karena sesungguhnya pernikahan itu lebih menundukkan pandangan dan lebih memelihara kemaluan".⁴²

Hadis ini menunjukkan bahwa perkawinan merupakan sarana untuk menjaga kesucian dan kehormatan diri dari perbuatan-perbuatan maksiat.

Dalam konteks sosial, *hifz al-'ird* juga berarti menjaga masyarakat dari praktik-praktik amoral seperti prostitusi, perzinahan, dan hubungan gelap lainnya yang dapat merusak tatanan sosial dan menimbulkan berbagai problem sosial seperti anak tanpa ayah, penyebaran penyakit, dan disintegrasi keluarga. Perkawinan yang sah dan tercatat secara resmi memberikan pengakuan sosial dan hukum terhadap status pasangan, sehingga melindungi kehormatan mereka di mata masyarakat.⁴³

c) Fungsi Sosial dan Spiritual Perkawinan

Selain kedua maqāsid fundamental di atas, al-Zuhaylī juga menekankan berbagai fungsi sosial dan spiritual dari perkawinan. Dari perspektif sosial, perkawinan merupakan institusi yang membangun unit terkecil masyarakat yaitu keluarga, yang menjadi fondasi bagi pembentukan masyarakat yang stabil, harmonis, dan produktif. Keluarga yang sehat dan harmonis akan melahirkan individu-individu yang sehat secara psikologis, memiliki karakter yang kuat, dan mampu berkontribusi positif bagi masyarakat.⁴⁴

⁴¹ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jilid 9, 33-34

⁴² Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Dār as-Salām, 1999), Kitab al-Nikah, Hadis no. 5066, jilid 5, 1950

⁴³ Ahmad Rofiq, "Pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang Perkawinan dalam Perspektif Fiqh Kontemporer," Disertasi (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2018), 189-203

⁴⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jilid 9, 6-14

Dari perspektif spiritual, perkawinan merupakan salah satu ibadah yang sangat dianjurkan dalam Islam. Nabi Muhammad SAW bersabda:

النِّكَاحُ سُنَّتِي، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي

"Menikah adalah sunnahku, maka barangsiapa yang tidak menyukai sunnahku, maka ia bukan dari golonganku".⁴⁵

Al-Zuhaylī menjelaskan bahwa perkawinan dalam Islam dipandang sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah, karena melalui perkawinan seseorang dapat melaksanakan berbagai kewajiban agama seperti memelihara keturunan, mendidik anak dalam ajaran Islam, dan membangun keluarga yang *sakinah* yang menjadi cerminan nilai-nilai Islam.⁴⁶

Dengan demikian, konsep nikah dalam Islam menurut perspektif Wahbah al-Zuhaylī adalah sebuah institusi yang sangat komprehensif dan multidimensional, yang tidak hanya mengatur aspek hukum formal tentang kehalalan hubungan suami-istri, tetapi juga mencakup dimensi spiritual, psikologis, sosial, dan moral yang bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan individu, keluarga, dan masyarakat secara keseluruhan berdasarkan nilai-nilai *maqāṣid al-syarī'ah*.

c. Konsep Syarat dan Rukun Nikah

1). Konsep Syarat dan Rukun Nikah Menurut Ulama

Konsep syarat dan rukun dikenal dalam kajian usul al-fiqh dan fiqh. Definisi syarat dalam usul al-fiqh menunjukkan adanya ketergantungan hukum terhadap suatu keadaan tertentu. Ibn Qudāmah merumuskannya, “فالشرط: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده”, yang menunjukkan bahwa ketiadaan syarat berakibat pada ketiadaan sesuatu yang disyaratkan, sedangkan keberadaan syarat tidak dengan sendirinya mewujudkan sesuatu yang disyaratkan.⁴⁷

⁴⁵ Muhammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Nikah, Hadis no. 5063, jilid 5, 1949

⁴⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jilid 9, 15-23

⁴⁷ Muwaffaq al-Dīn 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rawḍat al-Nāẓir wa Junnat al-Munāẓir fī Uṣūl al-Fiqh 'alā Madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taqḍīm wa taḥqīq Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, cet. 2 (Beirut: Mu'assasat al-Rayyān li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2002), jilid 1, 179

Rumusan tersebut dipertegas oleh al-Qarāfī melalui pernyataannya, “والشرط “،”ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته”, sehingga keberadaan syarat harus dibedakan dengan sebab yang menghasilkan hukum dan *māni* ‘ yang menghalangi hukum.⁴⁸

Adapun perbedaan konseptual antara syarat dan rukun dapat ditemukan secara lebih eksplisit dalam formulasi Badr al-Dīn al-‘Aynī: “الشرط ما يتوقف عليه “،”المشروط وهو خارج عن ماهيته، والركن ما يتوقف عليه وهو داخل في ماهيته⁴⁹

Formulasi tersebut menunjukkan bahwa titik pembeda utama antara keduanya terletak pada hubungan suatu unsur dengan *māhiyyah* perbuatan hukum. Rukun merupakan unsur yang berada dalam struktur internal atau hakikat perbuatan, sedangkan syarat berada di luar hakikat tersebut meskipun keberadaannya diperlukan bagi validitas hukum. Dengan demikian, perbedaan syarat dan rukun bukan hanya persoalan nomenklatur, tetapi berkaitan dengan kedudukan struktural unsur tersebut dalam suatu perbuatan hukum.

Ketika konsep tersebut diterapkan dalam akad perkawinan, klasifikasi fuqaha dapat berbeda sesuai konstruksi masing-masing mazhab mengenai unsur-unsur yang membentuk *māhiyyah* nikah. Dalam tradisi Syafi‘iyyah, misalnya, al-Khaṭīb al-Shirbīnī menyatakan, “وأركانها خمسة: صيغة، وزوجة، وشاهدان، وزوج، وولي”، yakni rukun nikah terdiri atas ṣiġah, calon istri, dua orang saksi, calon suami, dan wali.⁵⁰

Perbedaan klasifikasi tersebut menjadi penting bagi penelitian ini karena membuka ruang untuk menganalisis apakah perbedaan pendapat fuqaha mengenai rukun dan syarat nikah merupakan perbedaan substantif mengenai keberlakuan hukum atau terutama merupakan perbedaan dalam menentukan posisi suatu unsur terhadap *māhiyyah* akad.

