

MENUJU FIKIH GENDER: ANALISIS HADIS TENTANG PERINTAH MENGUMUMKAN PERNIKAHAN

Aisyah Arsyad

Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas Ushuluddin Filsafat dan Politik UIN Alauddin Makassar

E-mail: ichaembas@yahoo.com

Abstrak

Fenomena Nikah siri kembali mencuat diawali dengan gugatan Machica Mukhtar yang menuntut hak atas anaknya (Muh. Iqbal Ramadan yang merupakan hasil dari nikah sirinya dengan Moerdiono). Lalu pada awal tahun 2015 nikah siri *online* marak dan menjadi sorotan publik, tokoh agama dan nasional. Respons yang begitu tinggi terhadap nikah siri *online* membuat model pernikahan ini langsung dapat diredam. Berbeda halnya dengan nikah siri yang selama ini telah lama dipraktekkan oleh masyarakat muslim di Indonesia dan tak kunjung mendapatkan solusi. Hal tersebut disebabkan oleh dualisme hukum perkawinan antara hukum negara dan hukum agama, di mana secara agama pernikahan tetap dianggap sah sekalipun tidak tercatat, di mana tindakan tersebut oleh hukum negara dianggap illegal. Hadis Nabi mengenai perintah mengumumkan pernikahan dalam pandangan penulis dapat dianalogikan sebagai kontrol sosial di masa Rasulullah saw. Karena perkawinan merupakan institusi sosial yang menjadi puncak ekspresi manusia dalam berkehidupan. Oleh sebab itu di masa sekarang ini yang dibatasi oleh hukum negara maka perintah mengumumkan pernikahan sebagai kontrol sosial di masa Rasulullah saw, dapat berubah menjadi kontrol politik dari negara sebagai pemilik kewenangan secara teritorial bagi setiap warganya. Implementasi dari analogi tersebut dapat dilihat dalam bentuk adanya kewajiban pencatatan bagi setiap peristiwa perkawinan. Status hukum pencatatan kemudian menjadi embrio munculnya nikah siri yang menimbulkan mudarat di kalangan masyarakat terutama bagi perempuan dan anak.

Kata Kunci: *Fikih – Gender – nikah siri – Pencatatan nikah*

I. Pendahuluan.

Fikih meskipun berawal dari sebuah panggilan keagamaan tapi bukan berarti fikih steril dari unsur subyektifitas dan dari pengaruh nilai-nilai tertentu baik itu ideologi, politik, ras maupun budaya secara keseluruhan. Marzuki Wahid dalam simpulan tulisannya menyatakan bahwa hukum Islam di Indonesia sebagai hukum positif adalah konstruksi sosial politik, bukan semata-mata rumusan teologis.¹ Faktor-faktor non teologis merupakan konsekuensi logis dari bangunan hukum Islam yang hidup di tengah-tengah kenyataan negara-bangsa yang berdasarkan Pancasila dan dijustifikasi oleh keputusan politik negara. Dengan demikian, disetujui atau tidak suatu rumusan hukum Islam dalam proses legislasi bukan karena benar atau salah secara teologis, melainkan karena kemenangan konfigurasi politik aktor dominan yang berada dan mampu memengaruhi legislatif dan pemerintah selaku pembuat undang-undang dan publik sebagai kelompok pendukung atau penekan.² Undang-undang perkawinan yang dirumuskan pada tahun 1973 misalnya merupakan hasil konsolidasi politik antara kelompok nasionalis dan Islamis terutama pada pasal yang menyangkut tentang poligami, setelah melalui perdebatan yang alot dan panjang.

Demikian halnya dengan tarik ulur tentang rancangan undang-undang pembedaan para pelaku nikah siri (dalam hal ini mereka yang menikah tanpa mencatatkan pernikahannya di KUA) dianggap dilematis karena di satu sisi pemerintah (selaku pembuat undang-undang) dianggap mengekang kebebasan

¹Marzuki Wahid, *Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Pasca Orde Baru dalam Pendekatan Politik* dalam *Generasi Baru Peneliti Muslim Indonesia (Kajian Islam dalam Ragam pendekatan)*, h. 68.

²Marzuki Wahid, *Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Pasca Orde Baru dalam Pendekatan Politik*, h. 67.

dalam menjalankan ajaran agama namun di sisi lain membiarkan pelanggaran undang-undang tidak diberi tindakan sementara dampak negatif nikah siri tersebut sangat tampak di masyarakat. Meminjam istilah Marzuki Wahid tersebut di atas bahwa ‘aktor dominan’ dalam perkembangan fikih di Indonesia khususnya yang terkait dengan fikih munakahat masih *male dominated* sehingga hasilnya pun terkesan “laki-lakisme” atau “*male oriented*”. Sehingga nuansa patriarki dalam problematika hukum nikah siri sangat jelas, dan dualisme hukum nikah siri bukanlah persoalan hukum halal-haram *an sich*, namun lebih kepada faktor non teologis. Apalagi jika melihat argumentasi para ulama yang menyatakan bahwa dari pada melakukan zina maka lebih baik menempuh jalur yang halal sekalipun dihimbau untuk tidak menempuh jalur tersebut, ditambah lagi dengan izin poligami yang sangat ketat.³ Maka setali tiga uang, ketika izin poligami yang begitu sulit didapatkan lalu ada peluang melakukan pernikahan secara *sirri*, maka ini menjadi angin segar dan menjadi solusi meskipun bersifat temporal. Diakui atau tidak, faktor seksualitas menjadi argumen yang kuat terjadinya pernikahan tersebut.⁴

Oleh sebab itu perlu upaya reformasi fikih menjadi fikih realitas (*fiqh al-waqi'*) dan fikih prioritas (*fiqh al-awlawiyyah*), yaitu fikih yang dapat dijadikan sinaran baru bagi problem kemanusiaan yang muncul di tengah-tengah masyarakat.

