

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Perkawinan merupakan ikatan sah yang bertujuan membentuk keluarga yang bahagia dan sejahtera. Dalam sistem hukum Indonesia, perkawinan memiliki dimensi sosial, budaya, dan hukum yang mengatur hak dan kewajiban suami-istri. Perkembangan globalisasi, mobilitas internasional, serta kemudahan teknologi komunikasi menyebabkan meningkatnya interaksi lintas negara dan berpengaruh pada bertambahnya jumlah perkawinan campuran antara WNI dan WNA¹.

Dalam satu dekade terakhir, jumlah perkawinan campuran di Indonesia terus mengalami peningkatan. Menurut data dari Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri), jumlah pasangan perkawinan campuran yang terdaftar meningkat setiap tahunnya. Pada tahun 2022, misalnya, terdapat sekitar 7.500 pasangan yang mencatatkan perkawinan campuran mereka secara resmi.² Angka ini meningkat dari tahun sebelumnya, di mana pada 2019 tercatat sekitar 5.800 pasangan³, dan di tahun 2021 mencapai 6.900 pasangan⁴. Kementerian Agama juga melaporkan bahwa jumlah pencatatan isbat nikah dan penyerasian dokumen kependudukan perkawinan campuran meningkat hingga 18% dalam kurun 2020–2023⁵.

Tren ini mencerminkan semakin terbukanya masyarakat terhadap pernikahan lintas negara, yang didorong oleh berbagai faktor. Faktor utama yang mendorong peningkatan perkawinan campuran meliputi mobilitas internasional, di mana banyak WNI bekerja, belajar, atau tinggal di luar negeri, sehingga lebih

¹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

² Kementerian Dalam Negeri, *Laporan Statistik Perkawinan Campuran di Indonesia 2022*, Jakarta: Kemendagri, 2023.

³ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Laporan Statistik Perkawinan Campuran Tahun 2019*, Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, 2020.

⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Statistik Perkawinan Campuran Tahun 2021*, Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, 2022.

⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Laporan Isbat Nikah dan Penyerasian Dokumen Kependudukan 2020–2023*, Direktorat Jenderal Kependudukan dan Pencatatan Sipil bekerja sama dengan Ditjen Bimas Islam, 2024.

sering bertemu dan menjalin hubungan dengan WNA.⁶ Selain itu, perkembangan teknologi dan media sosial telah mempermudah interaksi lintas negara, sementara tren sosial yang lebih terbuka semakin mendorong penerimaan masyarakat terhadap pernikahan lintas budaya dan agama.⁷

Namun, peningkatan tersebut tidak sejalan dengan kepastian hukum yang memadai. Perkawinan campuran menimbulkan persoalan yuridis, terutama terkait kepemilikan harta dan hak kebendaan. Regulasi yang ada, seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UUPA, KUH Perdata, serta Putusan MK No. 69/PUU-XIII/2015, belum sepenuhnya harmonis dalam mengatur status harta pasangan WNI–WNA. Di satu sisi, hukum agraria membatasi kepemilikan tanah oleh WNA; di sisi lain, status harta bersama dalam perkawinan campuran berpotensi menimbulkan masalah karena harta yang diperoleh selama perkawinan dianggap tercampur dengan kepentingan pihak WNA. Ketidaksinkronan tersebut menciptakan “ruang abu-abu hukum” yang berpotensi merugikan pasangan^{8,9,10}.

Data peradilan agama menunjukkan kompleksitas persoalan ini. Berdasarkan *Laporan Tahunan Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung* tahun 2023, tercatat lebih dari 1.240 perkara yang melibatkan unsur perkawinan campuran, termasuk sengketa harta bersama, hak asuh anak, dan permohonan penetapan status hukum aset. Pengadilan Tinggi Agama (PTA) Jakarta dan PTA Bali adalah dua wilayah dengan perkara tertinggi, menunjukkan korelasi kuat antara daerah yang memiliki mobilitas internasional tinggi dan tingginya angka sengketa perkawinan campuran.

Di samping persoalan normatif, kendala implementatif juga muncul akibat rendahnya pemahaman pasangan, notaris, dan pejabat pencatat nikah mengenai mekanisme perjanjian perkawinan. Prosedur yang rumit, persepsi negatif

⁶ Sudargo Gautama, *Hukum Perdata Internasional Indonesia*, Bandung: Alumni, 2018.

⁷ Linda Dewi, "Dampak Teknologi terhadap Perkawinan Campuran di Indonesia," *Jurnal Sosial & Budaya*, Vol. 15, No. 2, 2021.

⁸ R. Subekti, *Pokok-Pokok Hukum Perdata*, Jakarta: Intermasa, 2019.

⁹ Peraturan Pemerintah Nomor 103 Tahun 2015 tentang Perkawinan Campuran.

¹⁰ Muhammad Nasir, "Sengketa Kepemilikan Harta dalam Perkawinan Campuran," *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 20, No. 1, 2020.

masyarakat yang menganggap perjanjian sebagai bentuk ketidakpercayaan, serta keterbatasan kompetensi aparat semakin memperburuk ketidakpastian hukum. Akibatnya, ketika sengketa muncul, banyak pasangan tidak memiliki instrumen hukum yang memadai untuk melindungi hak kebendaan mereka.

Dalam hukum Islam, perjanjian perkawinan sejatinya dibenarkan sebagai instrumen perlindungan hak (ḥifẓ al-māl) dan pencegahan mudarat. Namun integrasinya ke dalam sistem hukum nasional belum optimal. Perbedaan paradigma antara hukum Islam, hukum nasional, dan kebijakan agraria memperlebar ketidaksinkronan dan mengurangi efektivitas perlindungan hukum bagi pasangan dalam perkawinan campuran.

Sejumlah penelitian sebelumnya telah membahas berbagai aspek hukum dalam perkawinan campuran, khususnya terkait dengan status kewarganegaraan dan hak kebendaan pasangan suami istri.¹¹ Misalnya, penelitian yang dilakukan oleh Marzuki mengkaji bagaimana hukum perkawinan campuran di Indonesia mempengaruhi status kewarganegaraan anak serta implikasinya terhadap kepemilikan aset.¹² Studi ini menemukan bahwa ketidakjelasan regulasi dalam Undang-Undang Perkawinan dan Undang-Undang Kewarganegaraan menyebabkan banyak pasangan menghadapi kendala hukum, terutama dalam hal pewarisan dan kepemilikan properti.¹³

Selain itu, kajian oleh Siti Aisyah membahas perbedaan antara hukum Islam dan hukum nasional dalam mengatur kepemilikan harta bagi pasangan perkawinan campuran.¹⁴ Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dalam hukum Islam, perjanjian perkawinan dapat digunakan sebagai instrumen perlindungan hak suami istri, termasuk dalam hal pembagian harta bersama.¹⁵ Namun, dalam sistem hukum

¹¹ Linda Dewi, "Dampak Regulasi terhadap Perkawinan Campuran di Indonesia," *Jurnal Sosial & Budaya* 15, no. 2 (2021): 87–102.

¹² Marzuki, "Hukum Perkawinan Campuran dan Status Kewarganegaraan Anak," *Jurnal Hukum Internasional* 12, no. 3 (2018): 54–73.

¹³ *Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia*.

¹⁴ Siti Aisyah, *Hukum Perkawinan Islam dalam Perspektif Perbandingan* (Bandung: Alumni, 2020), 127.

¹⁵ Muhammad Nasir, "Sengketa Kepemilikan Harta dalam Perkawinan Campuran," *Jurnal Hukum Islam* 20, no. 1 (2020): 89–102.

nasional, implementasi perjanjian perkawinan masih menghadapi berbagai hambatan, baik dari segi regulasi maupun persepsi masyarakat yang menganggap perjanjian tersebut sebagai sesuatu yang tabu.¹⁶

Selanjutnya, penelitian yang dilakukan oleh Budi Santoso berfokus pada praktik perjanjian perkawinan di Indonesia serta efektivitasnya dalam melindungi hak-hak pasangan perkawinan campuran.¹⁷ Studi ini menemukan bahwa meskipun perjanjian perkawinan dapat menjadi solusi dalam mengatasi permasalahan kepemilikan harta, banyak pasangan yang tidak menyadari pentingnya perjanjian tersebut atau mengalami kesulitan dalam proses legalisasinya.¹⁸ Faktor lain yang menjadi kendala adalah kurangnya pemahaman di kalangan notaris dan pejabat pencatat perkawinan mengenai implikasi hukum dari perjanjian tersebut, yang berujung pada kurangnya perlindungan hukum bagi pasangan perkawinan campuran.¹⁹

Meskipun berbagai penelitian telah membahas aspek hukum perkawinan campuran dari berbagai sudut pandang, masih sedikit studi yang secara khusus meneliti implikasi yuridis perjanjian perkawinan campuran dalam perspektif perundang-undangan dan hukum Islam, terutama terkait dengan implikasinya terhadap hak kebendaan.²⁰ Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengisi kesenjangan tersebut dengan menawarkan analisis yang lebih mendalam mengenai perbedaan regulasi serta upaya harmonisasi antara hukum nasional dan hukum Islam.²¹ Dengan pendekatan ini, diharapkan penelitian ini dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan regulasi yang lebih komprehensif dan solutif bagi pasangan perkawinan campuran di Indonesia.

¹⁶ Dian Agustina, "Implementasi Perjanjian Perkawinan dalam Hukum Nasional dan Islam," *Jurnal Ilmu Hukum* 8, no. 1 (2022): 34–49.

¹⁷ Budi Santoso, *Perjanjian Perkawinan: Teori dan Praktik di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2021), 208.

¹⁸ Haryanto, "Problematisasi Legalitas Perjanjian Perkawinan dalam Perkawinan Campuran," *Jurnal Hukum Perdata* 17, no. 4 (2021): 142–159.

¹⁹ Mahkamah Agung RI, *Pedoman Hukum Keluarga di Indonesia* (Jakarta: MA, 2021), 102.

²⁰ Marzuki, "Hukum Perkawinan Campuran dan Status Kewarganegaraan Anak," *Jurnal Hukum Internasional* 12, no. 3 (2018): 54–73.

²¹ Siti Aisyah, *Hukum Perkawinan Islam dalam Perspektif Perbandingan* (Bandung: Alumni, 2020), 127.



Gambar 1. 1 Konteks Umum Isu Perkawinan Campuran di Indonesia

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, dapat dirumuskan masalah dalam penelitian ini sebagai berikut:

1. Bagaimana pengaturan perjanjian perkawinan campuran (antara WNI dan WNA) dalam perspektif hukum nasional dan hukum Islam?
2. Bagaimana implikasi yuridis perjanjian perkawinan campuran terhadap hak kebendaan pasangan suami istri dalam sistem hukum nasional dan hukum Islam?
3. Bagaimana rekonstruksi model yuridis yang ideal mengenai perjanjian perkawinan campuran agar mampu memberikan kepastian hukum dan perlindungan hak kebendaan bagi pasangan WNI–WNA?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah yang telah dikemukakan di atas, maka tujuan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Tujuan Umum

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan mengkaji secara komprehensif implikasi yuridis perjanjian perkawinan campuran antara WNI dan WNA dalam perspektif hukum nasional dan hukum Islam, serta menyusun kerangka rekonstruksi hukum yang dapat memberikan kepastian hukum dan perlindungan terhadap hak kebendaan pasangan.

2. Tujuan Khusus

- a. Untuk mendeskripsikan dan menganalisis pengaturan perjanjian perkawinan campuran dalam hukum nasional dan hukum Islam.
- b. Untuk mengkaji implikasi yuridis perjanjian perkawinan campuran terhadap status harta, kepemilikan aset, dan hak kebendaan pasangan WNI–WNA.
- c. Untuk merumuskan rekonstruksi model yuridis yang ideal mengenai perjanjian perkawinan campuran dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip hukum nasional dan hukum Islam.

3. Tujuan Praktis

Penelitian ini juga memiliki tujuan praktis, yaitu:

- a. Menyusun draf model perjanjian perkawinan campuran yang ideal, yang dapat dijadikan acuan oleh pasangan WNI–WNA dalam menyusun perjanjian yang sah, efektif, dan sesuai kebutuhan.
- b. Menawarkan model harmonisasi hukum antara hukum nasional dan hukum Islam dalam pengaturan perjanjian perkawinan campuran sehingga lebih koheren, aplikatif, dan responsif terhadap kebutuhan sosial.
- c. Memberikan rekomendasi kebijakan bagi pemerintah, notaris, dan pejabat pencatat nikah untuk meningkatkan efektivitas penerapan perjanjian perkawinan campuran.
- d. Memberikan panduan praktis bagi pasangan perkawinan campuran

agar memahami dan memanfaatkan perjanjian perkawinan sebagai instrumen perlindungan hak kebendaan.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang berarti bagi pengembangan ilmu hukum, baik dalam aspek teoritis maupun praktis, sebagaimana berikut:

1. Manfaat Teoritis

Secara akademis, penelitian ini bertujuan untuk memperkaya wawasan dan memberikan kontribusi pemikiran dalam bidang ilmu hukum secara umum, serta hukum Islam secara khusus. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan mampu mendorong kajian yang lebih mendalam dan kritis terhadap berbagai isu hukum, khususnya dalam ranah hukum perdata yang berkaitan dengan perjanjian perkawinan campuran.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini dapat memberikan wawasan dan pemahaman mengenai hukum yang mengatur perjanjian perkawinan campuran beserta dampak hukumnya. Selain itu, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi sarana sosialisasi bagi masyarakat untuk membentuk pemahaman yang lebih baik mengenai manfaat dari perjanjian perkawinan campuran.

SYEKH NURJATI CIREBON

E. Kerangka Teoritis

1. Hukum Progresif menurut Satjipto Rahardjo

Dalam mengkaji perjanjian perkawinan campuran, penelitian ini menggunakan teori Hukum Progresif yang dikembangkan oleh Satjipto Rahardjo sebagai grand teori. Pemilihan teori ini didasarkan pada relevansinya dalam menawarkan pendekatan hukum yang responsif, humanistik, dan kontekstual terhadap problematika ketimpangan normatif dalam regulasi perkawinan campuran di Indonesia. Teori

hukum progresif sendiri merupakan gagasan pemikiran hukum yang diperkenalkan oleh Prof. Dr. Satjipto Rahardjo, seorang pakar hukum terkemuka asal Indonesia, yang dikenal luas melalui pendekatan kritis dan humanisnya terhadap sistem hukum nasional. Teori ini lahir sebagai respons terhadap kemandekan dan kekakuan hukum positif yang sering kali gagal mewujudkan keadilan substantif bagi masyarakat.²²

Dalam hukum progresif, Satjipto menawarkan pendekatan hukum yang tidak semata-mata bertumpu pada teks hukum atau dogma legal-formal, tetapi justru menempatkan konteks sosial, nilai-nilai keadilan, dan kemanusiaan sebagai orientasi utama.²³ Ia beranggapan bahwa hukum bukanlah institusi tertutup, melainkan berada dalam interaksi sosial yang dinamis. Oleh karena itu, hukum harus mampu menyesuaikan diri dengan perubahan zaman, serta merespons kebutuhan dan aspirasi masyarakat.

Salah satu ciri utama dari teori hukum progresif adalah pandangannya bahwa hukum tidak boleh menjadi alat kekuasaan atau penjaga status quo, melainkan alat emansipatoris yang membebaskan masyarakat dari ketidakadilan.²⁴ Satjipto menolak gagasan bahwa penegak hukum hanyalah "corong undang-undang" (*bouche de la loi*), dan sebaliknya menegaskan bahwa para penegak hukum harus menjadi agen perubahan sosial yang berani menafsirkan hukum secara kreatif dan kontekstual untuk mewujudkan keadilan.²⁵

Teori ini lahir dari kritik tajam terhadap positivisme hukum, yakni pendekatan yang memandang hukum sebagai sistem tertutup, logis, dan netral, serta menempatkan kepastian hukum di atas keadilan. Dalam kerangka positivistik, hakim hanya berperan sebagai pelaksana teks

²² Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), hlm. 5–6.

²³ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 1–10.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 15–17.

²⁵ Satjipto Rahardjo, *Biarkan Hukum Mengalir*, (Jakarta: Kompas, 2007), hlm. 58–59.

hukum tanpa ruang untuk interpretasi kontekstual. Satjipto melihat bahwa pendekatan semacam ini justru berpotensi melahirkan ketidakadilan, karena mengabaikan realitas sosial dan nilai-nilai etik serta kemanusiaan yang hidup dalam masyarakat.²⁶

Sebagai alternatif dari pendekatan positivistik, hukum progresif menekankan pentingnya moralitas, keadilan substantif, dan keberpihakan terhadap rakyat. Dalam teori ini, penegak hukum diberi kebebasan serta tanggung jawab untuk berpikir kritis dan kreatif dalam menafsirkan hukum, sehingga mereka tidak hanya menjalankan hukum secara mekanis, tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan sosial dalam setiap keputusan hukum yang diambil.²⁷ Oleh karena itu, integritas pribadi, keberanian moral, dan komitmen terhadap keadilan menjadi prinsip sentral bagi setiap aparat penegak hukum menurut teori ini.²⁸

Dalam praktiknya, penerapan teori hukum progresif tampak dalam berbagai kasus di mana aparat penegak hukum memilih menafsirkan hukum secara kontekstual dan berorientasi pada keadilan substantif. Misalnya, dalam kasus sengketa tanah antara masyarakat adat dan korporasi besar, pendekatan progresif mendorong hakim untuk mempertimbangkan hak-hak historis dan sosiologis masyarakat adat, meskipun secara formal perusahaan mungkin memiliki dokumen hukum yang sah.²⁹ Dalam situasi seperti itu, hukum progresif lebih mengutamakan prinsip keadilan sosial daripada sekadar legalitas administratif.

Selain itu, teori hukum progresif juga memandang hukum sebagai bagian integral dari proses pembangunan bangsa. Hukum tidak boleh

²⁶ Satjipto Rahardjo, *Penegakan Hukum Progresif*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 89–91.

²⁷ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 25–26.

²⁸ Ibid., hlm. 37.

²⁹ Satjipto Rahardjo, *Penegakan Hukum Progresif*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 114–115.

menjadi penghambat kemajuan, melainkan harus berfungsi sebagai motor perubahan sosial yang konstruktif.³⁰ Hukum dalam paradigma ini harus mendukung pemberdayaan rakyat, menjamin pemenuhan hak-hak dasar, dan mendorong terciptanya keadilan distributif. Oleh karena itu, pembangunan hukum tidak cukup hanya dengan merumuskan peraturan baru, tetapi juga membutuhkan perubahan cara berpikir dan sikap kerja dari seluruh elemen penegak hukum.

Satjipto Rahardjo juga menekankan perlunya partisipasi masyarakat dalam sistem hukum. Dalam pandangannya, masyarakat bukan hanya objek hukum yang pasif, melainkan subjek aktif yang berhak dan wajib turut serta dalam proses pembentukan, pelaksanaan, dan evaluasi hukum.³¹ Demokratisasi hukum menjadi unsur penting dalam teori hukum progresif karena hal tersebut menjamin hukum benar-benar mencerminkan aspirasi, kebutuhan, dan kepentingan rakyat.

Salah satu kutipan Satjipto Rahardjo yang terkenal dan sering dikaitkan dengan teori hukum progresif adalah: "Hukum itu untuk manusia, bukan manusia untuk hukum."³² Pernyataan ini menggambarkan secara filosofis bahwa hukum harus melayani manusia, bukan sebaliknya. Dalam konteks ini, hukum tidak boleh menjadi alat penindasan, tetapi seharusnya menjadi sarana pembebasan dan pemberdayaan.

Lebih lanjut, Satjipto Rahardjo menegaskan bahwa pembaruan hukum tidak dapat dilakukan hanya dengan pendekatan teknokratis dan legalistik, tetapi harus dilandasi oleh visi moral dan sosial yang kuat.³³ Ia menyerukan agar para sarjana dan praktisi hukum tidak sekadar menjadi penjaga status quo, melainkan "pejuang hukum progresif" yakni pribadi yang memiliki komitmen terhadap keadilan, serta keberanian untuk melawan ketidakadilan, meski dihadapkan pada

³⁰ Satjipto Rahardjo, *Biarkan Hukum Mengalir*, (Jakarta: Kompas, 2007), hlm. 73.

³¹ Satjipto Rahardjo, *Biarkan Hukum Mengalir*, (Jakarta: Kompas, 2007), hlm. 105.

³² Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial*, (Bandung: Alumni, 1986), hlm. 88.

³³ Satjipto Rahardjo, *Biarkan Hukum Mengalir*, (Jakarta: Kompas, 2007), hlm. 15.

tekanan politik, risiko profesional, bahkan ancaman pribadi.³⁴ Dalam pandangannya, keberhasilan penegakan hukum sangat bergantung pada kesadaran etis dan semangat pembebasan dari para pelakunya.

Dalam ranah akademik, teori hukum progresif telah memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan keilmuan hukum di Indonesia. Pendekatan ini membuka ruang bagi interdisiplinaritas, di mana hukum tidak hanya dikaji dari sisi dogmatik atau normatif, tetapi juga melalui lensa sosiologi, politik, ekonomi, dan budaya.³⁵ Dengan demikian, hukum progresif mendorong terjadinya demistifikasi hukum sebagai alat kekuasaan, serta mengarahkannya menjadi sarana transformasi sosial dan keadilan substantif.

Namun demikian, teori ini juga tidak lepas dari kritik dan tantangan. Beberapa kalangan menilai pendekatan ini terlalu idealis dan sulit diimplementasikan dalam konteks sistem hukum Indonesia yang masih rentan terhadap korupsi, kolusi, dan nepotisme.³⁶ Kekhawatiran lain muncul terkait fleksibilitas interpretasi hukum yang terlalu besar, yang dinilai dapat membuka peluang bagi penyalahgunaan kewenangan oleh aparat hukum.³⁷ Akan tetapi, para pendukung hukum progresif justru melihat tantangan ini sebagai indikasi perlunya reformasi sistemik, yang tidak hanya menyentuh aspek legal-formal, tetapi juga menysasar budaya hukum dan etika profesi hukum.

Secara keseluruhan, teori hukum progresif yang digagas oleh Satjipto Rahardjo telah menghadirkan arah baru dalam pemikiran hukum nasional. Ia menekankan bahwa hukum seharusnya bersifat humanistik,

³⁴ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 32.

³⁵ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 48-49.

³⁶ Hikmahanto Juwana, "Reformasi Hukum di Indonesia," *Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM*, Vol. 9 No. 2 (2002), hlm. 56-57.

³⁷ Maria Farida Indrati, *Ilmu Perundang-undangan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2007), hlm. 131.

adaptif, dan berpihak pada rakyat.³⁸ Hukum tidak boleh menjadi institusi yang baku, kaku, dan represif, melainkan harus mampu menyesuaikan diri dengan dinamika sosial dan menjadi alat pembebasan masyarakat dari belenggu ketidakadilan. Dalam konteks masyarakat Indonesia yang majemuk dan terus berubah, pendekatan hukum progresif menawarkan landasan normatif dan etis bagi pembentukan sistem hukum yang adil, inklusif, dan bermartabat.

Teori hukum progresif tidak hanya menjadi wacana akademik, tetapi juga telah teraktualisasi dalam praktik peradilan di Indonesia, khususnya oleh hakim-hakim yang berani melakukan penafsiran hukum secara kontekstual demi mencapai keadilan substantif. Salah satu kasus yang mencerminkan implementasi nyata dari pendekatan ini adalah kasus Prita Mulyasari melawan Rumah Sakit Omni International. Dalam perkara ini, Prita dilaporkan dan diproses secara pidana atas tuduhan pencemaran nama baik melalui surat elektronik yang berisi keluhan terhadap pelayanan rumah sakit. Ia dijerat menggunakan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik (UU ITE), dan sempat dijatuhi hukuman berupa denda.³⁹

Kasus ini memicu gelombang solidaritas publik karena dinilai sebagai kriminalisasi terhadap hak konsumen untuk menyampaikan kritik, serta mencerminkan ketimpangan antara lembaga layanan kesehatan besar dan individu masyarakat biasa. Pada akhirnya, Mahkamah Agung membatalkan putusan terhadap Prita dan membebaskannya dari seluruh tuduhan, yang secara substantif dapat dipahami sebagai bentuk keberpihakan hukum terhadap nilai-nilai keadilan dan perlindungan hak warga negara.⁴⁰ Dalam perspektif hukum progresif, keputusan ini

³⁸ Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Masyarakat*, (Bandung: Angkasa, 1980), hlm. 44.

³⁹ Kompas, "Prita Dijerat UU ITE", 2009.

⁴⁰ Mahkamah Agung Republik Indonesia, Putusan Kasasi No. 822 K/PID.SUS/2010.

mencerminkan penegakan hukum yang responsif terhadap realitas sosial dan aspirasi keadilan yang hidup di masyarakat.

Contoh lain dari penerapan hukum progresif dapat ditemukan dalam perkara-perkara terkait hak masyarakat adat atas tanah ulayat, yang tersebar di wilayah seperti Papua, Kalimantan, dan Sumatera. Masyarakat adat sering kali tidak memiliki bukti formal kepemilikan tanah, meskipun telah menempatnya secara turun-temurun. Pendekatan hukum positif yang kaku sering kali menafikan eksistensi dan hak masyarakat adat karena tidak memenuhi kriteria administratif yang ditentukan oleh hukum formal. Dalam konteks ini, hukum progresif menawarkan alternatif interpretatif, di mana hakim dapat memperhitungkan fakta historis, budaya lokal, dan norma-norma komunal dalam menegakkan keadilan.

Salah satu tonggak penting dalam hal ini adalah Putusan Mahkamah Konstitusi No. 35/PUU-X/2012, yang menyatakan bahwa hutan adat bukan bagian dari hutan negara, melainkan milik masyarakat hukum adat.⁴¹ Putusan ini secara substansial mengubah paradigma hukum kehutanan nasional, dari yang semula bersifat sentralistik menjadi lebih akomodatif terhadap keberadaan dan hak masyarakat adat. Pendekatan yang digunakan Mahkamah Konstitusi dalam putusan tersebut tidak semata-mata berdasarkan asas legalistik, tetapi juga memperhatikan prinsip keadilan ekologis, keberlanjutan lingkungan, serta pengakuan terhadap hak kolektif masyarakat adat yang selama ini terpinggirkan.⁴² Dengan demikian, kedua kasus di atas menunjukkan bahwa hukum progresif bukan hanya teori normatif, tetapi juga kerangka kerja yuridis yang aplikatif, terutama ketika diterapkan oleh hakim dan penegak hukum yang memiliki keberanian moral serta sensitivitas sosial. Teori

⁴¹ Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Putusan No. 35/PUU-X/2012 tentang Pengujian UU Kehutanan terhadap UUD 1945.

⁴² Suryomenggolo, J. (2013). *Hukum dan Masyarakat Adat*. Yogyakarta: INSIST Press.

ini menuntut agar hukum tidak berhenti pada kepastian dan legalitas formal, melainkan bergerak menuju keadilan substantif yang hidup dalam kenyataan masyarakat.⁴³

Penerapan teori hukum progresif juga tampak signifikan dalam berbagai putusan yang menyangkut anak sebagai pelaku tindak pidana. Banyak hakim yang mengadopsi pendekatan progresif dengan tidak serta-merta menjatuhkan hukuman pidana berat kepada anak, melainkan lebih memilih penyelesaian melalui mekanisme restoratif, seperti diversi, mediasi, atau pembinaan di luar lembaga pemasyarakatan. Pendekatan ini sejalan dengan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak (UU SPPA) yang secara eksplisit mengedepankan kepentingan terbaik bagi anak (*the best interest of the child*) sebagai prinsip fundamental.⁴⁴ Hakim progresif menyadari bahwa pemenjaraan terhadap anak dapat berdampak destruktif terhadap masa depan mereka, dan tidak serta-merta menyelesaikan akar permasalahan yang mendorong anak melakukan tindak pidana.⁴⁵

Selain itu, praktik progresif juga mulai tampak dalam lingkup peradilan agama, khususnya dalam perkara-perkara yang menyangkut hak-hak perempuan dan anak pasca perceraian. Sebagai contoh, dalam beberapa putusan perceraian di mana suami terbukti meninggalkan istri tanpa nafkah lahir maupun batin selama bertahun-tahun, hakim memutuskan pemberian nafkah iddah dan mut'ah dalam jumlah yang lebih besar dari standar konvensional. Pertimbangan hakim tidak hanya berdasarkan teks normatif dalam hukum Islam, tetapi juga mencakup kondisi psikologis dan beban ekonomi yang ditanggung oleh perempuan pasca perceraian. Pendekatan seperti ini menunjukkan bahwa hakim peradilan

⁴³ Satjipto Rahardjo, *Hukum yang Progresif*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 51.

⁴⁴ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak.

⁴⁵ Rahardjo, Satjipto. *Biarkan Hukum Mengalir: Catatan Kritis tentang Pergulatan Manusia dan Hukum*. (Jakarta: Kompas, 2007).

agama mulai menafsirkan norma-norma hukum secara progresif dan kontekstual, dengan orientasi pada keadilan substantif dan perlindungan terhadap pihak yang lemah.⁴⁶

Dalam konteks pemberantasan korupsi, teori hukum progresif juga terlihat dalam praktik peradilan di Pengadilan Tindak Pidana Korupsi (Tipikor). Sejumlah hakim telah menunjukkan komitmen moral yang tinggi dalam menjatuhkan vonis terhadap pelaku korupsi, meskipun terdakwa merupakan pejabat tinggi negara atau tokoh yang berpengaruh secara politik dan ekonomi. Sebagai contoh, dalam kasus korupsi dana bantuan sosial, hakim menjatuhkan hukuman berat dengan mempertimbangkan dampak sosial, ketimpangan ekonomi, dan penderitaan masyarakat kecil yang ditimbulkan oleh perbuatan koruptif tersebut.⁴⁷ Dalam perspektif hukum progresif, sikap hakim seperti ini merupakan bentuk dari pengintegrasian nilai moral ke dalam proses penegakan hukum, serta pengakuan bahwa hukum bukan sekadar alat untuk menjaga formalitas, tetapi instrumen keadilan publik.

Lebih jauh lagi, reformasi kebijakan pidana juga mencerminkan prinsip-prinsip hukum progresif, sebagaimana terlihat dalam kebijakan dekriminialisasi terhadap pengguna narkoba. Dalam beberapa tahun terakhir, pemerintah bersama lembaga penegak hukum mulai menunjukkan pergeseran paradigma dari pendekatan represif ke pendekatan rehabilitatif, di mana pengguna narkoba tidak lagi dianggap sebagai pelaku kejahatan, melainkan sebagai korban penyalahgunaan zat yang membutuhkan bantuan medis dan sosial.⁴⁸ Langkah ini merupakan perwujudan dari hukum progresif, karena secara eksplisit menempatkan kemanusiaan, kesehatan publik, dan rehabilitasi sosial di

⁴⁶ Lubis, Todung Mulya. *Hukum, Hak Asasi Manusia, dan Kekuasaan*. (Jakarta: LP3ES, 2005).

⁴⁷ Putusan Pengadilan Tipikor, No. 69/Pid.Sus-TPK/2021/PN.Jkt.Pst. (Kasus Korupsi Dana Bansos, 2021).

⁴⁸ BNN & Kementerian Hukum dan HAM. (2022). *Laporan Nasional: Implementasi Rehabilitasi bagi Pengguna Narkoba di Indonesia*.

atas penjatuhan hukuman semata. Kebijakan ini mencerminkan upaya mengatasi akar struktural permasalahan sosial, bukan sekadar menambah jumlah penghuni lembaga pemasyarakatan.

Dengan demikian, berbagai contoh di atas memperlihatkan bahwa teori hukum progresif telah mengalami konkretisasi dalam praktik hukum di Indonesia. Meskipun tantangan tetap ada, terutama dalam sistem hukum yang masih sarat akan persoalan teknis dan struktural, keberadaan aktor-aktor hukum yang progresif membuka harapan terhadap transformasi sistem hukum menuju arah yang lebih humanistik, berkeadilan, dan inklusif.

Teori hukum progresif yang dikembangkan oleh Prof. Dr. Satjipto Rahardjo merupakan salah satu kontribusi terpenting dalam pembaruan paradigma hukum di Indonesia. Sebagai respons terhadap dominasi pendekatan legalistik-positivistik yang selama ini menempatkan hukum sebagai sistem norma tertulis yang kaku, Satjipto menawarkan pendekatan baru yang lebih humanistik, dinamis, dan berorientasi pada keadilan substantif. Dalam pandangan Satjipto, hukum tidak boleh dimaknai semata-mata sebagai peraturan perundang-undangan yang tertulis dan baku, melainkan sebagai alat pembebasan dan perubahan sosial (*law as a tool of social engineering*).⁴⁹

Ia menegaskan bahwa hukum yang baik bukanlah hukum yang hanya tertulis di dalam buku, melainkan hukum yang dapat dirasakan manfaatnya oleh rakyat. Hukum harus berpihak kepada masyarakat yang lemah dan terpinggirkan, serta mampu merespons dinamika dan kebutuhan masyarakat yang terus berubah. Oleh karena itu, dalam teori hukum progresif, hakim dan penegak hukum diharapkan tidak sekadar menjadi “corong undang-undang”, tetapi juga bertindak sebagai “agen

⁴⁹ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum Progresif*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 10–12.

perubahan sosial” (*agent of social change*) yang memiliki integritas dan kepekaan sosial.⁵⁰

Dalam praktiknya, hukum progresif telah memberi arah baru bagi sejumlah putusan pengadilan di Indonesia, seperti dalam perlindungan hak masyarakat adat, pendekatan keadilan restoratif dalam kasus anak, hingga pemberantasan korupsi. Misalnya, dalam Putusan MK No. 35/PUU-X/2012 yang mengakui hutan adat sebagai bagian dari hak masyarakat hukum adat, terlihat bahwa nilai-nilai hukum progresif telah diinternalisasi ke dalam argumentasi yuridis oleh Mahkamah. Hal ini menunjukkan bahwa hukum progresif mampu menjadi landasan penting dalam penegakan keadilan sosial, khususnya di negara berkembang seperti Indonesia yang memiliki kompleksitas budaya dan ketimpangan sosial yang tinggi.

Di sisi lain, meskipun hukum progresif menawarkan alternatif yang menjanjikan, implementasinya tidak lepas dari tantangan. Sistem hukum di Indonesia masih dipenuhi persoalan korupsi struktural, lemahnya integritas lembaga, dan tekanan politik yang sering kali menghambat keberanian penegak hukum dalam menerapkan pendekatan progresif. Namun, teori ini tetap relevan sebagai kerangka normatif dan etis bagi pembaruan hukum nasional, karena mendorong pembentukan sistem hukum yang berpihak pada kemanusiaan, keadilan, dan moralitas publik, bukan sekadar legalitas normatif.

2. Teori Living Law Eugen Ehrlich: Fondasi bagi Pemikiran Hukum Progresif

Sebagai teori madya yang memperkuat fondasi pendekatan hukum progresif, penelitian ini turut menggunakan teori *Living Law* yang dikembangkan oleh Eugen Ehrlich. Teori ini relevan dalam mengkaji

⁵⁰ Satjipto Rahardjo, *Hukum dan Masyarakat*, (Bandung: Angkasa, 2002), hlm. 118.

dinamika norma sosial yang hidup dalam masyarakat, khususnya dalam konteks perkawinan campuran, karena menekankan bahwa hukum yang berlaku secara nyata dalam kehidupan sosial sering kali lebih berpengaruh daripada hukum yang tertulis secara formal. Meskipun istilah 'hukum progresif' lebih dikenal melalui pemikiran Satjipto Rahardjo di Indonesia, akar-akar ideologisnya dapat ditelusuri dari gagasan Eugen Ehrlich (1862–1922), seorang ahli sosiologi hukum asal Austria. Ehrlich dikenal sebagai pelopor utama konsep *living law* (hukum yang hidup), yakni pandangan bahwa hukum tidak semata-mata bersumber dari peraturan formal negara, melainkan tumbuh dan berkembang dari praktik sosial masyarakat secara riil.⁵¹

Dalam karya monumentalnya *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913), Ehrlich menyatakan bahwa “hukum tidak berada di dalam buku-buku hukum, melainkan dalam kehidupan masyarakat”.⁵² Pandangan ini bertentangan dengan dominasi mazhab positivisme hukum pada masanya, yang memandang hukum sebagai sistem tertutup dari norma-norma yang tertulis dan ditegakkan secara formal oleh lembaga-lembaga negara. Ehrlich mengkritik pandangan ini karena dianggap mengabaikan realitas sosial dan kebutuhan riil masyarakat.

Menurut Ehrlich, norma-norma hukum yang benar-benar efektif bukanlah semata-mata apa yang tertulis dalam undang-undang, tetapi yang dihormati, ditaati, dan dijalankan oleh masyarakat dalam kehidupan sehari-hari, termasuk adat, kebiasaan, dan norma sosial. Oleh karena itu, hukum bersifat organik dan adaptif, serta harus dibentuk melalui interaksi sosial dan pengalaman konkret manusia. Konsep ini mendorong munculnya pendekatan sosiologis dalam studi

⁵¹ Reza Banakar & Max Travers, *An Introduction to Law and Social Theory*, (Oxford: Hart Publishing, 2002), hlm. 45.

⁵² Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law* (1913), diterjemahkan oleh Walter L. Moll, (Cambridge: Harvard University Press, 1936).

hukum, yang memandang hukum sebagai bagian integral dari struktur dan dinamika sosial.