⁴⁸ Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, taḥqīq Tāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d, cet. 1 (Kairo: Shirkah al-Ṭibā‘ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1973), 82

⁴⁹ Badr al-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad al-‘Aynī, *al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah*, taḥqīq Ayman Ṣāliḥ Sha‘bān, cet. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), jilid 2, 155

⁵⁰ Syams al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Khaṭīb al-Syirbīnī, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj*, taḥqīq ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ dan ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, cet. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), jilid 4, 226

Madzhab Hanafi sangat ketat dalam mendefinisikan rukun. Menurut mereka, rukun nikah hanyalah unsur yang membentuk esensi perjanjian itu sendiri, yaitu kerelaan kedua belah pihak yang termanifestasikan dalam lafal akad. Sehingga, rukun nikah hanya ada satu, yaitu *ṣīgah* (ījāb dan qabūl). Unsur lain seperti keberadaan wali, dua orang saksi, dan mahar tidak dikategorikan sebagai rukun, melainkan masuk ke dalam kelompok syarat (syarat keabsahan/*shurut al-sihhah*).⁵¹

Madzhab Maliki memperluas cakupan rukun dengan memasukkan mahar (*shadaq*) langsung ke dalam bagian rukun akad, karena akad nikah tanpa kejelasan kompensasi dinilai cacat sejak awal. Menurut Malikiyah, rukun nikah ada lima, yaitu: (1) wali, (2) mahar (*shadaq*), (3) calon suami, (4) calon isteri, dan (5) *ṣīgah* (ījāb qabūl). Saksi dalam madzhab ini bukan syarat saat akad, melainkan syarat saat perkawinan akan digauli (*syarth al-dukhul*).⁵²

Madzhab Syafi'i mengambil jalan tengah yang sangat sistematis, mengintegrasikan pelaku substansial akad dan legalitas kesaksian ke dalam rukun. Madzhab ini menyimpulkan rukun nikah wajib berjumlah lima unsur: (1) calon suami, (2) calon isteri, (3) wali, (4) dua orang saksi yang adil, dan (5) *ṣīgah* (ījāb dan qabūl). Jika salah satu dari lima unsur ini tidak terpenuhi saat akad, maka pernikahan dianggap batal demi hukum (*bathil*).⁵³

Madzhab Hanbali memisahkan antara subjek akad dengan kalimat akad secara teoritis. Menurut madzhab ini, rukun nikah ada tiga: (1) dua pihak yang saling mengikatkan diri (kedua mempelai) yang bebas dari halangan syar'i, (2)ījāb, dan (3) qabūl. Sementara saksi dan wali dimasukkan ke dalam syarat keabsahan perkawinan.⁵⁴

⁵¹ Al-Kasani, Abu Bakar bin Mas'ud. *Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syara'i*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), Jilid 2, 229.

⁵² Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*. (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 3, 10-12. Lihat juga Al-Dardir, Ahmad bin Muhammad. *Al-Syarh al-Kabir*. (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid 2, 215.

⁵³ Al-Nawawi, Abu Zakaria Mahyuddin bin Syaraf. *Minhaj al-Thalibin wa Umdat al-Muftin fi al-Fiqh*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 207. Lihat juga Al-Syirbini, Muhammad al-Khatib. *Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifat Ma'ani Alfazh al-Minhaj*. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), Jilid 3, 141.

⁵⁴ Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad. *Al-Mughni*. (Kairo: Dar al-Hadith, 2004), Jilid 7, 5

Sejalan dengan kerangka konseptual yang telah diuraikan di atas, langkah selanjutnya adalah merekonstruksi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī dalam memahami, mengklasifikasikan, serta menjembatani pluralitas pandangan para fuqaha terkait syarat dan rukun pernikahan.

2). Konsep Syarat dan Rukun Nikah Menurut Peraturan Perundang-undangan

Undang-Undang (UU) Nomor 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak, dan Rujuk adalah tonggak awal penertiban administrasi perkawinan bagi umat Islam di Indonesia pasca-kemerdekaan. UU ini menegaskan bahwa setiap perkawinan wajib diawasi oleh Pegawai Pencatat Nikah (PPN) yang ditunjuk oleh negara. Bahkan, pihak yang melangsungkan akad pernikahan di luar pengawasan PPN diancam dengan sanksi atau hukuman pelanggaran. UU ini sama sekali tidak merinci apa saja rukun nikah itu. Namun, dengan mewajibkan pengawasan PPN, negara secara implisit mengakui rukun dan syarat nikah dalam hukum Islam (suami, istri, wali, dua orang saksi, dan *ijāb qabūl*). Kehadiran pegawai negara berfungsi untuk memastikan rukun-rukun tersebut terlaksana dengan benar. Pencatatan di sini diposisikan murni sebagai *syarat administratif* negara demi ketertiban, bukan sebagai rukun yang menentukan sah tidaknya nikah secara agama.

Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang berlaku secara nasional dan melingkupi semua penganut agama di Indonesia, dengan tegas menjabarkan syarat-syarat yang harus dipenuhi sebelum menikah, di antaranya: (1) harus ada persetujuan bebas dari kedua belah pihak calon mempelai, (2) pemenuhan batas usia minimum, (3) bebas dari larangan perkawinan (seperti pertalian darah dekat atau sepersusuan), dan (4) tidak sedang terikat pernikahan dengan pihak lain (kecuali poligami yang diizinkan pengadilan).

Secara implisit, melalui Pasal 2 Ayat (1) yang berbunyi "*Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu*", negara "mengambil alih" rukun nikah dari tiap-tiap agama untuk dijadikan standar sahnya pernikahan di mata hukum positif. Artinya, rukun nikah dalam syariat Islam mutlak diwajibkan oleh negara secara diam-diam melalui pasal ini, meskipun UU tidak merincinya satu per satu.

Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975, sebagai aturan pelaksana dari UU No. 1 Tahun 1974, menitikberatkan pada mekanisme. Syarat *prosedural* yang diwajibkan meliputi: pemberitahuan kehendak nikah kepada KUA minimal 10 hari kerja sebelum hari-H, pelaksanaan penelitian (verifikasi) dokumen oleh PPN untuk memastikan tidak ada halangan menikah, serta keharusan adanya pengumuman kehendak nikah sebelum akad dilaksanakan. Ditambah masa tunggu 10 hari pemberitahuan kehendak nikah dan proses penelitian dokumen secara implisit berfungsi sebagai saringan dari negara. Hal ini ditujukan agar PPN memiliki waktu memvalidasi keaslian wali (rukun) dan keabsahan status calon pengantin (syarat materiil) agar pernikahan terhindar dari cacat hukum atau pembatalan di kemudian hari.

Ketentuan mengenai batas usia bikah dalam UU No. 1 Tahun 1974 telah diubah melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 Perubahan atas UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang secara eksplisit mengubah Pasal 7 dari UU terdahulu dengan menyamakan batas usia minimum pernikahan menjadi 19 tahun untuk laki-laki maupun perempuan (sebelumnya perempuan diizinkan menikah pada usia 16 tahun). Lebih lanjut, UU ini juga memperketat syarat administratif terkait dispensasi usia. Dispensasi kawin di bawah umur tidak lagi sekadar izin orang tua, melainkan wajib melalui penetapan Pengadilan (Pengadilan Agama bagi umat Islam atau Pengadilan Negeri bagi penganut agama lain), dengan syarat harus ada "alasan sangat mendesak" serta didukung oleh bukti-bukti yang kuat dan relevan.

Secara implisit, UU ini menafsirkan ulang konsep *baligh* atau "dewasa" dalam kacamata hukum fiqh menjadi sebuah standar yang terukur secara medis, psikologis, dan sosiologis di ranah hukum negara. Negara secara tidak langsung menegaskan bahwa syarat "mampu membentuk keluarga" tidak bisa dilepaskan dari kematangan organ reproduksi, kesiapan mental, dan kepastian masa depan pendidikan. Dengan memperketat aturan dispensasi, negara secara implisit menutup celah pernikahan dini demi menekan angka kematian ibu/bayi, mencegah *stunting*, dan menurunkan angka perceraian yang kerap terjadi akibat ketidaksiapan mental pasangan anak.