³Lihat pendapat para ulama tentang nikah siri dalam berbagai media massa (cetak maupun elektronik). Misalnya diskusi yang ditayangkan oleh TVOne dalam acara ILC pada tanggal 18 Desember 2012 yang dihadiri berbagai elemen masyarakat yang terkait dengan persoalan Nikah Siri dan beberapa ulama.

⁴Lihat beberapa hasil penelitian tentang nikah siri antara lain penelitian di Yogyakarta tahun 2008, dimana salah satu motivasi yang melandasi orang melakukan nikah siri adalah karena menghindari perzinahan. (Lihat kembali Bab 3 tentang faktor penyebab terjadinya Nikah Siri).

Karena problem kemanusiaan tidak terbatas pada ruang dan waktu. Oleh karenanya al-Qur'an tidak turun sekaligus tetapi dalam rentang waktu yang cukup lama bahkan periode pewahyuan adalah sejak Nabi Muhammad saw diangkat menjadi Rasul sampai beliau wafat. Demikian pula dengan sunnah misalnya, yang tidak muncul dalam suatu waktu tetapi hadir secara priodik mengikuti fenomena yang berkembang di masyarakat.⁵ Oleh sebab itu fikih realitas yang respon gender harus tetap mengacu pada sumber-sumber hukum yang bersifat otoritatif dalam hal ini berdasar pada al-Qur'an dan Sunnah.

Dalam hal ini, syariat diharapkan tidak lagi bercorak vertikalistik (teosentrisme) tetapi juga bersifat antroposentrisme dengan menyentuh masalah atau isu-isu kesetaraan gender yang oleh Zuhairi Misrawi disebut dengan *fiqh al-Mar'ah*, namun penulis lebih cenderung dengan istilah fikih gender karena juga mencakup eksistensi laki-laki, ketatanegaraan (*al-dawlah*), kewarganegaraan (*al-muwatanah*). Dari sini tampak bahwa mendinamisasikan fikih merupakan langkah awal guna mendekonstruksi syariat dari wajahnya yang statis, eksklusif dan diskriminatif menjadi syariat yang dinamis, inklusif dan egalitarianistik.

II. Landasan Metodologis Fikih Gender

Membangun landasan metodologis fikih gender berbasis *masalah* menuntut kerangka kajian *usul fiqh* sebagai piranti untuk menemukan metode yang pas. Kendatipun para ulama terdahulu telah menetapkan berbagai macam kaidah-kaidah *usul fiqh* dan fikih yang membahas berbagai macam persoalan

⁵Lihat dalam Muammar Bakry, *Fiqh Prioritas (Konstruksi Metodologi Prioritas Hukum Islam dan Kompilasi Kaidah Prioritas Hukum Islam*, (Makassar: Alauddin University Press, 2011), h. 46-47.

kemanusiaan, namun dalam penerapannya belum maksimal dilakukan. Hasil kajian ulama dahulu dalam bidang fikih lebih dianggap sebagai sebuah ‘hasil’ atau ‘produk’ ijtihad dan bukan sebagai sebuah metodologi.⁶ Sehingga tidak ditemukan solusi terhadap beberapa persoalan kontemporer, seperti masalah Nikah Siri yang secara periodik memunculkan masalah baru.⁷ Bahkan masalah Nikah Siri sesungguhnya bukanlah persoalan hukum *an sich*, tetapi faktor sosial politik sangat kuat memengaruhi kegaduhan pernikahan secara siri tersebut. Problema utama dalam persoalan nikah siri adalah perdebatan tentang pencatatan nikah sebagai salah satu syarat sah perkawinan yang kemudian menimbulkan perdebatan antara hukum agama dengan undang-undang sebagai kebijakan pemerintah.

Tidak adanya *nas* yang secara eksplisit menyebutkan tentang pencatatan nikah yang menyebabkan pencatatan tidak dimasukkan sebagai salah satu rukun nikah. Oleh sebab itu keberadaan hadis tentang perintah untuk mengumumkan pernikahan sebaiknya dipahami secara luas di masa sekarang ini karena munculnya problematika dalam perkawinan yang membutuhkan nalar kemaslahatan untuk menetapkan suatu hukum.

Hadis sebagai sumber otoritatif yang kedua setelah al-Qur’an pun sebenarnya terdapat sabda Rasulullah saw yang dapat dijadikan sebagai dasar dalam merekonstruksi hukum perkawinan, yang dengan secara tegas memerintahkan agar supaya setiap peristiwa perkawinan diumumkan kepada

⁶Sebagaimana dikritisi oleh Syafiq Hasyim ketika menanggapi pandangan Riffat Hassan.

⁷Pada saat akhir penulisan disertasi ini muncul lagi masalah baru di Indonesia yaitu adanya website yang menjadikan nikah siri sebagai model pornografi dengan dalih nikah siri.

khalayak ramai bahkan dalam redaksi yang berbeda pengumuman tersebut disertai dengan *dufuf* (tabuhan gendang sebagai pertanda adanya peristiwa perkawinan).