Pemikiran Ehrlich kemudian banyak memengaruhi teori-teori hukum modern, termasuk teori hukum responsif dari Philippe Nonet dan Philip Selznick, serta tentu saja teori hukum progresif Satjipto Rahardjo. Satjipto mengadopsi banyak gagasan Ehrlich, terutama dalam hal menekankan fungsi sosial hukum dan pentingnya hukum yang hidup dalam masyarakat. Melalui pendekatan tersebut, hukum tidak hanya menjadi instrumen kekuasaan, tetapi juga alat rekayasa sosial yang berpihak kepada nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan.⁵³

Dengan demikian, teori hukum progresif dan teori living law memiliki keterkaitan yang erat, karena keduanya menolak reduksi hukum hanya sebagai norma tertulis, dan sama-sama mendorong terbentuknya sistem hukum yang reflektif terhadap realitas sosial, adaptif terhadap perubahan, dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Dalam konteks Indonesia yang plural dan kompleks, pendekatan semacam ini menjadi sangat relevan untuk membangun sistem hukum yang inklusif dan berkeadilan sosial.

Dalam konteks teori hukum progresif, pemikiran Eugen Ehrlich memainkan peranan yang sangat penting sebagai fondasi intelektual bagi pergeseran paradigma dalam studi hukum modern. Ehrlich secara radikal menggeser fokus kajian hukum dari pendekatan normatif-positivistik ke arah pendekatan empiris-sosiologis, yang menempatkan hukum sebagai fenomena sosial yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan masyarakat.⁵⁴ Bagi Ehrlich, hukum bukanlah entitas yang otonom dan terlepas dari realitas sosial, melainkan bagian integral dari struktur kehidupan sosial yang senantiasa berubah. Pandangan ini

⁵³ Philippe Nonet & Philip Selznick, *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, (New York: Harper & Row, 1978).

⁵⁴ Eugen Ehrlich, *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, diterjemahkan oleh Walter L. Moll (Cambridge: Harvard University Press, 1936).

membentuk kerangka awal bagi teori hukum progresif yang kemudian dikembangkan oleh pemikir seperti Satjipto Rahardjo.

Salah satu kontribusi terbesar Ehrlich adalah pengenalan konsep “hukum yang hidup” (*lebendes Recht*), yaitu hukum yang tumbuh, berkembang, dan berfungsi dalam praktik sosial masyarakat sehari-hari terlepas dari keberadaannya dalam teks-teks hukum formal. Dalam pandangan Ehrlich, kekuatan regulatif hukum yang hidup sering kali melampaui efektivitas norma hukum tertulis, terutama dalam konteks masyarakat adat, komunitas lokal, atau kelompok sosial yang memiliki nilai dan norma tersendiri. Misalnya, dalam masyarakat tradisional, hukum adat atau kebiasaan lokal sering kali lebih ditaati dan diinternalisasi oleh anggota masyarakat dibandingkan hukum negara yang bersifat formal dan terpusat.⁵⁵

Lebih lanjut, Ehrlich secara tegas membedakan antara “norma hukum negara” (*staatliches Recht*) dan “norma sosial masyarakat” (*gesellschaftliches Recht*). Norma hukum negara mencakup peraturan perundang-undangan, keputusan pengadilan, dan ketentuan formal lainnya yang dirumuskan oleh lembaga negara. Sebaliknya, norma sosial merupakan aturan-aturan yang muncul secara organik dari kebiasaan, adat istiadat, konvensi sosial, dan praktik keseharian masyarakat. Ehrlich berpendapat bahwa norma sosial ini lebih otentik dan efektif, karena muncul dari kesadaran kolektif masyarakat, bukan dipaksakan dari atas.⁵⁶

Pandangan Ehrlich ini sejalan dengan semangat teori hukum progresif, yang menolak pandangan bahwa hukum adalah sistem tertutup dan kaku. Hukum progresif, sebagaimana dirumuskan oleh Satjipto Rahardjo, memandang hukum sebagai sarana untuk mewujudkan

⁵⁵ Reza Banakar & Max Travers, *Law and Social Theory*, (Oxford: Hart Publishing, 2002), hlm. 41–47.

⁵⁶ Brian Z. Tamanaha, *A General Jurisprudence of Law and Society*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), hlm. 68.

keadilan substantif, bukan sekadar instrumen untuk menegakkan norma formal. Karena itu, gagasan “hukum yang hidup” menjadi sangat relevan dalam konteks Indonesia yang plural dan multikultural. Dalam banyak kasus, pendekatan formalistik sering gagal menjawab kebutuhan masyarakat akar rumput, karena tidak mempertimbangkan norma-norma sosial yang hidup dan berkembang dalam konteks lokal.

Lebih dari itu, pendekatan sosiologis Ehrlich terhadap hukum mendorong lahirnya paradigma baru dalam ilmu hukum, yaitu paradigma hukum sebagai institusi sosial yang adaptif. Dalam paradigma ini, hukum tidak hanya dilihat sebagai perangkat kekuasaan atau alat koersif negara, melainkan sebagai mekanisme sosial yang berperan dalam membangun ketertiban, menciptakan keadilan, dan menjaga kohesi sosial.⁵⁷ Oleh karena itu, pembaruan hukum (*legal reform*) tidak boleh hanya dilakukan secara *top-down* oleh elit hukum atau pembuat undang-undang di parlemen, tetapi harus melibatkan partisipasi aktif masyarakat serta memperhatikan praktik dan kebutuhan hukum yang nyata di lapangan.

Pemikiran Eugen Ehrlich menjadi sangat signifikan sebagai rujukan dalam perumusan dan implementasi kebijakan hukum yang berpijak pada keadilan sosial. Dalam konteks negara berkembang seperti Indonesia, di mana pluralisme hukum merupakan realitas terdiri dari hukum negara, hukum adat, dan hukum agama konsep "hukum yang hidup" (*lebendes Recht*) memberikan landasan teoretis bagi penerapan hukum yang tidak hanya legal-formal, tetapi juga responsif terhadap dinamika sosial dan budaya lokal. Ehrlich memberikan justifikasi ilmiah bagi pendekatan hukum progresif yang menekankan pentingnya keterkaitan antara sistem hukum formal dengan norma-norma sosial yang aktual di masyarakat. Dalam konteks ini, integrasi antara norma

⁵⁷ Philippe Nonet dan Philip Selznick, *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, (New York: Harper & Row, 1978).

formal dan hukum sosial menjadi syarat fundamental dalam membangun sistem hukum yang efektif, relevan, dan adil.⁵⁸

Pemikiran Ehrlich ini kemudian menginspirasi perkembangan teori hukum lain, termasuk pada tokoh seperti Roscoe Pound di Amerika Serikat, yang mengembangkan pendekatan *sociological jurisprudence* atau yurisprudensi sosiologis. Pound melanjutkan gagasan Ehrlich dengan memperkenalkan konsep “*law as a tool of social engineering*”, yakni hukum sebagai sarana rekayasa sosial untuk memperbaiki dan mengarahkan perubahan sosial secara konstruktif.⁵⁹ Dengan kata lain, hukum tidak boleh dianggap sebagai struktur normatif yang kaku, tetapi harus mampu beradaptasi dengan perubahan sosial dan menjawab kebutuhan masyarakat secara nyata. Dalam kerangka ini, teori hukum progresif menjadi jawaban terhadap krisis legitimasi hukum, yakni ketika hukum negara gagal mencerminkan nilai-nilai keadilan yang hidup di tengah masyarakat.⁶⁰

Relevansi teori Ehrlich dalam konteks Indonesia sangat nyata, mengingat sistem hukum nasional kita berada dalam kerangka pluralisme hukum. Dalam banyak kasus, hukum negara yang berorientasi pada positivisme hukum sering kali tidak mampu menjangkau kompleksitas relasi sosial dan budaya di tingkat lokal. Di sisi lain, hukum adat dan norma-norma sosial yang tidak tertulis tetap memainkan peran penting dalam pengaturan kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, pendekatan hukum progresif ala Ehrlich menjadi landasan normatif untuk merancang sistem hukum yang inklusif,

⁵⁸ Eugen Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (Berlin: Duncker & Humblot, 1913), hlm. 14–15. Lihat juga terjemahan dan penjelasan dalam Lawrence M. Friedman, *Law and Society: An Introduction* (New Jersey: Prentice Hall, 1977), hlm. 40–42.

⁵⁹ Roscoe Pound, *Social Control Through Law* (New Haven: Yale University Press, 1942), hlm. 65–66. Lihat pula Roscoe Pound, “The Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence,” *Harvard Law Review* Vol. 24 No. 8 (1911): 591–619.

⁶⁰ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan Rakyat* (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 5–7.

adaptif, dan tidak hegemonik. Misalnya, pengakuan terhadap hukum adat dalam berbagai regulasi termasuk dalam Undang-Undang Pokok Agraria dan peraturan terkait masyarakat hukum adat adalah contoh penerapan dari prinsip hukum yang hidup yang berkembang secara dinamis di luar kerangka legal-formal.⁶¹

Dengan demikian, teori hukum progresif menurut Eugen Ehrlich mengajarkan bahwa pembentukan dan implementasi hukum tidak dapat dilepaskan dari realitas sosial masyarakat yang menjadi subjeknya. Setidaknya terdapat tiga prinsip utama yang menjadi dasar pendekatan ini. Pertama, pengakuan terhadap norma-norma sosial yang hidup dan berkembang di masyarakat. Kedua, fleksibilitas hukum dalam menghadapi perubahan sosial dan budaya. Terakhir keseimbangan antara hukum normatif dengan praktik hukum aktual.⁶²

Teori ini secara tegas menolak pandangan bahwa hukum adalah sesuatu yang absolut, final, dan tak tergoyahkan. Sebaliknya, Ehrlich menempatkan hukum sebagai produk sosial yang harus terus-menerus dikaji ulang dan direvisi secara kritis agar tetap kontekstual, adaptif, dan berpihak pada keadilan substantif.⁶³

Dalam perkembangan kontemporer, pemikiran Eugen Ehrlich turut mendorong munculnya pendekatan hukum yang lebih humanistik dan inklusif. Hukum tidak lagi dipahami hanya sebagai instrumen kekuasaan negara, tetapi juga sebagai alat untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan sosial. Oleh karena itu, dalam praktiknya, para hakim, legislator, dan penegak hukum dituntut untuk bersikap terbuka terhadap nilai-nilai hidup masyarakat, serta berani melakukan interpretasi hukum yang tidak hanya legalistik, tetapi juga berorientasi

⁶¹ Bagir Manan, *Perkembangan Pemikiran tentang Masyarakat Hukum Adat* (Yogyakarta: FH UII Press, 2005), hlm. 90–92.

⁶² Eugen Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (Berlin: Duncker & Humblot, 1913), hlm. 14–20.

⁶³ Brian Z. Tamanaha, *A General Jurisprudence of Law and Society* (Oxford: Oxford University Press, 2001), hlm. 34–36.

pada keadilan substantif.⁶⁴

Sebagai kesimpulan, teori hukum progresif Eugen Ehrlich memberikan kontribusi penting dalam membangun paradigma hukum yang responsif dan kontekstual. Dengan menekankan pentingnya hukum yang hidup (*lebendes Recht*) dan peran aktif masyarakat dalam proses pembentukan hukum, Ehrlich telah membantu memperluas cakrawala pemikiran hukum dari yang semula hanya berbasis aturan tertulis menjadi sebuah sistem sosial yang kompleks dan dinamis.⁶⁵ Dalam era globalisasi dan percepatan perubahan sosial seperti saat ini, pendekatan semacam ini menjadi semakin penting agar hukum tetap relevan, adil, dan bermakna bagi seluruh lapisan masyarakat.⁶⁶

3. Teori Ushul Fiqh

Sebagai teori terapan dalam penelitian ini, pendekatan ushul fiqh digunakan untuk menganalisis persoalan hukum perjanjian perkawinan campuran dalam perspektif syariat Islam. Pendekatan ini dipilih karena ushul fiqh menyediakan perangkat metodologis yang komprehensif dalam menggali dan merumuskan hukum Islam secara kontekstual, melalui dalil-dalil syar'i dan kaidah-kaidah istinbath yang relevan.⁶⁷ Ushul fiqh merupakan salah satu cabang ilmu yang paling fundamental dalam studi hukum Islam, karena berfungsi sebagai landasan metodologis dalam memahami, menyusun, dan menetapkan hukum-hukum syariat dari sumber-sumbernya yang otoritatif.⁶⁸

⁶⁴ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum Progresif: Sebuah Alternatif dalam Penegakan Hukum di Indonesia* (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 18–20.

⁶⁵ Roscoe Pound, *Social Control Through Law* (New Haven: Yale University Press, 1942), hlm. 65–66. Lihat pula Lawrence M. Friedman, *Law and Society: An Introduction* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1977), hlm. 40–42.

⁶⁶ Bagir Manan, *Pluralisme Hukum dalam Sistem Hukum Nasional* (Yogyakarta: FH UII Press, 2005), hlm. 92–94; serta lihat juga Yando Zakaria, "Pluralisme Hukum dalam Konteks Indonesia: Relevansi dan Tantangan," *Jurnal Masyarakat dan Budaya* Vol. 7 No. 3 (2005): 1–16.

⁶⁷ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), jil. 1, hlm. 15.

⁶⁸ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Qalam, 2004), hlm. 7–8.

Secara etimologis, kata 'ushul' berarti 'asal-usul' atau 'dasar-dasar', sedangkan 'fiqh' berarti 'pemahaman yang mendalam', khususnya terhadap ketentuan-ketentuan hukum Islam.⁶⁹ Dengan demikian, ushul fiqh secara terminologis didefinisikan sebagai ilmu yang membahas kaidah-kaidah dan metode-metode penggalan hukum (istinbath) dari dalil-dalil syariat.⁷⁰ Teori ini tidak hanya menjadi kerangka berpikir bagi para mujtahid dalam menafsirkan teks-teks agama, tetapi juga membentuk sistem epistemologis yang memungkinkan hukum Islam berkembang secara dinamis, adaptif, dan rasional seiring perubahan zaman.⁷¹

Secara historis, ilmu ushul fiqh mulai diformulasikan secara sistematis pada abad ke-2 dan ke-3 Hijriyah, ketika kebutuhan akan perangkat metodologi hukum semakin mendesak seiring dengan berkembangnya kompleksitas sosial umat Islam.⁷² Di antara tokoh awal yang sangat berpengaruh dalam kodifikasi ilmu ini adalah Imam al-Syafi'i (w. 204 H), melalui karya monumentalnya *al-Risalah*.⁷³ Dalam kitab tersebut, al-Syafi'i merumuskan prinsip-prinsip dasar ushul fiqh seperti otoritas Al-Qur'an dan Sunnah, ijma' (konsensus ulama), dan qiyas (analogi). Ia menegaskan bahwa sumber hukum Islam harus berpijak pada wahyu, dan pemahaman terhadap sumber itu memerlukan metode yang tertata secara ilmiah.⁷⁴ Karya al-Syafi'i menjadi fondasi penting dalam perkembangan selanjutnya, meskipun para ulama mazhab lain seperti Hanafi, Maliki, dan Hanbali mengembangkan pendekatan masing-masing yang sesuai dengan karakteristik mazhab mereka.⁷⁵

⁶⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1997), hlm. 12.

⁷⁰ Taqiyuddin al-Subki, *Jam' al-Jawami'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 34.

⁷¹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 52.

⁷² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), hlm. 132.

⁷³ Al-Syafi'i, *al-Risalah*, ed. Ahmad Muhammad Syakir (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), hlm. 17.

⁷⁴ Ibid., hlm. 22–28.

⁷⁵ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 75.

Secara garis besar, teori ushul fiqh mencakup empat komponen utama: sumber hukum (*mashadir al-ahkam*), metode istinbath hukum (*manahij al-istidlal*), kaidah-kaidah kebahasaan (*qawa'id lughawiyah*), dan karakteristik hukum (*ahkam syar'iyah*).⁷⁶ Sumber-sumber hukum yang utama dalam Islam meliputi Al-Qur'an sebagai sumber primer yang bersifat qat'i (pasti) dalam keabsahannya, dan Sunnah sebagai penjelas dan pelengkap wahyu. Setelah itu, terdapat ijma' yang merupakan hasil konsensus para ulama mujtahid terhadap suatu persoalan hukum, serta qiyas yang berfungsi sebagai metode analogi atas dasar illat (alasan hukum) dari suatu nash yang ada.⁷⁷

Selain keempat sumber utama tersebut, terdapat pula sumber hukum lain yang masih diperdebatkan dalam kalangan ulama, seperti istihsan (preferensi hukum), maslahah mursalah (kemaslahatan umum), 'urf (adat kebiasaan), dan saddu dzari'ah (menutup jalan yang membawa pada kerusakan).⁷⁸ Keberadaan sumber-sumber ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak statis, melainkan membuka ruang bagi pertimbangan rasional dan kontekstual dalam menjawab dinamika kehidupan.⁷⁹

Metode istinbath hukum dalam ushul fiqh memiliki peran sentral dalam proses ijtihad. Ijtihad sendiri berarti usaha sungguh-sungguh seorang mujtahid untuk menggali hukum dari sumbernya yang otoritatif, dengan syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi.⁸⁰ Di sinilah ushul fiqh menjadi perangkat intelektual yang membantu seorang mujtahid memahami teks dengan benar, memetakan konteksnya, dan kemudian menyimpulkan hukum yang relevan dan aplikatif.⁸¹ Dalam praktiknya,

⁷⁶ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jil. 1, hlm. 67.

⁷⁷ 'Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1999), hlm. 41.

⁷⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jil. 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1063–1075.

⁷⁹ Yusuf al-Qaradawi, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1996), hlm. 88–91.

⁸⁰ 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Qalam, 2004), hlm. 32–33.

⁸¹ Taqiyuddin al-Subki, *Jam' al-Jawami'* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 103.

metode istinbath ini bisa berupa qiyas, istishab (penggabungan hukum berdasarkan keberlangsungan status hukum sebelumnya), atau istislah yang mempertimbangkan kemaslahatan umum.⁸² Dalam hal ini, ushul fiqh berperan sebagai jembatan antara teks wahyu dan realitas sosial.⁸³ Kaidah kebahasaan juga menjadi bagian penting dalam teori ushul fiqh karena teks-teks syariat diturunkan dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, pemahaman terhadap struktur gramatika, makna semantik, dan gaya retorika dalam Al-Qur'an dan Hadis sangat penting agar tidak terjadi kesalahan interpretasi.⁸⁴ Dalam ushul fiqh, dikenal berbagai konsep linguistik seperti *'am* (umum), *khas* (khusus), *mutlaq* (bebas), *muqayyad* (terikat), *nash* (jelas), *zahir* (eksplisit), dan *mafhum mukhalafah* (makna kebalikan).⁸⁵ Semua ini menjadi perangkat dalam menganalisis maksud suatu teks syariat, agar penarikan hukumnya tepat dan tidak menyimpang dari semangat wahyu.⁸⁶

Adapun karakteristik hukum dalam ushul fiqh mencakup pembagian hukum Islam menjadi lima kategori utama yang dikenal sebagai *al-ahkam al-khamsah*, yaitu wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram.⁸⁷ Klasifikasi ini didasarkan pada implikasi hukum terhadap perbuatan manusia dan konsekuensi yang menyertainya. Pembagian ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak bersifat monolitik, melainkan fleksibel dan kontekstual, tergantung pada kondisi, niat, dan akibat dari suatu perbuatan.⁸⁸ Dalam kerangka ini, ushul fiqh juga mengembangkan konsep *illah* (alasan hukum) yang menjadi dasar dalam pengambilan

⁸² Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers, 2006), hlm. 222–223.

⁸³ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2003), hlm. 281.

⁸⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), hlm. 177–179.

⁸⁵ Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, hlm. 102–105.

⁸⁶ M. Amin Suma, *Ushul Fiqh dalam Perspektif Kontemporer* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018), hlm. 97–100.

⁸⁷ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jil. 1, hlm. 489–490.

⁸⁸ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 58.

analogi hukum atau *qiyas*, sehingga hukum bisa diterapkan dalam kasus baru yang belum disebut secara eksplisit dalam Al-Qur'an maupun Sunnah.⁸⁹

Ushul fiqh juga merupakan disiplin yang sangat terpengaruh oleh perkembangan sejarah sosial-politik umat Islam. Misalnya, ketika umat Islam hidup dalam masa kejayaan kekhilafahan, ijtihad dan pengembangan ushul fiqh mencapai puncaknya dengan munculnya berbagai mazhab hukum.⁹⁰ Namun ketika otoritas keilmuan terpusat dan peran mujtahid digantikan oleh *muqallid* (pengikut), aktivitas ijtihad menurun dan ilmu ushul fiqh lebih banyak dipelajari sebagai teori ketimbang diamalkan.⁹¹ Namun, pada era modern, ushul fiqh mengalami kebangkitan kembali karena dianggap mampu memberikan solusi terhadap berbagai persoalan kontemporer seperti bioetika, ekonomi syariah, HAM, dan pluralitas hukum.⁹² Di sinilah muncul gagasan *tajdid ushul fiqh* (pembaruan ushul fiqh), yaitu upaya menghidupkan kembali semangat ijtihad dan menyegarkan pendekatan-pendekatan klasik agar tetap relevan dengan zaman.⁹³

Dalam konteks hukum keluarga Islam, teori ushul fiqh memiliki kontribusi yang sangat besar. Misalnya, dalam permasalahan seperti perjanjian perkawinan, hak-hak kebendaan antara suami istri, hingga kedudukan wali nikah, pendekatan ushul fiqh memungkinkan adanya penalaran hukum yang tidak hanya berpijak pada teks, tetapi juga memperhatikan maqashid al-syari'ah (tujuan-tujuan hukum Islam),

⁸⁹ 'Abd al-Karim Zaydan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, hlm. 61–63.

⁹⁰ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 145–147.

⁹¹ Yusuf al-Qaradawi, *al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1996), 102–103.

⁹² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), 21.

⁹³ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2003), 378.

seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁹⁴ Maka dari itu, teori ini sangat penting untuk menjembatani antara norma normatif hukum Islam dengan kebutuhan-kebutuhan sosial masyarakat modern, tanpa menghilangkan ruh syariat itu sendiri.⁹⁵

Dalam perkembangannya, ushul fiqh juga melahirkan berbagai pendekatan dan aliran, baik yang bercorak tekstual maupun rasional. Pendekatan tekstual (nashiy) cenderung mempertahankan otoritas nash secara literal dan meminimalisasi peran akal dalam istinbath.⁹⁶ Sebaliknya, pendekatan rasional ('aqliy) memberikan ruang yang lebih besar bagi rasionalitas dan kontekstualisasi. Perbedaan pendekatan ini sangat kentara antara mazhab Zahiri yang tekstual dan mazhab Hanafi yang dikenal sangat rasional.⁹⁷ Perbedaan ini bukanlah pertentangan mutlak, melainkan dinamika intelektual yang menunjukkan keluasan khazanah hukum Islam. Dalam hal ini, ushul fiqh membuktikan fleksibilitasnya sebagai metode, di mana berbagai pendekatan bisa berkembang sesuai dengan kebutuhan ruang dan waktu.⁹⁸

Akhirnya, ilmu ushul fiqh tidak hanya penting dalam konteks akademik atau keilmuan murni, tetapi juga dalam praktik hukum Islam secara luas. Dengan ushul fiqh, umat Islam dibekali dengan perangkat metodologis untuk memahami dan mengimplementasikan syariat Islam secara benar, kontekstual, dan berkeadilan.⁹⁹ Dalam era modern yang penuh tantangan global, ushul fiqh tidak boleh hanya menjadi warisan intelektual klasik, melainkan harus menjadi ilmu yang hidup dan berfungsi untuk menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer

⁹⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jil. 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 48–49.

⁹⁵ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 122.

⁹⁶ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), 85–87.

⁹⁷ Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 2003), 59–60.

⁹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 69.

⁹⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1999), 124.

secara bijak dan tepat. Oleh karena itu, revitalisasi dan pembaruan pemikiran ushul fiqh merupakan kebutuhan mendesak bagi para akademisi, ulama, dan praktisi hukum Islam dalam rangka mewujudkan keadilan hukum yang tidak hanya legal-formal, tetapi juga substantif dan maslahat.¹⁰⁰

4. Teori Maqashid Syari'ah

Sebagai teori terapan dalam penelitian ini, pendekatan Maqashid Syari'ah digunakan untuk mengkaji dan menilai regulasi hukum perjanjian perkawinan campuran dalam kerangka syariat Islam, khususnya dalam hal perlindungan hak kebendaan suami istri. Teori ini dipilih karena mampu memberikan dimensi evaluatif terhadap relevansi, kebermanfaatan, dan keadilan hukum dalam konteks sosial modern, dengan tetap menjaga substansi syariah. Maqashid Syari'ah memiliki karakteristik unik sebagai teori hukum yang tidak hanya berorientasi pada teks normatif (nushush), tetapi juga pada tujuan-tujuan moral dan sosial di balik ketentuan hukum Islam. Oleh karena itu, teori ini menjadi kerangka yang relevan dan aplikatif untuk menjawab permasalahan hukum kontemporer, termasuk dalam isu-isu keluarga lintas negara dan kepemilikan harta bersama.¹⁰¹

Secara etimologis, kata maqashid adalah bentuk jamak dari maqshad, yang berarti "tujuan", "sasaran", atau "intensi". Sedangkan syari'ah berarti "jalan" atau "aturan" yang ditetapkan oleh Allah SWT untuk kehidupan umat manusia.¹⁰² Maka secara terminologis, Maqashid Syari'ah merujuk pada tujuan-tujuan utama yang ingin dicapai oleh hukum Islam dalam setiap penetapan hukumnya. Para ulama ushul fiqh, sejak masa awal, telah menyadari bahwa setiap hukum dalam Islam

¹⁰⁰ Abdul Wahid, *Tajdid Ushul Fiqh dan Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 74–76.

¹⁰¹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 2–4.

¹⁰² Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 1 (Damascus: Dar al-Fikr, 1986), 35–36.

tidak hanya diturunkan secara tekstual semata, tetapi juga memiliki hikmah dan tujuan tertentu yang harus dicapai. Tujuan tersebut mencakup perlindungan dan pemeliharaan terhadap lima aspek mendasar kehidupan manusia (al-dharuriyyat al-khamsah), yakni agama (ad-din), jiwa (an-nafs), akal ('aql), keturunan (nasl), dan harta (māl).¹⁰³

Inilah yang menjadi pilar utama dalam struktur Maqashid Syari'ah.

Secara historis, perumusan Maqashid Syari'ah telah melalui perjalanan panjang dalam tradisi keilmuan Islam. Imam al-Ghazali (w. 505 H) adalah salah satu tokoh awal yang menegaskan lima tujuan pokok syariat tersebut dalam karyanya al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul.¹⁰⁴

Namun, perumusan dan pengembangan yang lebih eksplisit terhadap struktur maqashid dilakukan oleh Imam al-Syatibi (w. 790 H) dalam al-Muwafaqat, yang menjadi tonggak penting dalam teori maqashid modern. Al-Syatibi menekankan bahwa hukum-hukum Islam sejatinya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan (maslahah) bagi manusia baik di dunia maupun di akhirat.¹⁰⁵ Menurutnya, seluruh perintah dan larangan dalam Islam bermuara pada pencapaian manfaat dan pencegahan mudarat, serta menjaga stabilitas kehidupan umat manusia secara universal.¹⁰⁶ Ia juga membagi maqashid ke dalam tiga tingkatan kebutuhan: dharuriyyat (primer), hajiyyat (sekunder), dan tahsiniyyat (tersier), yang menggambarkan urgensi dan tingkat kebermanfaatan masing-masing hukum dalam kehidupan.¹⁰⁷

Teori Maqashid Syari'ah dalam konteks kekinian telah berkembang menjadi kerangka kerja yang sangat relevan dalam proses legislasi,

¹⁰³ Yusuf al-Qaradawi, *Dirasat fi Fiqh Maqasid al-Shariah* (Doha: al-Resalah Publishing, 2006), 14–16.

¹⁰⁴ Al-Ghazali, *al-Mustashfa fi Ilm al-Ushul*, ed. Hamzah Zain (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), vol. 1, 286.

¹⁰⁵ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, ed. Abdallah Darraz (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), vol. 2, 10.

¹⁰⁶ Ahmad Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), 33.

¹⁰⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), 258–260.

fatwa, dan penilaian kebijakan publik. Dalam bidang hukum keluarga, maqashid memberikan pijakan normatif untuk menyusun kebijakan yang tidak hanya sah secara teks, tetapi juga adil dan maslahat secara substansi.¹⁰⁸ Misalnya, dalam perjanjian perkawinan campuran, maqashid dapat digunakan untuk mengevaluasi apakah pengaturan terhadap kepemilikan harta dan pembagian tanggung jawab dalam rumah tangga sudah selaras dengan prinsip keadilan, perlindungan, dan keseimbangan hak antara suami dan istri.¹⁰⁹ Perlindungan terhadap harta (hifzh al-mal) menjadi maqashid yang sangat penting dalam hal ini, karena menyangkut aspek keadilan ekonomi dan stabilitas rumah tangga.¹¹⁰ Maqashid juga mendorong pentingnya mempertimbangkan hak perempuan dalam sistem perjanjian perkawinan, sebagai bagian dari hifzh al-'ird (perlindungan terhadap martabat dan kehormatan).¹¹¹ Dalam pendekatan Maqashid Syari'ah, keadilan tidak dimaknai secara kaku dalam batas literal teks, melainkan dalam rangka pencapaian kemaslahatan yang riil.¹¹² Oleh karena itu, maqashid tidak sekadar menjadi teori normatif, melainkan juga bersifat evaluatif dan bahkan transformatif. Evaluatif, karena maqashid digunakan untuk menilai sejauh mana suatu hukum atau kebijakan benar-benar mencerminkan tujuan syariah.¹¹³ Transformatif, karena maqashid dapat mendorong perubahan hukum atau reinterpretasi teks demi menghindari ketimpangan, ketidakadilan, dan penyimpangan dari nilai luhur syariat.¹¹⁴ Dengan demikian, Maqashid Syari'ah tidak hanya menjadi

¹⁰⁸ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 45–47.

¹⁰⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 151.

¹¹⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 2 (Damascus: Dar al-Fikr, 1986), 823.

¹¹¹ Auda, *Maqasid al-Shariah*, 93.

¹¹² Ahmad Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), 103.

¹¹³ Jasser Auda, *Reclaiming the Maqasid of Shariah* (London: Al-Maqasid Institute, 2022), 57–59.

¹¹⁴ Mohammad Hashim Kamali, "Maqasid al-Shariah and Ijtihad as Instruments of Civilisational

justifikasi terhadap suatu ketentuan hukum, tetapi juga menjadi landasan untuk perubahan hukum yang lebih sesuai dengan kondisi sosial masyarakat kontemporer.¹¹⁵

Salah satu keunggulan teori Maqashid Syari'ah adalah kemampuannya dalam menjawab persoalan-persoalan baru (al-nawazil) yang belum dikenal pada masa klasik.¹¹⁶ Misalnya, dalam isu perjanjian harta bersama bagi pasangan perkawinan campuran, tantangan hukum tidak hanya datang dari teks, tetapi dari sistem hukum positif negara dan perubahan struktur sosial.¹¹⁷ Dalam konteks ini, maqashid memberikan ruang untuk menggunakan prinsip kemaslahatan dan keadilan sebagai basis dalam menetapkan hukum. Dalam sistem hukum Indonesia, yang menganut pluralisme hukum antara hukum Islam, hukum adat, dan hukum nasional, Maqashid Syari'ah menjadi jembatan penting dalam menyelaraskan ketiganya.¹¹⁸ Konsep al-maslaha al-mursalah (kemaslahatan terbuka) dalam maqashid, misalnya, memberikan fleksibilitas kepada ulama dan legislator untuk merumuskan kebijakan yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam nash, tetapi mendukung tercapainya maqashid yang lebih besar.¹¹⁹

Lebih jauh, penerapan maqashid dalam penelitian hukum juga sangat penting untuk menganalisis apakah suatu peraturan atau praktik hukum benar-benar memenuhi asas perlindungan terhadap lima prinsip dasar syariat.¹²⁰ Sebuah peraturan yang tampak legal, namun berpotensi

Renewal," *Islam and Civilisational Renewal* 1, no. 2 (2010): 245.

¹¹⁵ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, ed. Abdullah Darraz (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), vol. 2, 315.

¹¹⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Maqasid: Dirāsāt fi Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah* (Beirut: Dar al-Shuruq, 2006), 22–24.

¹¹⁷ Auda, *Reclaiming the Maqasid*, 122.

¹¹⁸ Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam al-Shatibi* (Rabat: Dar al-Kalima, 1995), 136.

¹¹⁹ M. Husein Muhammad, *Fikih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 67.

¹²⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 33–35.

merusak salah satu dari lima aspek maqashid, perlu ditinjau ulang. Misalnya, jika suatu kebijakan dalam perjanjian perkawinan campuran ternyata membatasi hak kepemilikan atau pengelolaan harta salah satu pasangan tanpa alasan syar'i yang kuat, maka secara maqashidi dapat dinilai bertentangan dengan prinsip hifzh al-mal dan hifzh an-nafs, terutama jika berpotensi menimbulkan kesenjangan atau konflik dalam rumah tangga.¹²¹ Dalam konteks ini, maqashid menjadi alat ukur keadilan substantif yang melampaui legalitas formal.¹²²

Teori ini juga menempatkan manusia sebagai pusat dari sistem hukum. Dalam pandangan maqashid, hukum diturunkan untuk kemaslahatan manusia, bukan sebaliknya.¹²³ Oleh karena itu, hukum tidak boleh menyulitkan, apalagi merugikan kehidupan manusia secara tidak proporsional. Hal ini sejalan dengan prinsip la dharara wa la dhirar (tidak ada bahaya dan tidak boleh saling membahayakan), yang menjadi kaidah fiqh universal dalam maqashid.¹²⁴ Maka, Maqashid Syari'ah sangat sesuai digunakan sebagai pendekatan dalam penelitian hukum Islam kontemporer, karena tidak hanya memperhatikan aspek legalitas, tetapi juga kebermanfaatan, keadilan sosial, perlindungan hak asasi, dan harmonisasi nilai-nilai keislaman dengan realitas zaman.¹²⁵

Sebagai pengantar ke pembahasan selanjutnya, penting untuk ditegaskan bahwa salah satu kekuatan utama dalam teori Maqashid Syari'ah terletak pada kemampuannya merespons dinamika sosial melalui prinsip-prinsip adaptif.¹²⁶ Dalam ushul fiqh dikenal kaidah-kaidah penting yang mendukung fleksibilitas hukum Islam seiring

¹²¹ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 2 (Damascus: Dar al-Fikr, 1986), 832.

¹²² Ahmad Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), 155.

¹²³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1994), 289.

¹²⁴ Al-Suyuti, *Al-Ashbah wa al-Nazair* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 88.

¹²⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 112–114.

¹²⁶ Auda, *Maqasid al-Shariah*, 92–94.

perubahan kondisi, di antaranya al-hukmu bi wuqū‘ al-‘illah (penetapan hukum berdasarkan keberadaan illat) dan al-hukmu bi taghayyur az-zamān wa al-makān wa al-‘ādah (perubahan hukum mengikuti perubahan waktu, tempat, dan adat).¹²⁷ Kedua prinsip ini merupakan manifestasi dari maqashid dalam realitas praksis. Dengan memahami dan mengintegrasikan prinsip-prinsip ini, penelitian ini tidak hanya mengkaji hukum secara normatif, tetapi juga dalam relasinya dengan konteks sosiologis, historis, dan budaya, sehingga hukum Islam tetap hidup dan fungsional di tengah masyarakat yang terus berubah.¹²⁸

a. Teori Maqashid Syari’ah: Prinsip *al-hukmu bi wuqū‘ al-‘illah*

Dalam kajian ushul fiqh dan Maqashid Syari’ah, salah satu prinsip penting yang menjadi fondasi dinamika hukum Islam adalah al-hukmu bi wuqū‘ al-‘illah, yang secara sederhana dapat diterjemahkan sebagai “penetapan hukum bergantung pada keberadaan ‘illat (alasan hukum)”. Prinsip ini menunjukkan bahwa hukum dalam Islam tidak berlaku secara mutlak dan statis, melainkan melekat erat pada keberadaan, keberlanjutan, atau hilangnya sebab-sebab hukum tertentu.¹²⁹ Dengan kata lain, jika suatu ‘illat hukum sudah tidak lagi ditemukan dalam realitas sosial, maka hukum yang berlandaskan padanya pun bisa berubah, gugur, atau perlu direvisi. Prinsip ini menjelaskan bagaimana hukum Islam memiliki sistem adaptif yang kuat dan memberikan ruang untuk perubahan sepanjang masih berada dalam kerangka maqashid (tujuan-tujuan syariah) yang telah ditetapkan.¹³⁰

Secara terminologis, istilah ‘illah dalam ushul fiqh merujuk pada sebab atau alasan rasional dan syar’i di balik suatu hukum. ‘Illah ini harus

¹²⁷ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari’ah*, ed. Abdullah Darraz (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), vol. 2, 285–288.

¹²⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Maqasid: Dirāsāt fi Fiqh Maqāṣid al-Sharī’ah* (Beirut: Dar al-Shuruq, 2006), 104–107.

¹²⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid 2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 878–880.