Dalam tataran teknis, yang diatur dalam Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 30 Tahun 2024 tentang Pencatatan Pernikahan, tertib administrasi dikuatkan dan dijelaskan secara rinci. Dokumen pendaftaran diatur jauh lebih detail. Calon pengantin wajib melampirkan kelengkapan identitas (surat pengantar desa, Fotokopi KTP, KK, Akta Kelahiran), penetapan Pengadilan Agama jika poligami atau di bawah umur (dispensasi), hingga keharusan melampirkan surat keterangan sehat dari fasilitas kesehatan. PMA ini juga menegaskan kebolehan pelaksanaan akad nikah di luar KUA atau di luar jam kerja dengan persetujuan kepala KUA/PPN. Hadirnya kewajiban surat keterangan sehat secara implisit memodernisasi konsep hukum fiqh kuno tentang "mampu secara fisik dan mental" serta "terbebas dari cacat yang menghalangi tujuan pernikahan". Selain itu, administrasi yang ketat dan terintegrasi ini ditujukan untuk meminimalisasi pemalsuan identitas (seperti status duda/janda bodong) demi melindungi kepastian hukum.

Berdasarkan runutan keempat regulasi di atas, dapat terlihat bahwa evolusi hukum perkawinan di Indonesia bergerak dari sekadar "pengakuan prosedural" menjadi "sistem perlindungan hukum yang terintegrasi". Sejak tahun 1946 hingga 2024, hukum negara tidak pernah mengubah atau mencampuri rukun inti perkawinan (suami, istri, wali, saksi, *tjāb qabūl*). Negara hanya *menginkorporasikannya* secara implisit (melalui Pasal 2 UU 1/1974) bahwa rukun agama adalah prasyarat mutlak sahnya pernikahan. Di sinilah negara mengambil peran yang sangat tegas secara eksplisit. Syarat materiil (seperti persetujuan dan batas usia) serta syarat administratif (seperti keharusan diawasi PPN, surat sehat, izin wali/pengadilan, dan bukti identitas diri) terus diperketat dari waktu ke waktu.

d. Konsep Relevansi

Relevansi secara fundamental merujuk pada eksistensi relasi yang bermakna antara suatu gagasan, konsep, norma, atau konstruksi pemikiran dengan objek, kebutuhan, atau konteks tertentu. Dalam perspektif ini, relevansi tidak dapat disamakan secara langsung dengan kesamaan atau kesesuaian yang bersifat mutlak. Suatu entitas dapat dinilai relevan bukan semata-mata karena memiliki kemiripan dengan keadaan yang dikomparasikan, melainkan juga karena menunjukkan

keterhubungan, fungsi guna, kapasitas eksplikatif, ataupun kemampuannya dalam memberikan solusi terhadap permasalahan yang dihadapi. Tefko Saracevic mengkonseptualisasikan relevansi sebagai suatu relasi antara objek atau gagasan dengan objek, kebutuhan, persoalan, atau konteks tertentu yang didasarkan pada karakteristik maupun kriteria spesifik. Relasi tersebut bahkan dapat dievaluasi berdasarkan tingkat maupun intensitasnya.⁵⁵

Berdasarkan pengertian tersebut, relevansi memiliki sifat relasional, kontekstual, dan evaluatif; ia tidak melekat secara inheren pada suatu pemikiran, melainkan teridentifikasi setelah pemikiran tersebut diposisikan dalam kaitannya dengan konteks yang dianalisis. Konsepsi tersebut memiliki signifikansi dalam penelitian ini. Istilah "relevansi" dalam penelitian ini tidak dimaksudkan untuk memverifikasi bahwa seluruh gagasan Wahbah al-Zuhayli harus diterima secara komprehensif ataupun bahwa hukum perkawinan Indonesia harus identik dengan konstruksi fikih yang ia formulasikan. Relevansi justru dikonseptualisasikan sebagai instrumen konektif yang menghubungkan dua ranah, yakni pemikiran fikih Wahbah al-Zuhayli mengenai syarat dan rukun nikah sebagai objek kajian, serta kebutuhan pembaruan hukum perkawinan di Indonesia sebagai konteks tempat pemikiran tersebut diuji kapasitas relasional, daya guna, dan kontribusinya. Posisi relevansi sebagai konsep penghubung menjadi krusial karena Wahbah al-Zuhayli tidak menyajikan syarat dan rukun perkawinan dalam suatu konstruksi tunggal yang mengabaikan keberagaman mazhab.

Relevansi perlu diuji setidaknya melalui empat dimensi: (1) relevansi normatif-substantif, yang mengacu pada derajat hubungan dan kesesuaian antara konstruksi Wahbah tentang rukun dan syarat nikah dengan substansi hukum perkawinan Islam di Indonesia, meliputi area persamaan, perbedaan, serta dasar argumentasi hukumnya; (2) relevansi yuridis-institusional, yang merujuk pada kemungkinan konstruksi pemikiran Wahbah diintegrasikan ke dalam sistem hukum nasional dengan mempertimbangkan keabsahan perkawinan, kepastian hukum,

⁵⁵ Tefko Saracevic, "Relevance: A Review of the Literature and a Framework for Thinking on the Notion in Information Science. Part II: Nature and Manifestations of Relevance," *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 58, no. 13 (2007), 1918

pencatatan, kewenangan lembaga, serta perlindungan akibat hukum perkawinan; (3) relevansi sosial-kontekstual, yaitu kapasitas pemikiran Wahbah dalam memberikan perspektif terhadap persoalan perkawinan kontemporer di Indonesia, terutama yang berkaitan dengan persetujuan para pihak, wali, saksi, keabsahan akad, perlindungan perempuan dan anak, serta kepastian status perkawinan; (4) relevansi reformatif, yaitu daya kontribusi pemikiran tersebut bagi pembaruan hukum. Pada dimensi ini, pemikiran Wahbah dapat berfungsi secara konfirmatif dengan memperkuat norma yang telah eksis, secara korektif dengan mengidentifikasi bagian yang memerlukan peninjauan ulang, atau secara rekonstruktif dengan menyediakan landasan konseptual bagi formulasi hukum yang lebih sejalan dengan tujuan perkawinan, kemaslahatan, keadilan, dan kepastian hukum.

Dengan konstruksi demikian, terma "relevansi" memiliki kedudukan metodologis yang definitif. Ia bukan sekadar elemen akhir dalam judul penelitian, melainkan berfungsi sebagai instrumen analitis yang menghubungkan hasil rekonstruksi pemikiran tokoh dengan agenda pembaruan hukum. Tahap pertama penelitian mengidentifikasi dan merekonstruksi secara sistematis pemikiran Wahbah al-Zuhaylī mengenai definisi, klasifikasi, landasan hukum, perbedaan pendapat mazhab, serta konsekuensi hukum syarat dan rukun nikah. Tahap selanjutnya memposisikan hasil rekonstruksi tersebut dalam relasi komparatif dengan struktur hukum perkawinan Indonesia. Dari proses korelasional dan komparatif tersebut, kemudian dapat diidentifikasi aspek yang tetap relevan, aspek yang memerlukan kontekstualisasi, aspek yang dapat dikembangkan, serta aspek yang tidak tepat apabila diadopsi dalam konteks hukum Indonesia.