Hadis tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَسَمِعْتُهُ أَنَا مِنْ هَارُونَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَسْوَدِ الْقُرَشِيُّ، عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " أَعْلِنُوا النِّكَاحَ "⁸

Artinya:

Dari ‘Amir bin ‘Abdullah bin al-Zubair, dari ayahnya, sesungguhnya Rasulullah saw bersabda: “Umumkanlah pernikahan (kepada publik)”

Hadis tersebut di atas dipahami secara berbeda oleh para ulama tentang apa yang dimaksud dengan ‘mengumumkan pernikahan’.⁹ Imam Syafi’i dan Abu Hanifah menyatakan bahwa jika telah ada dua (2) orang laki-laki yang ‘*adil* sebagai saksi (Abu Hanifah menambahkan boleh jika hanya satu orang laki-laki dan dua orang perempuan) maka pernikahan tersebut tidak lagi dikategorikan sebagai pernikahan yang *sirr* (rahasia atau tersembunyi). Mereka menganggap bahwa persaksian mereka itu sebagai bentuk *al-i’lan* atau pengumuman pernikahan. Sedangkan ulama dari kalangan Malikiyah berpendapat bahwa *nikah sirr* itu adalah adanya pesan termasuk kepada para saksi untuk menyembunyikan pernikahan, oleh sebab itu menurutnya pengumuman tersebut adalah *fardu* atau wajib hukumnya, dan tidak cukup hanya dengan adanya saksi. Lebih lanjut ulama Malikiyah menyatakan bahwa pernikahan yang disembunyikan

⁸ Abdullah berkata Abu ‘Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, ditahqiq Syu’aib al-Arnaut, ‘Adil Mursyid, dkk., Juz XXVI (Cet. I; tt.: Muassasah al-Risalah, 1421 H/2001 M), h. 53.

⁹ Lihat dalam *Faid al-Qadir*, Juz 1 hal.10

adalah *batil* (tidak sah). Pendapat Imam Malik ini dipertegas lagi dalam *al-Muwatta'* bahwa *nikah al-sirr* merupakan perkawinan yang terlarang. Dengan kata lain pendapat ulama Malikiyah ini menentang pendapat Syafi'i dan Abu Hanifah yang menganggap bahwa keberadaan saksi merupakan wujud dari *al-i'lan* (pengumuman), sehingga jika saksi telah hadir maka pengumuman tidak perlu. Perbedaan tafsiran hadis dari para ulama tersebut di atas seharusnya menjadi acuan yang kuat untuk menganalisa nikah siri yang telah merajalela di Indonesia dan pelakunya bahkan dari berbagai kalangan termasuk kelompok agamawan.

Ketidaksepakatan para ulama tentang kebakuan rukun nikah sudah terjadi sejak para Imam Mazhab, seperti Imam Hanafi yang berpendapat bahwa perkawinan sah tanpa wali dan saksi, kecuali perkawinan wanita yang belum *mukallaf* yang harus memerlukan wali dan saksi. Perkawinan orang dewasa (*mukallaf*) tidak perlu saksi dan wali,¹⁰ karena Imam Hanafi tidak mengamalkan hadis:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْهَيْثَمِ الْبَرَّازُ ، وَمُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْمُطَيْرِيِّ ،
 قَالَا : حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ أَبِي حَرْبٍ ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي بُكَيْرٍ ،
 حَدَّثَنَا عَدِيُّ بْنُ الْفَضْلِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ خُثَيْمٍ ، عَنْ سَعِيدِ
 بْنِ جُبَيْرٍ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ - : " لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَالِيٍّ وَشَاهِدَيْنِ عَدْلٍ ،

Artinya:

Dari Ibn 'Abbas, berkata: Rasulullah saw bersabda; " tidak sah nikah kecuali dengan wali dan dua orang saksi yang adil...."¹¹

¹⁰al-Razi Al-Jassas, *Tafsir Ahkam li al-Jassas*, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1992 M/1412 H, Juz 2, hal.100.

¹¹Hadis tersebut dari riwayat Ibn 'Abbas melalui jalur sanad 'Ali bin Ahmad bin Haitam al-Bazzazu, dan Muhammad bin Ja'far al-Mutairi, dari 'Isa bin Abi Harb, Yahya bin Abi Bukair, 'Adi bin al-Fadl, 'Abdillah bin 'Usman bin Khutaim, Sa'id bin Jubair. Lihat: Abu al-Hasan 'Ali Ibn 'Umar al-Daruqtni,

Hadis ini dianggap Imam Hanafi sebagai hadis yang tidak masyhur. Oleh karena itu, Hanafi mendahulukan *qiyas* daripada hadis yang tidak masyhur. Itulah sebabnya perkawinan mukalaf disamakan jual beli. Wanita dewasa dapat menawarkan diri dan dapat diajak menikah tanpa wali dan saksi. Namun pandangan seperti ini memungkinkan munculnya poligami liar yang tidak terkontrol dan tidak tercatat. Pelaksanaan perkawinan dalam perspektif fikih itu tidak memerhatikan sistem administrasi yang berkembang di dunia modern. Sesungguhnya peraturan perundang-undangan di Indonesia telah mengatur hal itu, tetapi tidak menetapkan konsekuensi dari pengabaian terhadap pencatatan setiap pelaksanaan perkawinan. Sementara di dalam al-Qur'an tercantum kata *yudabbir al-amr* pada empat tempat, Antara lain: Q.S. Yunus/10: 3. Ayat-ayat itu menjelaskan tentang sistem administrasi dan prinsip-prinsip administrasi dalam Islam.¹²