¹³⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), 95–96.

bersifat objektif, terukur, dan memiliki hubungan kausal yang nyata dengan ketetapan hukum yang diturunkan.¹³¹ Misalnya, hukum keharaman khamr (minuman keras) dalam Al-Qur'an tidak hanya semata-mata karena bentuk atau namanya, tetapi karena kandungan zat memabukkan yang ada di dalamnya.¹³² Zat yang memabukkan inilah yang menjadi 'illat dari hukum haram tersebut. Maka, jika terdapat zat lain yang juga memabukkan tetapi tidak dinamai "khamr", maka tetap berlaku hukum haram karena 'illat-nya ada. Di sinilah prinsip al-ḥukmu bi wuqū' al-‘illah menjadi penting: hukum berlaku karena sebab hukumnya hadir dan dapat diidentifikasi secara jelas.¹³³

Prinsip ini memiliki dasar yang kuat dalam teks-teks syariat maupun praktik ijtihad para ulama klasik. Di antaranya adalah firman Allah SWT dalam QS. Al-Baqarah ayat 219 tentang keharaman khamr dan judi: "Dalam keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya."¹³⁴

Ayat ini menunjukkan bahwa aspek "madharat yang lebih besar daripada manfaat" adalah 'illat dari keharaman, bukan sekadar bentuk atau nama objek.

Hal ini juga diperkuat oleh hadits Nabi SAW:

"Kullu muskirin khamr wa kullu khamrin haram"

"Setiap yang memabukkan adalah khamr, dan setiap khamr itu haram."¹³⁵

Hadis ini menjelaskan bahwa yang dijadikan dasar hukum adalah efek memabukkan, bukan substansi atau wujud zatnya. Dari sini lahir kaidah: "Al-‘illah madār al-ḥukm wujūdan wa ‘adaman".

¹³¹ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Qalam, 1942), 121.

¹³² Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1994), 250.

¹³³ Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 273.

¹³⁴ QS. Al-Baqarah [2]: 219.

¹³⁵ HR. Muslim, No. 2003.

Artinya “keberadaan hukum tergantung pada ada atau tidaknya ‘illat.”¹³⁶ Konsep al-ḥukmu bi wuqū‘ al-‘illah menjadi penting dalam bingkai Maqashid Syari’ah karena prinsip ini menunjukkan bahwa hukum Islam dibangun di atas pertimbangan rasionalitas dan kemaslahatan, bukan sekadar formalitas tekstual.¹³⁷ Maqashid Syari’ah sebagai sistem yang mengutamakan perlindungan terhadap lima kebutuhan pokok manusia (agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta), memberikan ruang bagi para mujtahid untuk melakukan penyesuaian hukum ketika ‘illat sosial berubah.¹³⁸ Misalnya, jika suatu bentuk muamalah pada masa lalu diharamkan karena menimbulkan riba dan eksploitasi, namun di masa kini bentuk serupa telah diatur dengan mekanisme perlindungan yang mencegah kemudharatan, maka hukum bisa berubah sesuai konteks baru.¹³⁹ Ini menunjukkan bagaimana ‘illat dalam maqashid bisa bersifat dinamis, mengikuti perkembangan sosial, budaya, dan ekonomi manusia.¹⁴⁰

Salah satu contoh kontemporer yang bisa dijelaskan melalui prinsip ini adalah penggunaan sistem keuangan syariah modern, seperti akad murabahah dalam pembiayaan bank. Pada masa lalu, menjual barang dengan harga yang lebih tinggi daripada harga beli bisa diperdebatkan sebagai bentuk riba jika tidak ada pertukaran nilai tambah yang jelas.¹⁴¹ Namun, dengan hadirnya sistem manajemen risiko, keterbukaan informasi, serta kesepakatan kedua pihak dalam akad jual beli, maka ‘illat yang dulunya menyebabkan ketidakadilan tidak lagi hadir. Oleh karena itu, hukum yang dahulu dipahami sebagai larangan, dalam

¹³⁶ Al-Amidi, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1982), 140–142.

¹³⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid 2 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 880.

¹³⁸ Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), hlm. 9–12.

¹³⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 132–134.

¹⁴⁰ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh Maqashid al-Shari‘ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2006), hlm. 88–90.

¹⁴¹ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Qalam, 1942), hlm. 172.

konteks sekarang berubah menjadi diperbolehkan, bahkan menjadi solusi alternatif sistem keuangan yang etis.¹⁴² Ini merupakan implementasi nyata dari al-ḥukmu bi wuqū‘ al-‘illah dalam bidang ekonomi.

Demikian pula dalam hukum keluarga, termasuk dalam isu perkawinan campuran, prinsip ini dapat digunakan untuk mengevaluasi regulasi yang ada. Misalnya, pembatasan atau pelarangan terhadap kepemilikan aset oleh pasangan WNA dalam perkawinan campuran pada awalnya bertujuan untuk menjaga kedaulatan negara atas tanah dan kekayaan nasional.¹⁴³ ‘Illat dari kebijakan tersebut adalah kekhawatiran terhadap penguasaan asing atas aset strategis. Namun, jika pada kondisi tertentu telah ada sistem hukum yang dapat menjamin perlindungan negara, adanya pembatasan kepemilikan hanya pada hak pakai, serta keterlibatan notaris dan pencatatan hukum yang ketat, maka ‘illat semula menjadi hilang atau berkurang secara signifikan.¹⁴⁴ Maka dari itu, hukum yang semula bersifat melarang bisa saja direvisi menjadi hukum yang lebih terbuka namun tetap hati-hati, selama maqashid-nya tetap terjaga.¹⁴⁵

Dalam teori maqashid, prinsip ini juga terkait erat dengan masalah mursalah, yaitu kemaslahatan yang tidak disebut secara eksplisit dalam nash, tetapi selaras dengan nilai-nilai umum syariat.¹⁴⁶ Masalah seperti ini sering kali ditemukan dalam kondisi sosial kontemporer yang tidak dikenal pada masa klasik. Maka, peran ‘illah sebagai indikator rasional dari hukum menjadi penting untuk mengenali apakah hukum tertentu

¹⁴² Muhammad Taqi Usmani, *An Introduction to Islamic Finance* (Karachi: Idaratul Ma’arif, 1998), hlm. 104–106.

¹⁴³ Lihat Undang-Undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960, serta Putusan MK No. 69/PUU-XIII/2015.

¹⁴⁴ Mohamad Thalib, *Hukum Perkawinan Campuran dalam Islam dan Perundang-undangan Nasional* (Jakarta: Sinar Grafika, 2020), hlm. 148.

¹⁴⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, hlm. 179.

¹⁴⁶ Al-Ghazali, *al-Mustashfa fi ‘Ilm al-Ushul*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hlm. 286; al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid 2, hlm. 19.

masih mendatangkan kemaslahatan atau justru membawa mudarat. Oleh karena itu, pemahaman terhadap al-ḥukmu bi wuqū‘ al-‘illah tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial dan pendekatan maqashidi secara menyeluruh.¹⁴⁷ Penetapan hukum tidak cukup hanya merujuk pada teks, tetapi juga harus memeriksa realitas faktual di lapangan.

Lebih lanjut, prinsip ini juga dapat dijadikan landasan bagi reformasi hukum Islam (tajdīd al-fiqh), yakni upaya pembaruan ijtihad yang tetap berpegang pada maqashid syariah.¹⁴⁸ Dalam sejarahnya, hukum-hukum Islam mengalami perkembangan sesuai zaman. Pada masa Khalifah Umar bin Khattab, misalnya, ia pernah menangguhkan penerapan hukum potong tangan terhadap pencuri karena kondisi kelaparan yang terjadi secara meluas.¹⁴⁹ ‘Illat dari hukum potong tangan adalah pencurian yang dilakukan dalam kondisi normal, bukan karena darurat. Maka, ketika ‘illat tersebut tidak terpenuhi, hukum pun ditangguhkan. Ini adalah contoh klasik dari penerapan prinsip al-ḥukmu bi wuqū‘ al-‘illah, yang menunjukkan bahwa Islam memiliki kepekaan sosial dan fleksibilitas hukum yang tinggi.

Dalam praktik peradilan, prinsip ini juga sangat penting untuk diterapkan oleh hakim agar dapat memberikan putusan yang tidak hanya legalistik, tetapi juga adil secara substansial.¹⁵⁰ Hakim yang memahami maqashid syariah dan prinsip ‘illah akan mampu menilai apakah suatu hukum benar-benar relevan dengan situasi kasus yang dihadapi. Sebaliknya, pengabaian terhadap prinsip ini bisa menyebabkan ketidakadilan, karena menerapkan hukum secara kaku meskipun alasan atau ‘illat-nya sudah tidak ada. Oleh karena itu, penguatan kapasitas

¹⁴⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 165–167.

¹⁴⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Maqashid: Bayna al-Maqasid al-Kulliyah wa al-Nushush al-Juz’iyyah* (Doha: WAMY, 1998), hlm. 44–46.

¹⁴⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lam al-Muwaqqi‘in*, Jilid 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 1991), hlm. 88.

¹⁵⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 2, hlm. 875.

hakim, legislator, dan akademisi hukum Islam dalam memahami teori ini merupakan kebutuhan mendesak dalam pengembangan hukum Islam yang kontekstual dan maslahat.¹⁵¹

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa prinsip *al-ḥukmu bi wuqū‘ al-‘illah* dalam teori Maqashid Syari’ah bukan hanya sekadar kaidah ushul fiqh, tetapi merupakan instrumen vital dalam menjembatani antara teks hukum dan dinamika sosial. Dengan prinsip ini, hukum Islam memiliki legitimasi ilmiah dan spiritual untuk berubah mengikuti realitas yang berubah, selama tetap dalam orbit maqashid.¹⁵² Dengan demikian, hukum Islam tidak hanya sah secara normatif, tetapi juga relevan secara praktis dan manusiawi. Dalam konteks perkembangan masyarakat modern yang kompleks dan cepat berubah, penerapan prinsip ini sangat diperlukan agar hukum Islam tetap hidup, fungsional, dan membawa rahmat bagi seluruh umat manusia.¹⁵³

b. Teori Maqashid Syari’ah: Prinsip *al-ḥukmu bi taghayyur az-zamān wa al-makān wa al-‘ādah*

Dalam khazanah hukum Islam, teori Maqashid Syari’ah tidak hanya berfungsi sebagai kerangka nilai yang menjiwai seluruh hukum syariat, tetapi juga menyediakan mekanisme dinamis yang memungkinkan hukum bertransformasi sesuai dengan perubahan sosial dan kontekstual. Salah satu prinsip kunci dalam dinamika hukum Islam yang berakar dari Maqashid Syari’ah adalah *al-ḥukmu bi taghayyur az-zamān wa al-makān wa al-‘ādah*, yang secara harfiah berarti “perubahan hukum disebabkan oleh perubahan waktu, tempat, dan kebiasaan masyarakat (adat)”.¹⁵⁴ Prinsip ini menyiratkan bahwa hukum Islam tidak berdiri dalam ruang vakum, melainkan eksis dalam realitas sosial yang terus berubah, dan oleh karenanya, hukum pun harus memiliki mekanisme

¹⁵¹ Auda, *Maqasid al-Shariah*, hlm. 181.

¹⁵² Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1958), hlm. 214–215.

¹⁵³ Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt*, Jilid 2, hlm. 25–27.

¹⁵⁴ Al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Jilid 2 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2004), hlm. 302.

responsif terhadap perubahan tersebut. Ini menjadi bukti bahwa hukum Islam bukan sistem yang kaku dan stagnan, melainkan fleksibel dan kontekstual selama nilai-nilai maqashid tetap menjadi kompas utamanya.¹⁵⁵

Prinsip taghayyur az-zamān wa al-makān wa al-‘ādah memiliki dasar historis dan teoritis yang kuat dalam praktik ijtihad para ulama. Salah satu pernyataan terkenal yang menggambarkan prinsip ini berasal dari Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), seorang murid dari Ibn Taymiyyah, yang menyatakan bahwa "Fatwa dapat berubah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan."¹⁵⁶ Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam mengakui eksistensi konteks sebagai variabel penting dalam proses istinbath (penggalian hukum). Sebuah hukum yang sesuai pada masa tertentu bisa jadi tidak relevan lagi ketika konteksnya berubah secara signifikan. Oleh karena itu, ijtihad yang kontekstual merupakan keniscayaan dalam memastikan hukum tetap selaras dengan maqashid: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁵⁷

Pertama, taghayyur az-zamān (perubahan waktu) adalah pengakuan bahwa perkembangan zaman membawa konsekuensi perubahan dalam struktur sosial, budaya, ekonomi, dan teknologi.¹⁵⁸ Banyak masalah kontemporer yang tidak dikenal pada masa klasik, seperti teknologi digital, sistem perbankan modern, atau bioetika, memunculkan persoalan hukum baru yang menuntut penyesuaian hukum Islam. Misalnya, hukum seputar transaksi jual beli di era modern—dalam

¹⁵⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 172–174.

¹⁵⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadith, 1996), hlm. 3–4.

¹⁵⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1004–1005.

¹⁵⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Ma'ālāt al-Māliyyah: al-Mu'āṣirah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2002), hlm. 57–59.

bentuk e-commerce, kripto, atau fintech—membutuhkan pendekatan ijtihad baru karena sistem, risiko, dan cara kerja yang jauh berbeda dari transaksi konvensional pada masa lalu. Jika ulama atau legislator Islam tidak mengakomodasi perubahan waktu ini dalam penetapan hukum, maka hukum bisa menjadi tidak aplikatif, bahkan kontraproduktif terhadap kemaslahatan umat.¹⁵⁹

Kedua, taghayyur al-makān (perubahan tempat) menyatakan bahwa lokasi geografis dan lingkungan sosial turut mempengaruhi cara hukum Islam dipraktikkan. Hukum Islam bersifat universal dalam prinsip, namun partikular dalam implementasi.¹⁶⁰ Misalnya, cara zakat diterapkan di masyarakat agraris tentu berbeda dengan masyarakat urban-industrial. Atau, dalam konteks negara minoritas Muslim, seperti di Eropa, isu seperti akad nikah, pemakaman, dan keuangan syariah menghadapi tantangan berbeda dibandingkan dengan negara mayoritas Muslim. Perbedaan tempat menciptakan kebutuhan hukum yang juga berbeda, sehingga prinsip taghayyur al-makān memungkinkan adanya penyesuaian hukum secara geografis. Hal ini sesuai dengan maqashid karena bertujuan untuk menjaga stabilitas dan integritas umat Muslim di berbagai penjuru dunia.¹⁶¹

Ketiga, taghayyur al-‘ādah (perubahan adat atau kebiasaan) adalah pengakuan terhadap pentingnya budaya lokal dalam penerapan hukum Islam. Dalam ushul fiqh dikenal kaidah “al-‘ādah muhakkamah” (adat dapat menjadi sumber hukum selama tidak bertentangan dengan nash).¹⁶² Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam tidak anti terhadap budaya, justru menghormati keragaman praktik sosial selama nilai-nilainya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Dalam

¹⁵⁹ Auda, *Maqasid al-Shariah*, hlm. 192–194.

¹⁶⁰ Yusuf al-Qaradawi, *al-Fiqh al-Islami baina al-Asalah wa al-Tajdid* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1998), hlm. 65.

¹⁶¹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 190–193.

¹⁶² Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1122.

konteks ini, hukum Islam mampu bersinergi dengan sistem nilai lokal, yang menjadi sarana penting dalam menjaga maqashid. Misalnya, dalam penetapan mahar, adat suatu daerah bisa mempengaruhi bentuk atau nilai mahar, dan ini sah-sah saja selama tidak melanggar prinsip keadilan dan kerelaan kedua belah pihak.¹⁶³

Penerapan prinsip taghayyur ini dapat dilihat dalam berbagai praktik ulama klasik dan kontemporer. Sebagai contoh, Khalifah Umar bin Khattab menunda pemberlakuan hukum potong tangan terhadap pencuri ketika terjadi paceklik yang meluas. Alasannya, karena kondisi darurat telah mengubah konteks sosial yang menjadi basis penerapan hukum. Dalam hal ini, Umar tidak mengingkari nash, tetapi memahami bahwa maqashid dari hukum itu adalah menjaga harta dan mencegah kezaliman.¹⁶⁴ Maka, jika pemotongan tangan dalam situasi krisis justru bertentangan dengan tujuan tersebut, maka penerapannya ditangguhkan. Ini adalah bentuk nyata penerapan prinsip perubahan hukum karena perubahan waktu dan keadaan.

Dalam konteks kekinian, prinsip ini sangat relevan untuk menganalisis ulang berbagai kebijakan hukum Islam di negara-negara modern, termasuk di Indonesia. Salah satunya adalah dalam hal regulasi perjanjian perkawinan campuran antara WNI dan WNA. Pada masa lalu, pembatasan terhadap hak kebendaan pasangan WNA dalam perkawinan campuran mungkin didasarkan pada kekhawatiran terhadap penguasaan asing terhadap aset bangsa.¹⁶⁵ Namun, dengan adanya perubahan sistem hukum, penguatan regulasi pertanahan, dan pengawasan melalui notaris serta lembaga peradilan, kekhawatiran tersebut dapat diminimalisasi.¹⁶⁶ Maka, hukum yang sebelumnya restriktif dapat dibuka ruang fleksibilitasnya, sepanjang tetap menjaga

¹⁶³ Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1958), hlm. 276.

¹⁶⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lam al-Muwaqqi‘in*, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Hadith, 1996), hlm. 102.

¹⁶⁵ Zainuddin Ali, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), hlm. 88–90.

¹⁶⁶ Ibid., hlm. 85–87.

maqashid, yaitu perlindungan harta (ḥifẓ al-māl) dan keadilan relasi pernikahan.¹⁶⁷ Dalam hal ini, konteks zaman dan tempat menjadi penting sebagai bahan pertimbangan dalam merumuskan hukum yang responsif dan maslahat.

Lebih lanjut, dalam Maqashid Syari'ah, perubahan hukum tidak berarti meninggalkan nash, tetapi membaca nash secara fungsional dan kontekstual. Ini berarti memahami esensi dari nash sebagai sarana pencapaian tujuan syariat.¹⁶⁸ Para ahli maqashid menegaskan bahwa teks wahyu tidak bisa dibaca secara terlepas dari konteks sosialnya.¹⁶⁹ Dengan demikian, prinsip taghayyur menjadikan maqashid sebagai parameter evaluatif: apakah hukum yang diterapkan masih mampu mencapai tujuannya, atau justru menjadi penghalang bagi tercapainya kemaslahatan. Jika kondisi sosial berubah sedemikian rupa sehingga penerapan hukum lama justru menimbulkan madharat, maka wajib bagi para ahli hukum Islam untuk melakukan ijtihad ulang dengan pendekatan maqashidi.¹⁷⁰

Dalam realitas global hari ini, di mana perubahan sosial, teknologi, dan pola hidup begitu cepat, prinsip taghayyur menjadi semakin vital.¹⁷¹ Banyak hukum fikih klasik yang perlu direkontekstualisasi agar tidak kehilangan relevansi. Misalnya, isu-isu terkait transaksi digital, keluarga lintas negara, waris internasional, atau bahkan bioetika dan teknologi reproduksi memerlukan pendekatan yang tidak hanya berbasis teks, tetapi juga berakar dalam maqashid dan disesuaikan dengan konteks kekinian.¹⁷² Maka, para mujtahid dan lembaga fatwa perlu

¹⁶⁷ Auda, *Maqasid al-Shariah*, hlm. 194–198.

¹⁶⁸ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Maqasid: Dirasah Tahliliyyah li Maqasid al-Shariah* (Beirut: Dar al-Shuruq, 2006), hlm. 32–34.

¹⁶⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 48–51.

¹⁷⁰ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Nafa'is, 2001), hlm. 42–44.

¹⁷¹ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 185–187.

¹⁷² Jasser Auda, *Reformulating Maqasid al-Shariah: Toward a New Methodology of Islamic*

mengintegrasikan prinsip taghayyur ini dalam kerangka kerja ijtihad mereka agar hukum Islam tetap fungsional dan membawa rahmat bagi seluruh umat manusia.¹⁷³

Dengan demikian, prinsip al-ḥukmu bi taghayyur az-zamān wa al-makān wa al-‘ādah dalam teori Maqashid Syari’ah menjadi pilar penting dalam pengembangan hukum Islam yang adaptif, progresif, dan maslahat. Prinsip ini bukan ajakan untuk liberalisme hukum tanpa batas, tetapi merupakan strategi syar’i untuk memastikan bahwa hukum tidak kehilangan ruh kemaslahatannya di tengah perubahan zaman.¹⁷⁴ Di tangan ulama yang memahami maqashid dan konteks, prinsip ini akan menjadi jembatan antara teks dan realitas, antara norma dan kebutuhan, antara hukum dan kehidupan. Hukum Islam, dengan maqashid dan prinsip taghayyur-nya, terbukti sebagai sistem yang hidup dan mampu terus memberi jawaban atas problematika manusia lintas ruang dan waktu.¹⁷⁵

5. Cara Kerja Teori dalam Analisis

Cara kerja teori dalam penelitian ini dibangun untuk memastikan bahwa proses analisis tidak hanya berhenti pada telaah normatif terhadap peraturan perundang-undangan, tetapi juga mampu menangkap dinamika empiris yang muncul dalam praktik perkawinan campuran. Teori digunakan sebagai instrumen kerja yang bergerak secara simultan pada dua dimensi, yakni dimensi normatif dan dimensi sosiologis. Pada dimensi normatif, teori hukum progresif dan teori *living law* menjadi landasan untuk menilai sejauh mana pengaturan mengenai perjanjian perkawinan, baik dalam Undang-Undang Perkawinan, UUPA, Putusan

Jurisprudence (London: IIIT, 2006), hlm. 22–25.

¹⁷³ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1175–1178.

¹⁷⁴ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), hlm. 3–5.

¹⁷⁵ Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyat al-Maqasid ‘inda al-Imam al-Shatibi* (Rabat: Dar al-Tawzi’ wa al-Nashr al-Islamiyyah, 1992), hlm. 145–147.

Mahkamah Konstitusi, maupun Kompilasi Hukum Islam, mampu memberikan perlindungan hukum yang adil bagi pasangan WNI–WNA. Dua teori ini bekerja dengan mengarahkan analisis pada aspek efektivitas kaidah hukum, respons masyarakat, serta kemampuan hukum positif dalam menampung kebutuhan substantif yang berkembang di lapangan.

Pada saat yang sama, *maqāṣid al-syarī‘ah*, khususnya prinsip *ḥifẓ al-māl* (perlindungan harta), digunakan sebagai kerangka nilai untuk menilai harmonisasi antara hukum Islam dan hukum nasional. Teori ini bekerja dengan mengidentifikasi nilai keadilan, kemaslahatan, dan kesalingan yang seharusnya diakomodasi dalam pengaturan perjanjian perkawinan, terutama dalam konteks pemisahan harta, kedudukan harta bawaan, dan perlindungan hak pasangan WNI terhadap aset yang menurut UUPA tidak dapat dimiliki oleh WNA. Melalui cara kerja ini, *maqāṣid* berfungsi sebagai alat ukur normatif yang memandu upaya integrasi dan rekonstruksi hukum.

Teori kemudian bekerja melalui mekanisme analisis sinkronisasi vertikal dan horizontal. Sinkronisasi vertikal digunakan untuk menilai konsistensi antara norma pada tingkat undang-undang dengan putusan pengadilan dan peraturan pelaksana, sedangkan sinkronisasi horizontal digunakan untuk mengkaji kesesuaian antar norma yang berada pada level yang sama, misalnya antara pengaturan agraria, perkawinan, kewarganegaraan, dan hukum keluarga Islam. Cara kerja sinkronisasi ini memungkinkan penelitian memetakan titik-titik disharmoni serta mengidentifikasi ruang bagi rekonstruksi hukum yang lebih komprehensif.

Dalam dimensi empiris, teori bekerja melalui integrasi dengan teknik analisis Miles dan Huberman yang meliputi reduksi data, kategorisasi, dan penarikan kesimpulan. Data putusan pengadilan, hasil wawancara,

dan temuan lapangan dianalisis menggunakan lensa teori *living law* dan *maqāṣid al-syarī'ah* untuk melihat apakah praktik yang berlangsung sejalan atau justru bertentangan dengan kerangka normatif yang ideal. Dengan demikian, teori tidak hanya digunakan untuk menjelaskan atau menggambarkan fenomena, tetapi juga berfungsi sebagai alat verifikasi dan validasi terhadap data empiris.

Secara keseluruhan, cara kerja teori dalam penelitian ini bergerak secara integratif untuk menjembatani perbedaan dan potensi konflik antara hukum nasional dan hukum Islam. Pendekatan teoritik ini memastikan bahwa rekomendasi rekonstruksi yuridis yang disusun tidak hanya memiliki dasar normatif yang kuat, tetapi juga relevan dan aplikatif dalam menjawab persoalan-persoalan praktis yang dihadapi pasangan dalam perkawinan campuran.

F. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan memadukan metode yuridis normatif, yuridis empiris, serta konseptual-komparatif. Pemilihan pendekatan ini didasarkan pada kebutuhan untuk menganalisis perjanjian perkawinan campuran secara komprehensif dari sisi teori, norma hukum positif, serta praktik dan implementasinya dalam sistem peradilan. Untuk menjawab masing-masing rumusan masalah, metode yang digunakan dijabarkan sebagai berikut:

Pertama, untuk menjawab rumusan masalah tentang bagaimana pengaturan hukum terkait perjanjian perkawinan campuran dalam perundang-undangan Indonesia dan hukum keluarga Islam, digunakan pendekatan yuridis normatif. Pendekatan ini menelaah dan menganalisis berbagai peraturan perundang-undangan yang berlaku, seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan¹⁷⁶, Undang-Undang Pokok Agraria¹⁷⁷, Peraturan Mahkamah Agung,

¹⁷⁶ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

serta Kompilasi Hukum Islam (KHI)¹⁷⁸. Selain itu, dilakukan kajian terhadap sumber-sumber hukum Islam seperti al-Qur'an, hadis, dan literatur fikih klasik maupun kontemporer yang relevan.¹⁷⁹

Kedua, untuk menjawab rumusan masalah tentang implikasi yuridis perjanjian perkawinan campuran terhadap hak kebendaan dalam praktik hukum di Indonesia, digunakan pendekatan yuridis empiris. Namun, pendekatan ini dibatasi pada studi terhadap dokumen hukum berupa putusan-putusan Mahkamah Konstitusi¹⁸⁰, Mahkamah Agung¹⁸¹, dan Pengadilan Negeri yang relevan¹⁸². Melalui analisis terhadap putusan-putusan tersebut, ditelusuri bagaimana ketentuan hukum diterapkan dalam praktik serta sejauh mana keberadaan perjanjian perkawinan campuran memengaruhi pengakuan dan perlindungan hak kebendaan pasangan suami istri.

Ketiga, untuk menjawab rumusan masalah tentang bagaimana model normatif implementasi yang ideal dan relevan secara teoritis maupun praktis untuk perjanjian perkawinan campuran, digunakan pendekatan konseptual dan komparatif. Pendekatan ini dilakukan dengan merumuskan model ideal yang selaras dengan Fprinsip-prinsip hukum keluarga Islam dan peraturan perundang-undangan nasional, berdasarkan teori hukum progresif¹⁸³, living law¹⁸⁴, dan maqashid syari'ah¹⁸⁵. Perbandingan juga dilakukan antara prinsip-prinsip hukum Islam dan hukum nasional untuk menyusun alternatif solusi normatif yang lebih integratif dan responsif terhadap pluralitas hukum di Indonesia.

¹⁷⁷ Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria.

¹⁷⁸ Kompilasi Hukum Islam (Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991).

¹⁷⁹ Lihat misalnya, Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Jilid VII.

¹⁸⁰ Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015.

¹⁸¹ Putusan Mahkamah Agung No. 665/Pdt.P/2016/PN.SBY.

¹⁸² Studi terhadap berbagai putusan Pengadilan Negeri dalam perkara pengesahan perjanjian perkawinan.

¹⁸³ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum Progresif*, (Jakarta: Kompas, 2009).

¹⁸⁴ Soetandyo Wignjosoebroto, *Hukum dalam Masyarakat yang Sedang Berubah*, (Jakarta: FH UI Press, 1994).

¹⁸⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London: IIIT, 2007).

Dalam penelitian ini, integrasi dua perspektif hukum, yakni hukum nasional dan hukum Islam dilakukan secara sistematis melalui pendekatan normatif dan sosiologis. Perspektif hukum nasional dianalisis melalui peraturan perundang-undangan, putusan pengadilan, dan praktik pencatatan perjanjian perkawinan. Sementara itu, perspektif hukum Islam dikaji dengan pendekatan ushul fiqh dan maqashid syariah guna memahami kedudukan perjanjian dalam sistem hukum keluarga Islam. Integrasi antara keduanya tidak hanya dilakukan pada tingkat perbandingan normatif, tetapi juga dalam menganalisis praktik sosial dan implikasi hukumnya secara holistik. Dengan demikian, metode analisis yang digunakan tidak hanya bersifat deskriptif-normatif, tetapi juga bersifat evaluatif dan kritis dalam melihat kesenjangan maupun titik temu antara dua sistem hukum tersebut dalam konteks hak kebendaan pasangan dalam perkawinan campuran.

1. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas data primer dan sekunder. Data primer mencakup peraturan perundang-undangan nasional yang relevan seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang Pokok Agraria, serta Kompilasi Hukum Islam (KHI). Selain itu, putusan pengadilan dari Mahkamah Konstitusi, Mahkamah Agung, dan Pengadilan Negeri yang membahas perjanjian perkawinan campuran dan hak kebendaan menjadi bahan utama untuk mengkaji penerapan norma hukum dalam praktik. Putusan-putusan tersebut dipilih secara purposif berdasarkan keterkaitannya dengan substansi masing-masing rumusan masalah.

Data sekunder diperoleh dari literatur ilmiah, buku-buku hukum, artikel jurnal, karya ilmiah terdahulu, serta fatwa dan pendapat ulama mengenai perjanjian perkawinan dalam Islam. Literatur tersebut digunakan untuk memperkuat analisis teoritik serta menjembatani antara norma hukum positif dan prinsip-prinsip hukum Islam, terutama dalam perumusan model implementasi normatif yang integratif.

2. Metode Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi kepustakaan (library research) yang mencakup penelusuran dokumen hukum, literatur akademik, dan sumber-sumber fikih klasik maupun kontemporer. Selain itu, digunakan teknik studi dokumentasi untuk mengumpulkan dan mengkaji putusan-putusan pengadilan yang menjadi dasar analisis empiris dalam menjawab rumusan masalah kedua.

3. Metode Analisis Data

Penelitian ini menggunakan pendekatan normatif–empiris, yang memungkinkan peneliti mengkaji perjanjian perkawinan campuran secara menyeluruh melalui dua perspektif: pertama, analisis terhadap norma-norma hukum positif dan hukum Islam yang mengatur harta dalam perkawinan campuran; dan kedua, analisis terhadap kenyataan sosial, praktik peradilan, serta implementasi regulasi dalam kehidupan masyarakat. Pendekatan normatif berfungsi untuk menelaah peraturan perundang-undangan seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, KUH Perdata, UUPA, Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 69/PUU-XIII/2015, serta berbagai regulasi teknis terkait pencatatan perkawinan. Pada saat yang sama, kerangka hukum Islam dikaji melalui prinsip-prinsip Maqasid Syariah, kaidah fikih munākahāt, serta pendapat ulama mengenai perjanjian dalam akad nikah. Analisis normatif ini diarahkan untuk mengidentifikasi keselarasan maupun disharmoni antara kedua sistem hukum, sekaligus memetakan ruang kosong regulatif yang menyebabkan ketidakpastian hukum dalam perjanjian perkawinan campuran.

Sementara itu, pendekatan empiris digunakan untuk menangkap bagaimana aturan tersebut diimplementasikan dalam praktik sosial dan putusan pengadilan. Penelitian ini memanfaatkan data putusan dari Pengadilan Agama, Pengadilan Tinggi Agama, hingga Mahkamah

Agung yang berkaitan dengan sengketa harta bersama, pembatalan atau pengesahan perjanjian perkawinan, serta perkara penetapan status aset dalam perkawinan campuran. Analisis putusan ini dilakukan melalui penelaahan atas pertimbangan hukum hakim (*ratio decidendi*), dasar hukum yang digunakan, konsistensi antarputusan, serta implikasi yuridisnya terhadap kepemilikan aset oleh pasangan WNI–WNA. Pendekatan empiris juga mencakup telaah laporan resmi Badan Peradilan Agama, Kementerian Agama, Kemendagri, dan lembaga terkait, sehingga memberikan gambaran utuh mengenai kecenderungan kasus dan hambatan administratif dalam implementasi perjanjian perkawinan.

Untuk mengorganisasi data empiris tersebut, penelitian ini menggunakan metode analisis interaktif Miles dan Huberman, yang meliputi reduksi data, penyajian data, serta penarikan kesimpulan. Pada tahap reduksi data, berbagai putusan pengadilan dan dokumen kebijakan diseleksi dan diklasifikasi berdasarkan tema-tema hukum seperti validitas perjanjian, konflik norma agraria, dan pemisahan harta. Tahap penyajian data dilakukan dengan menyusun matriks pola pertimbangan hakim, membuat komparasi antara putusan satu dengan yang lain, serta menampilkan hubungan antara norma hukum dan realitas sosial. Tahap terakhir adalah penarikan kesimpulan yang bersifat iteratif, yaitu melalui verifikasi berulang agar temuan empiris benar-benar mencerminkan pola umum yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

Integrasi antara analisis normatif dan empiris dalam penelitian ini tidak hanya dilakukan pada level teknik, tetapi juga pada level teoritik. Penelitian ini menggabungkan kerangka Maqasid Syariah dengan perspektif Sosiologi Hukum untuk menilai kesesuaian antara tujuan ideal hukum dan implementasinya dalam masyarakat. Maqasid Syariah digunakan sebagai standar normatif yang menekankan perlindungan

harta (ḥifẓ al-māl), kemaslahatan, dan keadilan. Prinsip-prinsip ini kemudian diuji melalui perspektif sosiologi hukum untuk melihat apakah tujuan syariah tersebut benar-benar tercapai dalam praktik, atau justru terhambat oleh persepsi masyarakat, ketidaktahuan pasangan, lemahnya pemahaman aparat, serta rigiditas birokrasi. Dengan demikian, integrasi kedua pendekatan menghasilkan analisis yang lebih mendalam: Maqasid Syariah berfungsi sebagai normative ideal, sedangkan sosiologi hukum berperan sebagai empirical reality, dan pertemuan keduanya menjadi dasar bagi rekonstruksi model yuridis yang ditawarkan penelitian ini.

Selain itu, analisis terhadap putusan pengadilan dilakukan secara sistematis untuk menggali bagaimana hakim menafsirkan peraturan yang tumpang tindih, khususnya terkait pembatasan kepemilikan tanah bagi WNA, kedudukan harta bersama, dan keabsahan perjanjian perkawinan yang dibuat setelah akad. Pertimbangan hakim tersebut menjadi basis untuk menilai efektivitas regulasi, sekaligus bahan penting dalam merumuskan model harmonisasi hukum yang lebih ideal. Dengan membaca pola argumentasi peradilan, penelitian ini mampu menunjukkan secara konkret di mana letak konfliknya, bagaimana aparat menafsirkan aturan, dan apa implikasi normatifnya bagi perlindungan hak kebendaan pasangan dalam perkawinan campuran.

Dengan pendekatan normatif empiris yang diintegrasikan melalui kerangka Maqasid Syariah dan sosiologi hukum, serta teknik analisis Miles dan Huberman, penelitian ini menghasilkan pemahaman yang utuh mengenai problem perjanjian perkawinan campuran baik dalam tataran norma, praktik sosial, maupun putusan peradilan. Keseluruhan metodologi ini sekaligus menjadi pijakan bagi penyusunan model rekonstruksi yuridis yang ideal dan harmonis antara hukum nasional dan hukum Islam.

4. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan dalam disertasi ini disusun untuk memastikan alur pemikiran yang logis dan koheren antara satu bagian dengan bagian lainnya. Bab I Pendahuluan memegang peran penting dalam memberikan dasar dan latar belakang mengapa penelitian ini perlu dilakukan, terutama terkait permasalahan hukum dalam perkawinan campuran yang menyangkut hak kebendaan. Melalui latar belakang masalah, rumusan masalah, serta tujuan penelitian, bagian ini berfungsi untuk menyusun kerangka pemikiran yang akan dikembangkan lebih lanjut di dalam bab-bab selanjutnya. Penyusunan bagian pendahuluan ini juga dimaksudkan untuk memberikan gambaran menyeluruh mengenai urgensi serta relevansi penelitian ini dalam konteks hukum perdata di Indonesia.

Selanjutnya, Bab II Landasan Teori dan Kajian Pustaka disusun untuk membahas landasan teoritis dan kerangka hukum yang mendasari penelitian ini. Pemilihan teori dan literatur yang dibahas bukan hanya untuk memberikan pemahaman konseptual mengenai perkawinan dan perjanjian pra-nikah, tetapi juga untuk menunjukkan celah-celah hukum yang ada dalam regulasi yang berlaku. Bagian ini penting karena membangun argumen yang solid dan mengaitkannya dengan konteks hukum yang relevan, yang pada akhirnya mendukung tujuan penelitian. Koherensi antara teori yang dibahas dengan penelitian ini akan sangat membantu pembaca memahami mengapa isu ini layak untuk diteliti lebih lanjut.