Dengan demikian, relevansi dalam penelitian ini dapat diformulasikan sebagai derajat hubungan substantif serta daya guna kontekstual pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah terhadap kebutuhan pembaruan hukum perkawinan di Indonesia, yang dievaluasi berdasarkan kesesuaian normatif, kompatibilitas yuridis, kapasitas dalam menjawab kebutuhan sosial kontemporer, serta kontribusinya dalam menghasilkan hukum perkawinan yang mewujudkan kemaslahatan, keadilan, perlindungan, dan kepastian hukum. Formulasi tersebut

sekaligus menegaskan bahwa "relevan" tidak selalu bermakna "identik" atau "wajib diadopsi". Suatu pemikiran dapat dinilai relevan karena memperkuat norma yang telah berlaku, karena mengeskpos kelemahan suatu konstruksi, ataupun karena menyediakan alternatif normatif yang dapat direkonstruksi sesuai dengan karakter dan kebutuhan hukum perkawinan Indonesia.

e. Konsep Pembaruan Hukum Perkawinan

Pembaruan hukum (*legal reform*) dalam konteks hukum perkawinan Islam didefinisikan sebagai upaya sistematis untuk memodifikasi, mengembangkan, atau mentransformasikan ketentuan hukum perkawinan agar lebih responsif terhadap perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat tanpa kehilangan esensi nilai-nilai syariah.⁵⁶

Tahir Mahmood mengidentifikasi tiga model pembaruan hukum keluarga Islam: model siyasah syar'iyah (kebijakan syariah berbasis kemaslahatan), model talfiq (eklektisisme antar mazhab), dan model takhayyur (pemilihan pendapat yang paling sesuai).⁵⁷ Penelitian ini menggunakan ketiga model tersebut sebagai kerangka untuk menganalisis bagaimana pemikiran al-Zuhaylī dapat digunakan sebagai basis pembaruan hukum perkawinan di Indonesia.

Berbeda dengan ijtihad yang umumnya berfokus pada metodologi praktis penggalan hukum, pembaruan hukum Islam (*Islamic law reform/tajdid*) menukik lebih dalam ke ranah epistemologi dan filsafat hukum. Pembaruan bertujuan untuk mendekonstruksi atau merekonstruksi fondasi dasar (*ushul*) agar hukum Islam dapat merespons perubahan peradaban secara struktural, bukan sekadar parsial.

1). Konsep dan Landasan Teologis Pembaruan Hukum Islam

Konsep pembaruan dalam Islam memiliki landasan teologis yang kuat berdasarkan hadis Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Abu Dawud:

إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا

⁵⁶ John L. Esposito dan Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 12-18

⁵⁷ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987),

"Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini pada setiap penghujung seratus tahun orang yang akan memperbarui agama mereka".⁵⁸

Hadis ini menunjukkan bahwa pembaruan merupakan keniscayaan dan kebutuhan yang diakui oleh syariat sendiri untuk menjaga relevansi dan vitalitas ajaran Islam dalam menghadapi berbagai tantangan zaman.

Wahbah al-Zuhaylī dalam karyanya *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* menjelaskan bahwa pembaruan hukum Islam harus dipahami dalam kerangka yang benar, yaitu bukan pembaruan terhadap sumber-sumber hukum Islam (Al-Qur'an dan Hadis) yang bersifat tetap dan suci, melainkan pembaruan dalam hal pemahaman, interpretasi, dan aplikasi hukum agar sesuai dengan konteks zaman. Al-Zuhaylī membedakan antara **الْأُصُولُ الثَّابِتَةُ** (prinsip-prinsip fundamental yang tetap) dan **الْفُرُوعُ الْمُتَغَيِّرَةُ** (cabang-cabang hukum yang dapat berubah).⁵⁹

Muhammad Iqbal, filosof dan pemikir Islam dari India-Pakistan, mengembangkan konsep *ijtihad* sebagai instrumen pembaruan hukum Islam. Iqbal berpendapat bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup dan bahkan harus terus dibuka lebar-lebar untuk merespons berbagai permasalahan kontemporer yang tidak dijumpai pada masa klasik. Iqbal menekankan pentingnya **الْإِجْتِهَادُ الْجَمَاعِيُّ** (ijtihad kolektif) yang melibatkan para ulama, intelektual, dan ahli di berbagai bidang untuk merumuskan hukum yang komprehensif dan kontekstual.⁶⁰

2). Model-Model Pembaruan Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim

Tahir Mahmood, pakar hukum keluarga Islam komparatif, dalam penelitiannya yang komprehensif tentang pembaruan hukum keluarga di berbagai negara Muslim mengidentifikasi tiga model utama pembaruan hukum keluarga Islam.

⁵⁸ Sulaiman ibn al-Ash'ath Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H), Kitab al-Malahim, Hadis no. 4291, jilid 4, 109

⁵⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *Usul al-Fiqh al-Islami*, jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 1093-1095

⁶⁰ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986), 148-179

Model *pertama* adalah model *intra-doctrinal reform* (pembaruan dalam doktrin) yang dilakukan melalui mekanisme التَّلفيقُ (eklektisisme) yaitu menggabungkan pendapat-pendapat dari berbagai mazhab fikih, dan التَّخْيِيرُ (seleksi) yaitu memilih pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan kontemporer dari khazanah fikih klasik. Model ini diterapkan oleh negara-negara seperti Mesir, Suriah, dan Yordania yang melakukan kodifikasi hukum keluarga dengan mengadopsi pendapat-pendapat dari berbagai mazhab.⁶¹

Model *kedua* adalah model *extra-doctrinal reform* (pembaruan di luar doktrin) yang dilakukan melalui ijtihad baru untuk permasalahan-permasalahan yang tidak atau belum dibahas secara eksplisit dalam fikih klasik, atau untuk memberikan interpretasi baru terhadap ketentuan-ketentuan klasik yang dianggap tidak lagi sesuai dengan kondisi kontemporer. Model ini diterapkan oleh negara-negara seperti Tunisia dan Turki yang melakukan reformasi radikal terhadap hukum keluarga, termasuk penghapusan poligami dan reformasi sistem perceraian.⁶²

Model *ketiga* adalah model *procedural reform* (pembaruan prosedural) yang dilakukan melalui penetapan prosedur administratif dan yudisial yang ketat untuk mengontrol pelaksanaan ketentuan-ketentuan fikih klasik. Model ini tidak mengubah substansi hukum fikih, melainkan menambahkan persyaratan prosedural untuk memastikan bahwa hukum diterapkan secara adil dan melindungi hak-hak pihak yang lemah, terutama perempuan dan anak. Model ini diterapkan oleh negara-negara seperti Pakistan, Malaysia, dan Indonesia melalui mekanisme pencatatan perkawinan, persyaratan izin poligami, dan prosedur perceraian di pengadilan.⁶³

