

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Dinamika *Marriage Decline* dan Transisi Demografi Kedua

1. Fenomena *Marriage Decline* dan Penundaan Pernikahan

Sebelum membahas kerangka teoritis yang menjelaskannya, penting untuk terlebih dahulu memahami fenomena *marriage decline* dan penundaan pernikahan sebagaimana ia terjadi dalam realitas sosial. Penundaan pernikahan (*marriage postponement*) adalah fenomena sosial di mana individu, khususnya generasi muda, menunda usia menikah mereka melampaui usia yang secara tradisional dianggap ideal atau normal dalam masyarakat mereka.²⁹

Raymo mendefinisikan penundaan pernikahan sebagai peningkatan usia rata-rata pertama kali menikah yang terjadi secara konsisten dalam periode waktu tertentu, yang biasanya tercermin dalam kenaikan *mean age at first marriage* (SMASingulate Mean Age at Marriage).³⁰ Namun dalam konteks penelitian ini, definisi tersebut diperluas dengan memasukkan dimensi kultural dan digital dimana penundaan tidak hanya bersifat demografis, tetapi juga diskursif.

Fenomena ini memiliki karakteristik distingtif yang membedakannya dari keterlambatan pernikahan individual biasa. Pertama, penundaan ini bersifat struktural dan kolektif pada kohort generasi tertentu, yang mengindikasikan adanya tekanan faktor eksternal seperti durasi pendidikan yang lebih panjang dan dinamika pasar tenaga kerja yang memaksa individu mendefinisikan ulang garis waktu kehidupan mereka.³¹

²⁹ Muthiatul Khairiyah Ritonga et al., "FACTORS INFLUENCING THE DECLINE IN MARRIAGE RATES IN PADANGSIDIMPUAN," *ONTOLOGI Jurnal Pembelajaran Dan Ilmiah Kependidikan* 02, no. 02 (2024), h.36.

³⁰ Ariane Utomo and Oki Rahadian Sutopo, "Pemuda , Perkawinan , Dan Perubahan Sosial Di Indonesia," *Jurnal Studi Pemuda* 9 (2020),h.77, <https://doi.org/10.22146/studipemudaugm.60144>.

³¹ Ting Ming Lai, "Changes in Behavior Patterns or Demographic Structure? Re-Estimating the Impact of Higher Education on the Average Age of the First Marriage," n.d., <https://doi.org/https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1085293>, h.234.

Kedua, fenomena ini bersifat progresif, di mana setiap generasi yang lebih muda cenderung menunda pernikahan lebih lama dibandingkan generasi pendahulunya. Ketiga, terjadi pergeseran nilai fundamental di mana pernikahan tidak lagi dipandang sebagai pintu masuk menuju kedewasaan (*foundation*), melainkan sebagai *capstone* atau pencapaian akhir yang baru layak diraih setelah stabilitas finansial dan kematangan emosional terpenuhi secara paripurna.³² Karakteristik tersebut menunjukkan bahwa *marriage decline* dalam penelitian ini tidak hanya dipahami sebagai fenomena statistik, tetapi sebagai konstruksi sosial yang diproduksi melalui interaksi digital.

Di Indonesia, tren ini terkonfirmasi oleh data BPS yang menunjukkan bahwa usia rata-rata perempuan saat pertama kali menikah meningkat dari 19,8 tahun pada 1980 menjadi 22,4 tahun pada 2020, sementara pada laki-laki terjadi pergeseran dari 24,3 tahun ke 25,7 tahun di periode yang sama.³³ Kecenderungan ini lebih signifikan di wilayah perkotaan dan kalangan berpendidikan tinggi. Pola ini bukan sekadar statistik; namun mencerminkan transformasi cara pandang generasi muda Indonesia terhadap pernikahan yang dipengaruhi oleh berbagai faktor multidimensional.³⁴

2. Faktor Penundaan Pernikahan

Penundaan pernikahan merupakan fenomena multidimensional yang lahir dari interaksi kompleks antara berbagai faktor penentu. Fenomena ini tidak dapat dilihat dari satu sudut pandang saja, melainkan harus dipahami melalui beberapa dimensi utama berikut. Pertama, faktor ekonomi. Dimensi ekonomi merupakan salah satu pendorong paling dominan dalam menentukan *timing* pernikahan. Di Indonesia, standar hidup yang meningkat telah mengubah persepsi masyarakat pernikahan yang dulunya dianggap sebagai

³² Herliana Riska and Nur Khasanah, "Faktor Yang Memengaruhi Fenomena Menunda Pernikahan Pada Generasi Z," *Indonesian Health Issue* 2, no. 1 (2023), h. 50.

³³ Premchand Dommaraju and JooEan Tan, "Going Against Global Marriage Trends: The Declining Age at First Marriage in Indonesia" 1 (2018), h.23.