III. Metode Qiyas dalam Hadis Tentang Perintah

Mengumumkan Pernikahan

Dalam pandangan penulis pencatatan nikah dapat dianalogikan kepada perintah walimah dari Rasulullah sebagai kontrol sosial untuk menghindari dampak buruk di kemudian hari. Karenanya pencatatan pada pejabat yang berwenang atau apa pun istilahnya, tetapi yang terpenting adalah bahwa setiap peristiwa perkawinan harus memiliki kekuatan hukum yang kuat (baca: negara). Oleh sebab itu ketika upaya untuk

Sunan al-Daruqutni, Juz VI (Cet: I, Beirut; Muassasah al-Risalah, 2004 M/1424 H), h,315

¹²Untuk mendalami sistem administrasi dalam Islam dapat dibaca buku Muhammad A. al-Buraey, *Administratif Development: an-Islamic Prespective*, terj. Achmad Nashir Budiman, Islam: *Landasan Administrasi Pembangunan* (Jakarta: Rajawali, 1986), h. 229-394.

menambahkan ‘pencatatan’ sebagai rukun nikah (sebagaimana telah dirumuskan oleh tim CLD-KHI) adalah implementasi dari konsep kemaslahatan umat dalam menegakkan keadilan bagi perempuan dan anak dan menjadi ‘ruh’ dalam hukum Islam. Oleh karenanya, polemik pencatatan dalam perkawinan oleh beberapa pemikir di Indonesia dapat berupaya untuk menaikkan status pencatatan sebagai salah satu rukun nikah (ibadah muamalah) dengan menggunakan metode *Qiyas*¹³.

Qiyas yang dalam istilah lain dikenal dengan *analogi* merupakan pola dasar dalam membentuk argumentasi hukum dan merupakan bagian integral dari metodologi berijtihad.¹⁴ Hal itu dapat dilihat di mana para *mufti* dan fukaha di sepanjang abad dan di berbagai pelosok wilayah muslim telah menggunakannya tanpa ada suara yang mayoritas menolaknya. Menggunakan *qiyas* sama juga dengan menggunakan semangat yang dibawa al-Qur’an, baik analogi didasarkan pada al-Qur’an sendiri, hadis ataupun konsensus ulama. Karena itu dapat dikatakan bahwa otoritas *qiyas* bersifat mutlak. Salah satu bentuk *qiyas* adalah *Qiyas Awlawi*.

Qiyas Awlawi dalam kapasitasnya sebagai analogi hukum yang ‘*illatnya* disebutkan dalam *nas* ataupun tidak disebutkan namun sangat atau lebih jelas terkandung dalam masalah baru dibanding ‘*illat* yang terdapat dalam masalah yang telah dilegalkan oleh *nas*.¹⁵ Karena itu ‘*illat* yang ada pada

¹³Secara etimologi, *qiyas* berarti persamaan, pengetahuan atau *i’tibar* dan pengukuran. Dalam terminologi *usul qiyas* berarti menyamakan sesuatu yang tidak memiliki *nas* (*far’un/cabang*) kepada sesuatu yang punya *nas* (*asl*: dasar) dalam satu hukum tertentu karena sama dalam ‘*illat* (alasan hukum)nya. Dapat dikatakan bahwa *qiyas* itu berfungsi sebagai metode penyingkap (*kasyf*), penjelas (*idzhar*) dan penentu (*itsbat*). Sementara obyek masalah adalah sesuatu yang tidak memiliki *nas* dan sebagai patokannya adalah ‘*illat*. Muammar Bakry, *Fiqh Prioritas*, hal. 75-76.

¹⁴Muammar Bakry, *Fiqh Prioritas*, hal.76

¹⁵Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juz 1, h. 702.

qiyas ini paling dekat pada teks-teks dan jelas dengan sendirinya. Dalam pengertian lain, *Qiyas Awwali* mengantar *far'un* kepada *asl* dengan menyatakan 'illat yang ada pada masalah baru lebih besar dari pada yang ada pada *asl*. Sebagai contoh, hal tersebut dapat dilihat pada prosesi pelaksanaan ibadah haji dan umrah. Pada Q.S. al-Baqarah/2:197 Allah swt menyatakan larangan untuk berbantah-bantahan, bertengkar pada saat melaksanakan prosesi ibadah haji maupun umrah. Berbantah-bantahan adalah perbuatan yang masih rendah tingkatannya dibanding dengan berkelahian sekalipun tidak dinyatakan secara tekstual. Namun demikian dengan menggunakan *qiyas awwali* dipahami bahwa 'illat pertengkaran fisik lebih berat dari pada pertengkaran mulut (berbantah-bantahan). 'Illat yang dapat ditimbulkan antara lain memutuskan silaturahmi, dapat mencederai fisik bahkan nyawa. Karena itu, pertengkaran fisik lebih tinggi tingkat keharamannya dari pada berbantah-bantahan. Demikian pula dengan *rafas* (ucapan yang menggairahkan syahwat) dilarang dalam ihram sekalipun kepada pasangan sah suami istri. Jika pada pasangan suami istri dilarang berkata porno dalam prosesi ibadah haji dan umrah tentu akan lebih tinggi keharamannya berkata yang menggairahkan syahwat kepada yang bukan pasangan resmi, sebab baik di dalam maupun di luar prosesi haji tetap dilarang. Dalam ayat di atas tidak ditemukan secara tekstual pelarangan mengadakan *jima'* (hubungan seks) namun indikasi itu dapat ditemukan dari pengharaman berbicara porno dengan dasar bahwa sedangkan bicara porno dilarang tentu akan lebih haram lagi mengadakan hubungan seksual. Hal yang lebih tinggi lagi adalah berzina. Sebab berjima' pun dengan pasangan resmi dilarang apalagi melakukan tindakan perzinahan. Hukum di atas dan segala proses metodologisnya juga berlaku pada ibadah puasa yang

membatasi gerak dan tingkah laku manusia pada batasan haram yang sebelumnya dihalalkan jika tidak dalam berpuasa.¹⁶