Indonesia menggunakan kombinasi dari ketiga model tersebut dalam pembaruan hukum perkawinannya. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan hasil dari *intra-doctrinal reform* yang mengadopsi berbagai pendapat mazhab, *extra-doctrinal*

⁶¹ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), 45-67

⁶² Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (New Delhi: The Indian Law Institute, 1972), 89-112

⁶³ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, 135-178

reform dalam beberapa ketentuan seperti batas usia minimal perkawinan, serta *procedural reform* melalui kewajiban pencatatan dan berbagai prosedur administratif.⁶⁴

3). Prinsip-Prinsip Pembaruan Hukum Islam

Wahbah al-Zuhaylī merumuskan beberapa prinsip fundamental yang harus menjadi pedoman dalam melakukan pembaruan hukum Islam agar tidak keluar dari koridor syariat. Prinsip pertama adalah prinsip **المُحَافَظَةُ عَلَى الْأُصُولِ الثَّابِتَةِ** (mempertahankan prinsip-prinsip fundamental yang tetap). Al-Zuhaylī menegaskan bahwa pembaruan hukum Islam harus tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip fundamental yang bersifat qath'i (pasti) baik dari segi wurud (ketetapan sumber) maupun dalalah (penunjukan makna), seperti keharusan akad nikah yang sah, larangan zina, dan kewajiban saling menghormati dalam kehidupan rumah tangga.⁶⁵

Prinsip kedua adalah prinsip **اعْتِبَارُ الْمَقَاصِدِ** (pertimbangan terhadap tujuan-tujuan syariat). Pembaruan hukum Islam harus berorientasi pada pencapaian **مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ** yaitu kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Yusuf al-Qaradhawi dalam karyanya *Fiqh al-Awlawiyyāt* menekankan bahwa pembaruan hukum harus mempertimbangkan prioritas dan hierarki kemaslahatan, di mana kemaslahatan yang bersifat **ضَرُورِيَّةٌ** (primer) harus didahulukan daripada yang bersifat **حَاجِيَّةٌ** (sekunder) dan **تَحْسِينِيَّةٌ** (tersier).⁶⁶

Prinsip ketiga adalah prinsip **التَّيْسِيرُ وَرَفْعُ الْحَرَجِ** (kemudahan dan penghilangan kesulitan). Al-Zuhaylī menegaskan bahwa salah satu karakteristik syariat Islam adalah **الْيُسْرُ** (kemudahan) dan menghindari **الْعُسْرُ** (kesulitan). Kaidah fikih menyatakan **الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ** (kesulitan mendatangkan

⁶⁴ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2015), 56-89

⁶⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jilid 1, 67-72

⁶⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh al-Awlawiyyat: Dirasah Jadidah fī Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 41-67

kemudahan) dan إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ (apabila suatu perkara menjadi sempit maka ia menjadi luas). Prinsip ini sangat relevan dalam konteks pembaruan hukum perkawinan untuk memberikan solusi hukum yang lebih fleksibel dan humanis.⁶⁷

Prinsip keempat adalah prinsip تَحْقِيقُ الْعَدَالَةِ وَالْمُسَاوَاةِ (mewujudkan keadilan dan kesetaraan). Al-Zuhaylī menekankan bahwa keadilan merupakan nilai universal yang menjadi tujuan tertinggi syariat Islam. Pembaruan hukum Islam, khususnya hukum keluarga, harus berorientasi pada perlindungan hak-hak semua pihak, terutama pihak yang lemah seperti perempuan dan anak, serta memastikan keadilan substantif dalam relasi keluarga.⁶⁸

4). Metodologi Pembaruan Hukum Islam

Jasser Auda, pemikir Islam kontemporer yang mengembangkan pendekatan sistem dalam memahami *maqāṣid al-syarī'ah*, menawarkan metodologi pembaruan hukum Islam yang holistik dan multidimensional. Auda mengusulkan enam fitur sistem yang harus dipertimbangkan dalam pembaruan hukum: (1) *cognitive nature* (sifat kognitif), (2) *wholeness* (keutuhan), (3) *openness* (keterbukaan), (4) *interrelated hierarchy* (hierarki yang saling terkait), (5) *multidimensionality* (multidimensionalitas), dan (6) *purposefulness* (berorientasi pada tujuan).⁶⁹

Wahbah al-Zuhaylī mengembangkan metodologi pembaruan yang integratif dengan menggabungkan pendekatan النَّصِّي (tekstual) dan الْوَاقِعِي (kontekstual). Metodologi ini meliputi beberapa langkah sistematis: pertama, الْفَهْم (pemahaman yang benar terhadap naṣṣ-naṣṣ syariat) dengan mempertimbangkan konteks historis, linguistik, dan tujuan pensyariatannya; kedua, دِرَاسَةُ الْوَاقِع (kajian terhadap realitas) untuk memahami kondisi sosial, budaya, ekonomi, dan sistem hukum yang ada; ketiga, الْمَوَازَنَةُ بَيْنَ النَّصِّ وَالْوَاقِع (penyeimbangan antara naṣṣ dan realitas) untuk menemukan solusi hukum yang

⁶⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *Nazariyat al-Dlarurah al-Syar'iyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982), 67-89

⁶⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, jilid 7, 88

⁶⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 45-78

tetap sejalan dengan naṣṣ namun responsif terhadap realitas; dan keempat, صِيَاغَةُ الْحُكْمِ (formulasi hukum) yang dapat diimplementasikan dalam sistem hukum positif.⁷⁰

Dalam konteks pembaruan hukum perkawinan, metodologi ini mengharuskan adanya kajian mendalam terhadap dalil-dalil Al-Qur'an dan Hadis tentang perkawinan, pemahaman terhadap berbagai pendapat ulama klasik dan kontemporer, analisis terhadap realitas sosial masyarakat Indonesia, serta formulasi ketentuan hukum yang dapat diintegrasikan ke dalam sistem hukum nasional melalui legislasi atau interpretasi yudisial.⁷¹

5). Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia: Konteks dan Tantangan

Pembaruan hukum perkawinan di Indonesia telah berlangsung sejak masa awal kemerdekaan dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk, kemudian disempurnakan dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dan dilengkapi dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada tahun 1991. Pembaruan paling mutakhir adalah Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 yang mengubah batas usia minimal perkawinan bagi perempuan dari 16 tahun menjadi 19 tahun, menyamakan dengan batas usia bagi laki-laki.⁷²

Meskipun telah terjadi berbagai pembaruan, namun hukum perkawinan Indonesia masih menghadapi berbagai tantangan dan permasalahan yang memerlukan pembaruan lebih lanjut. Euis Nurlaelawati dalam penelitiannya tentang modernisasi hukum Islam di Indonesia menunjukkan bahwa masih terdapat ketegangan antara ketentuan hukum formal dengan praktik di masyarakat, terutama terkait dengan perkawinan di bawah umur, perkawinan tidak tercatat (*nikah siri*), dan praktik poligami yang tidak memenuhi persyaratan hukum.⁷³

⁷⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Usul al-Fiqh al-Islami*, jilid 2, 1142-1167

⁷¹ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 134-156.