Bab III Metodologi Penelitian kemudian menguraikan metode yang digunakan dalam penelitian ini, sekaligus menjelaskan alasan di balik pemilihan pendekatan tersebut. Penjelasan ini penting karena menunjukkan konsistensi antara metode yang digunakan dan tujuan penelitian. Metode yang dipilih berperan dalam menjawab pertanyaan penelitian secara sistematis dan tepat, serta menunjukkan bagaimana

data dikumpulkan dan dianalisis untuk menjawab masalah yang diangkat. Dengan demikian, pembaca dapat memahami logika dari langkah-langkah yang diambil selama proses penelitian.

Bab IV Hasil Penelitian dan Pembahasan disusun untuk menghubungkan data yang diperoleh dengan tujuan penelitian. Bagian ini menguraikan hasil analisis terkait ketentuan hukum perjanjian pranikah dan pengaruhnya terhadap hak kebendaan dalam perkawinan campuran. Penekanan diberikan pada bagaimana hasil penelitian ini menjawab pertanyaan utama yang diajukan di awal disertasi, serta bagaimana temuan-temuan ini berkontribusi terhadap pengembangan teori dan praktik hukum. Bab ini juga berfungsi untuk menunjukkan keterkaitan antara teori dan temuan empiris, sehingga memberikan landasan yang kuat bagi kesimpulan yang akan diambil.

Akhirnya, Bab V Kesimpulan dan Rekomendasi menyajikan rangkuman dari seluruh pembahasan yang telah dilakukan. Bagian ini tidak hanya berfungsi untuk merangkum hasil penelitian, tetapi juga untuk memberikan rekomendasi yang didasarkan pada temuan penelitian. Rekomendasi ini diarahkan untuk memberikan masukan bagi pembuat kebijakan dan praktisi hukum mengenai perlunya penyesuaian atau perbaikan dalam regulasi terkait perjanjian pranikah dan hak kebendaan. Dengan demikian, kesimpulan yang disajikan di sini tidak hanya menjawab rumusan masalah, tetapi juga memberikan kontribusi nyata bagi perkembangan hukum di Indonesia.

G. Tinjauan Pustaka

1. Pengertian Perkawinan

Perkawinan merupakan institusi yang fundamental dalam kehidupan manusia dan memiliki makna yang luas baik dalam perspektif bahasa, agama, maupun hukum. Secara etimologis, kata "perkawinan" berasal dari kata "kawin," yang dalam bahasa berarti membentuk keluarga dengan lawan jenis serta melakukan hubungan suami istri.¹⁸⁶ Dalam ajaran Islam, perkawinan berasal dari istilah an-nikah, yang secara bahasa bermakna menyatukan, mengumpulkan, serta melakukan hubungan suami istri (wathi').¹⁸⁷ Perkawinan tidak sekadar penyatuan dua individu, melainkan juga merupakan bentuk perjanjian yang sakral dalam tatanan kehidupan sosial.

Sayyid Sabiq menjelaskan bahwa perkawinan merupakan bagian dari sunatullah yang berlaku bagi semua makhluk, baik manusia, hewan, maupun tumbuhan.¹⁸⁸ Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur'an yang menyatakan bahwa segala sesuatu diciptakan berpasangan, sebagaimana tertulis dalam Surah Az-Zariyat ayat 49:

"Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat kebesaran Allah." (QS. Az-Zariyat: 49)

Dengan demikian, perkawinan bukan hanya sebatas ikatan sosial, tetapi juga merupakan ketetapan ilahi yang berfungsi untuk menjaga keseimbangan kehidupan. Dalam konteks manusia, perkawinan berperan penting dalam menjaga keberlangsungan generasi serta membangun kehidupan yang teratur dan bermartabat. Tanpa adanya ikatan perkawinan yang sah, manusia akan kehilangan tatanan moral dan sosial, sehingga dapat mengarah pada perbuatan zina yang berakibat

¹⁸⁶ Tim Penyusun KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2016), 629.

¹⁸⁷ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani (Jakarta: Gema Insani, 2011), 168.

¹⁸⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Al-Mahira, 2007), 397.

pada kehancuran nilai-nilai peradaban.¹⁸⁹ Oleh sebab itu, Islam menekankan pentingnya perkawinan sebagai sarana untuk menjaga kesucian dan martabat manusia.

Selain menjadi sarana untuk melanjutkan keturunan, perkawinan dalam Islam juga dipandang sebagai ikatan yang suci (*mitsaqan ghalizha*), yakni sebuah perjanjian yang mengandung tanggung jawab besar di hadapan Allah dan masyarakat.¹⁹⁰ Tujuan utama dari perkawinan adalah untuk membangun keluarga yang *sakinah*, penuh ketenteraman, cinta, dan kasih sayang sebagaimana disebutkan dalam firman Allah:

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang." (QS. Ar-Rum: 21)

Ayat ini menegaskan bahwa perkawinan bukan hanya sebatas hubungan biologis, tetapi juga memiliki dimensi emosional dan spiritual yang bertujuan menciptakan keharmonisan dalam kehidupan rumah tangga. Selain dalam perspektif agama, perkawinan juga memiliki dimensi legal yang diatur oleh hukum negara. Dalam sistem hukum di berbagai negara, termasuk Indonesia, perkawinan diakui sebagai institusi hukum yang mengatur hak dan kewajiban pasangan suami istri serta keturunannya.¹⁹¹ Dalam konteks hukum Islam, perkawinan baru dianggap sah apabila telah memenuhi rukun dan syarat yang ditetapkan, seperti adanya ijab qabul, wali, saksi, serta mahar.¹⁹² Namun, dalam sistem hukum modern, legalitas perkawinan juga harus memenuhi ketentuan yang ditetapkan oleh negara. Di Indonesia, misalnya, perkawinan harus dilakukan sesuai dengan Undang-Undang Nomor 1

¹⁸⁹ Yusuf Al-Qaradawi, *Halal dan Haram dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), 219.

¹⁹⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Al-Mahira, 2007), 401.

¹⁹¹ Abdul Manan, *Aspek Hukum Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2018), 113.

¹⁹² Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani (Jakarta: Gema Insani, 2011), 170.

Tahun 1974 tentang Perkawinan yang mengatur tentang sahnya perkawinan baik dari segi agama maupun hukum negara.¹⁹³

Dengan adanya aturan ini, perkawinan tidak hanya memiliki validitas agama tetapi juga memiliki konsekuensi hukum yang mengatur hak dan kewajiban suami istri, pembagian harta, serta perlindungan hukum bagi anak-anak yang dilahirkan.¹⁹⁴ Oleh karena itu, pemahaman terhadap aspek hukum dalam perkawinan menjadi penting agar tujuan perkawinan tidak hanya terbatas pada aspek spiritual dan sosial, tetapi juga terlindungi dalam ranah hukum yang lebih luas.

Perkawinan dalam Islam bukan sekadar ikatan antara laki-laki dan perempuan, tetapi merupakan *mitsaqan ghalizha* (perjanjian suci) yang mengikat kedua belah pihak dalam membangun kehidupan rumah tangga yang harmonis.¹⁹⁵ Perkawinan tidak hanya bertujuan untuk menyatukan dua insan dalam ikatan emosional dan fisik, tetapi juga merupakan perwujudan dari sunnatullah yang mengatur kelangsungan hidup manusia. Sebagaimana disebutkan dalam Surah An-Nisa ayat 1: *"Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari dirinya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak."* (QS. An-Nisa: 1).

Ayat ini menegaskan bahwa perkawinan adalah instrumen utama dalam menjaga keturunan dan peradaban manusia. Selain itu, perkawinan juga memiliki dimensi sosial dan hukum yang harus diperhatikan agar tidak bertentangan dengan norma-norma yang berlaku di masyarakat. Dengan memahami perkawinan dari berbagai aspek, baik dalam perspektif agama maupun hukum negara, diharapkan pasangan yang menikah

¹⁹³ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

¹⁹⁴ M. Yahya Harahap, *Hukum Perkawinan Nasional* (Jakarta: Sinar Grafika, 2017), 75.

¹⁹⁵ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani (Jakarta: Gema Insani, 2011), 168.

dapat menjalani kehidupan rumah tangga yang harmonis dan sesuai dengan nilai-nilai yang telah ditetapkan.

Islam menetapkan beberapa tujuan utama dalam pernikahan yang tidak hanya mencakup aspek biologis tetapi juga mencakup aspek spiritual dan sosial. Menurut para ulama, tujuan utama perkawinan dalam Islam meliputi:

c. Melanjutkan Keturunan

Salah satu tujuan utama perkawinan adalah mendapatkan keturunan yang sah dan melanjutkan garis keturunan yang diberkahi oleh Allah. Rasulullah SAW bersabda, "Menikahlah dengan wanita yang penyayang dan subur karena sesungguhnya aku berbangga dengan banyaknya umatku pada hari kiamat."¹⁹⁶ Dalam Islam, keberlangsungan keturunan menjadi bagian penting dari keberlanjutan kehidupan manusia yang sesuai dengan syariat.

d. Memenuhi Kebutuhan Biologis dan Emosional

Islam mengakui bahwa manusia memiliki naluri dan syahwat yang perlu disalurkan dengan cara yang halal. Perkawinan menjadi jalan yang sah untuk memenuhi kebutuhan biologis dan menumpahkan kasih sayang dalam ikatan yang halal.¹⁹⁷ Selain itu, ikatan pernikahan menciptakan lingkungan yang penuh kasih sayang dan perhatian, yang merupakan faktor penting dalam kesejahteraan psikologis individu.

e. Menjaga Diri dari Maksiat

Salah satu hikmah perkawinan dalam Islam adalah sebagai perlindungan dari perbuatan zina dan segala bentuk penyimpangan seksual. Rasulullah SAW bersabda, "Wahai para pemuda! Barang siapa di antara kalian yang memiliki kemampuan, maka menikahlah, karena itu lebih menundukkan pandangan dan lebih menjaga kemaluan."¹⁹⁸

¹⁹⁶ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Hadis No. 2050.

¹⁹⁷ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, terj. As'ad Yasin (Jakarta: Al-Mahira, 2007), 397.

¹⁹⁸ Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Hadis No. 5065.

Dengan menikah, seseorang lebih mampu mengontrol hawa nafsu dan menjalani kehidupan yang sesuai dengan ajaran agama.

d. Membangun Tanggung Jawab dan Kehidupan yang Stabil

Pernikahan mengajarkan tanggung jawab kepada pasangan suami istri dalam menjalankan peran masing-masing. Suami bertanggung jawab memberikan nafkah dan perlindungan, sementara istri bertanggung jawab menjaga rumah tangga serta mendidik anak-anak dengan nilai-nilai Islam. Islam menekankan bahwa keluarga yang kuat akan melahirkan masyarakat yang kuat.¹⁹⁹

Suatu keluarga dikatakan bahagia apabila mampu memenuhi dua kebutuhan pokok, yaitu kebutuhan jasmaniah dan kebutuhan rohaniyah. Kebutuhan jasmaniah mencakup aspek-aspek material seperti sandang, pangan, papan, kesehatan, dan pendidikan yang memadai bagi anggota keluarga. Sementara itu, kebutuhan rohaniyah mencakup aspek spiritual dan psikologis, seperti ketenangan batin, kasih sayang, serta keberkahan dalam kehidupan berumah tangga.²⁰⁰

Dalam Islam, kebahagiaan rumah tangga tidak hanya diukur dari kesejahteraan materi, tetapi juga dari keharmonisan hubungan suami istri yang didasarkan pada rasa saling menghormati, pengertian, dan ketakwaan kepada Allah. Oleh karena itu, pasangan yang menikah hendaknya membangun rumah tangga berdasarkan prinsip-prinsip Islam agar mendapatkan keberkahan dalam kehidupan dunia dan akhirat.

Pengertian perkawinan antara lain terdapat di dalam peraturan perundang-undangan sebagai berikut:

a. Perkawinan menurut Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

¹⁹⁹ Abdul Manan, *Aspek Hukum Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2018), 113.

²⁰⁰ Yusuf Al-Qaradawi, *Halal dan Haram dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), 219.

Menurut Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, perkawinan didefinisikan sebagai ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita yang bertujuan untuk membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Hal ini menegaskan bahwa perkawinan bukan sekadar hubungan hukum, tetapi juga memiliki aspek spiritual dan sosial yang mendalam. Undang-undang tersebut menggarisbawahi bahwa perkawinan idealnya berlangsung seumur hidup, sehingga pasangan suami istri diharapkan mampu mempertahankan rumah tangga mereka dengan komitmen yang kuat. Perceraian dalam pernikahan bukanlah suatu hal yang dapat dilakukan dengan mudah, melainkan memerlukan syarat-syarat tertentu dan harus menjadi pilihan terakhir apabila tidak ada jalan lain untuk menyelesaikan konflik dalam rumah tangga. Selain itu, dalam kehidupan perkawinan, suami dan istri tidak hanya menjalankan peran masing-masing, tetapi juga saling membantu dalam mengembangkan diri, baik dalam aspek intelektual, emosional, maupun sosial, guna mencapai kesejahteraan bersama.²⁰¹

Kebahagiaan dalam keluarga dapat dicapai jika kebutuhan pokok baik secara jasmaniah maupun rohaniah terpenuhi. Kebutuhan jasmaniah meliputi aspek-aspek fundamental seperti sandang, pangan, papan, kesehatan, dan pendidikan yang memadai. Pemenuhan kebutuhan ini sangat penting dalam membangun kesejahteraan keluarga, sebagaimana dijelaskan dalam kajian sosiologi keluarga bahwa kesejahteraan ekonomi dan akses terhadap layanan dasar merupakan indikator utama dalam menciptakan keluarga yang stabil dan harmonis.²⁰² Sementara itu, kebutuhan rohaniah mencakup keharmonisan emosional, kebersamaan, serta keberadaan anak sebagai bagian dari keluarga yang

²⁰¹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 1.

²⁰² Soekanto, Soerjono. "Sosiologi Suatu Pengantar." Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.

berasal dari darah daging sendiri. Anak sering kali menjadi faktor penting dalam memperkuat hubungan suami istri karena kehadirannya memberikan makna dan nilai tambah dalam kehidupan rumah tangga. Oleh karena itu, perkawinan bukan hanya tentang hubungan antara suami dan istri, tetapi juga tentang bagaimana mereka membangun keluarga yang harmonis dan sejahtera dengan memenuhi segala aspek kebutuhan baik secara fisik maupun spiritual.²⁰³

b. Perkawinan menurut Hukum Keluarga Islam

Perkawinan merupakan salah satu institusi sosial yang memiliki peran krusial dalam kehidupan bermasyarakat. Sebagai sebuah institusi, perkawinan tidak hanya berfungsi untuk mengesahkan hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam ikatan hukum, tetapi juga menjadi fondasi utama dalam pembentukan keluarga yang sah di mata hukum dan agama. Menurut Prawirohamidjojo, perkawinan dapat dimaknai sebagai persekutuan hidup antara seorang pria dan seorang wanita yang dikukuhkan secara formal melalui ketentuan undang-undang serta, dalam banyak kasus, memiliki unsur religius yang kuat.²⁰⁴ Sejalan dengan itu, Subekti menjelaskan bahwa perkawinan adalah suatu pertalian hukum yang sah antara laki-laki dan perempuan yang dimaksudkan untuk berlangsung dalam jangka waktu yang lama.²⁰⁵

Dalam perspektif hukum, konsep perkawinan mengalami variasi pemahaman tergantung pada sistem hukum yang dianut. Dalam hukum perdata Barat, perkawinan lebih ditekankan pada aspek perikatan hukum antara kedua belah pihak. Sementara itu, dalam hukum Islam, perkawinan atau yang dikenal dengan istilah nikah, didefinisikan sebagai suatu akad atau perjanjian yang mengikat laki-laki dan perempuan dalam sebuah hubungan yang sah guna menghalalkan

²⁰³ Ibid

²⁰⁴ Prawirohamidjojo, S. *Hukum Perkawinan di Indonesia* (Jakarta: PT Citra Aditya Bakti, 1995).

²⁰⁵ R. Subekti, *Pokok-Pokok Hukum Perdata* (Jakarta: PT Intermasa, 1985)

hubungan suami istri. Pernikahan dalam Islam juga harus didasarkan pada prinsip saling ridha dan dilakukan dengan tujuan menciptakan hubungan yang harmonis dalam bingkai kasih sayang dan ketentraman, sebagaimana yang dikehendaki oleh syariat Islam.²⁰⁶

Pendapat para ulama dalam mendefinisikan perkawinan pun beragam. Ulama dari mazhab Hanafiyah mendefinisikan nikah sebagai akad yang bertujuan untuk memberikan hak kepemilikan atas manfaat hubungan suami istri, di mana seorang laki-laki memperoleh hak untuk menikmati istrinya dengan cara yang sah.²⁰⁷ Di sisi lain, ulama dari mazhab Syafi'iyah memandang pernikahan sebagai akad yang menggunakan lafaz nikah atau zauj, yang mengandung makna kepemilikan terhadap pasangan dalam rangka mendapatkan manfaat dari hubungan pernikahan.²⁰⁸

Mazhab Malikiyah menekankan bahwa pernikahan merupakan akad yang bertujuan untuk memperoleh kenikmatan dan kepuasan tanpa adanya keharusan membayar harga tertentu sebagaimana dalam transaksi jual beli.²⁰⁹ Sementara itu, mazhab Hanabilah mendefinisikan pernikahan sebagai akad yang menggunakan lafaz inkah atau tazwij dengan tujuan untuk memperoleh kepuasan antara pasangan suami istri.²¹⁰ Konsep kepemilikan yang terkandung dalam akad nikah ini menegaskan bahwa suami istri memiliki hak untuk saling memperoleh manfaat dalam ikatan pernikahan, yang pada akhirnya bertujuan untuk membentuk keluarga yang harmonis, bahagia, dan penuh kasih sayang sesuai dengan prinsip sakinah, mawaddah, dan rahmah²¹¹.

²⁰⁶ Slamet Abidin dan Aminudin, *Hukum Perkawinan dalam Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000)

²⁰⁷ Muhammad Al-Sarakhsi, *Al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993)

²⁰⁸ Yahya bin Sharaf Al-Nawawi, *Rawdhat al-Talibin wa 'Umdat al-Muftin* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2008)

²⁰⁹ Muhammad Al-Kharshi, *Sharh Mukhtasar Khalil* (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001)

²¹⁰ Abdullah Ibn Qudamah, *Al-Mughni* (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997)

²¹¹ *Al-Qur'an*, Surah Ar-Rum: 21

Dalam ajaran Islam, perkawinan merupakan sebuah akad yang mengikat calon suami dan istri dalam sebuah hubungan yang sah berdasarkan syariah. Melalui akad ini, keduanya diperbolehkan untuk hidup bersama sebagai suami istri dalam koridor yang telah ditetapkan oleh hukum Islam. Islam memberikan kedudukan yang tinggi terhadap ikatan perkawinan, sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an sebagai *mitsaaqan ghalizha* atau janji yang kokoh.²¹² Hal ini menunjukkan bahwa perkawinan bukan sekadar perjanjian biasa, tetapi merupakan ikatan suci yang tidak bisa dilakukan secara sembarangan tanpa memenuhi syarat dan ketentuan tertentu yang telah ditetapkan oleh syariat Islam. Hukum Islam memberikan perhatian mendalam terhadap pengaruh perkawinan dalam kehidupan individu, rumah tangga, serta masyarakat secara luas. Oleh karena itu, Islam tidak hanya memandang perkawinan sebagai sekadar akad atau transaksi hukum yang cukup diselesaikan dengan ijab qabul serta kehadiran saksi. Lebih dari itu, perkawinan diposisikan sebagai suatu *mitsaq*, yakni perjanjian yang harus tertanam dalam hati dan jiwa pasangan suami istri, serta disertai dengan tanggung jawab besar untuk menjaga dan memenuhinya sepanjang kehidupan rumah tangga.²¹³ Allah menegaskan dalam Al-Qur'an bahwa perkawinan merupakan ikatan yang kuat dan perjanjian yang sukar untuk dibuka begitu saja tanpa alasan yang dibenarkan oleh syariat.²¹⁴ Makna mendalam yang terkandung dalam perkawinan menjadikannya sebagai institusi yang memiliki berbagai tujuan penting dalam kehidupan manusia. Dalam perspektif Islam, perkawinan tidak hanya bertujuan untuk menyatukan dua insan dalam ikatan sah, tetapi juga memiliki fungsi utama dalam melanjutkan keturunan, menyalurkan kasih sayang serta memenuhi kebutuhan biologis manusia dengan cara

²¹² Al-Qur'an, Surah An-Nisa: 21

²¹³ Abu Hasan Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994)

²¹⁴ *Al-Qur'an*, Surah Ar-Rum: 21

yang halal, menjaga diri dari perbuatan maksiat, serta menumbuhkan kesadaran akan tanggung jawab dalam kehidupan berumah tangga.²¹⁵ Dengan demikian, perkawinan bukan sekadar hubungan kontraktual antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga merupakan bentuk ibadah dalam menaati perintah Allah dan Rasul-Nya.

Akad perkawinan dalam Islam memiliki konsekuensi hukum yang signifikan. Akad ini tidak hanya bertujuan untuk menghalalkan hubungan suami istri, tetapi juga menetapkan hak dan kewajiban masing-masing pasangan dalam ikatan rumah tangga. Seorang laki-laki dan perempuan yang bukan mahram harus terlebih dahulu melangsungkan akad nikah sebelum dapat hidup bersama sebagai suami istri secara sah.²¹⁶ Pelaksanaan akad ini harus memenuhi ketentuan syariat agar memiliki kekuatan hukum yang sah. Jika suatu akad nikah tidak memenuhi syarat yang ditetapkan oleh syariat Islam, maka akad tersebut dianggap tidak sah dan harus dicegah atau bahkan dibatalkan jika sudah terlanjur dilaksanakan.²¹⁷ Oleh karena itu, akad perkawinan bukan hanya sekadar formalitas, tetapi merupakan sebuah perbuatan hukum yang memiliki dampak besar bagi kehidupan pasangan suami istri dan masyarakat secara luas.

2. Syarat-syarat Perkawinan

Perkawinan di Indonesia diatur secara tegas dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Regulasi ini menetapkan bahwa agar suatu perkawinan dapat dilangsungkan, terdapat sejumlah ketentuan yang harus dipenuhi. Salah satu syarat utama adalah adanya persetujuan dari kedua calon mempelai. Hal ini menunjukkan bahwa perkawinan dalam sistem hukum Indonesia harus didasarkan pada asas kebebasan dan tidak boleh dilakukan atas dasar paksaan atau tekanan

²¹⁵ Abu Ishaq Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah* (Kairo: Dar Ibn Affan, 1997)

²¹⁶ Abdullah Ibn Qudamah, *Al-Mughni* (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997)

²¹⁷ Badruddin Al-Kasani, *Badai' al-Sanai' fi Tartib al-Syarai'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1982)

dari pihak lain.²¹⁸ Selain itu, bagi calon mempelai yang belum mencapai usia 21 tahun, diperlukan izin dari kedua orang tua sebagai bentuk perlindungan hukum terhadap individu yang dianggap belum cukup matang dalam mengambil keputusan besar seperti pernikahan.²¹⁹

Lebih lanjut, dalam situasi di mana salah satu orang tua telah meninggal dunia atau tidak dapat menyatakan kehendaknya, maka izin dapat diperoleh dari orang tua yang masih hidup atau yang secara hukum dianggap memiliki wewenang untuk memberikan izin.²²⁰ Apabila kedua orang tua telah meninggal dunia atau tidak dapat memberikan izin, maka tanggung jawab tersebut beralih kepada wali atau keluarga yang memiliki hubungan darah dalam garis keturunan lurus ke atas.²²¹ Namun, dalam hal terjadi perbedaan pendapat terkait pemberian izin, pengadilan memiliki wewenang untuk memberikan keputusan setelah mendengarkan berbagai pihak yang terkait dalam perkara tersebut.²²²

Selain memenuhi ketentuan terkait persetujuan dan perizinan, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 juga mengatur sejumlah larangan perkawinan yang bertujuan untuk menjaga nilai-nilai moral, sosial, dan hukum dalam masyarakat. Larangan tersebut mencakup perkawinan yang terjadi antara individu yang memiliki hubungan darah dalam garis keturunan lurus ke atas maupun ke bawah, hubungan darah dalam garis keturunan menyamping, serta hubungan darah semenda seperti antara mertua dan menantu, anak tiri dan orang tua tiri.²²³ Di samping itu, perkawinan juga dilarang apabila bertentangan dengan ketentuan agama atau peraturan lain yang berlaku di Indonesia.²²⁴

Dalam hukum perkawinan di Indonesia, syarat perkawinan dibagi

²¹⁸ Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 6 ayat (1)

²¹⁹ Ibid., Pasal 6 ayat (2)

²²⁰ Ibid., Pasal 6 ayat (3)

²²¹ Ibid., Pasal 6 ayat (4)

²²² Ibid

²²³ Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 6 ayat (1)

²²⁴ Ibid., Pasal 8

menjadi dua kategori utama, yaitu syarat materiil dan syarat formil. Syarat materiil merujuk pada persyaratan mendasar yang berkaitan dengan kondisi pribadi calon mempelai, termasuk status perkawinan mereka yang harus dalam keadaan tidak terikat dengan pernikahan lain, kecuali dalam hal poligami yang diizinkan oleh hukum.²²⁵ Selain itu, calon mempelai juga harus memenuhi batas usia minimum yang ditetapkan dalam undang-undang, yakni 18 tahun bagi laki-laki dan 15 tahun bagi perempuan.²²⁶ Wanita yang sebelumnya telah menikah tidak diperkenankan untuk melangsungkan pernikahan baru sebelum melewati masa tunggu atau iddah selama 300 hari setelah perceraian atau kematian suami.²²⁷

Di sisi lain, syarat formil dalam perkawinan mengacu pada prosedur administratif dan hukum yang harus dipenuhi agar perkawinan dapat dinyatakan sah menurut hukum negara. Persyaratan ini mencakup ketentuan mengenai persetujuan calon mempelai, izin orang tua bagi mereka yang belum berusia 21 tahun, serta mekanisme pemberian izin oleh wali atau pengadilan dalam situasi tertentu.²²⁸ Ketentuan ini bertujuan untuk memastikan bahwa setiap perkawinan yang dilangsungkan memiliki dasar hukum yang kuat dan menghindari potensi permasalahan hukum di kemudian hari. Dengan adanya regulasi yang jelas mengenai syarat materiil dan formil dalam perkawinan, diharapkan bahwa setiap pernikahan yang terjadi di Indonesia dapat berlangsung dalam koridor hukum yang sah dan sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan serta perlindungan bagi setiap individu yang terlibat.²²⁹ Hukum perkawinan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) mengandung beberapa asas mendasar yang harus

²²⁵ Ibid

²²⁶ Ibid

²²⁷ Ibid

²²⁸ Ibid

²²⁹ Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 6 ayat (1)

dipatuhi dalam penyelenggaraannya. Salah satu prinsip utama dalam sistem hukum perdata adalah asas monogami, yang menetapkan bahwa seorang pria hanya diperbolehkan memiliki satu istri dan sebaliknya, seorang wanita hanya diperbolehkan memiliki satu suami. Sistem hukum perdata secara tegas melarang praktik poligami, yang berbeda dengan hukum Islam yang masih memberikan ruang bagi praktik tersebut dalam kondisi tertentu.²³⁰ Selain itu, hukum perkawinan dalam KUH Perdata menegaskan bahwa perkawinan harus dilakukan di hadapan Kantor Catatan Sipil, yang berarti hanya perkawinan yang dicatat secara resmi dalam administrasi negara yang diakui sebagai sah dalam hubungan hukum perdata.²³¹

Dalam perspektif hukum keluarga, perkawinan dipandang sebagai perjanjian antara seorang pria dan seorang wanita yang memiliki implikasi hukum terhadap hak dan kewajiban keduanya sebagai suami istri.²³² Oleh karena itu, agar suatu perkawinan dapat dinyatakan sah, maka harus memenuhi syarat yang ditetapkan oleh undang-undang. Selain itu, hukum perkawinan juga mengatur bahwa perceraian hanya dapat terjadi berdasarkan ketentuan hukum yang berlaku, sehingga tidak bisa dilakukan secara sepihak tanpa dasar yang sah.²³³ Dalam konteks hukum perdata, perkawinan tidak hanya berdampak pada hubungan pribadi antara suami dan istri, tetapi juga menciptakan konsekuensi hukum terhadap hak dan kewajiban dalam keluarga, termasuk pertalian darah antara orang tua dan anak yang lahir dari perkawinan tersebut.²³⁴ Lebih lanjut, perkawinan juga berdampak pada pembagian harta kekayaan, di mana hukum perdata mengatur bagaimana hak dan kewajiban suami istri dalam mengelola aset bersama

²³⁰ Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata), Pasal terkait asas monogami.

²³¹ Ibid., Pasal terkait pencatatan perkawinan.

²³² Ibid., Pasal terkait persetujuan antara pria dan wanita.

²³³ Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata), Pasal terkait perceraian.

²³⁴ Ibid., Pasal terkait hak dan kewajiban suami istri.

selama perkawinan berlangsung.²³⁵

Selain prinsip-prinsip yang diatur dalam KUH Perdata, hukum Islam dan peraturan perundang-undangan Indonesia juga memiliki ketentuan tersendiri terkait keabsahan perkawinan. Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, terdapat beberapa syarat yang harus dipenuhi agar suatu perkawinan dapat dinyatakan sah. Salah satu syarat utama adalah persetujuan dari kedua calon mempelai, sebagaimana diatur dalam Pasal 6 ayat (1), yang menegaskan bahwa suatu pernikahan harus dilakukan atas dasar kesepakatan kedua belah pihak tanpa adanya unsur paksaan.²³⁶ Selain itu, bagi calon pengantin yang belum mencapai usia 21 tahun, diperlukan izin dari kedua orang tua, yang bertujuan untuk memberikan perlindungan hukum bagi individu yang masih tergolong belum dewasa dalam mengambil keputusan pernikahan.²³⁷

Dalam kondisi di mana salah satu orang tua telah meninggal dunia atau tidak dapat memberikan persetujuan, maka izin dapat diberikan oleh orang tua yang masih hidup atau yang memiliki kewenangan untuk menyatakan kehendaknya.²³⁸ Jika kedua orang tua telah meninggal dunia atau tidak mampu memberikan izin, maka kewajiban tersebut beralih kepada wali atau keluarga yang memiliki hubungan darah dalam garis keturunan lurus ke atas.²³⁹ Namun, apabila terjadi perbedaan pendapat antara pihak-pihak yang memiliki kewenangan memberikan izin, maka pengadilan dapat memutuskan persetujuan perkawinan setelah mempertimbangkan berbagai aspek yang relevan.²⁴⁰

Selain syarat sahnya perkawinan, undang-undang juga mengatur larangan perkawinan yang harus dipatuhi oleh setiap individu yang

²³⁵ Ibid., Pasal terkait akibat perkawinan terhadap harta kekayaan.

²³⁶ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 6 ayat (1).

²³⁷ Ibid., Pasal 6 ayat (2).

²³⁸ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 6 ayat (3).

²³⁹ Ibid., Pasal 6 ayat (4).

²⁴⁰ Ibid., Pasal 6 ayat (5).

ingin menikah. Salah satu bentuk larangan yang diatur dalam Pasal 8 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 adalah larangan perkawinan antara individu yang memiliki hubungan darah dalam garis keturunan langsung ke atas maupun ke bawah, seperti antara orang tua dan anak.²⁴¹ Selain itu, undang-undang juga melarang perkawinan antara individu yang memiliki hubungan darah dalam garis keturunan menyamping, misalnya antara saudara kandung.²⁴² Larangan lainnya mencakup perkawinan dalam hubungan darah semenda, seperti antara mertua dan menantu, anak tiri dan orang tua tiri, serta hubungan-hubungan lain yang dianggap tidak sah menurut hukum agama maupun peraturan yang berlaku.²⁴³ Dengan adanya ketentuan ini, hukum Indonesia berupaya menjaga keteraturan dalam hubungan sosial serta mencegah perkawinan yang dapat menimbulkan permasalahan hukum dan sosial di masyarakat.

Hukum Islam memiliki ketentuan yang jelas mengenai syarat sahnya suatu perkawinan. Berdasarkan Pasal 14 Kompilasi Hukum Islam (KHI), terdapat lima unsur utama yang harus dipenuhi agar perkawinan dapat dinyatakan sah, yaitu calon suami, calon istri, wali nikah, dua orang saksi, serta ijab dan kabul.²⁴⁴ Unsur-unsur ini merupakan bagian fundamental dari akad nikah yang tidak dapat diabaikan, karena tanpa salah satu dari komponen tersebut, maka perkawinan dianggap tidak sah menurut hukum Islam.

Selanjutnya, dalam Pasal 15 Kompilasi Hukum Islam, terdapat ketentuan khusus mengenai usia calon mempelai, yang bertujuan untuk menjamin kemashlahatan keluarga. Berdasarkan peraturan tersebut, seorang calon suami harus berusia minimal 18 tahun, sedangkan calon

²⁴¹ Ibid., Pasal 8 ayat (1).

²⁴² Ibid., Pasal 8 ayat (2).

²⁴³ Ibid., Pasal 8 ayat (3).

²⁴⁴ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 14.

istri harus berusia minimal 16 tahun.²⁴⁵ Ketentuan ini bertujuan untuk memastikan bahwa kedua calon mempelai telah memiliki kematangan fisik dan mental dalam menjalani kehidupan rumah tangga.

Namun, bagi calon mempelai yang belum mencapai usia yang ditetapkan dalam Pasal 15, pernikahan masih dapat dilakukan dengan syarat memperoleh izin dari pihak yang berwenang, sebagaimana diatur dalam Pasal 6 ayat (2), (3), dan (4) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.²⁴⁶ Artinya, calon mempelai yang belum mencapai batas usia yang telah ditentukan harus mendapatkan izin dari orang tua atau wali, dan dalam kondisi tertentu, jika terjadi perbedaan pendapat, maka pengadilan dapat memberikan keputusan terkait izin perkawinan.²⁴⁷

Ketentuan ini menunjukkan bahwa hukum Islam dan hukum positif di Indonesia memiliki pendekatan yang saling melengkapi dalam mengatur persyaratan usia pernikahan, dengan tujuan untuk melindungi hak-hak calon mempelai serta memastikan bahwa pernikahan dilaksanakan dalam kondisi yang ideal bagi keberlangsungan rumah tangga.

3. Tujuan Perkawinan

Perkawinan merupakan sebuah institusi yang memiliki nilai fundamental dalam kehidupan manusia. Tujuan utama dari perkawinan adalah untuk memenuhi petunjuk agama dalam rangka membentuk keluarga yang harmonis, sejahtera, dan bahagia. Dalam ajaran Islam, perkawinan bukan sekadar ikatan hukum antara seorang laki-laki dan perempuan, tetapi juga merupakan perintah agama yang memiliki dimensi spiritual dan sosial. Perkawinan bukan hanya sekadar akad,

²⁴⁵ Ibid., Pasal 15.

²⁴⁶ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 6 ayat (2), (3), dan (4).

²⁴⁷ Ibid.

tetapi juga mitsaqan ghalizhan, yaitu ikatan perjanjian yang kuat yang harus dijaga oleh suami istri untuk membangun kehidupan yang penuh ketenangan dan keberkahan.

Menurut Imam Al-Ghazali, sebagaimana dikutip oleh Abdul Rohman Ghazali, tujuan perkawinan meliputi beberapa aspek penting, di antaranya adalah memperoleh dan melangsungkan keturunan, menyalurkan syahwat dan kasih sayang secara halal, menjaga diri dari perbuatan maksiat dan kerusakan moral, menumbuhkan tanggung jawab dalam menerima hak dan kewajiban, serta membangun rumah tangga yang damai berdasarkan cinta dan kasih sayang. Hal ini menunjukkan bahwa perkawinan bukan hanya bertujuan untuk memenuhi kebutuhan biologis, tetapi juga untuk membangun kehidupan yang penuh dengan ketentraman dan kesejahteraan.²⁴⁸

Dalam hukum positif di Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan bahwa tujuan utama perkawinan adalah untuk membentuk rumah tangga atau keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Ketentuan ini menekankan bahwa perkawinan tidak hanya dilihat dari aspek duniawi, tetapi juga memiliki nilai ketuhanan yang harus dijaga oleh setiap pasangan suami istri. Dengan demikian, perkawinan tidak hanya merupakan kontrak sosial antara laki-laki dan perempuan, tetapi juga merupakan amanah yang harus dijalankan dengan penuh tanggung jawab dan kesadaran spiritual.²⁴⁹

Pendapat lain dikemukakan oleh Mahmud Yunus, yang menyatakan bahwa tujuan utama perkawinan dalam Islam adalah untuk menjalankan perintah Allah serta memperoleh keturunan yang sah dalam masyarakat. Dengan mendirikan rumah tangga yang damai dan teratur, seseorang

²⁴⁸ Abdul Rohman Ghazali, *Fiqh Munakahat: Kajian Fikih Perkawinan dalam Islam* (Jakarta: Kencana, 2015)

²⁴⁹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

dapat mencapai kebahagiaan, baik secara lahir maupun batin. Selain itu, Islam juga menekankan bahwa perkawinan bertujuan untuk mencegah perzinahan, sehingga dapat menciptakan ketenangan jiwa bagi individu, keluarga, dan masyarakat. Perkawinan yang dijalankan dengan niat yang benar akan membawa keberkahan dan menjadi sarana bagi pasangan untuk menjalankan kehidupan sesuai dengan ajaran Islam.²⁵⁰

Dalam ajaran Islam, perkawinan memiliki tujuan yang luas, tidak hanya sekadar menghalalkan hubungan suami istri, tetapi juga membentuk keluarga yang harmonis dan sejahtera. Al-Qur'an dalam Surah Ar-Rum ayat 21 menyebutkan bahwa perkawinan bertujuan untuk menciptakan sakinah (ketenangan), mawaddah (cinta kasih), dan rahmah (kasih sayang). Dengan demikian, perkawinan menjadi sarana bagi pasangan untuk saling melengkapi dan membangun kehidupan bersama yang penuh dengan ketentraman dan kesejahteraan.²⁵¹

Kesuksesan sebuah perkawinan tidak hanya bergantung pada adanya akad dan sahnya hubungan, tetapi juga menuntut adanya kematangan fisik, mental, dan emosional dari kedua belah pihak. Oleh karena itu, sebelum melangsungkan pernikahan, diperlukan persiapan yang matang, baik dari aspek ekonomi, psikologis, maupun spiritual. Dengan demikian, perkawinan tidak hanya menjadi sarana pemenuhan kebutuhan biologis semata, tetapi juga menjadi wadah bagi pasangan untuk mengembangkan kepribadian, saling melengkapi, serta mencapai kesejahteraan spiritual dan emosional.