Dalam kaitan dengan nikah siri memang secara tekstual tidak ada ayat yang memerintahkan untuk mencatatkannya dan menjadikannya sebagai salah satu unsur terpenting dalam pernikahan. Namun dalam salah satu ayat dijelaskan secara eksplisit bahwa perkawinan itu merupakan ikatan yang sangat kuat (lihat QS. al. Nisa'/Perempuan (4):21). Sebagai sebuah ikatan dapat dianggap kuat jika ada legitimasi secara hukum, sehingga ada konsekuensi hukum apabila salah satu pihak yang melakukan pelanggaran atas perjanjian tersebut. Perintah pencatatan diperintahkan dalam hal bertransaksi tentang utang piutang yang memiliki jangka waktu tertentu, karena dikhawatirkan adanya pelanggaran dari perjanjian tersebut. Dengan demikian dapat dipahami bahwa sedangkan perjanjian mengenai harta benda saja diwajibkan untuk dicatat apalagi transaksi yang berhubungan dengan manusia. Perkawinan, diakui atau tidak merupakan transaksi 'seksualitas' yang memiliki nilai-nilai yang transenden dan melibatkan tidak hanya kedua belah pihak (suami-istri) tetapi juga dua keluarga dan masyarakat secara umum. Lagi pula jika perkawinan tidak memiliki landasan hukum maka akan sangat berdampak negatif bagi generasi yang akan dilahirkan, misalnya status anak yang dilahirkan secara politik (hukum negara) menjadi tidak jelas yang berdampak banyak pada masa depan seorang anak yang terlahir dalam pernikahan siri.

Dengan demikian pencatatan dalam perkawinan dapat dianggap sebagai *qiyas awlawi* karena lebih urgen lagi memberikan rasa aman kepada manusia dari pada selainnya.

¹⁶Muammar Bakry, *Fiqh Prioritas*, h. 71-85.

Nilai kemanusiaan (yang terdapat dalam perkawinan) tidak dapat diukur dengan apa pun. Oleh karenanya legalitas hukum perlu menjadi fokus perhatian para jurisdiktor dan fukaha dalam rangka penertiban hukum perkawinan. Perkawinan merupakan pintu gerbang dalam membangun masyarakat sehingga pijakan dari institusi perkawinan perlu memperhatikan legalitas formalnya sehingga tidak ada pihak yang dirugikan. Jika sebuah perkawinan tidak tercatat maka secara hukum formal perkawinan tersebut tidak dapat dipertanggung jawabkan. Kasus penelantaran anak dan istri sudah cukup sebagai bahan pertimbangan yang kuat dalam merekonstruksi pilar-pilar utama dalam perkawinan.

Hal utama yang dapat dianalogikan sebagai perintah pencatatan adalah ayat al-Qur'an sebagai sumber otoritatif hukum Islam yaitu al-Qur'an (Q.S. al Baqarah/2: 282) yang sering dimaknai sebagai dasar pijakan dalam penetapan pencatatan dalam bermuamalah, sekalipun ayat ini tidak secara khusus berbicara tentang perkawinan.



Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya....¹⁷

Secara eksplisit ayat tersebut di atas secara tegas menjelaskan tentang hukum dalam bermuamalah yaitu dalam hal utang piutang untuk jangka waktu tertentu. Ayat ini sangat masyhur di kalangan ulama (fukaha) bahkan di masyarakat, karena menjadi dasar dalam beberapa persoalan hukum

¹⁷Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bogor:Lembaga Percetakan al-Qur'an Kementerian Agama RI, h. 48

(muamalah). Demikian halnya dengan hukum perkawinan, sekalipun tidak disebutkan secara jelas tentang pentingnya pencatatan untuk peristiwa nikah, namun ayat ini sering dijadikan landasan dalam masalah pencatatan.

IV. *Sadd Al-Zari'ah*: Dalil Pendukung Terhadap Metode Qiyas Mengenai Pencatatan Pernikahan

Sadd al-Zari'ah merupakan salah satu metode istinbat hukum yang dapat dijadikan dalam menghadapi persoalan kontemporer karena wataknya yang futuristik. Karena, kata *Sadd* yang menurut bahasa bermakna “menutup”, dan kata *al-Zari'ah* yakni “*wasilah*” berarti “jalan ke suatu tujuan”, maka arti tersebut menunjukkan adanya tindakan preventif sebelum ada dampak hukum yang menyertai suatu masalah yang dapat mengarah pada kebinasaan atau kerusakan. Seperti dikemukakan oleh ‘Abdul Karim Zaidan,¹⁸ di mana *sadd al-zari'ah* berarti:

أَنَّ مِنْ بَابِ مَنَعَ الْوَسَائِلِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَى الْمَفَاسِدِ

Artinya;

Menutup jalan yang membawa kepada kebinasaan atau kejahatan.