⁷² Indonesia, Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 7 ayat (1).

⁷³ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 178-213

Ahmad Rofiq mengidentifikasi beberapa area dalam hukum perkawinan Indonesia yang memerlukan pembaruan, antara lain: ketentuan tentang wali dalam perkawinan yang masih mengandung bias patriarkal, prosedur poligami yang masih menimbulkan kontroversi, ketentuan tentang harta bersama yang belum sepenuhnya melindungi hak perempuan, serta mekanisme penyelesaian sengketa keluarga yang masih perlu disempurnakan.⁷⁴

Hukum perkawinan di Indonesia merupakan salah satu bidang hukum yang paling dinamis dan terus mengalami perkembangan sejak masa kemerdekaan hingga era reformasi. Dinamika ini mencerminkan upaya berkelanjutan untuk mengharmonisasikan antara nilai-nilai syariat Islam yang menjadi keyakinan mayoritas penduduk Indonesia dengan sistem hukum nasional yang bersifat pluralistik, serta kebutuhan untuk merespons berbagai perubahan sosial, ekonomi, dan budaya yang terjadi dalam masyarakat. Pembaruan hukum perkawinan di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari konteks historis, sosiologis, dan yuridis yang melingkupinya, serta merupakan hasil dari dialektika yang kompleks antara tradisi fikih klasik, nilai-nilai lokal, dan tuntutan modernitas.⁷⁵

a). Sejarah Perkembangan Hukum Perkawinan di Indonesia

Pada masa kolonial Belanda, hukum perkawinan bagi umat Islam di Indonesia diatur berdasarkan fikih mazhab Syafi'i yang berlaku secara adat tanpa kodifikasi formal. Pemerintah kolonial Belanda menerapkan kebijakan pluralisme hukum yang membiarkan masing-masing kelompok masyarakat tunduk pada hukum agama atau adat mereka sendiri, namun dengan pembatasan-pembatasan tertentu terutama dalam hal yang dianggap bertentangan dengan ketertiban umum versi kolonial.⁷⁶

Setelah kemerdekaan, pemerintah Indonesia mulai melakukan upaya unifikasi dan kodifikasi hukum untuk memperkuat identitas hukum nasional. Langkah pertama adalah diundangkannya Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946

⁷⁴ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2013), 234-267.

⁷⁵ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Alfabeta, 2008), 201-234

⁷⁶ M.B. Hooker, *Islamic Law in South-East Asia* (Singapore: Oxford University Press, 1984), 45-78

tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk yang mulai memperkenalkan sistem pencatatan perkawinan secara administratif. Meskipun sederhana, undang-undang ini merupakan tonggak penting dalam modernisasi hukum perkawinan di Indonesia karena mengintegrasikan aspek administratif negara ke dalam institusi perkawinan yang sebelumnya murni bersifat keagamaan.⁷⁷

Puncak dari upaya unifikasi hukum perkawinan adalah diundangkannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang berlaku untuk seluruh warga negara Indonesia tanpa memandang agama. UU ini merupakan produk kompromi yang sangat rumit antara berbagai kelompok kepentingan: kelompok Islam yang menginginkan hukum perkawinan sepenuhnya berbasis syariat, kelompok nasionalis-sekuler yang menginginkan hukum perkawinan yang seragam tanpa memandang agama, dan kelompok adat yang menginginkan pengakuan terhadap hukum adat.⁷⁸

UU No. 1 Tahun 1974 mengadopsi prinsip-prinsip umum yang dapat diterima oleh semua pihak, seperti asas monogami (dengan pengecualian yang ketat), pencatatan perkawinan, pembatasan usia minimal perkawinan, dan prosedur perceraian melalui pengadilan. Namun, untuk hal-hal yang bersifat teknis terutama yang berkaitan dengan hukum agama, undang-undang ini menyerahkan kepada hukum agama masing-masing.⁷⁹

b). Kompilasi Hukum Islam: Kodifikasi Hukum Islam di Indonesia

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disahkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 merupakan upaya untuk mengkodifikasikan hukum Islam dalam bidang perkawinan, kewarisan, dan perwakafan yang berlaku khusus bagi umat Islam Indonesia. KHI disusun melalui proses yang panjang dan melibatkan berbagai pihak: ulama dari organisasi Islam seperti Nahdlatul Ulama dan

⁷⁷ Indonesia, Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk

⁷⁸ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan I: Dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: ACAdEMIA + TAZZAFA, 2013), 89-112

⁷⁹ Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2

Muhammadiyah, akademisi hukum Islam, hakim Pengadilan Agama, serta pejabat Departemen Agama.⁸⁰

Metodologi penyusunan KHI menggunakan pendekatan eklektis dengan mengambil pendapat dari berbagai mazhab fikih yang dianggap paling sesuai dengan kondisi sosio-kultural Indonesia. Cik Hasan Bisri menjelaskan bahwa KHI tidak terikat pada satu mazhab tertentu, melainkan menggunakan metode *talfiq* (eklektisisme) dan *takhayyur* (seleksi) untuk memilih pendapat yang paling kuat argumentasinya dan paling sesuai dengan kemaslahatan masyarakat Indonesia.⁸¹

Dalam hal syarat dan rukun nikah, KHI mengadopsi pendapat mayoritas ulama yang menetapkan lima rukun nikah: calon suami, calon istri, wali nikah, dua orang saksi, dan *ijab qabul*, sebagaimana tercantum dalam Pasal 14 KHI. KHI juga mengatur secara rinci tentang syarat-syarat masing-masing rukun, prosedur pelaksanaan akad nikah, pencatatan perkawinan, serta berbagai ketentuan lain yang berkaitan dengan perkawinan.⁸²

Meskipun KHI memiliki kedudukan hukum yang kontroversial karena hanya berbentuk Instruksi Presiden bukan undang-undang, namun dalam praktiknya KHI telah menjadi rujukan utama bagi hakim Pengadilan Agama dalam memutus perkara-perkara yang berkaitan dengan perkawinan, kewarisan, dan perwakafan umat Islam di Indonesia. Mahkamah Agung juga telah menerbitkan berbagai pedoman yang memperkuat posisi KHI sebagai hukum materiil yang berlaku di Pengadilan Agama.⁸³

c). Pembaruan Hukum Perkawinan Pasca-Reformasi

Era reformasi yang dimulai pada tahun 1998 membawa angin segar bagi upaya pembaruan hukum perkawinan di Indonesia. Berbagai kalangan mulai mengkritisi ketentuan-ketentuan dalam UU Perkawinan dan KHI yang dianggap

⁸⁰ Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 12-34

⁸¹ Cik Hasan Bisri, *Kompilasi Hukum Islam*, 45-67

⁸² Indonesia, Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, Pasal 14

⁸³ Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 2015), 85-102

sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman, terutama yang berkaitan dengan keadilan gender dan perlindungan hak-hak perempuan dan anak.⁸⁴