³⁴ Rani Wulandari, "Waithood: Tren Penundaan Pernikahan Pada Perempuan Di Sulawesi Selatan," *EMIK: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Sosial* 6, no. 1 (2023), h.55.

jalan mencapai stabilitas ekonomi kini bergeser menjadi institusi yang justru mensyaratkan stabilitas tersebut sebagai prasyarat (*prerequisite*).³⁵

Di tengah ketidakpastian ekonomi modern, individu membutuhkan waktu lebih lama untuk mencapai posisi karier yang mapan sebelum berani berkomitmen. Kondisi ini diperparah dengan biaya penyelenggaraan pernikahan yang meningkat serta tingginya harga properti di wilayah perkotaan. Selain itu, meningkatnya partisipasi perempuan dalam pasar tenaga kerja menciptakan dilema biaya peluang (*opportunity cost*); pendidikan dan karier yang cemerlang membuat perempuan cenderung lebih berhati-hati dalam menentukan waktu menikah guna menjaga keseimbangan antara aspirasi profesional dan tanggung jawab domestik.³⁶ Dalam perspektif hukum islam, faktor ekonomi berkaitan dengan konsep *istita'ah*, khususnya kemampuan finansial minimal (*al-ba'ah*).

Kedua, faktor pendidikan. Pendidikan memiliki kaitan yang sangat kuat dan konsisten terhadap penundaan usia nikah. Secara teknis, durasi pendidikan yang semakin panjang secara otomatis menggeser median usia nikah pertama.³⁷ Dampak yang lebih kompleks muncul dari fenomena *marriage squeeze* yang dipicu oleh preferensi tradisional terhadap hipergami, yaitu kecenderungan sosial di mana istri mencari suami dengan status sosial-ekonomi atau pendidikan yang lebih tinggi, yang dalam fikih memiliki irisan dengan konsep *kafa'ah*.³⁸ Di Indonesia, ketika pencapaian pendidikan perempuan mulai melampaui laki-laki (*reversal of the gender gap in education*), kumpulan pasangan potensial yang memenuhi standar hipergami

³⁵ Arwa Sya'ima, Widiyanto, and Zainal Arifin, "Marriage Decline Rate Phenomenon In Indonesia and Its Relevance to Marriage Encouragement In Islam," *Amorti : Jurnal Studi Islam Interdisipliner* 3, no. 2 (2024), h. 84.

³⁶ Martina Eka Saputri, "Ketidakpastian Dan Risiko Yang Dialami Masyarakat Di Era Modernisasi" 1, no. 2 (2023), h. 33.

³⁷ [Di Balik Anjloknya Populasi Indonesia](#), diakses pada 10 Januari 2026

³⁸ Albert Esteve et al., "The End of Hypergamy: Global Trends and Implications," *HHS Public Access* 42, no. 4 (2017):<https://doi.org/10.1111/padr.12012>.The, h. 617.

ini menjadi semakin terbatas, sehingga proses pencarian pasangan menjadi lebih lama dan selektif.³⁹

Ketiga, faktor sosial budaya. Secara sosiologis, terjadi pergeseran makna pernikahan dari kewajiban sosial atau religius menjadi proyek pencapaian personal. Fenomena ini merefleksikan deinstitutionalisasi pernikahan, yaitu sebuah kondisi di mana peran norma-norma sosial dalam mendorong individu untuk menikah mulai melemah, sehingga pernikahan menjadi pilihan individual, bukan kewajiban sosial. Melemahnya pengaruh keluarga besar akibat urbanisasi memberikan otonomi yang lebih besar kepada generasi muda.⁴⁰ Di tengah pergeseran ini, perubahan peran dan ekspektasi gender menjadi faktor penentu yang sangat signifikan. Generasi muda saat ini, terutama perempuan, mengharapkan hubungan yang lebih egalitarian di mana tanggung jawab domestik dan finansial dipikul bersama. Orientasi perempuan yang bergeser dari sekadar memiliki pekerjaan menjadi membangun karir secara drastis mengubah kalkulasi biaya-manfaat dari pernikahan.⁴¹

Keempat, faktor psikologis. Dimensi psikologis merupakan faktor yang sangat personal namun memiliki dampak kolektif yang kuat. Munculnya fase *emerging adulthood* menandai bahwa periode usia 20-an kini lebih dipandang sebagai masa kritis untuk eksplorasi identitas dan pertumbuhan diri (*self-growth*).⁴² Di balik pencarian diri ini terdapat kecemasan mendalam terkait komitmen (*fear of commitment*) yang sering kali berakar pada trauma antar generasi menyaksikan kegagalan pernikahan orang tua cenderung mengembangkan skeptisisme terhadap stabilitas institusi rumah tangga.⁴³

³⁹ Jamalludin, "Keharmonisan Keluarga Di Saat Pasangan Tak Setara," *Pancanaka : Jurnal Kependudukan, Keluarga Dan Sumber Daya Manusia* 1, No. 2 (2020), h.67, <https://doi.org/10.37269/Pancanaka.V1i2.72>.

⁴⁰ Fadil Yusuf Muhamad, "Tinjauan Fiqih Munakahat Terhadap Fenomena Penundaan Pernikahan Pada Pemuda Indonesia Tahun 2021," n.d., <https://doi.org/10.29313/bcsifl.v4i1.11758>.