Metode ini merupakan salah satu dalil hukum yang dianggap oleh para ulama *Usul* sebagai *al-adillah al-mukhtalafu fiha* (dalil hukum yang diperselisihkan oleh para ulama), karena perbedaan mereka dalam metode ijtihad yang digunakannya atau karena sedikit atau banyaknya fukaha yang menggunakannya.¹⁹ Namun dengan bermunculannya permasalahan yang tidak ditemukan dalil hukumnya yang *qat'i*

¹⁸Abd al-Karim al-Zaidan, *al-Wajiz fi ' Usul al-Fiqh*, (Cet.I; Beirut: Muassasah al-Risalah, 1423 H/2002 M), h.245-246. Lihat pula definisi selengkapnya tentang *sadd al-Zari'ah* dalam Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, h. 873-874.

¹⁹ Lihat dalam Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, h. 733.

baik dalam al-Qur'an, hadis ataupun ijma' ulama maka hal ini meniscayakan untuk menggunakan perangkat metodologis yang digunakan oleh para ulama (*Usuliyyun*), seperti metode *Sadd al-Zari'ah* ini. Seperti perbuatan yang dapat menjurus kepada kebinasaan atau pun kerusakan (langsung atau tidak langsung) maka perbuatan-perbuatan yang menjadi *wasilah* kepada kebinasaan yang menjadi obyek metode ini, oleh Abdul Karim Zaidan, dibagi kepada dua macam:

- 1) Perbuatan yang keharamannya bukan saja karena ia sebagai wasilah bagi sesuatu yang diharamkan, tetapi esensi perbuatan itu sendiri adalah haram. Oleh karena itu, keharaman perbuatan seperti itu bukan termasuk kedalam kajian *sadd al-zariah*.
- 2) Perbuatan yang secara esensial dibolehkan (*mubah*), namun perbuatan itu memungkinkan untuk digunakan sebagai *wasilah* kepada sesuatu yang diharamkan. Perbuatan seperti ini dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhaili terbagi kepada empat macam:²⁰
 - a) Perbuatan itu dapat dipastikan akan mengakibatkan kebinasaan. Misalnya menggali lubang di tempat yang gelap di depan pintu gerbang tempat lalu lintas orang umum yang dapat dipastikan akan menjebak siapa yang melaluinya. Perbuatan seperti ini, menurut Wahbah al-Zuhaili, adalah perbuatan terlarang dan jika ada orang yang cedera disebabkan, pelakunya dapat dituntut dan dimintai pertanggungjawabannya.
 - b) Perbuatan itu mengandung kemungkinan, meskipun kecil, akan membawa kepada sesuatu yang dilarang. Misalnya, menggali sumur pada sesuatu yang tidak bisa dilalui

²⁰Sebagaimana dikutip Satria Effendi dari Wahbah Zuhaili dalam *Ushul Fiqh*, (Cet.III; Jakarta: Kencana, 2009), h. 172-175. Lihat juga dalam Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, h. 877-879.

orang. Atau menjual buah anggur kepada orang yang tidak terkenal sebagai produsen *Khamr* atau minuman keras. Perbuatan seperti ini, demikian dijelaskan Wahbah al-Zuhaili, boleh dilakukan, karena kemungkinan akan membawa kepada kebinasaan sangat sedikit dibandingkan dengan manfaat yang akan diraih. Sedangkan syari'at islam dalam menetapkan hukum selalu mempertimbangkan kemaslahatan yang lebih besar dalam kondisi yang demikian kemudahan yang ringan tidak lagi menjadi pertimbangan.

- c) Perbuatan yang pada dasarnya adalah mubah namun kemungkinannya akan membawa kepada kebinasaan lebih besar dibandingkan dengan kemaslahatan yang akan diraih. Contohnya, menjual senjata kepada musuh pada waktu perang, menyewakan rumah pada pihak yang dikenal bandar judi atau kepala germo, mencaci maki atau mengejek sesembahan orang-orang musyrik dan menjual buah anggur pada pihak produsen minuman keras. Perbuatan seperti itu, sebagaimana dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhaili, dilarang, masa hukumnya dengan jenis pertama di atas, karena keras dugaan akan digunakan untuk sesuatu yang diharamkan agama.
- d) Perbuatan yang pada dasarnya mubah karena mengandung kemaslahatan, tetapi disamping itu dilihat pelaksanaannya ada kemungkinan membawa kepada sesuatu yang dilarang.²¹

²¹ Misalnya semacam akad jual beli yang mungkin digunakan sebagai upaya mengelak dari riba, dengan cara si A menjual suatu benda dengan harga satu juta rupiah dengan cara berutang kepada si B, dan ketika itu benda tersebut dibeli kembali oleh A seharga delapan ratus ribu rupiah dengan cara tunai, sehingga hasilnya, dengan perantara jual beli arloji, pihak B mengantongi uang delapan ratus ribu rupiah dan nanti pada waktu yang telah di tentukan harus dibayar sejuta rupiah. Jual beli seperti ini