Salah satu upaya pembaruan yang paling kontroversial adalah Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang digagas oleh Tim Pengarusutamaan Gender Departemen Agama pada tahun 2004. CLD-KHI mengusulkan berbagai perubahan radikal dalam hukum perkawinan, seperti penghapusan poligami, kesetaraan hak antara suami dan istri dalam berbagai aspek, dan reformasi sistem kewarisan. Namun, CLD-KHI mengalami resistensi yang sangat kuat dari berbagai kalangan ulama dan organisasi Islam karena dianggap terlalu liberal dan mengabaikan ketentuan-ketentuan fikih yang telah mapan.⁸⁵

Pembaruan yang lebih berhasil adalah perubahan batas usia minimal perkawinan melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 yang mengubah Pasal 7 ayat (1) UU Perkawinan. Perubahan ini menaikkan batas usia minimal perkawinan bagi perempuan dari 16 tahun menjadi 19 tahun, menyamakan dengan batas usia bagi laki-laki. Perubahan ini merupakan respons terhadap berbagai tuntutan dari aktivis hak anak, organisasi perempuan, dan lembaga internasional untuk mencegah perkawinan anak yang masih menjadi masalah serius di Indonesia.⁸⁶

Euis Nurlaelawati dalam penelitiannya menunjukkan bahwa perubahan batas usia perkawinan ini mencerminkan penggunaan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* di mana perlindungan terhadap anak (*ḥifẓ al-naḥs*) dan perlindungan terhadap keturunan secara kualitatif (*ḥifẓ al-naṣl*) menjadi pertimbangan utama, sehingga meskipun dalam fikih klasik tidak ada batasan usia minimal yang pasti,

⁸⁴ Siti Musdah Mulia, "Menuju Hukum Perkawinan yang Adil: Memberdayakan Perempuan Indonesia," dalam *Pembaruan Hukum Islam: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam*, ed. Tim Pengarusutamaan Gender (Jakarta: Departemen Agama RI, 2004), 12-18

⁸⁵ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 156-178.

⁸⁶ Indonesia, Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 7 ayat (1).

namun dalam konteks Indonesia modern penetapan usia minimal 19 tahun dapat dijustifikasi berdasarkan kemaslahatan.⁸⁷

d). Harmonisasi Fikih Klasik dengan Hukum Positif

Salah satu tantangan terbesar dalam pembaruan hukum perkawinan di Indonesia adalah bagaimana mengharmonisasikan antara ketentuan-ketentuan fikih klasik yang telah mengakar dalam kesadaran hukum masyarakat Muslim dengan sistem hukum positif modern yang memiliki karakteristik dan mekanisme yang berbeda. Ratno Lukito dalam kajiannya tentang pluralisme hukum di Indonesia mengidentifikasi tiga pola interaksi antara hukum Islam dan hukum negara: adopsi, adaptasi, dan konflik.⁸⁸

Pola adopsi terjadi ketika ketentuan fikih diadopsi secara langsung ke dalam peraturan perundang-undangan tanpa perubahan substansial, seperti ketentuan tentang rukun nikah dalam KHI yang merupakan adopsi langsung dari fikih mazhab Syafi'i. Pola adaptasi terjadi ketika ketentuan fikih dimodifikasi agar sesuai dengan sistem hukum nasional, seperti ketentuan tentang pencatatan perkawinan yang tidak dikenal dalam fikih klasik namun diadopsi sebagai syarat administratif. Pola konflik terjadi ketika terdapat pertentangan antara norma syariah dengan hukum negara, seperti kontroversi tentang perkawinan beda agama.⁸⁹

Ahmad Rofiq berpendapat bahwa harmonisasi yang efektif memerlukan pendekatan yang tidak hanya bersifat legalistik-formalistik, melainkan juga substantif dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai parameter untuk mengevaluasi dan mengembangkan hukum. Pendekatan *maqāṣid* memungkinkan adanya fleksibilitas dalam interpretasi dan aplikasi hukum tanpa kehilangan esensi nilai-nilai syariat.⁹⁰

⁸⁷ Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 234-267

⁸⁸ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*, 268-295

⁸⁹ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*, 296-320

⁹⁰ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), 178-203

3. Kerangka Operasional

Secara operasional, penelitian ini mengkonstruksi hubungan antara pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang syarat dan rukun nikah dengan dinamika pembaruan hukum perkawinan di Indonesia melalui tiga tahapan analisis yang sistematis dan berkelanjutan. Kerangka ini dirancang untuk memastikan bahwa kajian tidak berhenti pada deskripsi normatif, tetapi bergerak menuju sintesis konseptual yang relevan dengan kebutuhan hukum nasional.

Tahap *Pertama*: Identifikasi dan Deskripsi. Tahap ini mengidentifikasi secara komprehensif konstruksi pemikiran Wahbah al-Zuhaylī mengenai syarat dan rukun nikah sebagaimana tertuang dalam karya monumentalnya, khususnya *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh* dan *Usul al-Fiqh al-Islami*. Identifikasi ini mencakup penelusuran metodologi *istinbāt al-hukm* yang digunakannya, seperti pendekatan integratif antara dalil naqli (al-Qur'an dan hadis), ijma', qiyās, serta pertimbangan maqāsid al-syarī'ah. Selain itu, penelitian ini mengkaji argumentasi rasional dan pendekatan moderat al-Zuhaylī dalam menempatkan syarat dan rukun nikah sebagai instrumen perlindungan kemaslahatan keluarga dan stabilitas sosial.

Tahap *Kedua*: Analisis Komparatif. Tahap ini membandingkan pemikiran al-Zuhaylī dengan regulasi hukum perkawinan Indonesia, yaitu Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019, serta Kompilasi Hukum Islam.⁹¹ Analisis komparatif dilakukan untuk mengidentifikasi titik konvergensi (kesesuaian) dan divergensi (perbedaan) antara konstruksi fikih al-Zuhaylī dan hukum positif Indonesia, terutama terkait kedudukan wali, saksi, pencatatan nikah, dan batas usia perkawinan. Dengan pendekatan ini, penelitian tidak hanya memetakan persamaan normatif, tetapi juga mengkaji perbedaan dalam konteks epistemologis dan filosofisnya.

Tahap *Ketiga*: Formulasi. Pada tahap ini, pemikiran al-Zuhaylī diformulasikan dengan realitas sosio-kultural Indonesia yang plural dan kerangka sistem hukum nasional. Proses ini bukan sekadar adaptasi normatif, melainkan sintesis konseptual yang menghasilkan formulasi aplikatif mengenai bagaimana

⁹¹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan; Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019; Kompilasi Hukum Islam

syarat dan rukun nikah menurut al-Zuḥaylī dapat dijadikan basis argumentatif dan filosofis bahkan model baku bagi pembaruan hukum perkawinan nasional yang responsif, moderat, dan berkeadilan.

4. Asumsi Dasar Penelitian

Penelitian ini dibangun atas beberapa asumsi dasar yang menjadi fondasi epistemologis dan metodologis dalam merumuskan kerangka analisis.