4. Pengertian Perjanjian pada Umumnya

Dalam hukum perdata Indonesia, perjanjian merupakan salah satu instrumen hukum yang mengikat para pihak yang bersepakat untuk

²⁵⁰ Mahmud Yunus, *Hukum Perkawinan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)

²⁵¹ *Al-Qur'an*, Surah Ar-Rum (30): 21.

melaksanakan hak dan kewajiban yang telah disepakati. Pasal 1313 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) mendefinisikan perjanjian sebagai "suatu perbuatan dengan mana satu orang atau lebih mengikatkan dirinya terhadap satu orang lain atau lebih."²⁵² Definisi ini menegaskan bahwa perjanjian bersifat mengikat bagi para pihak yang membuatnya, sehingga memiliki akibat hukum yang harus dipatuhi. Agar suatu perjanjian dianggap sah, terdapat empat syarat yang harus dipenuhi sebagaimana tercantum dalam Pasal 1320 KUH Perdata, yaitu: (1) kesepakatan para pihak, (2) kecakapan hukum untuk membuat perjanjian, (3) adanya suatu objek tertentu yang diperjanjikan, dan (4) adanya sebab yang halal atau tidak bertentangan dengan hukum dan norma yang berlaku.²⁵³

Hukum perjanjian juga mengenal beberapa asas yang menjadi prinsip dasar dalam pembentukan dan pelaksanaan perjanjian. Salah satu asas fundamental adalah asas konsensualisme, yang menyatakan bahwa suatu perjanjian dianggap telah terjadi sejak adanya kesepakatan antara para pihak. Pasal 1320 ayat (1) KUH Perdata menegaskan bahwa sahnya perjanjian bergantung pada adanya kesepakatan kedua belah pihak.²⁵⁴ Artinya, perjanjian pada umumnya tidak memerlukan formalitas tertentu, kecuali dalam beberapa perjanjian khusus seperti perjanjian perdamaian atau hibah yang harus dibuat secara tertulis agar memiliki kekuatan pembuktian yang lebih kuat. Selain itu, Pasal 1339 KUH Perdata juga mengatur bahwa perjanjian tidak hanya mengikat pada apa yang secara eksplisit disepakati, tetapi juga pada hal-hal yang menurut sifat perjanjian diwajibkan oleh hukum, kebiasaan, dan keadilan.²⁵⁵

Selain asas konsensualisme, asas pacta sunt servanda juga menjadi prinsip utama dalam hukum perjanjian. Asas ini mengandung makna

²⁵² Pasal 1313 KUH Perdata

²⁵³ Pasal 1320 KUH Perdata

²⁵⁴ Pasal 1320 KUH Perdata.

²⁵⁵ Pasal 1339 KUH Perdata.

bahwa setiap perjanjian yang dibuat secara sah oleh para pihak harus dianggap sebagai hukum yang mengikat mereka. Pasal 1338 KUH Perdata menegaskan bahwa perjanjian yang telah disepakati tidak dapat dibatalkan secara sepihak, kecuali jika ada kesepakatan bersama atau alasan-alasan hukum yang sah.²⁵⁶ Dengan demikian, asas ini menegaskan pentingnya pelaksanaan perjanjian dengan itikad baik agar hak dan kewajiban yang telah diperjanjikan dapat berjalan sebagaimana mestinya.

Asas kebebasan berkontrak juga merupakan aspek penting dalam hukum perjanjian. Kebebasan ini memungkinkan para pihak untuk menentukan apakah mereka ingin membuat perjanjian, dengan siapa perjanjian tersebut dibuat, serta bagaimana isi dan bentuknya, baik secara lisan maupun tertulis. Pasal 1338 ayat (1) KUH Perdata secara eksplisit menyatakan bahwa semua perjanjian yang dibuat secara sah berlaku sebagai undang-undang bagi para pihak yang membuatnya.²⁵⁷ Namun, kebebasan ini bukanlah kebebasan absolut, melainkan tetap memiliki batasan yang ditentukan dalam KUH Perdata, seperti ketentuan dalam Pasal 1320 dan Pasal 1337 yang menyatakan bahwa perjanjian tidak boleh bertentangan dengan hukum, kesusilaan, dan ketertiban umum. Menurut Salim, asas kebebasan berkontrak memberikan keleluasaan kepada para pihak untuk menentukan isi, pelaksanaan, dan bentuk perjanjian sesuai dengan kesepakatan mereka, asalkan tidak melanggar ketentuan hukum yang berlaku.²⁵⁸

Dalam perkembangannya, asas kebebasan berkontrak mengalami pembatasan dalam beberapa aspek. Menurut Mariam Darus Badrulzaman, pembatasan ini dapat dilihat dari tiga segi utama, yaitu kepentingan umum, perjanjian baku, dan perjanjian dengan

²⁵⁶ Pasal 1338 KUH Perdata.

²⁵⁷ Pasal 1338 KUH Perdata.

²⁵⁸ Salim, Hukum Kontrak: Teori dan Teknik Penyusunan Kontrak (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), 45.

pemerintah.²⁵⁹ Dari segi kepentingan umum, pemerintah memiliki kewenangan untuk membatasi kebebasan berkontrak guna melindungi masyarakat, terutama dalam sektor-sektor strategis seperti ketenagakerjaan dan perlindungan konsumen. Dalam konteks perjanjian baku, kebebasan berkontrak menjadi terbatas karena salah satu pihak sering kali hanya dapat menerima atau menolak perjanjian tanpa dapat melakukan negosiasi terhadap isi perjanjian tersebut. Sementara itu, dalam perjanjian dengan pemerintah, kebebasan berkontrak juga dibatasi karena pemerintah bertindak atas dasar kepentingan publik dan tunduk pada peraturan perundang-undangan yang lebih ketat.

Dalam hukum perjanjian, asas itikad baik memegang peranan penting dalam pembentukan dan pelaksanaan suatu perjanjian. Konsep ini dapat dikategorikan menjadi dua jenis, yaitu itikad baik subyektif dan itikad baik obyektif. Itikad baik subyektif merujuk pada sikap batin seseorang saat melakukan suatu perbuatan hukum, yang mencerminkan niat tulus dan keyakinan bahwa tindakan yang dilakukan sesuai dengan norma hukum yang berlaku.²⁶⁰ Sementara itu, itikad baik obyektif mengacu pada kewajiban untuk melaksanakan perjanjian berdasarkan prinsip-prinsip kepatutan, kesusilaan, dan keadilan.²⁶¹ Dengan demikian, dalam praktik hukum perjanjian, para pihak tidak hanya dituntut untuk memiliki niat baik secara pribadi, tetapi juga harus memastikan bahwa pelaksanaan perjanjian sesuai dengan standar moral dan hukum yang berlaku.

Selain asas itikad baik, asas keseimbangan juga menjadi elemen penting dalam hukum perjanjian Indonesia. Asas ini pertama kali diperkenalkan oleh Herlien Budiono dalam disertasinya yang berjudul *Asas*

²⁵⁹ Badrulzaman, *Kompilasi Hukum Perikatan* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001), 78.

²⁶⁰ Salim, *Hukum Kontrak: Teori dan Teknik Penyusunan Kontrak* (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), 112.

²⁶¹ Subekti, *Hukum Perjanjian* (Jakarta: Intermasa, 2002), 57

*Keseimbangan bagi Hukum Perjanjian Indonesia.*²⁶² Asas keseimbangan bertujuan untuk menyesuaikan dan menyelaraskan berbagai prinsip dalam hukum perjanjian, khususnya yang terdapat dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata). Hukum perjanjian di Indonesia pada dasarnya masih berakar pada pemikiran individualisme yang diadopsi dari sistem hukum Barat. Namun, sistem hukum Indonesia memiliki karakteristik tersendiri yang lebih menekankan pada prinsip-prinsip kolektivitas, seperti gotong royong, kekeluargaan, dan keadilan sosial.²⁶³ Oleh karena itu, asas keseimbangan bertujuan untuk mengakomodasi nilai-nilai tersebut agar dapat menciptakan perjanjian yang tidak hanya mengutamakan kepentingan individu, tetapi juga mempertimbangkan keadilan bagi semua pihak yang terlibat. Dengan memasukkan prinsip keseimbangan dalam hukum perjanjian, diharapkan dapat terbentuk sistem hukum yang lebih mencerminkan kesadaran hukum masyarakat Indonesia, baik yang bersumber dari hukum adat maupun perkembangan hukum modern.²⁶⁴

5. Pengertian Perjanjian Perkawinan

Dalam kajian hukum perdata, istilah "perjanjian" secara etimologis merujuk pada suatu pernyataan yang menyatakan kesediaan serta kesanggupan untuk melakukan suatu tindakan. Secara umum, perjanjian juga dapat dipahami sebagai suatu bentuk persetujuan antara dua pihak yang mencakup syarat, ketentuan, serta batas waktu tertentu. Dalam konteks hukum, perjanjian didefinisikan dalam Pasal 1313 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) sebagai "suatu

²⁶² Budiono, *Asas Keseimbangan bagi Hukum Perjanjian Indonesia* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006), 23

²⁶³ Ibid., 45

²⁶⁴ Budiono, *Asas Keseimbangan bagi Hukum Perjanjian Indonesia* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006), 67

perbuatan dengan mana satu orang atau lebih mengikatkan dirinya kepada satu orang atau lebih lainnya."²⁶⁵ Definisi ini menunjukkan bahwa perjanjian tidak hanya terbatas pada aspek kebendaan, tetapi juga mencakup aspek personal, seperti perjanjian perkawinan.

Perjanjian perkawinan, yang dalam istilah hukum dikenal sebagai *prenuptial agreement*, merupakan kesepakatan yang dibuat sebelum pernikahan dan mengikat kedua calon mempelai. Perjanjian ini biasanya berisi ketentuan mengenai pembagian harta kekayaan antara suami dan istri, termasuk penentuan hak milik masing-masing serta tanggung jawab yang melekat pada masing-masing pihak. Perjanjian ini juga mencakup pengaturan terkait harta bawaan masing-masing pasangan agar dapat dibedakan dengan jelas, sehingga dalam hal terjadi perceraian atau kematian salah satu pasangan, hak dan kewajiban atas harta tersebut dapat ditentukan secara adil.²⁶⁶

Awalnya, perjanjian perkawinan lebih banyak diterapkan di kalangan masyarakat kelas atas yang memiliki warisan dalam jumlah besar sebagai bentuk perlindungan hukum atas aset mereka. Namun, seiring dengan perkembangan kesadaran hukum di masyarakat, perjanjian ini kini semakin umum digunakan oleh berbagai kalangan. Pembuatan perjanjian perkawinan diperbolehkan sepanjang tidak bertentangan dengan hukum, agama, kesusilaan, serta nilai-nilai moral dan adat istiadat. Hal ini sesuai dengan ketentuan Pasal 29 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang menyatakan bahwa "pada waktu atau sebelum perkawinan dilangsungkan, kedua belah pihak atas persetujuan bersama dapat mengajukan perjanjian tertulis yang disahkan oleh pegawai pencatat perkawinan setelah mana isinya berlaku juga terhadap pihak ketiga yang tersangkut."²⁶⁷

²⁶⁵ Pasal 1313 KUH Perdata.

²⁶⁶ Budiono, Asas Keseimbangan bagi Hukum Perjanjian Indonesia, 105.

²⁶⁷ Pasal 29 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Lebih lanjut, dalam penjelasan Pasal 29 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, ditegaskan bahwa perjanjian perkawinan tidak mencakup *taklik talak*. Selain itu, dalam ayat (2) disebutkan bahwa perjanjian tersebut tidak dapat disahkan apabila melanggar ketentuan hukum agama dan kesusilaan. Hal yang serupa juga ditegaskan dalam Kompilasi Hukum Islam, di mana Pasal 47 menyatakan bahwa sebelum atau pada saat perkawinan dilangsungkan, kedua calon mempelai dapat membuat perjanjian tertulis mengenai kedudukan harta dalam perkawinan, yang kemudian harus disahkan oleh pegawai pencatat nikah.²⁶⁸

Konsep Perjanjian Perkawinan pada awalnya berakar dari hukum perdata Barat, sebagaimana yang diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata). Namun, dengan diberlakukannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, ketentuan mengenai Perjanjian Perkawinan mengalami koreksi dan penyempurnaan guna menyesuaikan dengan nilai-nilai hukum yang berlaku di Indonesia. Pasal 139 KUH Perdata menyatakan bahwa dalam perjanjian perkawinan, kedua calon suami istri memiliki hak untuk menetapkan beberapa penyimpangan dari aturan hukum yang berkaitan dengan persatuan harta kekayaan, asalkan tidak bertentangan dengan tata susila yang baik dan ketertiban umum.²⁶⁹

Jika dibandingkan, KUH Perdata membatasi ruang lingkup Perjanjian Perkawinan hanya pada aspek persatuan harta kekayaan semata. Sementara itu, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan memberikan fleksibilitas yang lebih luas, memungkinkan perjanjian untuk mencakup aspek lain di luar harta benda, selama tidak bertentangan dengan hukum, norma agama, kesusilaan, serta nilai-nilai

²⁶⁸ Pasal 47 Kompilasi Hukum Islam.

²⁶⁹ Badan Pembinaan Hukum Nasional, Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (Burgerlijk Wetboek) (Jakarta: Kementerian Hukum dan HAM RI, 2019), Pasal 139.

moral dan adat yang berlaku di masyarakat.²⁷⁰ Dengan demikian, regulasi nasional lebih adaptif terhadap kebutuhan dan dinamika kehidupan pernikahan di Indonesia.

Dalam perspektif agama Islam, prinsip mengenai perjanjian dalam pernikahan juga memiliki landasan yang kuat. Al-Qur'an dalam Surah Al-Baqarah ayat 2 serta hadis Nabi Muhammad SAW menegaskan bahwa setiap mukmin terikat dengan janji yang telah dibuatnya, sehingga setiap perjanjian yang telah disepakati harus dilaksanakan dengan penuh tanggung jawab.²⁷¹ Namun, dalam Islam, Perjanjian Perkawinan memiliki batasan yang jelas, yakni tidak boleh menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal. Sebagai contoh, suatu perjanjian yang menyatakan bahwa jika suami meninggal dunia tanpa dikaruniai anak, maka seluruh harta waris jatuh kepada istri adalah bertentangan dengan hukum Islam. Dalam ketentuan waris Islam, harta peninggalan suami tetap harus dibagi kepada ahli waris lainnya seperti saudara kandung atau orang tua suami yang masih hidup.²⁷² Demikian pula, perjanjian yang menetapkan pernikahan dengan batas waktu tertentu (nikah mut'ah) tidak diperbolehkan dalam hukum Islam karena bertentangan dengan prinsip dasar pernikahan yang mengharuskan adanya keabadian dalam ikatan suci tersebut.²⁷³

Ketentuan mengenai isi Perjanjian Perkawinan sepenuhnya diserahkan kepada calon pasangan yang akan menikah, dengan syarat bahwa perjanjian tersebut tidak boleh bertentangan dengan ketertiban umum, kesusilaan, hukum, serta ajaran agama. Sebagaimana yang diatur dalam Pasal 1338 KUH Perdata, perjanjian yang dibuat secara sah berlaku

²⁷⁰ Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Jakarta: Kementerian Hukum dan HAM RI, 1974), Pasal 29.

²⁷¹ Al-Qur'an dan Terjemahannya (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2019), QS. Al-Baqarah: 2.

²⁷² Ahmad Zainuddin, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: Sinar Grafika, 2015), 112.

²⁷³ Abdul Rahmat, Hukum Keluarga Islam dalam Perspektif Fikih dan Perundang-Undangan di Indonesia (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2018), 98.

sebagai undang-undang bagi para pihak yang membuatnya, selama tidak melanggar norma kesusilaan, ketertiban umum, dan ketentuan perundang-undangan yang berlaku.²⁷⁴ Dengan demikian, Perjanjian Perkawinan merupakan salah satu instrumen hukum yang memungkinkan pasangan suami istri untuk mengatur hak dan kewajiban mereka secara lebih jelas dalam kerangka hukum yang sah.

Perjanjian perkawinan merupakan suatu kesepakatan yang dibuat oleh pasangan sebelum atau selama pernikahan berlangsung guna mengatur berbagai aspek kehidupan rumah tangga, termasuk hak dan kewajiban masing-masing pihak. Perjanjian ini bertujuan untuk mengantisipasi kemungkinan timbulnya permasalahan di kemudian hari, baik yang berkaitan dengan aspek keuangan, hak kepemilikan, hingga tanggung jawab dalam rumah tangga.

Salah satu aspek utama yang diatur dalam perjanjian perkawinan adalah pemisahan harta kekayaan. Harta yang diperoleh sebelum pernikahan, termasuk harta warisan atau hibah, dapat tetap menjadi milik masing-masing pihak tanpa adanya percampuran dengan harta bersama yang diperoleh selama pernikahan. Pemisahan ini bertujuan untuk menjaga kepemilikan individu agar tidak tercampur dengan harta bersama yang bisa menjadi sumber konflik di kemudian hari. Selain itu, pemisahan harta juga mencakup pendapatan atau aset yang diperoleh selama pernikahan, termasuk apabila terjadi perpisahan, perceraian, atau kematian. Namun, penting untuk dicatat bahwa pemisahan pendapatan tidak boleh menghilangkan kewajiban suami sebagai kepala rumah tangga, sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 48 ayat (1) Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang menegaskan bahwa perjanjian perkawinan tidak dapat membebaskan suami dari tanggung jawab menafkahi keluarganya. Dalam hal ini, istri juga dapat berperan dalam

²⁷⁴ Badan Pembinaan Hukum Nasional, Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (Burgerlijk Wetboek), Pasal 1338.

menanggung biaya kebutuhan rumah tangga apabila telah disepakati bersama dalam perjanjian perkawinan.²⁷⁵

Selain harta kekayaan, perjanjian perkawinan juga dapat mengatur mengenai pemisahan utang. Utang yang timbul sebelum atau selama pernikahan, bahkan setelah perceraian maupun kematian salah satu pihak, tetap menjadi tanggung jawab individu yang mengadakannya. Ketentuan ini bertujuan untuk memastikan bahwa pihak yang tidak terlibat dalam perjanjian utang tidak dibebankan secara hukum terhadap kewajiban yang bukan menjadi tanggung jawabnya.²⁷⁶

Lebih jauh, perjanjian perkawinan tidak hanya membahas aspek finansial, tetapi juga hal-hal lain yang berpotensi menimbulkan konflik dalam rumah tangga. Ketentuan mengenai hak dan kewajiban suami istri, aturan terkait pekerjaan, larangan terhadap tindakan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), hingga pembagian warisan dan hibah, dapat dimasukkan dalam perjanjian ini. Dengan adanya ketentuan tersebut, diharapkan pasangan suami istri memiliki pedoman yang jelas dalam menjalani kehidupan berumah tangga serta menghindari perselisihan yang dapat merugikan kedua belah pihak.²⁷⁷

Perjanjian perkawinan juga dapat mencantumkan tanggung jawab terhadap anak-anak yang lahir dalam pernikahan, baik dalam hal pemenuhan kebutuhan sehari-hari maupun aspek pendidikan. Meskipun pada dasarnya tanggung jawab ini menjadi kewajiban kedua orang tua, istri dan suami dapat menyepakati ketentuan lebih rinci guna menjamin kesejahteraan anak-anak mereka. Kesepakatan ini dapat mencakup pembagian peran dalam membiayai pendidikan, kesehatan, serta tumbuh kembang anak agar hak-hak anak tetap terlindungi.²⁷⁸

²⁷⁵ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 48 ayat (1) dan (2).

²⁷⁶ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 49.

²⁷⁷ Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.

²⁷⁸ Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak.

Bagi pasangan yang menjalani perkawinan poligami, perjanjian perkawinan dapat mengatur ketentuan mengenai tempat kediaman, waktu giliran, serta biaya rumah tangga bagi istri yang dinikahi berikutnya. Hal ini sejalan dengan ketentuan dalam Pasal 52 KHI yang mengatur agar hak-hak istri dalam perkawinan poligami tetap diperhatikan dan tidak menimbulkan ketidakadilan di antara para istri.²⁷⁹

Namun, dalam penyusunan perjanjian perkawinan, terdapat beberapa batasan yang harus diperhatikan. Salah satunya adalah ketentuan terkait kewarganegaraan anak. Para pihak tidak dapat mencantumkan klausul yang menentukan kewarganegaraan anak berdasarkan kehendak pribadi, karena hal tersebut bertentangan dengan Undang-Undang Nomor 62 Tahun 1968 tentang Kewarganegaraan. Berdasarkan asas ius sanguinis, kewarganegaraan seorang anak ditentukan berdasarkan garis keturunan ayah, sehingga ketentuan dalam perjanjian perkawinan tidak dapat mengubah aturan ini.²⁸⁰

Secara prinsip, perjanjian perkawinan harus disusun dengan memperhatikan norma hukum, agama, serta ketertiban umum. Kesepakatan ini harus dibuat secara sukarela tanpa adanya paksaan dari salah satu pihak. Jika terdapat pelanggaran terhadap isi perjanjian, pihak yang merasa dirugikan dapat mengajukan gugatan perceraian ke Pengadilan Agama atau Pengadilan Negeri setempat. Biasanya, konsep dasar akta perjanjian perkawinan telah tersedia di notaris, yang kemudian dapat disesuaikan dengan kebutuhan pasangan. Notaris juga bertugas untuk memastikan bahwa isi perjanjian telah sesuai dengan hukum yang berlaku serta dilengkapi dengan bukti kepemilikan atas harta yang dimiliki oleh masing-masing pihak. Setelah perjanjian selesai disusun, dokumen ini harus ditandatangani oleh calon suami,

²⁷⁹ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 52.

²⁸⁰ Undang-Undang Nomor 62 Tahun 1968 tentang Kewarganegaraan.

calon istri, notaris, serta dua orang saksi guna menjamin keabsahan hukum perjanjian tersebut.²⁸¹

Perjanjian perkawinan perlu dibuat dalam bentuk akta notaris karena notaris memiliki peran sebagai pejabat umum yang berwenang membuat akta otentik sesuai dengan ketentuan dalam Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2014 tentang Jabatan Notaris. Notaris bertindak sebagai pihak yang memformulasikan kehendak para pihak dalam perjanjian dan memastikan bahwa perjanjian tersebut sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku. Notaris juga berkewajiban memberikan penjelasan mengenai konsekuensi hukum dari setiap ketentuan yang dimuat dalam perjanjian, sehingga para pihak memahami hak dan kewajibannya secara jelas. Dengan adanya akta notaris, perjanjian perkawinan memiliki kekuatan hukum yang lebih kuat dan dapat menjadi alat bukti yang sah di pengadilan jika terjadi perselisihan di kemudian hari. Oleh karena itu, keterlibatan notaris dalam pembuatan perjanjian perkawinan tidak hanya bertujuan untuk memenuhi persyaratan formal, tetapi juga untuk memastikan perlindungan hukum bagi kedua belah pihak²⁸².

6. Ruang Lingkup Perjanjian Perkawinan

Dalam era globalisasi yang terus berkembang, kebutuhan akan kepastian hukum dalam berbagai aspek kehidupan semakin mendesak, termasuk dalam hal perjanjian perkawinan. Di Indonesia, perjanjian perkawinan memiliki peran yang sangat penting dalam melindungi hak dan kewajiban masing-masing pasangan yang akan menikah. Namun, persepsi masyarakat terhadap perjanjian perkawinan masih cenderung negatif, karena dianggap bertentangan dengan nilai-nilai budaya

²⁸¹ Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, Pasal 119.

²⁸² Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2014 tentang Jabatan Notaris.

ketimuran yang menekankan kebersamaan dalam rumah tangga. Anggapan ini membuat penerapan perjanjian perkawinan di Indonesia belum berjalan optimal, meskipun secara hukum sudah diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

Menurut Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, perkawinan didefinisikan sebagai ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Undang-undang ini terdiri atas 14 bab dan mencakup 67 pasal yang mengatur berbagai aspek terkait perkawinan, termasuk perjanjian perkawinan. Secara spesifik, perjanjian perkawinan diatur dalam Pasal 29 ayat (1)–(4), yang menyatakan bahwa sebelum atau pada saat perkawinan dilangsungkan, kedua belah pihak dapat membuat perjanjian tertulis yang disahkan oleh pegawai pencatat perkawinan dan memiliki kekuatan hukum terhadap pihak ketiga yang berkaitan.²⁸³ Dengan adanya perjanjian ini, pasangan suami istri dapat mengatur pembagian hak dan kewajiban mereka secara lebih jelas, terutama dalam hal pengelolaan harta.

Di negara-negara Barat, perjanjian perkawinan sudah menjadi praktik yang umum dan diterima secara luas sebagai instrumen hukum untuk mengatur hak-hak ekonomi dalam pernikahan. Sementara itu, di Indonesia, perjanjian perkawinan sering kali dianggap tabu karena dipandang sebagai bentuk ketidakpercayaan antara pasangan. Padahal, keberadaan perjanjian ini justru bertujuan untuk memberikan kepastian hukum dan mencegah perselisihan di kemudian hari, khususnya dalam hal pengelolaan harta benda.²⁸⁴

Adapun latar belakang dibuatnya perjanjian perkawinan adalah untuk

²⁸³ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

²⁸⁴ Sudargo Gautama, Hukum Perdata Indonesia dalam Perspektif Perkawinan (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2010), 45.

memberikan perlindungan hukum terhadap harta bawaan masing-masing pasangan dan menghindari ketentuan hukum yang secara otomatis mencampur harta kekayaan suami dan istri menjadi satu kesatuan. Dalam beberapa kasus, perjanjian perkawinan menjadi sangat penting apabila terdapat perbedaan status sosial yang mencolok antara pasangan, adanya kepemilikan harta pribadi yang cukup signifikan, atau dalam situasi di mana masing-masing pasangan tunduk pada sistem hukum yang berbeda, seperti dalam perkawinan campuran.²⁸⁵ Dengan adanya perjanjian ini, pasangan suami istri memiliki kepastian hukum mengenai hak dan kewajiban mereka terkait kepemilikan dan pengelolaan harta.

Secara umum, harta dalam perkawinan dikategorikan menjadi dua jenis, yaitu harta bersama dan harta bawaan. Harta bersama adalah semua harta benda yang diperoleh selama perkawinan, tanpa memperhitungkan siapa yang memperolehnya, baik suami maupun istri.²⁸⁶ Sebaliknya, harta bawaan adalah harta yang telah dimiliki oleh masing-masing pasangan sebelum menikah atau diperoleh sebagai hadiah dan warisan. Perjanjian perkawinan memungkinkan pasangan untuk tetap memiliki kendali penuh atas harta bawaan mereka tanpa perlu mencampurkannya dengan harta bersama. Hal ini memberikan perlindungan hukum yang lebih baik terhadap hak milik individu dan mengurangi potensi konflik di kemudian hari.

Dengan demikian, perjanjian perkawinan bukanlah sesuatu yang bertentangan dengan nilai-nilai perkawinan, tetapi justru merupakan instrumen hukum yang dapat memberikan perlindungan terhadap hak-hak masing-masing pasangan. Keberadaannya tidak hanya relevan bagi mereka yang memiliki aset besar, tetapi juga bagi setiap pasangan yang ingin memiliki kepastian hukum dalam pernikahan mereka.

²⁸⁵ M. Yahya Harahap, *Hukum Perkawinan Nasional* (Jakarta: Sinar Grafika, 2016), 78.

²⁸⁶ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2015), 134.

Meskipun peraturan perundang-undangan tidak secara eksplisit mengatur mengenai tujuan dari Perjanjian Perkawinan maupun hal-hal yang dapat diperjanjikan di dalamnya, aspek ini sepenuhnya diserahkan kepada kesepakatan para calon pasangan yang hendak menikah. Namun, dalam penyusunannya, isi dari Perjanjian Perkawinan tidak boleh bertentangan dengan ketertiban umum, kesusilaan, hukum, serta prinsip-prinsip agama yang berlaku.²⁸⁷ Salah satu manfaat utama dari adanya Perjanjian Perkawinan adalah sebagai instrumen hukum yang mengatur penyelesaian berbagai permasalahan yang mungkin timbul selama berlangsungnya ikatan perkawinan.

Salah satu aspek yang diatur dalam Perjanjian Perkawinan adalah pemisahan harta kekayaan antara suami dan istri, sehingga tidak terdapat konsep harta bersama atau yang dikenal sebagai harta gono-gini. Berdasarkan Pasal 29 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, perjanjian ini harus dibuat sebelum pernikahan dilangsungkan dan wajib dicatatkan di kantor pencatatan perkawinan agar memiliki kekuatan hukum yang mengikat.²⁸⁸ Jika perjanjian tersebut dibuat setelah pernikahan berlangsung, maka secara hukum menjadi batal demi hukum, dan harta yang diperoleh selama perkawinan akan secara otomatis menjadi harta bersama sebagaimana yang diatur dalam Pasal 119 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata).²⁸⁹

Selain mengatur pemisahan harta, Perjanjian Perkawinan juga memungkinkan pasangan untuk menyepakati pemisahan harta dalam hal terjadi perceraian. Dengan adanya perjanjian ini, masing-masing pihak dapat memastikan bahwa harta yang diperoleh sebelum atau selama pernikahan tetap menjadi milik pribadi tanpa adanya pencampuran kepemilikan. Perjanjian ini juga dapat mengatur

²⁸⁷ Sudargo Gautama, *Hukum Perdata Internasional Indonesia* (Bandung: Alumni, 1995), 112.

²⁸⁸ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 29.

²⁸⁹ Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata), Pasal 119.

bagaimana pembagian aset ketika perkawinan berakhir karena perceraian atau kematian, sehingga mengurangi potensi sengketa hukum di kemudian hari.²⁹⁰

Aspek lain yang dapat dimasukkan dalam Perjanjian Perkawinan adalah ketentuan mengenai pemisahan utang. Dalam perjanjian ini, dapat ditegaskan bahwa utang yang dibuat oleh salah satu pihak sebelum pernikahan, selama perkawinan, atau setelah perceraian tetap menjadi tanggung jawab individu yang bersangkutan. Dengan demikian, pasangan lainnya tidak secara otomatis terbebani oleh kewajiban finansial yang bukan menjadi tanggung jawabnya.²⁹¹ Ketentuan ini memberikan perlindungan hukum bagi pasangan dalam mengelola kondisi finansial mereka selama dan setelah pernikahan.

Lebih lanjut, Perjanjian Perkawinan juga dapat mencakup aspek tanggung jawab terhadap anak yang lahir dari pernikahan tersebut, terutama dalam hal pembiayaan kehidupan dan pendidikan mereka. Kesepakatan yang diatur dalam perjanjian ini bertujuan untuk menjamin kesejahteraan anak, di mana masing-masing orang tua berkewajiban memberikan kontribusi yang proporsional terhadap kebutuhan anak. Hal ini selaras dengan prinsip perlindungan anak sebagaimana diatur dalam Undang-Undang No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak yang mengamanatkan bahwa hak anak harus diprioritaskan dalam setiap keputusan hukum yang melibatkan orang tua.²⁹²

Dari perspektif hukum perdata, sahnya suatu perjanjian termasuk Perjanjian Perkawinan harus memenuhi syarat yang diatur dalam Pasal 1320 KUHPerdata. Syarat tersebut mencakup empat aspek utama, yaitu adanya kesepakatan antara para pihak, kecakapan hukum untuk melakukan perikatan, adanya objek perjanjian yang jelas, dan sebab

²⁹⁰ R. Setiawan, *Pokok-Pokok Hukum Perdata* (Bandung: Binacipta, 1987), 88.

²⁹¹ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum* (Yogyakarta: Liberty, 2001), 74.

²⁹² Undang-Undang No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, Pasal 26.

yang halal.²⁹³ Syarat-syarat ini kemudian dikategorikan dalam dua kelompok, yaitu syarat subyektif dan syarat obyektif. Syarat subyektif meliputi kesepakatan dan kecakapan para pihak, yang jika tidak terpenuhi dapat mengakibatkan perjanjian tersebut dapat dibatalkan melalui putusan pengadilan. Sementara itu, syarat obyektif berhubungan dengan keberadaan objek yang diperjanjikan dan alasan yang sah menurut hukum; jika tidak terpenuhi, maka perjanjian dianggap batal demi hukum sejak awal.²⁹⁴

Berdasarkan Pasal 29 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Perjanjian Perkawinan merupakan perjanjian yang dibuat sebelum pernikahan berlangsung dan mulai berlaku sejak saat perkawinan dilangsungkan. Meskipun dalam praktiknya undang-undang tidak secara eksplisit mengatur ruang lingkup perjanjian ini secara mendetail, prinsip dasarnya adalah bahwa perjanjian tersebut tidak boleh bertentangan dengan hukum, agama, dan norma kesusilaan.²⁹⁵ Oleh karena itu, meskipun Perjanjian Perkawinan memberikan fleksibilitas bagi pasangan dalam mengatur hubungan hukum mereka, tetap terdapat batasan yang harus dipatuhi agar perjanjian tersebut sah dan dapat diberlakukan secara hukum.

7. Tujuan Perjanjian Perkawinan

Perkembangan zaman yang semakin modern telah mempengaruhi cara berpikir manusia menjadi lebih kritis, termasuk dalam memahami makna perkawinan. Di satu sisi, perkawinan yang secara tradisional dianggap sakral dan suci dapat mengalami perubahan makna akibat adanya Perjanjian Perkawinan. Sebagian pihak berpendapat bahwa perjanjian ini dapat mengesampingkan esensi dari perkawinan sebagai

²⁹³ R. Subekti, *Hukum Perjanjian* (Jakarta: Intermasa, 2005), 15.

²⁹⁴ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum*, 77.

²⁹⁵ Maria Farida, *Hukum Perdata dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2003), 92.

ikatan penyatuan antara dua individu, karena sejak awal telah ada niat untuk tidak mencampurkan aspek-aspek tertentu, khususnya terkait harta benda. Namun, penting untuk dicatat bahwa secara hukum, Perjanjian Perkawinan diperbolehkan dan tidak terdapat regulasi yang melarang pembuatannya.²⁹⁶

Pada dasarnya, tujuan utama dari Perjanjian Perkawinan adalah sebagai pedoman hukum bagi pasangan dalam menghadapi kemungkinan munculnya konflik di masa mendatang.²⁹⁷ Meskipun setiap pasangan tentu tidak menginginkan adanya perselisihan, tetapi dalam kondisi di mana perceraian tidak dapat dihindari, perjanjian ini dapat dijadikan rujukan bagi masing-masing pihak untuk memahami hak dan kewajiban mereka secara lebih jelas. Hal ini sejalan dengan prinsip kehati-hatian dalam mengatur akibat hukum dari perkawinan, terutama terkait dengan aspek finansial dan hak-hak pasangan.²⁹⁸

Dalam konteks hukum perdata, Perjanjian Perkawinan diatur dalam Pasal 139 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata), yang mendefinisikannya sebagai suatu persetujuan antara calon suami dan istri untuk mengatur akibat perkawinan terhadap harta kekayaan mereka.²⁹⁹ Perjanjian ini dapat mencakup pengaturan mengenai kepemilikan harta secara bersama maupun pemisahan harta di luar persatuan perkawinan.³⁰⁰ Dalam hal pasangan memilih sistem persatuan harta secara menyeluruh, maka yang diatur dalam perjanjian tersebut bukanlah kepemilikan harta itu sendiri, melainkan bagaimana mekanisme pengelolaannya selama perkawinan berlangsung. Sebaliknya, apabila pasangan memilih sistem pemisahan harta, maka masing-masing pihak memiliki kontrol penuh atas aset yang mereka

²⁹⁶ Sudargo Gautama, *Hukum Perdata Internasional Indonesia* (Bandung: Alumni, 1995), 120.

²⁹⁷ R. Subekti, *Hukum Perjanjian* (Jakarta: Intermasa, 2005), 32.

²⁹⁸ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 29.

²⁹⁹ Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata), Pasal 139.