Sementara itu terkait dengan jenis atau pembagian *sadd al-Zarai'* Zuhaili merangkum dua pendapat ulama yang berbeda perspektif, dimana Ibnu Qayyim al-Jauzi²² dan al-Syatibi²³ dalam memandang suatu perbuatan yang dapat dikategorikan sebagai obyek kajian *sadd al-Zarai'*, yaitu:²⁴ dengan berbasis pada *outcome* atau hasil yang bersifat umum dan sejauh mana perbuatan tersebut dapat menimbulkan kerusakan. Ibnu Qayyim mengklasifikasikan kepada dua macam; yaitu adanya perbuatan tersebut secara nyata memang berdampak pada *mafsadat* (kerusakan) seperti mengkonsumsi hal-hal yang dapat memabukkan, ataupun perbuatan yang pada dasarnya mubah atau boleh namun dapat berakibat kepada kerusakan

dikenal dengan *bai'i al-'ainah*. Menurut Wahbah al-Zuhaili, para ulama sepakat tentang dilarangnya perbuatan seperti ini jika kelihatan tanda-tanda bahwa mereka berniat untuk melakukan riba, dan mereka berbeda pendapat dalam hal tidak kelihatan jelas tanda-tanda bahwa maksud kedua belah pihak melakukan jual beli tersebut sebagai *hilah* untuk mengelak dari perbuatan riba. Namun demikian para ulama juga berbeda secara tehnis dalam beberapa hal, misalnya kalangan Malikiyah dan Hanabilah, jual beli seperti itu termasuk jual beli yang dilarang. Alasan mereka, masalah dilarang atau tidak dilarangnya suatu perbuatan tidak hanya diukur dengan bentuk formal dari suatu perbuatan, melainkan juga dilihat kepada akibat dari perbuatan itu. Sedangkan menurut Hanafiyah, jual beli seperti itu juga *fasid* (rusak) namun bukan atas dasar *sadd al-zariah*, tetapi atas dasar bahwa pihak penjual dalam contoh di atas tidak sah membeli kembali barang yang telah dijualnya tersebut sebelum pihak pembeli melunasi harganya. Adapun kalangan Syafi'iyah berpendapat bahwa jual beli seperti itu hukumnya sah. Di antara alasannya, bahwa dalam sebuah akad yang menjadi ukuran sahnya adalah syarat dan rukunnya. Selama syarat dan rukunnya telah dipenuhi, maka jual beli dianggap sah. Adanya kemungkinan tujuan tersembunyi di balik yang lahiriyah dari kedua belah pihak, karena tidak dapat dipastikan, tidak berpengaruh kepada sahnya akad jual beli.

²²Untuk lebih jelasnya penjelasan tentang hal ini dapat dilihat dalam kitabnya sendiri yaitu, *l'lam al-Muwaqqi'in*, Juz 3, h.148 (sebagaimana dikutip oleh Wahbah Zuhaili).

²³Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, (Saudi Arabia: Wizarah al-Syu'un al-Diniyyah wa al-Awqaf, t.th), Juz 4, h.143.

²⁴Lihat dalam Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, h. 883-888.

baik itu memang dimaksudkan demikian ataupun tidak. Secara detail Ibnu Qayyim bahkan memilah-milah kualitas dan kuantitas dampak buruk dan baik suatu perbuatan. Salah satu contoh yang diungkapkan sebagai kajian dari *Sadd al-Zarai'* adalah akad nikah yang dilaksanakan hanya bertujuan untuk menghalalkan yang kemudian beliau gandengkan dengan seperti jual beli yang mengantar kepada riba. Menarik untuk dicermati dari contoh yang dikemukakan oleh Ibnu Qayyim mengenai akad nikah tersebut, sekalipun tidak disebutkan secara eksplisit tentang nikah siri namun dari berbagai motivasi yang melandasi terjadinya nikah siri yaitu untuk menghindari zina atau dengan kata lain dari pada terjebak dalam dosa maka lebih baik menikah untuk menghalalkannya, maka menurutnya ini merupakan obyek *sadd al-Zarai'*.

Term *al-nikah al-sirr* memang tidak banyak ditemukan pada ulama klasik (*mazahib al-arba'ah*) kecuali Imam Malik yang membahas tentang pernikahan secara *sirr* dianggapnya sebagai sesuatu yang terlarang. Namun dari apa yang diungkapkan oleh Ibnu Qayyim di atas ketika menguraikan tentang metode *Sadd al-Zarai'* sangat tampak bahwa nikah siri dapat terlarang jika menggunakan kaidah ini.

Sementara itu al-Syatibi ketika membahas tentang pembagian *Sadd al-Zarai'* lebih melihat kepada *quwwah al-natijah* (kualitas hasil dari suatu perbuatan yang dapat berdampak buruk atau tidak, artinya sejauh mana kerusakan perbuatan tersebut).²⁵ Dalam kaitan dengan ini al-Syatibi membedakannya menjadi empat kategori, yaitu (a) apakah kerusakan yang ditimbulkan bersifat *qat'i* (permanen), atau (b) jarang/kerusakannya bersifat temporal, (c) sangat jarang

²⁵Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, Juz 2, h. 885. Lihat pula dalam *Al-Muwafaqat*, Juz 2, h. 358-359, 361

tetapi jika terjadi maka akan banyak kerusakan yang timbul karenanya, (d) atau perbuatan tersebut berdampak pada kerusakan namun sangat jarang dan tidak umum hal tersebut terjadi, seperti jual beli yang tertunda.

Jika kaedah ini dihubungkan dengan kasus Machica Mukhtar dari rentang waktu mulai menikah di tahun 1993 sampai sekarang ini (tahun 2017) masih memperjuangkan hak-hak anaknya (Muhammad Iqbal Ramadan), yang berarti lebih dari 20 tahun merasakan dampak buruk dari nikah sirinya tersebut. Maka tentu kerusakan ini yang telah berlangsung sekian lama sebagai sesuatu yang urgen untuk disikapi, terutama dari kajian hukumnya, sebagai muara dari persoalan nikah siri.