Pertama, pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī tentang syarat dan rukun nikah dipandang merepresentasikan paradigma fikih kontemporer yang moderat, integratif, dan aplikatif bagi konteks masyarakat modern. Al-Zuḥaylī tidak hanya mereproduksi pendapat klasik, tetapi melakukan reinterpretasi dengan mempertimbangkan aspek kemaslahatan, perlindungan hak, dan dinamika sosial. Dengan pendekatan yang tidak terjebak pada fanatisme mazhab, ia menghadirkan model ijtihad yang mampu menjembatani tradisi dan modernitas secara proporsional.

Kedua, hukum perkawinan Indonesia diasumsikan memerlukan pembaruan yang tidak sekadar responsif terhadap perubahan sosial—seperti meningkatnya kompleksitas relasi keluarga, isu perlindungan perempuan dan anak, serta perkembangan teknologi digital—tetapi juga tetap berakar kuat pada nilai-nilai syariah. Reformasi hukum tidak boleh tercerabut dari landasan teologisnya, agar tetap memiliki legitimasi normatif di tengah masyarakat Muslim yang religius.

Ketiga, relevansi pemikiran Wahbah al-Zuḥaylī bagi sistem hukum nasional diyakini dapat berujung pada rekonstruksi dan reformulasi model, yang dilakukan tanpa menimbulkan kontradiksi fundamental dengan prinsip-prinsip syariah. Melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* dan teori perubahan fatwa dan penerapan hukum, norma-norma fikih dapat ditransformasikan menjadi regulasi positif yang adaptif sekaligus otentik.

Keempat, pembaruan hukum perkawinan yang merujuk pada pemikiran ulama kontemporer seperti al-Zuḥaylī diyakini mampu menghadirkan legitimasi teologis sekaligus responsivitas sosiologis, sehingga reformasi hukum tidak dipandang sebagai sekularisasi, melainkan sebagai aktualisasi nilai-nilai Islam dalam tata hukum modern.

Untuk lebih jelasnya berikut ini digambarkan kerangka tersebut:

Ilustrasi 1.1

Kerangka Pemikiran



Gambar di atas menggambarkan kerangka berpikir penelitian berjudul “*Pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang Syarat dan Rukun Nikah serta Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Perkawinan di Indonesia.*” Kerangka ini menunjukkan alur logis dan keterkaitan antara unsur teoritis, pemikiran keagamaan, dan konteks hukum nasional dalam membangun suatu gagasan pembaruan hukum perkawinan di Indonesia.

Bagian kiri diagram menunjukkan Hukum Perkawinan di Indonesia sebagai titik awal permasalahan. Sistem hukum perkawinan nasional memiliki dasar hukum yang kuat melalui peraturan perundang-undangan, seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan perubahannya. Namun, dalam perkembangannya, hukum ini menghadapi berbagai tantangan dalam menyesuaikan dengan dinamika sosial, perkembangan pemikiran keislaman, dan kebutuhan masyarakat modern. Oleh karena itu, diperlukan kerangka analisis yang mampu menjembatani antara norma-norma hukum positif dengan nilai-nilai fikih Islam kontemporer.

Bagian kanan diagram memperlihatkan Pemikiran Wahbah al-Zuhaylī tentang Syarat dan Rukun Nikah. Sebagai salah satu ulama fikih kontemporer terkemuka, Wahbah al-Zuhaylī menawarkan pandangan komprehensif mengenai hukum pernikahan dalam Islam. Pemikiran ia tidak hanya menekankan aspek

normatif dan tekstual, tetapi juga mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan kontekstualitas. Syarat dan rukun nikah dalam pandangan ia berfungsi sebagai fondasi sahnya pernikahan, sekaligus sebagai instrumen untuk menjamin keadilan, kemaslahatan, dan ketertiban sosial dalam masyarakat Muslim.

Bagian tengah diagram adalah inti dari pendekatan analitis penelitian ini, yang mengintegrasikan beberapa teori hukum dan teori partisipasi masyarakat dalam sebuah kerangka teoretis yang komprehensif dan saling melengkapi. Integrasi ini menciptakan fondasi analisis multi-perspektif yang mampu mengakomodasi kompleksitas permasalahan hukum perkawinan di Indonesia.

Pertama, penelitian ini menggunakan Teori Maqāṣid al-Syari'ah, yang berfungsi sebagai fondasi filosofis-teologis yang memberikan legitimasi normatif bagi pembaruan hukum perkawinan. Dalam konteks ini, syarat dan rukun nikah tidak hanya dilihat sebagai ketentuan hukum, tetapi juga sebagai instrumen untuk mencapai tujuan hukum Islam: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Kedua, Teori Perubahan Fatwa dan Penerapan Hukum digunakan untuk memastikan bahwa hukum harus adaptif, humanis, dan responsif terhadap perubahan sosial. Pendekatan progresif ini memungkinkan hukum untuk tidak hanya berfungsi sebagai instrumen pengendalian sosial yang kaku, tetapi juga sebagai sarana pembebasan dan perlindungan martabat manusia yang dinamis sesuai dengan perkembangan zaman.

Ketiga, Teori Ijtihad Kontemporer digunakan untuk menganalisis konsep ijtihad Wahbah al-Zuhaylī. Untuk proses *taqnin* ke dalam sistem perundang-undangan di Indonesia digunakan Teori Hukum Pembangunan Mochtar Kusumaatmadja, yang menyatakan bahwa peraturan perundang-undangan yang bersifat administratif dan teknis (seperti Peraturan Pemerintah, Peraturan Menteri, atau Keputusan Kepala Badan) adalah sarana pembaruan hukum yang jauh lebih lincah, taktis, dan efektif untuk merespons kebutuhan pembangunan secara cepat. Dilengkapi dengan Teori Partisipasi Masyarakat, yang mencakup teori partisipasi dari Jerry Cohen dan Norman Uphoff. Teori ini menggarisbawahi pentingnya pelibatan masyarakat dalam proses formulasi dan pembaruan hukum agar hukum

tersebut benar-benar kontekstual, aplikatif, dan diterima luas oleh berbagai lapisan masyarakat.

Bagian bawah diagram menggambarkan Prospek Perubahan Hukum Perkawinan di Indonesia sebagai tujuan akhir penelitian. Integrasi antara pemikiran Wahbah al-Zuhaylī, teori-teori hukum modern, partisipasi masyarakat, dan prinsip kemaslahatan diharapkan melahirkan suatu model pembaruan hukum perkawinan yang kontekstual dengan realitas sosial Indonesia. Hukum perkawinan yang diperbarui ini diharapkan tidak hanya kuat secara normatif dan yuridis, tetapi juga relevan secara sosiologis dan teologis, serta mampu menjawab tantangan zaman tanpa meninggalkan nilai-nilai dasar syariat Islam.

Dengan demikian, kerangka berpikir ini menunjukkan bahwa pembaruan hukum perkawinan di Indonesia harus dibangun melalui dialog konstruktif antara pemikiran Islam kontemporer, teori hukum progresif, partisipasi masyarakat, dan prinsip maslahat. Sinergi ini menjadi kunci terciptanya sistem hukum perkawinan yang lebih responsif, inklusif, dan berkeadilan.