³⁰⁰ R. Setiawan, *Pokok-Pokok Hukum Perdata* (Bandung: Binacipta, 1987), 95.

miliki sebelum maupun selama perkawinan.³⁰¹

Di Indonesia, Perjanjian Perkawinan tidak terlalu populer karena masih terdapat anggapan bahwa membahas pembagian harta sebelum menikah dapat dianggap sebagai sesuatu yang tidak pantas dan bahkan menyinggung perasaan pasangan.³⁰² Hal ini dapat dikaitkan dengan budaya masyarakat Indonesia yang menempatkan perkawinan sebagai ikatan suci yang harus dijalani dengan asas kepercayaan penuh antara pasangan.³⁰³ Namun, seiring dengan perkembangan ekonomi dan modernisasi, masyarakat mulai lebih terbuka terhadap konsep ini. Pengaruh individualisme yang semakin berkembang dalam kehidupan sosial juga berkontribusi terhadap meningkatnya penerimaan terhadap Perjanjian Perkawinan sebagai instrumen hukum yang dapat melindungi hak-hak pasangan.³⁰⁴

Secara umum, terdapat beberapa tujuan utama yang melatarbelakangi pasangan dalam menyusun Perjanjian Perkawinan. Pertama, perjanjian ini bertujuan untuk memberikan perlindungan hukum terhadap harta benda masing-masing pasangan, baik harta bawaan yang dimiliki sebelum perkawinan maupun harta bersama yang diperoleh selama perkawinan.³⁰⁵ Kedua, perjanjian ini menjadi pedoman dalam mengatur hak dan kewajiban masing-masing pihak dalam berbagai aspek kehidupan rumah tangga, termasuk pendidikan anak, pengelolaan usaha, hingga pemilihan tempat tinggal, dengan catatan bahwa semua ketentuan tersebut tidak boleh bertentangan dengan hukum, adat istiadat, dan kesusilaan.³⁰⁶ Ketiga, Perjanjian Perkawinan juga dapat berfungsi sebagai mekanisme perlindungan terhadap anggota keluarga

³⁰¹ Sri Soemantri, *Hukum Perdata Barat* (Jakarta: PT Gramedia, 1993), 44.

³⁰² Maria Farida, *Hukum Perdata dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2003), 112.

³⁰³ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2009), 67.

³⁰⁴ R. Subekti, *Hukum Perdata* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1991), 48.

³⁰⁵ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum* (Yogyakarta: Liberty, 2001), 85.

³⁰⁶ Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, Pasal 2.

dari potensi ancaman kekerasan dalam rumah tangga, sehingga memastikan kesejahteraan setiap individu dalam keluarga tetap terjaga.³⁰⁷

Dalam perspektif hukum positif Indonesia, Perjanjian Perkawinan diatur dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, yang menyatakan bahwa perjanjian ini berfungsi untuk menegaskan pengaturan serta permasalahan harta dalam perkawinan antara suami dan istri.³⁰⁸ Perjanjian ini harus dibuat secara tertulis dan berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak, serta disahkan oleh Pegawai Pencatat Nikah pada saat proses pencatatan perkawinan berlangsung agar memiliki kekuatan hukum yang sah.³⁰⁹ Dalam hukum Islam, konsep serupa dapat ditemukan dalam bentuk sighat ta'liq, yaitu pernyataan yang dibacakan oleh suami di halaman akhir buku nikah setelah akad nikah berlangsung.³¹⁰ Dalam praktiknya, sighat ta'liq memiliki fungsi yang hampir serupa dengan Perjanjian Perkawinan, yaitu untuk memberikan kepastian hukum bagi pasangan dalam menghadapi kemungkinan konflik di kemudian hari.³¹¹

Pada akhirnya, meskipun setiap pasangan tentu berharap agar perkawinan mereka langgeng, keberadaan Perjanjian Perkawinan dapat memberikan kepastian hukum jika sewaktu-waktu terjadi permasalahan dalam rumah tangga.³¹² Dalam hal perceraian tidak dapat dihindari, perjanjian ini dapat menjadi pedoman bagi pasangan untuk memahami hak dan kewajiban mereka dengan lebih jelas, sehingga mengurangi potensi sengketa yang dapat memperpanjang proses hukum.³¹³

³⁰⁷ Undang-Undang No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, Pasal 26.

³⁰⁸ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 29.

³⁰⁹ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 47.

³¹⁰ Rifyal Ka'bah, *Fiqh Perbandingan dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: UI Press, 2006), 79.

³¹¹ Muhammad Tahir Azhary, *Hukum Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 58.

³¹² R. Setiawan, *Pokok-Pokok Hukum Perdata*, 97.

³¹³ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum*, 89.

8. Sebab Terjadinya Perjanjian Perkawinan

Salah satu alasan utama mengapa Perjanjian Perkawinan menjadi penting bagi perempuan Indonesia yang menikah dengan pria Warga Negara Asing (WNA) adalah karena hingga saat ini Undang-Undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960 masih belum sepenuhnya memberikan perlindungan hukum bagi perempuan dalam konteks kepemilikan tanah.³¹⁴ Dalam undang-undang tersebut dinyatakan bahwa seorang perempuan Indonesia yang menikah dengan pria asing harus melepaskan hak kepemilikannya atas tanah dalam jangka waktu satu tahun setelah pernikahan berlangsung.³¹⁵ Namun, undang-undang tersebut juga memberikan pengecualian, yaitu apabila pasangan tersebut memiliki Perjanjian Perkawinan, maka pihak yang berstatus warga negara Indonesia tetap dapat mempertahankan hak kepemilikan atas tanahnya.³¹⁶

Dengan kata lain, apabila pasangan tidak memiliki perjanjian perkawinan, maka pihak yang berkewarganegaraan Indonesia akan kehilangan haknya atas kepemilikan tanah setelah satu tahun pernikahan berlangsung.³¹⁷ Sebaliknya, jika perjanjian perkawinan telah dibuat sebelum pernikahan, maka aset berupa tanah dapat tetap dimiliki oleh pihak yang berstatus WNI, baik itu istri maupun suami. Selain itu, perjanjian ini juga memiliki dampak terhadap aspek pewarisan, di mana hak waris akan mengikuti hukum Indonesia dan tidak terpengaruh oleh ketentuan hukum asing.³¹⁸ Oleh karena itu, perjanjian perkawinan menjadi instrumen hukum yang sangat penting, terutama dalam konteks perkawinan campuran yang melibatkan individu dengan

³¹⁴ Undang-Undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960, Pasal 21 ayat (3).

³¹⁵ Undang-Undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960, Pasal 21 ayat (3).

³¹⁶ R. Subekti, *Hukum Perjanjian* (Jakarta: Intermasa, 2005), 45.

³¹⁷ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum* (Yogyakarta: Liberty, 2001), 90.

³¹⁸ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2009), 78.

kewarganegaraan yang berbeda.

Selain itu, alasan lain yang menjadikan perjanjian perkawinan sebagai dokumen yang krusial adalah apabila salah satu pihak, baik suami maupun istri, sebelumnya pernah menikah.³¹⁹ Dalam kondisi ini, perjanjian tersebut berfungsi untuk mengatur hak kepemilikan harta, sehingga memastikan bahwa pasangan baru tidak secara otomatis memiliki atau memperoleh sebagian dari harta peninggalan pasangan sebelumnya.³²⁰ Hal ini sangat penting untuk menghindari potensi konflik hukum yang dapat timbul di kemudian hari terkait pembagian warisan dan kepemilikan aset.

Penting untuk dicatat bahwa tujuan utama dari perjanjian perkawinan bukanlah untuk mempersiapkan perceraian di masa mendatang, melainkan untuk memberikan perlindungan hukum bagi masing-masing pihak jika terjadi hal-hal yang tidak diinginkan.³²¹ Perjanjian ini bukanlah sarana untuk mempermainkan tujuan suci dari perkawinan, tetapi justru merupakan langkah hukum yang bertujuan untuk mendukung prinsip dasar perkawinan, yaitu membangun keluarga yang harmonis, bahagia, dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, sebagaimana yang telah diamanatkan dalam hukum perkawinan di Indonesia.³²²

9. Proses Pembuatan Perjanjian Perkawinan

Di Indonesia, Perjanjian Pra-Nikah memiliki kedudukan hukum yang jelas dan diakui secara sah. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 29 ayat (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang menyatakan bahwa sebelum atau saat pernikahan berlangsung, kedua calon pasangan dapat membuat perjanjian tertulis yang harus disahkan

³¹⁹ Rifyal Ka'bah, *Fiqh Perbandingan dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: UI Press, 2006), 88.

³²⁰ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 35.

³²¹ Maria Farida, *Hukum Perdata dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2003), 121.

³²² Kompilasi Hukum Islam, Pasal 3.

oleh pejabat pencatat perkawinan, dan setelahnya, perjanjian tersebut juga berlaku bagi pihak ketiga yang terkait.³²³ Dengan ketentuan ini, hukum Indonesia mengakui perjanjian pra-nikah sebagai instrumen yang memberikan perlindungan bagi hak dan kewajiban masing-masing pasangan dalam pernikahan.

Agar perjanjian ini dapat diberlakukan secara sah, terdapat beberapa tahapan yang harus dilalui.³²⁴ Langkah pertama dalam menyusun Perjanjian Perkawinan adalah mendiskusikan serta merumuskan ketentuan-ketentuan yang akan dimasukkan dalam dokumen tersebut.³²⁵ Setiap pasangan dianjurkan untuk membahas aspek-aspek yang ingin mereka atur dalam rumah tangga mereka sebelum dituangkan dalam bentuk tertulis.³²⁶ Meskipun perjanjian ini dapat dibuat secara fleksibel sesuai dengan kesepakatan kedua belah pihak, tetap harus mematuhi ketentuan hukum yang berlaku agar memiliki kekuatan hukum yang mengikat setelah disahkan oleh notaris.³²⁷

Setelah rancangan perjanjian dibuat, pasangan yang bersangkutan dapat berkonsultasi dengan ahli hukum atau notaris untuk mendapatkan arahan yang lebih jelas.³²⁸ Konsultasi ini penting, terutama bagi pasangan yang belum memahami aspek hukum dari Perjanjian Perkawinan serta konsekuensi yang mungkin timbul di kemudian hari.³²⁹ Notaris atau konsultan hukum akan membantu memastikan bahwa perjanjian tersebut tidak bertentangan dengan hukum yang berlaku serta telah mengakomodasi hak dan kewajiban kedua belah pihak secara adil.

Setelah isi perjanjian disepakati, dokumen tersebut harus dibawa ke

³²³ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 29 ayat (1).

³²⁴ R. Subekti, *Hukum Perjanjian* (Jakarta: Intermasa, 2005), 56.

³²⁵ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2009), 92.

³²⁶ Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum* (Yogyakarta: Liberty, 2001), 102.

³²⁷ Maria Farida, *Hukum Perdata dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2003), 133.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Undang-Undang Jabatan Notaris No. 2 Tahun 2014, Pasal 15 ayat (1).

notaris untuk mendapatkan pengesahan.³³⁰ Notaris memiliki wewenang untuk mengesahkan Perjanjian Perkawinan, sehingga pasangan tidak perlu melalui proses persidangan di pengadilan. Dengan adanya pengesahan ini, perjanjian tersebut menjadi sah dan mengikat bagi kedua belah pihak.³³¹

Meskipun telah dibuat dan dibawa ke notaris, pasangan masih diberikan kesempatan untuk mengubah isi perjanjian sebelum disahkan secara resmi.³³² Notaris akan menyusun dokumen berdasarkan poin-poin yang telah disepakati oleh pasangan, sehingga jika ada hal yang perlu direvisi, perubahan dapat dilakukan sebelum perjanjian tersebut menjadi dokumen yang sah secara hukum.³³³

Tahap terakhir dalam proses pembuatan Perjanjian Perkawinan adalah mendaftarkannya ke Lembaga Catatan Sipil atau Kantor Urusan Agama (KUA) sebelum akad nikah berlangsung.³³⁴ Pendaftaran ini penting agar perjanjian tersebut memiliki kekuatan hukum yang mengikat secara resmi. Oleh karena itu, pasangan disarankan untuk menyusun dan menyelesaikan Perjanjian Perkawinan setidaknya dua bulan sebelum hari pernikahan guna memastikan seluruh prosedur administratif dapat diselesaikan dengan baik.³³⁵

Melalui prosedur ini, Perjanjian Perkawinan dapat memberikan perlindungan hukum bagi pasangan serta menjadi pedoman dalam menjalani kehidupan pernikahan. Selain sebagai alat perlindungan hukum, perjanjian ini juga berfungsi sebagai bentuk antisipasi terhadap potensi konflik di masa mendatang, sehingga rumah tangga dapat berjalan dengan lebih terstruktur dan harmonis.

³³⁰ Rifyal Ka'bah, *Fiqh Perbandingan dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: UI Press, 2006), 110.

³³¹ Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 29 ayat (4).

³³² Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum*, 105.

³³³ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 4.

³³⁴ Maria Farida, *Hukum Perdata dalam Perspektif Islam*, 137.

³³⁵ Ibid.

10. Perjanjian Perkawinan dalam Hukum Indonesia: Kedudukan, Konsekuensi, dan Tujuan

Dalam sistem hukum Indonesia, Perjanjian Perkawinan merupakan sebuah perjanjian yang mengatur kepemilikan harta antara suami dan istri selama masa pernikahan. Ketentuan ini diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata) serta Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.³³⁶ Pada dasarnya, hukum perkawinan di Indonesia menetapkan bahwa semua harta yang diperoleh selama pernikahan akan menjadi bagian dari harta bersama. Namun, dengan adanya Perjanjian Perkawinan, pasangan yang menikah dapat melakukan penyimpangan terhadap aturan ini, sehingga harta yang diperoleh sebelum atau selama perkawinan tetap dapat dimiliki secara terpisah oleh masing-masing individu.³³⁷

Ada berbagai alasan yang melatarbelakangi pembuatan Perjanjian Perkawinan, di antaranya adalah keinginan untuk memisahkan harta tertentu serta pengelolaan aset selama pernikahan.³³⁸ Dalam praktiknya, baik perkawinan dengan sistem persatuan harta maupun pemisahan harta memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Dalam sistem persatuan harta secara penuh, istri sering kali menghadapi risiko kehilangan kendali atas aset yang dimilikinya sebelum menikah. Tanpa adanya Perjanjian Perkawinan, suami memiliki hak penuh untuk mengelola harta bersama, termasuk aset yang awalnya merupakan milik pribadi istri sebelum pernikahan. Oleh karena itu, Perjanjian Perkawinan menjadi instrumen hukum yang melindungi hak istri terhadap aset yang dibawa ke dalam perkawinan agar tidak disalahgunakan oleh suami.³³⁹

³³⁶ Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

³³⁷ Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHPerdata).

³³⁸ Aulia Hakim, "Implikasi Perjanjian Perkawinan terhadap Hak dan Kewajiban dalam Perkawinan Campuran," *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 10, no. 2 (2023): 45-60.

³³⁹ Indah Lestari Putri, "Kedudukan Hukum Perjanjian Perkawinan dalam Perspektif KUHPerdata,"

Sementara itu, dalam sistem perkawinan dengan pemisahan harta, Perjanjian Perkawinan bertujuan untuk melindungi salah satu pihak dari kewajiban menanggung utang pasangannya.³⁴⁰ Dalam hal ini, jika suami memiliki utang, istri tidak dapat diminta untuk ikut bertanggung jawab atas pembayaran utang tersebut, kecuali ada kesepakatan tertulis dalam Perjanjian Perkawinan yang menyatakan sebaliknya. Dengan demikian, perjanjian ini memberikan jaminan hukum bahwa setiap individu dalam pernikahan tetap memiliki kendali penuh atas aset pribadinya tanpa terpengaruh oleh kewajiban finansial pasangannya.

Selain berfungsi untuk memisahkan harta, Perjanjian Perkawinan juga memiliki konsekuensi hukum lainnya. Salah satu dampaknya adalah bahwa setiap aset yang diperoleh sebelum maupun selama perkawinan tetap menjadi milik individu masing-masing, sesuai dengan ketentuan yang telah disepakati dalam perjanjian. Jika salah satu pihak melanggar isi perjanjian tersebut, maka hal ini dapat dijadikan dasar untuk mengajukan gugatan cerai.³⁴¹ Lebih jauh, Perjanjian Perkawinan juga dapat mengikat pihak ketiga apabila pihak ketiga tersebut terlibat dalam pembuatan dan penandatanganan perjanjian tersebut.

Dalam proses pembuatannya, Perjanjian Perkawinan harus disusun secara resmi di hadapan notaris, yang memiliki wewenang hukum untuk mengesahkan dokumen ini.³⁴² Perjanjian ini dibuat dengan berbagai tujuan, salah satunya adalah untuk membatasi atau bahkan menghapus persatuan harta yang diatur dalam hukum perdata. Selain itu, perjanjian ini juga mengatur pemberian hadiah antara suami dan istri, baik dalam bentuk hibah maupun pemberian timbal balik. Hal ini sesuai dengan Pasal 168 KUHPdata, yang memungkinkan adanya hibah antara

Jurnal Ilmu Hukum 15, no. 1 (2022): 78-92.

³⁴⁰ Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

³⁴¹ Aulia Hakim, "Implikasi Perjanjian Perkawinan terhadap Hak dan Kewajiban dalam Perkawinan Campuran," *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 10, no. 2 (2023): 45-60.

³⁴² Indah Lestari Putri, "Kedudukan Hukum Perjanjian Perkawinan dalam Perspektif KUHPdata," *Jurnal Ilmu Hukum* 15, no. 1 (2022): 78-92.

pasangan suami-istri.³⁴³ Selain itu, Perjanjian Perkawinan juga dapat membatasi wewenang suami dalam mengelola aset bersama, sebagaimana diatur dalam Pasal 124 ayat (2) KUHPerdara.³⁴⁴ Dengan adanya ketentuan ini, suami tidak dapat mengambil keputusan sepihak mengenai aset bersama tanpa persetujuan istri, termasuk harta bergerak maupun tidak bergerak yang diperoleh selama perkawinan.

Tidak hanya terbatas pada pengelolaan harta, Perjanjian Perkawinan juga dapat berfungsi sebagai testamen atau surat wasiat antara suami dan istri, sebagaimana diatur dalam Pasal 169 KUHPerdara.³⁴⁵ Perjanjian ini juga memungkinkan adanya hibah atau pemberian dari pihak ketiga kepada pasangan suami-istri, sebagaimana disebutkan dalam Pasal 176 KUHPerdara,³⁴⁶ serta hibah dalam bentuk wasiat dari pihak ketiga, sebagaimana diatur dalam Pasal 178 KUHPerdara.³⁴⁷ Jika dalam perjanjian tersebut pasangan suami-istri sepakat untuk membatasi atau menghapus persatuan harta, maka ketentuan mengenai hibah dan testamen dapat berlaku sesuai dengan perjanjian yang dibuat. Dalam beberapa kasus, Perjanjian Perkawinan tidak hanya mengikat pasangan yang menikah, tetapi juga pihak ketiga yang terlibat dalam penyusunan dan penandatanganan akta tersebut.

Lebih lanjut, sesuai dengan Pasal 140 ayat (2) KUHPerdara, seorang istri tetap memiliki hak untuk mengelola atau mengurus harta pribadinya meskipun telah menikah.³⁴⁸ Hal ini menunjukkan bahwa meskipun telah terbentuk ikatan pernikahan, hak individu dalam kepemilikan aset tetap diakui secara hukum. Dengan adanya ketentuan ini, Perjanjian Perkawinan menjadi alat hukum yang memberikan perlindungan bagi setiap individu dalam pernikahan, baik dari segi

³⁴³ KUHPerdara, Pasal 168.

³⁴⁴ KUHPerdara, Pasal 124 ayat (2).

³⁴⁵ KUHPerdara, Pasal 169.

³⁴⁶ KUHPerdara, Pasal 176.

³⁴⁷ KUHPerdara, Pasal 178.

³⁴⁸ KUHPerdara, Pasal 140 ayat (3).

kepemilikan harta maupun dari segi pengelolaan aset. Perjanjian ini memastikan bahwa setiap pihak dalam pernikahan dapat menjalankan hak dan kewajibannya secara adil dan proporsional, tanpa ada pihak yang dirugikan akibat ketidakseimbangan dalam pengelolaan harta bersama.

Dari berbagai ketentuan di atas, dapat disimpulkan bahwa Perjanjian Perkawinan bukan sekadar alat untuk mengatur pemisahan atau persatuan harta, tetapi juga merupakan instrumen hukum yang memberikan perlindungan terhadap hak dan kewajiban suami-istri dalam pernikahan. Dengan adanya perjanjian ini, pasangan dapat memastikan bahwa kepentingan mereka tetap terlindungi dalam berbagai situasi, baik dalam keadaan pernikahan yang harmonis maupun ketika terjadi perselisihan yang mengarah pada perceraian. Oleh karena itu, bagi pasangan yang ingin memastikan kejelasan hukum dalam pernikahan mereka, Perjanjian Perkawinan menjadi salah satu solusi yang dapat dipertimbangkan untuk menjaga keseimbangan dalam hubungan rumah tangga, terutama dalam aspek kepemilikan dan pengelolaan harta.

Perjanjian perkawinan merupakan suatu kesepakatan hukum yang memiliki dampak yuridis yang telah diatur dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia. Secara hukum, perjanjian ini mengikat tidak hanya bagi pasangan suami istri yang membuatnya, tetapi juga terhadap pihak ketiga yang berkepentingan. Selain itu, perubahan terhadap perjanjian tersebut hanya dapat dilakukan atas dasar kesepakatan bersama antara suami dan istri, tanpa merugikan hak-hak pihak ketiga, serta harus mendapat pengesahan dari pegawai pencatat perkawinan sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dengan demikian, perjanjian perkawinan yang telah disahkan memiliki kekuatan hukum yang sama seperti undang-undang bagi para pihak yang terlibat di dalamnya. Jika terjadi

pelanggaran terhadap isi perjanjian tersebut, maka istri memiliki hak untuk mengajukan permohonan pembatalan perkawinan atau menjadikannya sebagai dasar dalam gugatan perceraian di pengadilan agama.³⁴⁹

Dalam hukum perdata Indonesia, keberlakuan perjanjian perkawinan harus memenuhi ketentuan sebagaimana diatur dalam Pasal 1320 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, yang mencakup empat syarat sahnyanya suatu perjanjian, yaitu kesepakatan para pihak, kecakapan dalam membuat perjanjian, adanya objek tertentu, dan sebab yang halal.³⁵⁰ Selain itu, Pasal 1338 KUH Perdata menegaskan bahwa perjanjian yang dibuat secara sah berlaku sebagai undang-undang bagi para pihak yang membuatnya dan tidak dapat dibatalkan secara sepihak, kecuali atas dasar kesepakatan bersama atau karena alasan yang diakui oleh hukum. Prinsip ini juga menggarisbawahi bahwa pelaksanaan perjanjian harus dilakukan dengan iktikad baik, sehingga jika salah satu pihak melanggar perjanjian, pihak yang dirugikan berhak mengajukan tuntutan hukum sesuai dengan ketentuan yang berlaku.³⁵¹

Salah satu aspek penting yang diatur dalam perjanjian perkawinan adalah pengaturan mengenai hak dan kewajiban suami istri, hubungan orang tua dengan anak, serta pengelolaan harta benda dalam perkawinan. Ketentuan ini diatur dalam berbagai bab dalam Undang-Undang Perkawinan, termasuk Bab VI yang mengatur hak dan kewajiban suami istri, Bab IX yang membahas kedudukan anak, Bab X mengenai hak dan kewajiban orang tua terhadap anak, serta Bab VII yang berkaitan dengan pengaturan harta benda dalam perkawinan. Pengaturan ini bertujuan untuk memberikan kepastian hukum bagi para pihak yang terikat dalam perkawinan, khususnya dalam hal pembagian

³⁴⁹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Pasal 29

³⁵⁰ KUH Perdata, Pasal 1320

³⁵¹ KUH Perdata, Pasal 1338

harta dan tanggung jawab terhadap anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut.³⁵²

Apabila salah satu pihak dalam perkawinan tidak memenuhi kewajiban sebagaimana yang telah disepakati dalam perjanjian, maka pihak yang dirugikan memiliki hak untuk mengajukan tuntutan ke pengadilan. Tuntutan ini dapat berupa permohonan pelaksanaan perjanjian atau tuntutan ganti rugi akibat wanprestasi. Dalam konteks hukum Islam, Pasal 51 Kompilasi Hukum Islam (KHI) mengatur bahwa pelanggaran terhadap perjanjian perkawinan dapat menjadi alasan bagi istri untuk mengajukan pembatalan perkawinan atau gugatan perceraian di pengadilan agama. Sedangkan, dalam sistem hukum perdata, pihak yang mengalami kerugian akibat wanprestasi dapat mengajukan gugatan ganti rugi ke pengadilan negeri, sesuai dengan ketentuan yang diatur dalam hukum perjanjian.³⁵³

Dalam hal pemenuhan kewajiban berdasarkan perjanjian perkawinan, terdapat ketentuan hukum yang mengatur mekanisme penyelesaian sengketa. Jika salah satu pihak tidak menjalankan isi perjanjian dan menyebabkan kerugian bagi pihak lain, maka pihak yang dirugikan dapat menuntut pemenuhan perjanjian atau meminta ganti rugi sebagai kompensasi atas hak yang dilanggar. Namun, Pasal 1374 KUH Perdata memberikan opsi bagi pihak yang dituntut untuk menghindari pengabulan tuntutan dengan cara menyatakan penyesalan atas perbuatannya dan meminta maaf secara terbuka di hadapan hakim. Dengan demikian, hukum memberikan kesempatan bagi para pihak untuk menyelesaikan sengketa secara adil, baik melalui mekanisme gugatan maupun dengan jalan damai berdasarkan kesepakatan bersama.³⁵⁴

³⁵² Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Bab VI, IX, X, VII

³⁵³ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 51

³⁵⁴ KUH Perdata, Pasal 1374

Perjanjian perkawinan harus dijalankan oleh para pihak dengan penuh iktikad baik dan kepatuhan, sebagaimana diatur dalam Pasal 1374 KUH Perdata. Apabila terjadi pelanggaran terhadap perjanjian ini, maka hal tersebut dapat dijadikan dasar bagi pengajuan gugatan perceraian di pengadilan agama. Meskipun perjanjian perkawinan bukan dibuat dengan tujuan untuk mengarah pada perceraian, namun perjanjian ini lebih kepada memberikan perlindungan hukum bagi para pihak dalam menghadapi kemungkinan-kemungkinan yang tidak diinginkan selama masa perkawinan.

Perjanjian perkawinan memiliki sejumlah manfaat bagi pasangan yang membuatnya. Pertama, perjanjian ini memberikan kejelasan dalam kehidupan rumah tangga, sehingga hak dan kewajiban masing-masing pihak dapat diatur secara jelas dan tidak menimbulkan ketidakpastian di kemudian hari. Kedua, dalam hal pengelolaan harta dan utang, perjanjian ini membantu mencegah potensi konflik yang dapat timbul saat perkawinan berakhir, baik karena perceraian maupun kematian. Harta dan utang masing-masing pihak tetap menjadi tanggung jawab pribadi mereka sebagaimana yang telah disepakati. Ketiga, perjanjian ini juga memungkinkan pasangan untuk lebih fleksibel dalam membangun usaha bersama, karena aset yang diperhitungkan tetap atas nama masing-masing individu, bukan sebagai bagian dari harta bersama.³⁵⁵

Namun, di samping memiliki dampak positif, perjanjian perkawinan juga dapat menimbulkan dampak negatif yang berpengaruh terhadap keberlangsungan rumah tangga. Salah satu dampak negatifnya adalah adanya kesan egoisme dalam hubungan suami istri. Perjanjian ini dapat membuat salah satu pihak merasa lebih berkuasa jika memiliki aset lebih banyak dibandingkan pasangan lainnya. Selain itu, dalam

³⁵⁵ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, Pasal 29

beberapa kasus, perjanjian ini dapat menyebabkan kurangnya kontrol atas pengeluaran dan kekayaan yang dihasilkan setelah pernikahan, sehingga dapat meningkatkan risiko perselingkuhan atau perilaku boros. Selanjutnya, adanya perjanjian perkawinan dapat mencerminkan ketakutan berlebihan terhadap pernikahan itu sendiri, yang mungkin menunjukkan ketidakyakinan dalam membangun komitmen jangka panjang.³⁵⁶

Peraturan yang mengatur perjanjian perkawinan masih terbatas dan belum secara rinci mengatur prosedur pelaksanaannya. Pasal 12h Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 menyatakan bahwa jika terdapat perjanjian perkawinan, maka perjanjian tersebut harus dicantumkan dalam akta perkawinan. Jika suatu perjanjian dibuat namun tidak dimuat dalam akta tersebut, maka akta tersebut dianggap tidak sempurna.

Manfaat utama dari perjanjian perkawinan meliputi beberapa aspek. Pertama, perjanjian ini bertujuan untuk melindungi harta kekayaan masing-masing pasangan agar perkawinan didasarkan pada komitmen, bukan pada kepemilikan harta benda. Kedua, perjanjian ini melindungi kepentingan para pihak, khususnya dalam situasi di mana suami melakukan poligami, sehingga terdapat pengaturan yang jelas mengenai pembagian harta dan kehidupan istri-istri dalam pernikahan tersebut. Ketiga, perjanjian ini dapat memberikan jaminan terhadap tanggung jawab masing-masing pihak dalam hal utang, sehingga tidak menimbulkan beban finansial bagi pasangan lainnya. Keempat, perjanjian ini juga dapat menjamin keberlanjutan warisan keluarga, sehingga distribusi harta dapat diatur dengan jelas sejak awal. Kelima, dalam kasus di mana perkawinan berakhir, perjanjian ini dapat memberikan perlindungan finansial bagi salah satu pihak, khususnya

³⁵⁶ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 51

bagi perempuan yang mungkin tidak memiliki sumber penghasilan mandiri.³⁵⁷

Dalam pelaksanaannya, terdapat beberapa kemungkinan yang dapat terjadi dalam suatu perjanjian perkawinan. Pertama, apabila kedua belah pihak memenuhi kewajiban dan haknya secara penuh, maka tujuan perjanjian dapat tercapai dengan baik. Kedua, apabila salah satu pihak tidak menjalankan kewajibannya, maka tujuan dari perjanjian tersebut tidak akan tercapai dan dapat menimbulkan perselisihan hukum. Ketiga, terdapat kemungkinan di mana terjadi pelanggaran terhadap perjanjian yang mengakibatkan kerugian bagi salah satu pihak akibat perbuatan melawan hukum. Oleh karena itu, sangat penting untuk memastikan bahwa perjanjian perkawinan dibuat dalam waktu yang tepat, yaitu sebelum perkawinan dilangsungkan. Jika terjadi keadaan di mana salah satu pihak yang izinnnya diperlukan untuk perkawinan meninggal dunia sebelum pernikahan dilangsungkan, maka perjanjian perkawinan yang telah dibuat harus diganti dan dibuat ulang sesuai dengan keadaan yang berlaku pada saat itu.³⁵⁸

11. Perjanjian Perkawinan dalam Perspektif Hukum Islam

Dalam hukum Islam, perjanjian perkawinan memiliki dasar yang kuat sebagai bentuk kesepakatan yang sah antara suami dan istri. Islam memberikan kebebasan bagi pasangan untuk mengatur hak dan kewajiban mereka selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah.³⁵⁹ Dalam konteks perkawinan campuran, perjanjian perkawinan menjadi instrumen penting dalam mengatur kepemilikan harta dan menjamin hak kebendaan pasangan Muslim, baik dalam sistem hukum

³⁵⁷ KUH Perdata, Pasal 1338

³⁵⁸ KUH Perdata, Pasal 1374

³⁵⁹ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1989), vol. 7, hlm. 211.

nasional maupun hukum Islam.³⁶⁰

Dalam konteks hukum di Indonesia, prinsip perjanjian perkawinan yang diakui dalam Islam juga telah mendapatkan legitimasi dalam berbagai regulasi nasional. Prinsip perjanjian perkawinan dalam Islam juga telah mendapatkan legitimasi dalam berbagai regulasi nasional, seperti yang tercantum dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 47, yang menyatakan bahwa sebelum atau pada saat perkawinan dilangsungkan, kedua calon mempelai dapat membuat perjanjian tertulis mengenai kedudukan harta dalam perkawinan.³⁶¹ Ketentuan ini sejalan dengan prinsip-prinsip dalam Al-Qur'an dan Hadis, yang menekankan transparansi dan keadilan dalam hubungan pernikahan.³⁶² Selain itu, perjanjian perkawinan juga diatur dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, yang kemudian direvisi dalam UU No. 16 Tahun 2019, menunjukkan adanya penyesuaian terhadap kebutuhan hukum keluarga di Indonesia.³⁶³ Namun, dalam praktiknya, masih terdapat kebingungan dalam implementasi karena hukum Islam di Indonesia harus beriringan dengan hukum nasional dan peraturan administrasi negara.³⁶⁴

Meskipun perjanjian perkawinan telah mendapatkan pengakuan dalam hukum nasional dan Islam, implementasinya masih menghadapi sejumlah tantangan, terutama dalam aspek administrasi dan pencatatan. Dalam konteks ini, walaupun Mahkamah Konstitusi melalui Putusan No. 69/PUU-XIII/2015 telah memperbolehkan perjanjian perkawinan dibuat setelah akad nikah, masih ada ketidakjelasan mengenai bagaimana perjanjian tersebut diterapkan dalam hukum keluarga

³⁶⁰ Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh al-Nikah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 118.

³⁶¹ *Kompilasi Hukum Islam* Pasal 47, diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia, 1991.

³⁶² QS. An-Nisa: 4; Hadis Riwayat Bukhari dan Muslim.

³⁶³ *Undang-Undang Perkawinan* No. 1 Tahun 1974, sebagaimana direvisi dalam *UU No. 16 Tahun 2019*.

³⁶⁴ Nurul Huda, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2020), hlm. 97.

Islam.³⁶⁵ Salah satu tantangan utama adalah pencatatan perjanjian ini di Kantor Urusan Agama (KUA) serta keabsahannya dalam Pengadilan Agama, terutama dalam kasus sengketa harta perkawinan atau perceraian.³⁶⁶ Dalam praktiknya, perjanjian perkawinan yang dibuat setelah akad sering kali menghadapi hambatan administratif, karena pencatatannya tidak diatur secara rinci dalam regulasi teknis di lingkungan KUA.³⁶⁷ Hal ini menyebabkan adanya perbedaan prosedur antara satu daerah dengan daerah lain dalam menerima dan mencatat perjanjian tersebut.³⁶⁸

Dari segi hukum formal, belum ada pengaturan eksplisit mengenai tata cara pencatatan perjanjian perkawinan pasca-akad dalam Peraturan Menteri Agama, sehingga pasangan yang ingin mencatatkannya sering kali harus mengajukan permohonan ke Pengadilan Agama terlebih dahulu.³⁶⁹ Pengadilan Agama memiliki kewenangan untuk mengesahkan atau menolak perjanjian tersebut, terutama jika perjanjian dianggap bertentangan dengan hukum Islam atau menimbulkan ketidakadilan bagi salah satu pihak.³⁷⁰

Dalam beberapa kasus sengketa harta bersama, hakim di Pengadilan Agama dapat mempertimbangkan perjanjian perkawinan sebagai bukti yang sah, tetapi dalam kasus lainnya, hakim dapat menolaknya dengan alasan bahwa perjanjian tidak dibuat sebelum akad nikah sebagaimana diatur dalam Pasal 29 UU Perkawinan sebelum adanya putusan Mahkamah Konstitusi.³⁷¹

³⁶⁵ Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015, Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia.

³⁶⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah* (Kairo: Dar Al-Fikr, 1957), hlm. 235.

³⁶⁷ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2018), hlm. 145.

³⁶⁸ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2019), hlm. 187.

³⁶⁹ *Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia*, Kementerian Agama RI, 2022.

³⁷⁰ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2018), hlm. 167.

³⁷¹ Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015, Mahkamah Konstitusi Republik

Tantangan lainnya adalah ketidaksepahaman antara regulasi nasional dan hukum Islam dalam administrasi pernikahan. Meskipun dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 47 diatur mengenai perjanjian perkawinan, implementasinya tetap bergantung pada sistem administrasi yang berlaku.³⁷² Perbedaan prosedur antara KUA dan notaris dalam pencatatan perjanjian perkawinan juga menjadi isu penting, karena dalam praktiknya, perjanjian yang dibuat setelah akad lebih sering dicatatkan melalui akta notaris dibandingkan melalui sistem pencatatan pernikahan Islam di KUA.³⁷³ Ketidaksepahaman ini semakin terasa dalam perkawinan campuran, di mana perjanjian perkawinan tidak hanya berkaitan dengan hukum keluarga, tetapi juga dengan hukum agraria dan kewarganegaraan.

Perbedaan pandangan antara regulasi nasional dan hukum Islam dalam administrasi pernikahan semakin memperumit implementasi perjanjian perkawinan, terutama dalam aspek pencatatan. Lebih lanjut, implikasi perjanjian perkawinan dalam Islam di Indonesia tidak hanya terbatas pada pasangan sesama WNI, tetapi juga berpengaruh dalam perkawinan campuran (WNI-WNA). Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 memberikan celah bagi pasangan Muslim untuk membuat perjanjian setelah pernikahan guna mengatur kepemilikan harta, terutama dalam kaitannya dengan UU No. 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria (UUPA), yang membatasi kepemilikan tanah bagi WNA.³⁷⁴ Dengan adanya perjanjian ini, pasangan dapat memisahkan harta dalam perkawinan, sehingga WNI tetap memiliki hak penuh atas properti tanpa dianggap sebagai harta bersama yang bisa diklaim oleh pasangan WNA.³⁷⁵

Indonesia.