Terkait dengan nikah siri, walaupun Ibnu Qayyim tidak secara eksplisit menyebut term *sirr* ketika memberi pemisalan mengenai obyek kajian metode *sadd al-zarai'* ini, namun sangat jelas ada titik temu antara motif orang melakukan nikah siri dengan penjelasan Ibnu Qayyim di atas tentang *'aqd li al-tahlil* (akad yang bertujuan hanya untuk menghalalkan). Alasan penghalalan ini juga yang sering menjadi argumen bagi yang memberi toleransi adanya pernikahan sembunyi-sembunyi tersebut, baik dari kalangan pelaku, keluarga dan bahkan kalangan cendekiawan.²⁶

V. Kesimpulan

Dalam kaitan dengan pencatatan nikah yang tidak memiliki *nas* yang tegas sehingga menimbulkan problematika nikah siri, di mana pernikahan tersebut sekalipun memiliki masalah namun banyak menimbulkan mafsadat yang bersifat permanen dan berimbas pada perempuan dan anak. Maka

²⁶Lihat acara ILC yang tayang pada tanggal 18 Desember 2012 dan 9 Oktober 2017.

eksistensi hadis tentang perintah untuk mengumumkan perkawinan dapat dimaknai sebagai perintah dalam menertibkan perkawinan melalui pencatatan. Analogi tersebut dapat dipahami dengan menggunakan metode *qiyas awlawi*. Hal tersebut dapat dimaknai demikian karena adanya dukungan dari ayat al-Qur'an (Q.S.2:282) yang memang secara eksplisit memerintahkan pentingnya pencatatan dalam bertransaksi. Demikian halnya dukungan dalil *sadd al-zari'ah* yang bersifat futuristik. Perkawinan adalah transaksi sosial yang memerlukan kontrol baik secara sosial maupun secara politik. Di masa Rasulullah saw hadis tersebut dapat dimaknai sebagai kontrol sosial di mana pada masa tersebut belum merupakan era pengadministrasian sebagai sistem yang sangat urgen. Namun di masa kini di mana pertumbuhan umat manusia (umat islam secara khusus) yang semakin meningkat membutuhkan manajemen yang handal untuk menertibkan peristiwa-peristiwa sosial yang sebelumnya belum menjadi pokok persoalan. Sehingga di masa sekarang ini kontrol sosial tersebut berubah menjadi kontrol politik karena negara harus menjamin setiap warganya dalam bermuamalah sehingga tercipta kedamaian sebagaimana yang dicita-citakan oleh al-Qur'an dan Hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- Bakry, Muammar. 2011. *Fiqh Prioritas: Konstruksi Metodologi Prioritas Hukum Islam dan Kompilasi Kaidah Prioritas Hukum Islam*. Makassar: Alauddin University Press.
- al-Daruqut{ni, Abu al-H{asan 'Ali Ibn 'Umar , *Sunan al-Daruqut{ni*. Juz VI, Cet: I, Beirut; Muassasah al-Risalah, 2004 M/1424 H.

- Hasyim, Syafiq. 2001. *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*. Bandung: Mizan. Cet. I.
- _____. 2010. *Bebas Dari Patriarkhisme Islam*. Depok: Kata Kita. Cet. I.
- al-Jassas, Abi Bakr Ahmad ibn 'Ali alRazi.1992. *Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya al-Turas{ al-'Arabi. Juz 2.
- 'Abd al-Rahman Ibrahim al-Kaylani. 2000. *Qawa'id al-Maqasid 'Inda al-Imam al-Syatibi; 'Aradan wa Dirasatan wa Tahlilan* (Cet. I; Damaskus: Dar al-Fikr.
- Kementerian Agama RI. 2010. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bogor:Lembaga Percetakan al-Qur'an Kementerian Agama RI.
- al-Qurtubi, Abi 'Abdillah Muhammad ibn Abi Bakr al-Ansari. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-Risalah. Cet. I.
- Shihab, Quraish. Dkk (Tim Penyusun), 2007. *Ensiklopedia Al-Qur'an, Kajian Kosa Kata*, Juz III. Cet. I; Jakarta: Lentera Hati.
- _____. 2009. *Membumikan al-Qur'an*. Cet.III; Bandung: Mizan Pustaka.
- _____. 2011.*Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati. Cet. IV.
- al-Syatibi, Abū Ishāq. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. Beirut: Dār al Maārifah. Jilid IV.
- Umar, Nasaruddin. 2010. *Argumen Kesetaraan Gender*. Cet. II; Jakarta : Dian Rakyat.
- Wahid, Marzuki. 2010. *Pembaruan Hukum Keluarga Islam Pasca Orde Baru dalam Pendekatan Politik (Studi Kasus CLD-KHI) dalam Generasi Baru Peneliti Muslim Indonesia: Kajian Islam Dalam Ragam Pendekatan*. Cet. I; Purwokerto: STAIN bekerjasama dengan An Australian Government Initiative.
- al-Zarqa, Mustafa Ahmad. 1998. *al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*. Cet. I; Damaskus: Dar al-Qalam, 1998. Jilid II.
- Zein, Satria Effendi M. 2004. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Ed. I, Cet. I; Jakarta: Kencana.
- Zaydan, 'Abd al-Karim. 1423 H./2002 M. *Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Muassasah al-Risalah. Cet. I.

Zuhaili, Wahbah. 1416 H/1996 M. *Usul al-Fiqh al-Islami*.
Damaskus: Dar al-Fikr.

_____. 1416 H/1996 M. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*.
Damaskus: Dar al-Fikr.

Media Cetak dan Elektronik:

TV One (Acara ILC, 18 Desember 2012 & 26 September 2017)

Metro TV