³⁷² *Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 47, diterbitkan oleh Kementerian Agama RI, 1991.

³⁷³ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2019), hlm. 198.

³⁷⁴ *Undang-Undang No. 5 Tahun 1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-Pokok Agraria (UUPA)*.

³⁷⁵ Nurul Huda, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2020), hlm. 213.

Implikasi dari ketidaksepahaman ini semakin kompleks dalam konteks perkawinan campuran, di mana perjanjian perkawinan tidak hanya berkaitan dengan hukum keluarga, tetapi juga dengan hukum agraria dan kewarganegaraan. Namun, dalam praktiknya, masih terdapat kesulitan dalam implementasi perjanjian ini, terutama terkait pencatatan dan keabsahannya dalam sistem hukum nasional dan hukum Islam. Dalam sistem administrasi pernikahan Islam di Indonesia, pencatatan perjanjian perkawinan bagi pasangan WNI-WNA dapat dilakukan melalui Kantor Urusan Agama (KUA) atau dicatat dalam akta notaris, tetapi prosedurnya belum sepenuhnya terstandarisasi. Banyak pasangan lebih memilih notaris karena dianggap lebih mudah dan fleksibel dibandingkan dengan pencatatan melalui Pengadilan Agama. Namun, perjanjian yang dibuat setelah akad tetap menghadapi tantangan administratif karena Peraturan Menteri Agama belum secara eksplisit mengatur mekanisme pencatatannya di KUA, sehingga sering kali diperlukan legalisasi lebih lanjut di pengadilan.³⁷⁶

Selain tantangan administratif dan hukum nasional, perjanjian perkawinan pasca-akad juga diperdebatkan dari perspektif hukum Islam, terutama dalam mazhab Syafi'i yang dominan di Indonesia.³⁷⁷ Misalnya, dalam beberapa pendapat ulama, perjanjian yang dibuat setelah pernikahan dianggap tidak mengikat secara hukum karena pernikahan telah disepakati berdasarkan syarat awal yang disetujui kedua belah pihak.³⁷⁸ Oleh karena itu, jika ada perubahan kesepakatan setelah akad, sebagian ulama berpendapat bahwa hal itu bisa bertentangan dengan prinsip akad nikah yang telah sah sebelumnya.³⁷⁹ Selain itu, dalam konteks perkawinan campuran, tantangan lainnya

³⁷⁶ Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh al-Nikah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 127.

³⁷⁷ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1989), vol. 7, hlm. 225.

³⁷⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah* (Kairo: Dar Al-Fikr, 1957), hlm. 250.

³⁷⁹ Ibnu Qudamah, *Al-Mughni* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1997), vol. 6, hlm. 412.

adalah kepastian hukum bagi pasangan WNA, terutama dalam hal hak kepemilikan dan warisan.³⁸⁰ Jika perjanjian perkawinan hanya mengatur pemisahan harta tetapi tidak secara spesifik membahas hak-hak finansial pasangan dalam kasus perceraian, maka potensi sengketa hukum meningkat.³⁸¹ Apalagi, dalam beberapa kasus, WNA mungkin menghadapi kesulitan dalam menuntut hak finansial mereka di Indonesia, terutama jika pernikahan mereka tidak dicatat di negara asal mereka.³⁸²

Tantangan administratif lainnya juga muncul dalam hal sinkronisasi hukum nasional dan hukum Islam. Di satu sisi, UU Perkawinan dan KHI mengakui perjanjian perkawinan, tetapi di sisi lain, implementasi di tingkat daerah berbeda-beda.³⁸³ Beberapa Kantor Urusan Agama tidak menerima pencatatan perjanjian perkawinan yang dibuat setelah akad, sementara beberapa lainnya meminta pasangan untuk mengajukan permohonan ke Pengadilan Agama untuk mendapatkan pengesahan lebih lanjut.³⁸⁴ Ketidakjelasan ini membuat banyak pasangan akhirnya lebih memilih mencatatkan perjanjian mereka melalui notaris, meskipun dalam konteks hukum Islam, status notarial dalam pernikahan masih menjadi perdebatan.³⁸⁵ Akibat ketidakkonsistenan dalam pencatatan ini, dampaknya tidak hanya dirasakan dalam aspek administrasi pernikahan, tetapi juga dalam berbagai layanan hukum dan ekonomi bagi pasangan. Salah satu dampak nyata dari ketidakjelasan pencatatan ini adalah hambatan dalam akses pasangan WNI-WNA terhadap layanan perbankan, pajak, dan legalitas kepemilikan properti.³⁸⁶ Beberapa bank

³⁸⁰ Imam Syafi'i, *Al-Umm* (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1973), hlm. 76.

³⁸¹ Wahbah Zuhaili, *Fiqh Islam* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1985), hlm. 102.

³⁸² Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2019), hlm. 210.

³⁸³ *Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 29.

³⁸⁴ *Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 47, diterbitkan oleh Kementerian Agama RI, 1991.

³⁸⁵ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1989), vol. 7, hlm. 230

³⁸⁶ Nurul Huda, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2020), hlm. 225.

dan instansi pemerintahan menolak dokumen perjanjian perkawinan yang dibuat setelah akad karena dianggap tidak memiliki dasar hukum yang kuat.³⁸⁷ Hal ini menunjukkan perlunya harmonisasi antara hukum Islam, hukum nasional, dan administrasi negara agar pasangan campuran Muslim dapat memperoleh kepastian hukum yang lebih jelas.³⁸⁸

12. Analisis Putusan Pengadilan

Dalam beberapa kasus di Indonesia, pengadilan telah mempertimbangkan aspek hukum Islam dalam memutus perkara terkait perjanjian perkawinan. Salah satu contoh penting adalah putusan Mahkamah Agung No. 69 K/AG/2010, yang menegaskan bahwa perjanjian perkawinan tidak boleh menghilangkan hak dasar pasangan dalam Islam, seperti hak nafkah bagi istri.³⁸⁹ Dalam kasus ini, suami dan istri membuat perjanjian yang membebaskan suami dari kewajiban nafkah dengan alasan kemandirian ekonomi istri. Namun, pengadilan menolak klausul tersebut karena bertentangan dengan prinsip dasar hukum Islam yang mewajibkan suami untuk menafkahi istrinya.³⁹⁰ Hakim berpendapat bahwa meskipun perjanjian perkawinan sah secara hukum nasional, isinya tidak boleh bertentangan dengan aturan syariat yang bersifat imperatif.

Selain itu, terdapat kasus lain yang diputus oleh Pengadilan Agama Jakarta Selatan, di mana pasangan Muslim dalam perkawinan campuran menyepakati pemisahan harta secara penuh dalam perjanjian perkawinan mereka. Ketika terjadi perceraian, salah satu pihak

³⁸⁷ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2018), hlm. 175.

³⁸⁸ *Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015*, Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia.

³⁸⁹ Putusan Mahkamah Agung No. 69 K/AG/2010.

³⁹⁰ Ibid.

menggugat keabsahan perjanjian tersebut dengan alasan bahwa perjanjian tersebut menyebabkan ketimpangan ekonomi yang merugikan pihak istri, yang dalam Islam seharusnya tetap berhak atas bagian tertentu dari harta yang diperoleh selama pernikahan. Dalam pertimbangannya, hakim menegaskan bahwa pemisahan harta dalam perjanjian perkawinan memang diakui dalam hukum nasional sebagaimana diatur dalam Pasal 29 Undang-Undang Perkawinan,³⁹¹ namun dalam konteks pasangan Muslim, harus tetap memperhatikan prinsip keadilan dan tanggung jawab nafkah dalam Islam.³⁹²

Lebih jauh lagi, dalam beberapa putusan pengadilan agama lainnya, ditemukan bahwa penerapan perjanjian perkawinan sering kali mengalami kendala akibat perbedaan interpretasi antara hukum nasional dan hukum Islam. Sebagai contoh, dalam beberapa kasus perkawinan campuran antara warga negara Indonesia yang beragama Islam dan warga negara asing yang non-Muslim, muncul perdebatan terkait status kepemilikan harta bersama. Beberapa hakim menolak perjanjian yang memberikan hak penuh kepada pasangan non-Muslim atas harta yang diperoleh selama perkawinan, dengan alasan bahwa hal tersebut dapat berdampak pada aspek waris yang bertentangan dengan hukum Islam.³⁹³ Dalam Islam, ahli waris Muslim tidak dapat mewarisi harta dari non-Muslim dan sebaliknya,³⁹⁴ sehingga klausul dalam perjanjian perkawinan yang mengabaikan prinsip ini berpotensi menimbulkan konflik hukum di kemudian hari.

Kasus-kasus tersebut menunjukkan bahwa pengadilan di Indonesia memiliki peran krusial dalam menyeimbangkan antara ketentuan hukum nasional dan prinsip-prinsip hukum Islam dalam perkara perjanjian

³⁹¹ Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 29.

³⁹² Ibid.

³⁹³ Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 171.

³⁹⁴ Hadis Riwayat Tirmidzi No. 2108: "Orang Islam tidak mewarisi orang kafir, dan orang kafir tidak mewarisi orang Islam."

perkawinan.³⁹⁵ Hakim dituntut untuk tidak hanya memahami aspek legal formal dalam peraturan perundang-undangan, tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai keadilan dalam hukum Islam agar tidak menimbulkan ketimpangan atau ketidakpastian hukum bagi pasangan Muslim.³⁹⁶ Oleh karena itu, diperlukan kajian lebih lanjut mengenai yurisprudensi dalam perjanjian perkawinan, termasuk bagaimana hakim dapat merumuskan pedoman yang lebih jelas agar perjanjian tersebut dapat diterapkan tanpa mengabaikan prinsip syariat Islam, sekaligus tetap memberikan perlindungan hukum yang adil bagi kedua belah pihak.³⁹⁷

Dalam Islam, pernikahan bukan hanya merupakan kontrak sosial antara dua individu tetapi juga memiliki dimensi keagamaan yang mengatur hak dan kewajiban masing-masing pasangan.³⁹⁸ Beberapa hak yang tidak boleh dihilangkan dalam perjanjian perkawinan menurut hukum Islam meliputi hak nafkah bagi istri, hak waris, serta kepemilikan harta bersama. Meskipun hukum nasional Indonesia memberikan kebebasan bagi pasangan untuk membuat perjanjian perkawinan sebagaimana diatur dalam Pasal 29 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015,³⁹⁹ perjanjian tersebut tetap tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam bagi pasangan Muslim.⁴⁰⁰

Salah satu hak mendasar yang tidak boleh dihilangkan dalam perjanjian perkawinan adalah hak nafkah, yang merupakan kewajiban utama suami dalam Islam. Dalam Islam, suami memiliki kewajiban untuk

³⁹⁵ Lihat Abdul Manan, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama* (Jakarta: Kencana, 2017), 123.

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Lihat Sudikno Mertokusumo, *Hukum dan Peradilan: Suatu Pengantar* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2018), 89.

³⁹⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah* (Kairo: Dar al-Fikr, 2000), hlm. 72-75.

³⁹⁹ Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan No. 69/PUU-XIII/2015*, hlm. 13-16

⁴⁰⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 463-470.

memberikan nafkah kepada istri dan keluarganya, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah: 233 dan QS. An-Nisa: 34.⁴⁰¹ Namun, dalam praktik perjanjian perkawinan di Indonesia, beberapa pasangan memilih untuk mengatur pembagian tanggung jawab ekonomi secara berbeda, seperti kesepakatan bahwa istri tidak bergantung pada nafkah suami atau adanya pemisahan pengelolaan keuangan sepenuhnya.⁴⁰² Namun, dalam praktiknya, terjadi berbagai interpretasi terkait perjanjian perkawinan yang berupaya mengatur ulang kewajiban ini, seperti dalam kasus yang pernah muncul dalam sengketa yang diajukan ke Pengadilan Agama Surabaya, di mana seorang istri menggugat suaminya karena tidak memberikan nafkah dengan dalih adanya perjanjian perkawinan yang menyatakan bahwa masing-masing pihak bertanggung jawab atas kebutuhan pribadinya sendiri. Pengadilan akhirnya menyatakan bahwa meskipun perjanjian perkawinan itu sah secara hukum nasional, klausul yang menghilangkan kewajiban nafkah bertentangan dengan hukum Islam. Hakim menegaskan bahwa suami tetap memiliki kewajiban untuk menafkahi istri, meskipun istri memiliki penghasilan sendiri, karena kewajiban ini bersifat fundamental dalam pernikahan Muslim.⁴⁰³ Selain hak nafkah, hak waris juga menjadi aspek penting dalam pernikahan Muslim yang sering kali dipersoalkan dalam perjanjian perkawinan. Pembagian warisan telah ditetapkan secara tegas dalam QS. An-Nisa: 11-12, yang mengatur bagian masing-masing ahli waris, termasuk suami, istri, anak laki-laki, dan anak perempuan.⁴⁰⁴ Namun, dalam praktik perjanjian perkawinan di Indonesia, beberapa pasangan dalam perkawinan campuran atau pasangan yang memilih pemisahan harta mencoba mengatur pembagian warisan mereka sendiri, yang

⁴⁰¹ Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Al-Umm* (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), hlm. 312.

⁴⁰² Mahkamah Agung RI, *Putusan No. 0465/Pdt.G/2017/PA.Sby*.

⁴⁰³ Ibid.

⁴⁰⁴ Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 171.

dalam beberapa kasus dapat bertentangan dengan hukum Islam.⁴⁰⁵

Sebagai contoh, dalam putusan Pengadilan Agama Jakarta Pusat, seorang istri Muslim yang menikah dengan seorang suami non-Muslim berusaha mengklaim hak waris atas harta suaminya berdasarkan perjanjian perkawinan yang mereka buat. Namun, hakim menolak klaim tersebut dengan merujuk pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 171, yang menyatakan bahwa dalam Islam, perbedaan agama menjadi penghalang dalam pewarisan.⁴⁰⁶ Hal ini menunjukkan bahwa meskipun hukum nasional memperbolehkan perjanjian perkawinan untuk mengatur kepemilikan harta secara fleksibel, ketentuan tersebut tetap harus mempertimbangkan batasan yang diberikan oleh hukum Islam.⁴⁰⁷ Selain aspek nafkah dan warisan, kepemilikan harta dalam perkawinan juga menjadi subjek utama dalam perjanjian perkawinan yang perlu dicermati dari perspektif Islam. Islam membolehkan adanya kepemilikan harta secara terpisah antara suami dan istri, sebagaimana ditegaskan dalam konsep mal 'individu, yang berarti bahwa setiap individu memiliki hak atas harta yang diperoleh sendiri.⁴⁰⁸ Namun, dalam konteks perkawinan, Islam juga mengakui adanya konsep harta bersama yang diperoleh selama pernikahan, yang dalam hukum Islam sering kali dikaitkan dengan prinsip keadilan dalam rumah tangga.⁴⁰⁹ Di Indonesia, banyak pasangan Muslim memilih untuk membuat perjanjian pemisahan harta guna menghindari sengketa jika terjadi perceraian. Namun, dalam beberapa kasus, pemisahan harta ini menimbulkan konflik ketika salah satu pihak merasa dirugikan. Sebagai contoh, dalam putusan Pengadilan Agama Bandung, seorang istri yang selama bertahun-tahun tidak bekerja menggugat suaminya setelah

⁴⁰⁵ Mahkamah Agung RI, *Putusan No. 0235/Pdt.G/2018/PA.JP*.

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 520.

⁴⁰⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, hlm. 482-487.

⁴⁰⁹ Mahkamah Agung RI, *Putusan No. 0503/Pdt.G/2020/PA.Bdg*.

perceraian karena seluruh harta yang diperoleh selama pernikahan dikategorikan sebagai milik suami berdasarkan perjanjian perkawinan mereka. Pengadilan akhirnya memutuskan bahwa meskipun perjanjian perkawinan sah, ada prinsip keadilan dalam Islam yang harus dijaga, sehingga istri tetap berhak mendapatkan bagian dari harta tersebut berdasarkan kontribusinya dalam rumah tangga.⁴¹⁰

Dari berbagai kasus di atas, terlihat bahwa prinsip-prinsip Islam tetap menjadi dasar utama dalam menilai keabsahan perjanjian perkawinan bagi pasangan Muslim di Indonesia. Isi perjanjian tersebut harus tetap memperhatikan prinsip-prinsip syariat Islam. Hak-hak mendasar seperti nafkah, warisan, dan kepemilikan harta tidak dapat dihilangkan sepenuhnya karena memiliki dasar hukum yang kuat dalam ajaran Islam.⁴¹¹

Dalam konteks hukum nasional, perjanjian perkawinan diakui sebagai instrumen yang memberikan fleksibilitas bagi pasangan untuk mengatur hak dan kewajibannya, tetapi penerapannya tidak selalu sederhana. Meskipun diakui secara hukum nasional sebagaimana diatur dalam Pasal 29 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 serta diperjelas melalui Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015,⁴¹² penerapannya di kalangan pasangan Muslim masih menghadapi berbagai tantangan. Hambatan utama yang dihadapi dalam implementasi perjanjian perkawinan bagi pasangan Muslim mencakup ketidaksepahaman dalam interpretasi hukum nasional dan hukum Islam, ketidaktahuan hukum di kalangan masyarakat, serta kendala administratif dalam pencatatan perjanjian perkawinan.⁴¹³

Salah satu hambatan utama yang kerap muncul adalah perbedaan

⁴¹⁰ Mahkamah Agung RI, *Putusan No. 0503/Pdt.G/2020/PA.Bdg.*

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, *Putusan No. 69/PUU-XIII/2015*, hlm. 10-15.

⁴¹³ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Jakarta: Mizan, 2007), hlm. 150-153.

interpretasi antara hukum nasional dan hukum Islam, yang dapat mempengaruhi validitas dan penerapan isi perjanjian. Dalam sistem hukum nasional, perjanjian perkawinan dapat mencakup berbagai aspek, termasuk pemisahan harta dan pengaturan keuangan antara suami dan istri.⁴¹⁴ Namun, dalam hukum Islam, ada batasan tertentu yang tidak dapat diabaikan, seperti kewajiban suami untuk memberikan nafkah dan larangan menghapus hak waris melalui kesepakatan.⁴¹⁵

Konflik antara prinsip hukum nasional dan hukum Islam ini tampak dalam berbagai kasus peradilan. Salah satunya adalah putusan Pengadilan Agama Semarang, di mana seorang istri Muslim yang menikah dengan warga negara asing menuntut suaminya atas kepemilikan harta bersama. Dalam perjanjian perkawinan, harta tersebut secara eksplisit diatur sebagai milik pribadi suami. Pada pembelaannya, suami mengacu pada prinsip hukum nasional yang memperbolehkan pemisahan harta secara mutlak.⁴¹⁶ Namun, pengadilan menimbang bahwa dalam hukum Islam, seorang istri tetap memiliki hak atas harta yang diperoleh selama pernikahan, terutama jika ia berkontribusi secara tidak langsung dalam pengelolaan rumah tangga dan kehidupan keluarga.⁴¹⁷ Kasus ini menunjukkan bagaimana perbedaan perspektif hukum dapat menyebabkan konflik dalam implementasi perjanjian perkawinan.

Selain tantangan dalam perbedaan interpretasi hukum, kendala lain yang menghambat implementasi perjanjian perkawinan adalah rendahnya pemahaman masyarakat mengenai aturan hukum yang mengaturnya. Banyak pasangan Muslim, terutama di daerah pedesaan, tidak mengetahui bahwa mereka dapat membuat perjanjian perkawinan

⁴¹⁴ Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 85-87.

⁴¹⁵ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 490-495.

⁴¹⁶ Mahkamah Agung RI, *Putusan No. 0789/Pdt.G/2019/PA.Smg*.

⁴¹⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 527-530.

sebelum atau selama pernikahan.⁴¹⁸ Sebagian besar masyarakat masih menganggap bahwa hukum Islam hanya mengenal sistem harta bersama, padahal sebenarnya Islam juga memberikan ruang bagi pasangan untuk mengatur kepemilikan harta sesuai dengan kebutuhan mereka.⁴¹⁹

Penelitian yang dilakukan oleh Lembaga Kajian Islam dan Hukum menemukan bahwa hanya 30% pasangan Muslim yang mengetahui keberadaan perjanjian perkawinan, dan lebih dari setengahnya menganggap bahwa perjanjian semacam ini bertentangan dengan ajaran Islam.⁴²⁰ Pandangan ini diperparah dengan kurangnya sosialisasi dari instansi hukum, sehingga banyak pasangan yang baru menyadari pentingnya perjanjian perkawinan ketika menghadapi konflik, seperti perceraian atau sengketa waris.⁴²¹

Selain kendala dalam pemahaman masyarakat terhadap perjanjian perkawinan, tantangan lain yang dihadapi adalah aspek administratif dalam pencatatannya. Berdasarkan hukum nasional, perjanjian perkawinan harus dibuat dalam bentuk akta notaris dan didaftarkan di Kantor Urusan Agama (KUA) atau Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil (Dukcapil).⁴²² Namun, dalam praktiknya, banyak pasangan mengalami kesulitan dalam proses pencatatan ini karena berbagai faktor. Salah satu kendala utama adalah kurangnya informasi dari pihak pencatat nikah mengenai prosedur hukum yang harus ditempuh, sehingga pasangan tidak memahami langkah-langkah yang harus dilakukan.⁴²³ Selain itu, beban biaya untuk pembuatan akta notaris

⁴¹⁸ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Jakarta: Mizan, 2007), hlm. 155-157.

⁴¹⁹ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 498-502.

⁴²⁰ Lembaga Kajian Islam dan Hukum, *Laporan Penelitian tentang Pemahaman Masyarakat terhadap Perjanjian Perkawinan* (Jakarta: LKIH, 2022), hlm. 23-27.

⁴²¹ Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 86-87.

⁴²² Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 29.

⁴²³ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2018), hlm. 221-224.

sering kali dianggap sebagai pengeluaran tambahan yang tidak perlu, terutama bagi pasangan dengan keterbatasan finansial.⁴²⁴

Tantangan lain muncul dalam hal perubahan atau pembaruan perjanjian perkawinan setelah pernikahan berlangsung. Meskipun Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 69/PUU-XIII/2015 telah membuka peluang bagi pasangan untuk membuat perjanjian perkawinan setelah pernikahan, implementasinya di tingkat administratif masih menghadapi berbagai kendala yang menyulitkan pasangan dalam merealisasikan hak mereka.⁴²⁵ Sebagai contoh, dalam kasus di Pengadilan Agama Yogyakarta, pasangan Muslim mengajukan permohonan pencatatan perjanjian perkawinan tiga tahun setelah menikah, namun ditolak oleh KUA setempat karena aturan internal yang masih mengacu pada perjanjian perkawinan yang dibuat sebelum pernikahan.⁴²⁶ Kasus ini mencerminkan adanya kesenjangan antara regulasi nasional dan implementasi di lapangan, yang menghambat pasangan dalam menerapkan perjanjian perkawinan secara efektif.

Dari berbagai tantangan yang diuraikan di atas, dapat disimpulkan bahwa implementasi perjanjian perkawinan bagi pasangan Muslim di Indonesia masih menghadapi hambatan dari aspek hukum, sosial, dan administratif. Perbedaan interpretasi antara hukum nasional dan hukum Islam dapat menimbulkan ketidakpastian hukum, sementara minimnya pemahaman masyarakat menghambat penerapan perjanjian ini secara luas.⁴²⁷ Selain itu, kendala administratif dalam pencatatan perjanjian perkawinan juga menjadi faktor penghambat utama.⁴²⁸ Oleh karena itu, diperlukan upaya sinergis antara pemerintah, ulama, dan praktisi hukum

⁴²⁴ Lembaga Kajian Hukum Islam, *Tantangan Administratif dalam Pencatatan Perjanjian Perkawinan* (Jakarta: LKHI, 2022), hlm. 34-36.

⁴²⁵ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 69/PUU-XIII/2015.

⁴²⁶ Pengadilan Agama Yogyakarta, *Putusan Nomor 134/Pdt.G/2021/PA.Yk.*

⁴²⁷ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Jakarta: Mizan, 2007), hlm. 160-162.

⁴²⁸ Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 86-87.

untuk menyosialisasikan pentingnya perjanjian perkawinan serta memastikan bahwa regulasi yang ada dapat diimplementasikan dengan lebih baik bagi pasangan Muslim di Indonesia.⁴²⁹ Implikasi dari tantangan tersebut tidak hanya terbatas pada aspek administratif dan sosial, tetapi juga berdampak pada hak kebendaan pasangan dalam perkawinan.

Dalam sistem hukum nasional, perjanjian ini memungkinkan pasangan untuk mengatur kepemilikan harta secara lebih fleksibel, baik melalui pemisahan harta, pembagian tanggung jawab keuangan, atau perlindungan aset tertentu.⁴³⁰ Namun, dalam konteks hukum Islam, hak kebendaan dalam perkawinan harus tetap memperhatikan prinsip keadilan, kemaslahatan, dan kepatuhan terhadap syariat.⁴³¹ Oleh karena itu, perjanjian perkawinan dapat menimbulkan implikasi yang kompleks, terutama dalam aspek kepemilikan harta bersama, hak waris, serta transaksi keuangan dan investasi keluarga.⁴³²

Dalam hukum nasional, Pasal 35 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 menyatakan bahwa harta yang diperoleh selama pernikahan menjadi harta bersama, kecuali ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan.⁴³³ Artinya, pasangan dapat memilih untuk menerapkan sistem harta bersama atau pemisahan harta melalui perjanjian yang disepakati sebelum atau selama pernikahan berlangsung.⁴³⁴

Namun, dalam hukum Islam, konsep kepemilikan harta suami dan istri lebih fleksibel. Islam mengakui adanya harta bawaan (harta yang diperoleh sebelum menikah) dan harta perolehan (harta yang diperoleh

⁴²⁹ Nurul Huda, *Peran Ulama dalam Reformasi Hukum Islam* (Bandung: Mizan, 2020), hlm. 210-215.

⁴³⁰ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2018), hlm. 130-132.

⁴³¹ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Jakarta: Mizan, 2007), hlm. 145-147.

⁴³² Nurul Huda, *Peran Ulama dalam Reformasi Hukum Islam* (Bandung: Mizan, 2020), hlm. 178-180.

⁴³³ Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 35.

⁴³⁴ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 69/PUU-XIII/2015.

selama pernikahan), tetapi tidak secara eksplisit menyebut konsep harta bersama seperti dalam hukum nasional.⁴³⁵ Oleh karena itu, dalam kasus pasangan Muslim yang membuat perjanjian pemisahan harta, perbedaan interpretasi ini dapat menimbulkan implikasi hukum yang berbeda.⁴³⁶ Sebagai contoh, dalam putusan Pengadilan Agama Surabaya, seorang istri menuntut bagian dari harta yang diperoleh selama pernikahan meskipun telah ada perjanjian pemisahan harta yang dibuat sebelum menikah.⁴³⁷ Hakim mempertimbangkan bahwa dalam Islam, istri yang berkontribusi secara tidak langsung dalam rumah tangga tetap berhak atas bagian dari harta yang diperoleh selama pernikahan, terutama jika ia telah berperan dalam mengurus keluarga dan mendukung karier suami.⁴³⁸ Putusan ini menunjukkan bahwa meskipun hukum nasional mengizinkan pemisahan harta secara mutlak, dalam praktiknya, hukum Islam tetap mempertimbangkan aspek keadilan dalam pembagian harta.⁴³⁹

Perjanjian perkawinan juga memiliki dampak terhadap hak waris, terutama dalam menentukan apakah harta yang diwariskan termasuk dalam kategori harta bersama atau harta terpisah. Dalam hukum Islam, warisan telah diatur secara tegas dalam QS. An-Nisa: 11-12, yang mengatur bagian masing-masing ahli waris.⁴⁴⁰ Namun, dalam hukum nasional, jika pasangan memiliki perjanjian pemisahan harta, maka setelah salah satu pasangan meninggal, ahli waris hanya dapat mewarisi harta pribadi pasangan yang meninggal tersebut, bukan harta bersama yang sebelumnya dimiliki bersama.⁴⁴¹

⁴³⁵ Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 85.

⁴³⁶ Lembaga Kajian Hukum Islam, *Tantangan dalam Implementasi Perjanjian Perkawinan* (Jakarta: LKHI, 2022), hlm. 56-58.

⁴³⁷ Pengadilan Agama Surabaya, *Putusan Nomor 230/Pdt.G/2020/PA.Sby*.

⁴³⁸ Mardani, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2019), hlm. 212-214.

⁴³⁹ Luthfi Hakim, *Fiqh Muamalah* (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 97-100.

⁴⁴⁰ Al-Qur'an, QS. An-Nisa: 11-12.

⁴⁴¹ Mahkamah Agung Republik Indonesia, *Yurisprudensi Hukum Perdata Islam*, hlm. 185-188.

Kasus serupa pernah terjadi dalam putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan, di mana seorang istri menggugat ahli waris suaminya setelah suami meninggal dunia.⁴⁴² Dalam perjanjian perkawinan, mereka telah sepakat untuk memisahkan harta, tetapi setelah suaminya meninggal, istri merasa berhak atas sebagian harta yang diperoleh selama pernikahan.⁴⁴³ Pengadilan akhirnya memutuskan bahwa meskipun perjanjian perkawinan mengatur pemisahan harta, dalam konteks warisan Islam, istri tetap berhak atas bagiannya sesuai hukum Islam, karena harta yang diperoleh selama pernikahan tetap dianggap sebagai milik bersama dalam perspektif fiqh.⁴⁴⁴

Implikasi ini menunjukkan bahwa meskipun perjanjian perkawinan dapat membatasi hak waris secara hukum nasional, dalam praktiknya, pengadilan agama masih mempertimbangkan prinsip-prinsip hukum Islam dalam membagi warisan pasangan Muslim.⁴⁴⁵

Perjanjian perkawinan juga berdampak pada bagaimana pasangan Muslim mengelola transaksi keuangan dan investasi selama pernikahan. Dalam sistem hukum nasional, pasangan dengan pemisahan harta memiliki kebebasan penuh dalam melakukan transaksi keuangan tanpa perlu persetujuan pasangan.⁴⁴⁶ Namun, dalam Islam, pengelolaan harta dalam pernikahan tetap harus memperhatikan prinsip musyawarah, keadilan, dan tanggung jawab keluarga.⁴⁴⁷

Sebagai contoh, dalam kasus yang terjadi di Pengadilan Agama Makassar, seorang suami menjual properti yang diperoleh selama pernikahan tanpa sepengetahuan istrinya.⁴⁴⁸ Dalam perjanjian

⁴⁴² Pengadilan Agama Jakarta Selatan, *Putusan Nomor 456/Pdt.G/2021/PA.JS*.

⁴⁴³ Luthfi Hakim, *Fiqh Muamalah* (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 112-115.

⁴⁴⁴ Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Jakarta: Mizan, 2007), hlm. 167-169.

⁴⁴⁵ Mardani, *Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2019), hlm. 223-225.

⁴⁴⁶ Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 35.

⁴⁴⁷ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2018), hlm. 145-147.

⁴⁴⁸ Pengadilan Agama Makassar, *Putusan Nomor 389/Pdt.G/2020/PA.Mks*.

perkawinan, mereka telah menyepakati pemisahan harta, sehingga secara hukum nasional, suami berhak menjual asetnya sendiri.⁴⁴⁹ Namun, dalam putusan pengadilan, hakim menimbang bahwa dalam Islam, transaksi yang memengaruhi kesejahteraan keluarga harus didasarkan pada kesepakatan bersama, terutama jika istri ikut berkontribusi dalam keuangan keluarga, baik secara langsung maupun tidak langsung.⁴⁵⁰

Implikasi ini menunjukkan bahwa meskipun perjanjian perkawinan memberikan kebebasan finansial bagi masing-masing pasangan, dalam konteks hukum Islam, keputusan ekonomi tetap harus mempertimbangkan keadilan dan kesejahteraan keluarga secara keseluruhan.⁴⁵¹

Dari berbagai aspek di atas, dapat disimpulkan bahwa perjanjian perkawinan memiliki implikasi yang signifikan terhadap hak kebendaan bagi pasangan Muslim di Indonesia. Dalam hukum nasional, pasangan memiliki fleksibilitas untuk mengatur kepemilikan harta, hak waris, dan transaksi keuangan sesuai dengan kesepakatan mereka.⁴⁵² Namun, dalam hukum Islam, terdapat prinsip-prinsip tertentu yang harus tetap dipatuhi, seperti keadilan dalam pembagian harta bersama, hak waris yang sudah ditetapkan dalam Al-Qur'an, serta tanggung jawab keuangan dalam rumah tangga.⁴⁵³

Oleh karena itu, meskipun perjanjian perkawinan memberikan kepastian hukum bagi pasangan Muslim, diperlukan pendekatan yang seimbang agar ketentuan yang disepakati tetap selaras dengan prinsip

⁴⁴⁹ Kompilasi Hukum Islam (KHI), Pasal 85.

⁴⁵⁰ Lembaga Kajian Hukum Islam, *Tantangan dalam Implementasi Perjanjian Perkawinan* (Jakarta: LKHI, 2022), hlm. 67-69.

⁴⁵¹ Nurul Huda, *Peran Ulama dalam Reformasi Hukum Islam* (Bandung: Mizan, 2020), hlm. 190-192.

⁴⁵² Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 69/PUU-XIII/2015.

⁴⁵³ Al-Qur'an, QS. An-Nisa: 11-12.

hukum Islam.⁴⁵⁴ Pemerintah dan otoritas hukum di Indonesia perlu memastikan bahwa implementasi perjanjian perkawinan tetap memberikan perlindungan hukum bagi pasangan Muslim tanpa mengesampingkan ketentuan syariah yang berlaku.⁴⁵⁵

Dalam konteks global, regulasi perjanjian perkawinan menunjukkan variasi yang menarik di berbagai negara Muslim, mencerminkan bagaimana masing-masing negara menyesuaikan prinsip syariah dengan sistem hukum modern mereka.⁴⁵⁶ Malaysia, misalnya, mengatur perjanjian perkawinan dalam *Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984*, yang memberikan keleluasaan bagi pasangan Muslim untuk membuat kesepakatan terkait pembagian harta, tanggung jawab finansial, serta hak dan kewajiban lainnya, selama tidak bertentangan dengan prinsip syariah.⁴⁵⁷ Regulasi ini memungkinkan pasangan untuk menghindari konflik di kemudian hari, terutama dalam aspek kepemilikan harta bersama dan warisan.⁴⁵⁸

Mesir, di sisi lain, memiliki pendekatan yang lebih progresif dengan memungkinkan perempuan menetapkan berbagai syarat dalam akad nikah melalui *Personal Status Law*.⁴⁵⁹ Undang-undang ini memberikan perlindungan lebih bagi perempuan dalam menentukan hak cerai (*talaq*), nafkah, serta pengaturan harta selama perkawinan dan setelah perceraian.⁴⁶⁰ Hal ini sejalan dengan pendekatan hukum Islam yang mengakui kebolehan syarat-syarat dalam akad nikah, sebagaimana ditegaskan dalam pandangan ulama mazhab Hanafi dan Maliki yang

⁴⁵⁴ Mahkamah Agung Republik Indonesia, *Yurisprudensi Hukum Perdata Islam*, hlm. 205-207.

⁴⁵⁵ Badan Pembinaan Hukum Nasional, *Pedoman Implementasi Perjanjian Perkawinan bagi Pasangan Muslim* (Jakarta: BPHN, 2021), hlm. 134-136.

⁴⁵⁶ M. Cherif Bassiouni, *Sharia and Islamic Law in the Modern Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), hlm. 78-82.

⁴⁵⁷ Malaysia, *Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984*, Pasal 47-50.

⁴⁵⁸ Noraini Mohd Noor, "Islamic Marriage Contracts in Malaysia: A Comparative Study," *Journal of Islamic Law Studies*, Vol. 5, No. 2 (2020): 105-107.

⁴⁵⁹ Mesir, *Personal Status Law*, Pasal 19-21.

⁴⁶⁰ Dawood El-Alami, *Marriage and Divorce in Islamic Law* (London: I.B. Tauris, 2000), hlm. 98-102.

lebih fleksibel dalam menerima perjanjian perkawinan selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam.⁴⁶¹

Sementara itu, Arab Saudi, sebagai negara yang menerapkan hukum Islam berbasis Mazhab Hanbali secara ketat, masih sangat terbatas dalam memberikan ruang bagi perjanjian perkawinan.⁴⁶² Praktiknya lebih banyak bergantung pada hukum adat dan interpretasi ulama melalui fatwa.⁴⁶³ Meskipun tidak ada larangan eksplisit, perempuan sering kali mengalami keterbatasan dalam menegosiasikan hak-hak mereka dalam akad nikah, terutama dalam kepemilikan harta bersama dan hak cerai.⁴⁶⁴ Namun, dalam beberapa tahun terakhir, reformasi hukum di Arab Saudi mulai memberikan peluang lebih besar bagi perempuan dalam hal ekonomi dan hukum keluarga, termasuk dalam konteks pengelolaan aset pribadi setelah menikah.⁴⁶⁵

Di negara-negara lain seperti Tunisia dan Turki, regulasi perjanjian perkawinan bahkan lebih maju, mengakomodasi sistem hukum sekuler yang memberikan kebebasan lebih besar bagi pasangan dalam menentukan pengaturan pernikahan mereka.⁴⁶⁶ Tunisia, misalnya, mengizinkan perempuan untuk memiliki hak yang setara dengan laki-laki dalam aspek kepemilikan harta,⁴⁶⁷ sementara Turki mengadopsi sistem hukum sipil yang memberikan dasar hukum yang lebih jelas terkait pembagian aset dalam perkawinan.⁴⁶⁸

Dari perbandingan ini, dapat disimpulkan bahwa perjanjian perkawinan

⁴⁶¹ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Vol. 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 512-515.

⁴⁶² Arab Saudi, *Basic Law of Governance*, Pasal 8-10.

⁴⁶³ Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), hlm. 145-149.

⁴⁶⁴ Amira El-Azhary Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. 221-223.

⁴⁶⁵ Human Rights Watch, *Reforms for Women in Saudi Arabia: Progress and Challenges*, (New York: HRW, 2021), hlm. 15-18.

⁴⁶⁶ Tunisia, *Code of Personal Status*, Pasal 23-26.

⁴⁶⁷ Nadia Sonneveld, *Women and Divorce in Tunisia* (New York: Syracuse University Press, 2016), hlm. 67-70.

⁴⁶⁸ Turki, *Turkish Civil Code*, Pasal 166-170.

di dunia Islam memiliki keberagaman berdasarkan interpretasi *fiqh* dan kebijakan hukum nasional masing-masing negara.⁴⁶⁹ Beberapa negara memberikan perlindungan hukum yang lebih kuat bagi pasangan, sementara yang lain masih mempertahankan pendekatan tradisional yang membatasi ruang negosiasi dalam akad nikah.⁴⁷⁰ Oleh karena itu, Indonesia dapat mengambil pelajaran dari berbagai model hukum ini dalam upaya memperkuat regulasi perjanjian perkawinan, khususnya dalam konteks perkawinan campuran.⁴⁷¹ Harmonisasi antara hukum Islam dan hukum nasional sangat diperlukan agar pasangan Muslim, baik dalam perkawinan sesama WNI maupun campuran dengan warga negara asing, dapat memperoleh kepastian hukum yang lebih baik dalam mengatur hak kebendaan dan aspek-aspek lainnya dalam kehidupan rumah tangga mereka.⁴⁷²

Selain implikasi terhadap kepastian hukum bagi pasangan Muslim, perjanjian perkawinan juga memiliki dampak yang lebih luas dalam perlindungan hak perempuan dan anak dalam pernikahan.⁴⁷³ Salah satu aspek penting dari perjanjian perkawinan adalah kemampuannya untuk memberikan kejelasan hukum bagi perempuan dalam mengatur hak-hak mereka, terutama dalam hal nafkah, hak waris, dan hak cerai.⁴⁷⁴ Dalam beberapa negara Islam seperti Mesir dan Tunisia, perempuan dapat mencantumkan syarat-syarat dalam akad nikah yang memastikan hak mereka untuk mendapatkan nafkah yang layak, memiliki kendali atas harta bawaan mereka, serta menuntut cerai (*talaq*) jika terjadi

⁴⁶⁹ Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law* (London: I.B. Tauris, 2003), hlm. 132-135.

⁴⁷⁰ A. Quraishi-Landes, "Interpretations of Islamic Law and Modern Family Regulations," *Comparative Law Review*, Vol. 42, No. 1 (2019): 85-88.

⁴⁷¹ Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 29.

⁴⁷² Badan Pembinaan Hukum Nasional, *Pedoman Implementasi Perjanjian Perkawinan bagi Pasangan Muslim* (Jakarta: BPHN, 2021), hlm. 145-147.

⁴⁷³ Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law* (London: I.B. Tauris, 2003), hlm. 90-93.

⁴⁷⁴ Dawood El-Alami, *Marriage and Divorce in Islamic Law* (London: I.B. Tauris, 2000), hlm. 45-48.

pelanggaran kesepakatan dalam rumah tangga.⁴⁷⁵ Hal ini didasarkan pada prinsip dalam fiqh Islam yang mengakui bahwa perempuan memiliki hak untuk mengatur dan mengelola harta mereka secara mandiri, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an (QS. An-Nisa: 32) yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan berhak atas hasil usaha mereka masing-masing.⁴⁷⁶

Selain itu, perjanjian perkawinan juga berperan dalam melindungi hak anak, terutama dalam situasi perceraian atau kematian salah satu orang tua.⁴⁷⁷ Dalam beberapa kasus, tanpa adanya perjanjian yang jelas, hak asuh anak sering kali menjadi sengketa, terutama jika pasangan berasal dari negara yang memiliki sistem hukum berbeda.⁴⁷⁸

Di Malaysia, misalnya, hukum keluarga Islam memungkinkan pasangan untuk memasukkan klausul dalam perjanjian perkawinan yang mengatur hak asuh anak dan tanggung jawab finansial pasca perceraian, sehingga mengurangi potensi konflik hukum di kemudian hari.⁴⁷⁹ Sementara itu, di Indonesia, meskipun perjanjian perkawinan telah diakui dalam Pasal 29 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, regulasi mengenai dampaknya terhadap hak anak masih perlu diperjelas agar dapat memberikan perlindungan hukum yang lebih komprehensif bagi anak-anak yang lahir dari perkawinan campuran atau dalam kondisi orang tua yang berpisah.⁴⁸⁰

Di negara-negara dengan sistem hukum yang lebih progresif, seperti Turki dan Maroko, perjanjian perkawinan bahkan digunakan sebagai

⁴⁷⁵ Nadia Sonneveld, *Women and Divorce in Tunisia* (New York: Syracuse University Press, 2016), hlm. 112-115.

⁴⁷⁶ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Vol. 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 520-523.

⁴⁷⁷ Amira El-Azhary Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. 176-179.

⁴⁷⁸ Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), hlm. 98-101.

⁴⁷⁹ Malaysia, *Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984*, Pasal 52-55.

⁴⁸⁰ Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 29.

alat untuk memastikan bahwa perempuan memiliki hak yang lebih setara dalam rumah tangga, termasuk dalam hal kepemilikan properti bersama dan partisipasi dalam pengambilan keputusan keluarga.⁴⁸¹ Turki, yang mengadopsi sistem hukum sipil berbasis sekularisme, memberikan perlindungan yang lebih kuat bagi perempuan dalam perkawinan dengan mengatur pembagian harta secara adil melalui perjanjian perkawinan.⁴⁸² Di Maroko, reformasi dalam Mudawana (Kode Status Pribadi Maroko) memungkinkan perempuan untuk menuntut bagian yang lebih adil dalam pembagian aset jika terjadi perceraian, sebuah langkah yang semakin memperkuat posisi hukum perempuan dalam pernikahan.⁴⁸³ Perjanjian perkawinan memainkan peran penting dalam melindungi hak-hak perempuan dan anak, terutama dalam sistem hukum Islam yang mengatur pernikahan sebagai sebuah akad (*kontrak*) dengan konsekuensi hukum yang jelas.⁴⁸⁴ Dalam banyak masyarakat Muslim, perempuan sering kali berada dalam posisi yang lebih rentan dalam pernikahan karena faktor budaya dan sistem hukum yang belum sepenuhnya menjamin kesetaraan hak.⁴⁸⁵ Oleh karena itu, perjanjian perkawinan dapat menjadi instrumen hukum yang memberikan kejelasan mengenai hak dan kewajiban masing-masing pihak, termasuk dalam aspek nafkah, kepemilikan harta, hak cerai, dan hak asuh anak.⁴⁸⁶ Dalam konteks hukum Islam, perjanjian ini dapat disandarkan pada konsep *syurut fi al-nikah* (persyaratan dalam akad nikah), yang diakui

⁴⁸¹ A. Quraishi-Landes, "Interpretations of Islamic Law and Modern Family Regulations," *Comparative Law Review*, Vol. 42, No. 1 (2019): 95-98.

⁴⁸² Turki, *Turkish Civil Code*, Pasal 175-178.

⁴⁸³ Maroko, *Mudawana (Kode Status Pribadi Maroko)*, Pasal 49-53.

⁴⁸⁴ Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law* (London: I.B. Tauris, 2003), hlm. 85-88.

⁴⁸⁵ John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), hlm. 64-67.

⁴⁸⁶ Dawood El-Alami, *Marriage and Divorce in Islamic Law* (London: I.B. Tauris, 2000), hlm. 42-45.

oleh beberapa mazhab seperti Hanafi dan Maliki, selama tidak bertentangan dengan prinsip syariah.⁴⁸⁷

Dalam praktiknya, beberapa negara Islam telah mengakomodasi perjanjian perkawinan sebagai bagian dari upaya melindungi hak-hak perempuan.⁴⁸⁸ Di Tunisia, perjanjian perkawinan dapat mencakup ketentuan yang memastikan bahwa perempuan memiliki hak yang lebih setara dalam kepemilikan aset dan pengelolaan ekonomi rumah tangga.⁴⁸⁹ Tunisia juga menerapkan kebijakan bahwa harta yang diperoleh selama pernikahan harus dibagi secara adil jika terjadi perceraian, kecuali jika perjanjian perkawinan menentukan sebaliknya.⁴⁹⁰ Sementara itu, di Mesir, perempuan dapat memasukkan syarat dalam akad nikah yang mengatur hak mereka dalam rumah tangga, seperti larangan poligami atau hak cerai yang setara dengan suami.⁴⁹¹ Ini memberikan perlindungan tambahan bagi perempuan yang sering kali menghadapi ketidakpastian hukum terkait hak-hak mereka dalam pernikahan.⁴⁹²

Di sisi lain, perjanjian perkawinan juga memiliki dampak signifikan terhadap perlindungan hak anak, terutama dalam hal hak asuh dan tanggung jawab finansial.⁴⁹³ Dalam kasus perceraian, keberadaan perjanjian yang jelas mengenai hak asuh anak dapat mencegah konflik berkepanjangan antara orang tua, sebagaimana telah diterapkan di

⁴⁸⁷ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Vol. 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 525-528.

⁴⁸⁸ Amira El-Azhary Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. 180-183.

⁴⁸⁹ Nadia Sonneveld, *Women and Divorce in Tunisia* (New York: Syracuse University Press, 2016), hlm. 120-123.

⁴⁹⁰ Tunisia, *Personal Status Code*, Pasal 23-26.

⁴⁹¹ Mesir, *Personal Status Law*, Pasal 19-21.

⁴⁹² Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), hlm. 103-106.

⁴⁹³ Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights* (Boulder: Westview Press, 2012), hlm. 144-147.

Malaysia.⁴⁹⁴ Di negara tersebut, hukum keluarga Islam memungkinkan pasangan untuk mengatur hak asuh dan tanggung jawab nafkah anak melalui perjanjian perkawinan, sehingga memberikan kepastian hukum bagi anak-anak yang terdampak perceraian.⁴⁹⁵ Selain itu, di negara-negara seperti Maroko dan Uni Emirat Arab, perjanjian perkawinan juga dapat mengatur hak anak dalam memperoleh warisan, terutama dalam kasus perkawinan campuran di mana status kewarganegaraan dapat mempengaruhi hak waris anak secara hukum.⁴⁹⁶

Namun, di beberapa negara dengan penerapan hukum Islam yang lebih ketat, seperti Arab Saudi, perjanjian perkawinan masih memiliki keterbatasan dalam mengakomodasi hak perempuan dan anak secara lebih luas.⁴⁹⁷ Meskipun reformasi hukum telah dilakukan dalam beberapa tahun terakhir, perempuan di Arab Saudi masih menghadapi tantangan dalam memperoleh hak atas aset dan hak asuh anak setelah perceraian, terutama jika tidak ada perjanjian perkawinan yang jelas.⁴⁹⁸ Hal ini menunjukkan bahwa perjanjian perkawinan dapat menjadi alat hukum yang lebih efektif dalam menjamin keadilan jika didukung oleh regulasi nasional yang komprehensif.⁴⁹⁹

Dari berbagai perbandingan ini, dapat disimpulkan bahwa perjanjian perkawinan bukan hanya tentang kepemilikan harta, tetapi juga merupakan alat hukum yang dapat memperkuat hak perempuan dan anak dalam keluarga Muslim.⁵⁰⁰ Oleh karena itu, Indonesia dapat mengambil pelajaran dari berbagai model hukum di negara-negara

⁴⁹⁴ Malaysia, *Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984*, Pasal 52-55.

⁴⁹⁵ Ahmad Ibrahim & Jahid Siraj, *The Islamic Law of Divorce in Malaysia* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2005), hlm. 92-95.

⁴⁹⁶ Maroko, *Mudawana (Kode Status Pribadi Maroko)*, Pasal 49-53.

⁴⁹⁷ Uni Emirat Arab, *Personal Status Law*, Pasal 105-110.

⁴⁹⁸ Samia Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils* (London: Palgrave Macmillan, 2012), hlm. 170-173.

⁴⁹⁹ Lama Abu-Odeh, *Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2010), hlm. 56-59.

⁵⁰⁰ Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law* (London: I.B. Tauris, 2003), hlm. 102-105.

Muslim lainnya untuk mengembangkan regulasi yang lebih inklusif, yang tidak hanya memberikan perlindungan hukum bagi pasangan suami istri, tetapi juga menjamin hak-hak anak sebagai bagian dari keadilan dalam keluarga.⁵⁰¹ Untuk mencapai hal ini, diperlukan sosialisasi dan edukasi hukum yang lebih luas, sehingga masyarakat memahami bahwa perjanjian perkawinan bukanlah sesuatu yang tabu, melainkan sebuah mekanisme hukum yang dapat memberikan kepastian dan kesejahteraan bagi semua pihak dalam perkawinan.⁵⁰²

Meskipun perjanjian perkawinan telah diakui dalam sistem hukum Indonesia melalui Pasal 29 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974, implementasinya masih menghadapi berbagai tantangan, baik dari aspek hukum maupun sosial.⁵⁰³ Salah satu tantangan utama adalah minimnya pemahaman masyarakat mengenai manfaat perjanjian perkawinan, terutama di kalangan Muslim yang masih menganggapnya bertentangan dengan nilai-nilai agama dan kepercayaan dalam rumah tangga.⁵⁰⁴ Banyak pasangan yang merasa bahwa membuat perjanjian perkawinan mencerminkan kurangnya kepercayaan terhadap pasangan, padahal dalam hukum Islam, kesepakatan dalam pernikahan (*syurut fi al-nikah*) diperbolehkan selama tidak bertentangan dengan prinsip syariah.⁵⁰⁵ Di sisi lain, kurangnya sosialisasi dari pemerintah dan lembaga keagamaan juga menyebabkan pemahaman masyarakat tentang perjanjian perkawinan masih terbatas pada aspek pemisahan harta, padahal perjanjian ini juga dapat mengatur aspek lain seperti hak waris, hak asuh anak, serta tanggung jawab finansial dalam rumah

⁵⁰¹ John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), hlm. 80-82.

⁵⁰² Dawood El-Alami, *Marriage and Divorce in Islamic Law* (London: I.B. Tauris, 2000), hlm. 58-60.

⁵⁰³ Indonesia, *Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974*, Pasal 29.

⁵⁰⁴ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Vol. 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 550-553.

⁵⁰⁵ Amira El-Azhary Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. 198-200.

tangga.⁵⁰⁶

Dari segi hukum, tantangan lain yang dihadapi adalah terbatasnya akses terhadap pembuatan perjanjian perkawinan.⁵⁰⁷ Saat ini, perjanjian perkawinan di Indonesia hanya dapat dibuat sebelum atau saat pernikahan berlangsung, sebagaimana diatur dalam Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015 yang membuka kemungkinan bagi pasangan untuk membuat perjanjian setelah menikah.⁵⁰⁸ Namun, implementasi putusan ini masih menghadapi kendala administratif karena tidak semua Kantor Urusan Agama (KUA) dan Kantor Catatan Sipil memahami prosedur pencatatan perjanjian perkawinan yang dibuat setelah pernikahan.⁵⁰⁹ Selain itu, biaya yang cukup tinggi dalam pembuatan perjanjian perkawinan di hadapan notaris juga menjadi hambatan bagi pasangan dari kalangan ekonomi menengah ke bawah.⁵¹⁰ Tantangan berikutnya adalah kurangnya harmonisasi antara hukum Islam dan hukum nasional, terutama dalam kasus perkawinan campuran antara Warga Negara Indonesia (WNI) dan Warga Negara Asing (WNA).⁵¹¹ Dalam hukum Indonesia, perjanjian perkawinan menjadi krusial bagi pasangan perkawinan campuran yang ingin memiliki hak atas tanah atau properti di Indonesia.⁵¹² Namun, masih banyak pasangan yang tidak memahami pentingnya perjanjian ini hingga akhirnya menghadapi kendala hukum dalam kepemilikan aset.⁵¹³ Berbeda dengan

⁵⁰⁶ Nadia Sonneveld, *Women and Divorce in Tunisia* (New York: Syracuse University Press, 2016), hlm. 135-138.

⁵⁰⁷ Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), hlm. 115-118.

⁵⁰⁸ Indonesia, *Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015*, hlm. 12-14.

⁵⁰⁹ Ahmad Ibrahim & Jahid Siraj, *The Islamic Law of Divorce in Malaysia* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2005), hlm. 102-105.

⁵¹⁰ Samia Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils* (London: Palgrave Macmillan, 2012), hlm. 190-193.

⁵¹¹ John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), hlm. 120-122.

⁵¹² Indonesia, *Undang-Undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960*, Pasal 21.

⁵¹³ Kementerian Hukum dan HAM RI, *Panduan Hukum Perkawinan Campuran* (Jakarta: Direktorat Jenderal AHU, 2020), hlm. 45-47.

negara-negara seperti Malaysia dan Mesir, yang memiliki regulasi lebih jelas mengenai hak kepemilikan pasangan dalam perkawinan campuran, Indonesia masih membutuhkan mekanisme hukum yang lebih tegas agar perjanjian perkawinan dapat memberikan perlindungan hukum yang maksimal bagi pasangan suami istri, baik dalam pernikahan sesama WNI maupun perkawinan campuran.⁵¹⁴

Selain aspek hukum, faktor budaya juga menjadi tantangan dalam penerapan perjanjian perkawinan.⁵¹⁵ Di banyak daerah di Indonesia, konsep kepemilikan harta dalam pernikahan masih sangat dipengaruhi oleh adat dan nilai patriarki, di mana laki-laki dianggap sebagai pemegang utama kendali ekonomi dalam rumah tangga.⁵¹⁶ Akibatnya, banyak perempuan yang enggan atau bahkan tidak berani mengusulkan perjanjian perkawinan karena takut dianggap tidak percaya kepada suami atau melanggar norma sosial.⁵¹⁷ Padahal, dalam beberapa sistem hukum Islam di negara lain, seperti Turki dan Tunisia, perjanjian perkawinan telah menjadi bagian dari kebijakan perlindungan hak perempuan dalam pernikahan, dengan ketentuan yang lebih progresif mengenai kepemilikan aset dan hak finansial istri.⁵¹⁸

Oleh karena itu, untuk mengatasi berbagai tantangan ini, diperlukan upaya harmonisasi hukum yang lebih baik antara hukum Islam dan hukum nasional, serta edukasi yang lebih luas kepada masyarakat mengenai manfaat perjanjian perkawinan.⁵¹⁹ Pemerintah, akademisi,

⁵¹⁴ Ahmad Ibrahim & Jahid Siraj, *The Islamic Law of Divorce in Malaysia* (Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia, 2005), hlm. 75-78.

⁵¹⁵ Samia Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils* (London: Palgrave Macmillan, 2012), hlm. 150-152.

⁵¹⁶ Amira El-Azhary Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. 98-101.

⁵¹⁷ Dawood El-Alami, *Marriage and Divorce in Islamic Law* (London: I.B. Tauris, 2000), hlm. 63-66.

⁵¹⁸ Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law* (London: I.B. Tauris, 2003), hlm. 205-207.

⁵¹⁹ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Vol. 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 560-563.

serta lembaga keagamaan memiliki peran penting dalam mensosialisasikan bahwa perjanjian perkawinan bukanlah sekadar alat untuk memisahkan harta, tetapi juga sebagai bentuk perlindungan hukum bagi kedua belah pihak dalam pernikahan.⁵²⁰ Dengan pendekatan yang lebih inklusif, penerapan perjanjian perkawinan di Indonesia dapat lebih diterima dan dipahami sebagai bagian dari sistem hukum yang bertujuan untuk menciptakan keadilan dan kesejahteraan dalam keluarga Muslim.⁵²¹

Perjanjian perkawinan memiliki implikasi hukum yang signifikan terhadap kepemilikan harta bersama dan hak waris, terutama dalam konteks pernikahan yang melibatkan sistem hukum Islam dan hukum nasional di Indonesia.⁵²² Dalam sistem hukum Indonesia, prinsip dasar yang berlaku adalah bahwa harta yang diperoleh selama pernikahan menjadi harta bersama (*harta gono-gini*), kecuali jika ada perjanjian perkawinan yang mengatur sebaliknya sebagaimana diatur dalam Pasal 35 dan 36 Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974.⁵²³ Hal ini menunjukkan bahwa tanpa adanya perjanjian perkawinan, semua aset yang diperoleh selama pernikahan akan dianggap sebagai kepemilikan bersama, meskipun salah satu pihak yang lebih dominan dalam perolehannya.⁵²⁴ Oleh karena itu, perjanjian perkawinan memberikan fleksibilitas hukum bagi pasangan untuk mengatur kepemilikan harta mereka sesuai dengan kesepakatan yang dibuat sejak awal pernikahan atau setelahnya, sesuai dengan Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015.⁵²⁵

⁵²⁰ Indonesia, *Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015*, hlm. 20-23.

⁵²¹ Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), hlm. 135-137.

⁵²² Nadia Sonneveld, *Women and Divorce in Tunisia* (New York: Syracuse University Press, 2016), hlm. 142-145.

⁵²³ Indonesia, *Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974*, Pasal 35 dan 36.

⁵²⁴ Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak RI, *Perlindungan Hukum bagi Perempuan dalam Perkawinan* (Jakarta: KPPA, 2021), hlm. 62-64.

⁵²⁵ Wahbah Al-Zuhayli, *Fiqh Islam dan Perbandingannya* (Jakarta: Gema Insani, 2013), hlm. 476-

Dalam konteks hukum Islam, perjanjian perkawinan juga dapat berperan dalam mengatur status harta bawaan (*harta asal*), harta bersama (*harta syirkah*), dan hak waris pasangan dalam pernikahan.⁵²⁶ Dalam fiqh Islam, prinsip kepemilikan individu dalam harta sangat jelas, di mana laki-laki dan perempuan memiliki hak penuh atas harta yang mereka peroleh secara pribadi, sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisa: 32.⁵²⁷ Oleh karena itu, perjanjian perkawinan dapat menghindari sengketa terkait kepemilikan harta dengan memperjelas status aset sebelum dan sesudah pernikahan.⁵²⁸ Beberapa negara Muslim, seperti Tunisia dan Maroko, telah mengadopsi sistem di mana pasangan dapat memilih antara sistem pemisahan harta atau sistem kepemilikan bersama dalam perjanjian perkawinan mereka, sehingga memberikan kepastian hukum bagi pasangan suami istri dalam mengatur aset mereka.⁵²⁹

Selain itu, implikasi hukum perjanjian perkawinan juga berpengaruh terhadap hak waris, terutama dalam perkawinan campuran yang melibatkan pasangan dari negara yang memiliki sistem hukum berbeda.⁵³⁰ Dalam hukum Indonesia, perjanjian perkawinan dapat berfungsi sebagai instrumen untuk memastikan bahwa pasangan asing tidak kehilangan hak atas aset yang dimiliki di Indonesia.⁵³¹ Hal ini sangat relevan mengingat dalam Pasal 21 Ayat (1) Undang-Undang Pokok Agraria (UUPA) No. 5 Tahun 1960, disebutkan bahwa warga

479.

⁵²⁶ Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh Al-Zakah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2000), hlm. 259-261.

⁵²⁷ Al-Qur'an, QS. An-Nisa: 32.

⁵²⁸ Annelies Moors, *Women, Property and Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), hlm. 223-225.

⁵²⁹ Nadia Sonneveld, *Women and Property Rights in Morocco* (The Hague: Van Vollenhoven Institute, 2019), hlm. 112-115.

⁵³⁰ John L. Esposito & Natana J. DeLong-Bas, *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), hlm. 130-132.

⁵³¹ Kementerian Hukum dan HAM RI, *Panduan Hukum Perkawinan Campuran* (Jakarta: Direktorat Jenderal AHU, 2020), hlm. 52-54.

negara asing tidak dapat memiliki tanah di Indonesia.⁵³² Tanpa adanya perjanjian perkawinan yang memisahkan harta, seorang WNI yang menikah dengan WNA dapat kehilangan hak atas properti di Indonesia karena dianggap sebagai bagian dari harta bersama yang tidak bisa dimiliki oleh pasangan asing.⁵³³ Oleh karena itu, perjanjian perkawinan menjadi solusi hukum yang memungkinkan pasangan campuran untuk tetap memiliki kendali atas aset mereka, tanpa melanggar ketentuan hukum nasional.⁵³⁴

Di sisi lain, dalam beberapa sistem hukum Islam di negara-negara lain, seperti Mesir dan Uni Emirat Arab, perjanjian perkawinan juga digunakan untuk mengatur bagaimana harta warisan akan dibagi di antara ahli waris.⁵³⁵ Dalam beberapa kasus, pasangan dapat menyepakati pembagian warisan yang lebih fleksibel dibandingkan dengan sistem waris Islam tradisional yang telah ditetapkan dalam QS. An-Nisa: 11-12.⁵³⁶ Meskipun demikian, di Indonesia, hukum waris masih menjadi wilayah yang belum sepenuhnya terakomodasi dalam perjanjian perkawinan, sehingga sering kali pasangan harus mengandalkan putusan pengadilan atau kesepakatan keluarga untuk menyelesaikan sengketa terkait warisan.⁵³⁷

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa perjanjian perkawinan bukan hanya sekadar dokumen formal, tetapi juga memiliki dampak hukum yang luas terhadap kepemilikan harta dan hak waris pasangan suami istri.⁵³⁸ Untuk itu, diperlukan regulasi yang lebih komprehensif

⁵³² Indonesia, *Undang-Undang Pokok Agraria No. 5 Tahun 1960*, Pasal 21 Ayat (1).

⁵³³ Kementerian Agraria dan Tata Ruang RI, *Hak Milik atas Tanah bagi Warga Negara Asing*, edisi revisi (Jakarta: Kementerian ATR/BPN, 2022), hlm. 35-37.

⁵³⁴ Indonesia, *Putusan Mahkamah Konstitusi No. 69/PUU-XIII/2015*, hlm. 15-18.

⁵³⁵ Amira El-Azhary Sonbol, *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse: Syracuse University Press, 1996), hlm. 108-111.

⁵³⁶ Al-Qur'an, QS. An-Nisa: 11-12.

⁵³⁷ Nadia Sonneveld, *Women and Property Rights in Morocco* (The Hague: Van Vollenhoven Institute, 2019), hlm. 122-125.

⁵³⁸ Samia Bano, *Muslim Women and Shari'ah Councils* (London: Palgrave Macmillan, 2012), hlm.

dan edukasi hukum yang lebih luas, agar masyarakat memahami bagaimana perjanjian ini dapat menjadi instrumen hukum yang memberikan perlindungan dan kepastian dalam mengatur aset mereka.⁵³⁹ Dengan pendekatan yang lebih terstruktur, Indonesia dapat mengembangkan sistem hukum perkawinan yang lebih fleksibel, yang tidak hanya sesuai dengan prinsip syariah, tetapi juga mampu menjawab tantangan dalam pernikahan modern, terutama dalam kasus perkawinan campuran dan kepemilikan harta bersama.⁵⁴⁰

13. Penelitian Terdahulu

Kajian mengenai perjanjian perkawinan dalam konteks perkawinan campuran telah menjadi perhatian para akademisi dan praktisi hukum. Beberapa penelitian sebelumnya telah membahas aspek hukum perjanjian perkawinan dari berbagai sudut pandang, baik dalam hukum nasional maupun hukum Islam. Namun, penelitian-penelitian terdahulu masih memiliki beberapa keterbatasan dalam hal analisis terhadap kesenjangan regulasi dan implikasi yuridis terhadap hak kebendaan pasangan dalam perkawinan campuran.

Misalnya, penelitian yang dilakukan oleh Esther Masri dan Oti Handayani (2022) membahas perlindungan hukum terhadap pasangan perkawinan campuran dalam konteks perjanjian perkawinan. Studi ini mengungkapkan bahwa masih terdapat tumpang tindih regulasi yang menyebabkan ketidakpastian hukum bagi pasangan yang ingin mengatur kepemilikan harta secara lebih fleksibel. Akan tetapi,

165-167.

⁵³⁹ Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000), hlm. 148-150.

⁵⁴⁰ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuhu*, Vol. 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), hlm. 575-578.

penelitian ini belum mengajukan solusi konkret terkait harmonisasi hukum nasional dan hukum Islam.⁵⁴¹

Selain itu, penelitian oleh Happy Susanto (2008) menyoroti aspek historis dan perkembangan regulasi perjanjian perkawinan di Indonesia. Kajian ini memberikan analisis komprehensif mengenai perubahan regulasi dari masa ke masa, namun tidak membahas secara mendalam bagaimana perjanjian perkawinan dapat direkonstruksi agar lebih adaptif terhadap kebutuhan hukum modern.⁵⁴²

Ummi Lailatul Ula (2022) dalam studinya *Problematika Kedudukan Hukum Harta Bersama terhadap Perkawinan Campuran di Indonesia (Studi Perjanjian Perkawinan)* mengidentifikasi berbagai hambatan dalam implementasi perjanjian perkawinan, termasuk ketidaktahuan masyarakat dan kurangnya sosialisasi mengenai manfaat perjanjian tersebut. Penelitian ini memberikan gambaran empirik mengenai permasalahan yang dihadapi pasangan perkawinan campuran, tetapi belum mengusulkan rekonstruksi regulasi yang lebih konkret untuk mengatasi hambatan-hambatan tersebut.⁵⁴³

Lebih lanjut, studi oleh Roestamy (2011) membahas implikasi hukum dari perjanjian perkawinan terhadap kepemilikan aset dalam perkawinan campuran. Studi ini menunjukkan bahwa perjanjian perkawinan dapat menjadi instrumen untuk melindungi kepentingan pasangan, terutama dalam hal kepemilikan tanah dan properti. Namun, penelitian ini belum memberikan solusi konkret terkait harmonisasi

⁵⁴¹ Esther Masri dan Oti Handayani, "Peran Perjanjian Perkawinan dalam Menentukan Pemisahan Harta dalam Perkawinan Campuran," *Jurnal Hukum dan Masyarakat* 14, no. 2 (2022): 112-128.

⁵⁴² Happy Susanto, "Perlindungan Hak-Hak Perempuan dalam Perkawinan Campuran melalui Perjanjian Perkawinan," *Jurnal Hukum Keluarga* 6, no. 1 (2008): 45-59.

⁵⁴³ Ummi Lailatul Ula, "Problematika Kedudukan Hukum Harta Bersama terhadap Perkawinan Campuran di Indonesia (Studi Perjanjian Perkawinan)," *Jurnal Ilmu Hukum* 17, no. 4 (2022): 210-225.

antara hukum Islam dan hukum nasional dalam pengaturan hak kebendaan pasangan perkawinan campuran.⁵⁴⁴

Sementara itu, Agus Yudha Hernoko dkk. dalam artikelnya *Nuptial Agreement in Indonesia: A New Change in Indonesian Marriage Law* mengkaji perubahan dalam regulasi perjanjian perkawinan pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 69/PUU-XIII/2015. Penelitian ini menyoroti bagaimana putusan tersebut memungkinkan pasangan untuk membuat perjanjian perkawinan tidak hanya sebelum tetapi juga selama perkawinan. Meskipun demikian, penelitian ini lebih fokus pada aspek hukum positif tanpa menggali lebih dalam harmonisasi dengan hukum keluarga Islam.⁵⁴⁵

Berdasarkan tinjauan terhadap berbagai penelitian terdahulu, disertasi ini menghadirkan kontribusi ilmiah baru (*novelty*) melalui tiga pendekatan utama. Pertama, disertasi ini menganalisis dialektika antara norma hukum Islam dan hukum nasional dalam konteks perjanjian perkawinan campuran, khususnya dalam kaitannya dengan hak kebendaan. Kajian ini tidak hanya berada di ranah teoritis, tetapi juga menelusuri ketegangan praktik hukum yang muncul akibat perbedaan sumber hukum dan kepentingan normatif dalam masyarakat majemuk. Kedua, penelitian ini menekankan implikasi yuridis dan sosial dari pelaksanaan perjanjian perkawinan campuran melalui lima dimensi utama: (1) konsekuensi hukum terhadap kepemilikan harta benda, (2) efektivitas instrumen hukum dalam praktik, (3) peran dan pemahaman aparat hukum, (4) penerimaan sosial terhadap perjanjian perkawinan, dan (5) titik temu antara sistem hukum Islam dan nasional. Fokus pada dimensi implikasi ini menjadikan penelitian bersifat aplikatif dan kontekstual.

⁵⁴⁴ Roestamy, "Asas Nasionalitas dan Implikasinya terhadap Hak Kebendaan dalam Perkawinan Campuran," *Jurnal Hukum Properti* 9, no. 3 (2011): 89-105.

⁵⁴⁵ Agus Yudha Hernoko et al., "Nuptial Agreement in Indonesia: A New Change in Indonesian Marriage Law," *Indonesian Law Review* 8, no. 1 (2019): 30-48.

Ketiga, penelitian ini membedakan diri dari studi sebelumnya dengan menjadikan perlindungan hak kebendaan pasangan dalam perkawinan campuran sebagai fokus utama dalam menilai efektivitas hukum. Jika penelitian sebelumnya cenderung bersifat konseptual atau terbatas pada aspek formal yuridis, maka penelitian ini mengaitkan teori hukum progresif dan living law untuk mengkaji sejauh mana norma hukum mampu menjawab kebutuhan keadilan substantif dalam masyarakat plural.



Tabel 1.1. Perbandingan Penelitian Terdahulu tentang Perjanjian Perkawinan dalam Perkawinan Campuran

Peneliti	Objek Kajian	Metode	Temuan Utama	Gap (Keterbatasan)	Kontribusi Penelitian Ini
Esther Masri & Oti Handayani (2022)	Perlindungan hukum pasangan perkawinan campuran melalui perjanjian perkawinan.	Normatif-deskriptif	Menemukan adanya tumpang tindih regulasi sehingga menimbulkan ketidakpastian dalam pengaturan harta.	Tidak menawarkan solusi harmonisasi hukum; tidak mengaitkan analisis dengan hukum Islam.	Menawarkan model harmonisasi hukum nasional–hukum Islam dan rekonstruksi yuridis perjanjian perkawinan campuran.
Happy Susanto (2008)	Sejarah dan perkembangan regulasi perjanjian perkawinan di Indonesia.	Normatif-historis	Memetakan evolusi aturan perjanjian perkawinan dan dinamika pengaturannya.	Tidak membahas kebutuhan rekonstruksi hukum yang lebih adaptif bagi konteks modern, khususnya	Menyusun model rekonstruksi normatif yang responsif terhadap kebutuhan kontemporer pasangan

				perkawinan campuran.	WNI–WNA.
Ummi Lailatul Ula (2022)	Problematika kedudukan hukum harta bersama dalam perkawinan campuran.	Empiris–normatif	Mengidentifikasi hambatan dalam implementasi perjanjian perkawinan, termasuk minimnya pemahaman masyarakat dan aparat.	Tidak menawarkan model regulasi baru; belum mengaitkan masalah implementasi dengan konstruksi teoritik Maqasid Syariah.	Menggabungkan analisis normatif–empiris dengan pendekatan Maqasid untuk merumuskan model perjanjian yang lebih aplikatif.
Roestamy (2011)	Implikasi hukum perjanjian perkawinan terhadap kepemilikan aset dan properti dalam perkawinan campuran.	Normatif-yuridis	Menunjukkan bahwa perjanjian perkawinan dapat melindungi kepentingan aset pasangan campuran.	Belum memberikan model harmonisasi antara hukum Islam, hukum agraria, dan hukum nasional.	Menyusun model integrasi antara hukum agraria, hukum keluarga nasional, dan hukum Islam dalam konteks hak kebendaan.

Agus Yudha Hernoko dkk. (2016)	Dampak Putusan MK No. 69/PUU-XIII/2015 terhadap perubahan regulasi perjanjian perkawinan.	Normatif-analitis	Menjelaskan bahwa perjanjian dapat dibuat sepanjang masa perkawinan dan perlu dicatatkan agar sah.	Fokus pada hukum positif saja; tidak menyentuh aspek syariah maupun analisis implikatif terhadap perkawinan campuran.	Mengembangkan pendekatan integratif antara validitas syariah (akad/ ridha) dan validitas hukum positif (pencatatan).
Penelitian Ini	Perjanjian perkawinan campuran WNI–WNA dan implikasi yuridisnya terhadap hak kebendaan berdasarkan hukum nasional dan hukum Islam.	Normatif–empiris; analisis putusan; pendekatan Maqasid Syariah; Miles & Huberman	Mengungkap disharmoni hukum, problem implementasi, dan aspek sosial sebagai hambatan.	–	Mengajukan model rekonstruksi yuridis integratif, draf model perjanjian ideal, serta solusi harmonisasi hukum nasional–Islam yang aplikatif.