⁴¹ Abdullah Azzam and R. R. Jasmine, L., & Wati, "Marital Economics: Relationship between Inflation and Age of First Marriage among Indonesian Youth," n.d., <https://doi.org/https://doi.org/10.37306/mqsp4y26>.

⁴² T. von Skirbekk, V., Tamnes, C. K., Júlíusson, P. B., Jugessur, A., & Soest, "Diverging Trends in the Age of Social and Biological Transitions to Adulthood. Advances in Life Course Research," n.d., <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.alcr.2025.100690>.

⁴³ Alifa Izzatun Nisa, "Fenomena Gamophobia Pada Gen z Dampak Dari Kasus Perceraian Orang Tua," n.d., <https://doi.org/DOI: 10.55123/sabana.v3i3.3361>.

Fenomena *paradox of choice* juga menjelaskan bahwa ketersediaan pilihan pasangan yang seolah tak terbatas melalui aplikasi kencan justru membuat individu merasa kewalahan (*overwhelmed*) dan terjebak dalam pencarian sosok ideal yang tidak realistis, sehingga menunda keputusan secara berkepanjangan.⁴⁴ Fenomena ini dalam konteks media sosial diperkuat oleh algoritma yang menyediakan alternatif pasangan secara tidak terbatas, sehingga memperpanjang proses pengambilan keputusan. Keempat faktor tersebut dalam penelitian ini tidak berdiri sendiri, melainkan saling berinteraksi dan termanifestasi dalam diskursus digital yang diamati melalui pendekatan netnografi.

3. Dampak Penundaan Pernikahan

Penundaan pernikahan merupakan fenomena yang membawa konsekuensi luas dan bersifat ambivalen, mencakup keuntungan bagi pengembangan individu sekaligus tantangan bagi struktur masyarakat. Dari sisi demografis, pergeseran usia nikah secara langsung mengakibatkan penundaan masa reproduksi dan munculnya *fertility gap* yaitu dimana selisih antara jumlah anak yang diinginkan dengan yang mampu direalisasikan akibat batasan biologis fertilitas yang menurun seiring usia.⁴⁵ Kondisi ini menjadi krusial di Indonesia karena bertepatan dengan periode Bonus Demografi.

Jika penundaan bersifat masif dan berkepanjangan hingga menyebabkan penurunan fertilitas di bawah *replacement level*, Indonesia berisiko mengalami *aged society* sebelum benar-benar menjadi negara maju.⁴⁶ Apabila ditinjau perspektif hukum islam, dampak ini perlu dievaluasi dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*, khususnya pada aspek *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan)

⁴⁴ Marina F. Thomas, Alice Binder, and Jörg Matthes, "The Psychological Influence of Dating App Matches: The More Matches the Merrier?," n.d., <https://doi.org/10.1177/14614448231161598>.

⁴⁵ Yaroslav A. Chistopashin, "Delayed Marriage and Family Expectations among Young People: Between Career and Personal Life," n.d., [https://doi.org/10.14258/ssi\(2025\)1-13](https://doi.org/10.14258/ssi(2025)1-13).

⁴⁶ Abdullah Firman Gani, "Kajian Literatur: Penurunan Angka Kelahiran Di Indonesia Dan Implikasinya Pada Keputusan Menikah," n.d., <https://doi.org/10.61253/cendekiawan.v4i1.269>.

Dari sisi ekonomi, penundaan pernikahan menawarkan keuntungan bagi perkembangan *human capital* individu memiliki lebih banyak waktu untuk mengejar pendidikan dan kemandirian karier, yang berkorelasi dengan pendapatan yang lebih tinggi.⁴⁷ Namun di sisi lain, penundaan ini menghambat akses terhadap keuntungan ekonomi rumah tangga seperti *economies of scale* dan potensi pendapatan ganda, serta mendorong munculnya *singles economy* dengan pola konsumsi yang berbeda.⁴⁸

Dari sisi sosial dan psikologis, penundaan usia nikah berarti tertundanya akses terhadap sistem dukungan sosial konvensional yang dihasilkan dari pernikahan. Lebih jauh, penundaan pernikahan juga berpotensi memicu munculnya fenomena *cohabitation* di luar ikatan resmi, yang di Indonesia menghadapi resistensi norma agama yang sangat kuat namun mulai muncul sebagai strategi adaptif di kalangan tertentu, membawa risiko sosial berupa ketidakpastian hukum terhadap hak-hak individu.⁴⁹

4. Teori *Second Demographic Transition* (SDT)

Penelitian ini menggunakan teori *Second Demographic Transition* (SDT) untuk membedah pergeseran nilai di balik fenomena *marriage decline* secara global. Teori yang diinisiasi oleh Ron Lesthaeghe dan Dirk van de Kaa ini menjelaskan transformasi demografis pada masyarakat pasca-industri⁵⁰ yang tidak lagi sekadar berfokus pada penurunan angka kelahiran dan kematian (sebagaimana pada transisi pertama), melainkan pada perubahan mendasar orientasi hidup individu.⁵¹

Dalam penelitian ini, SDT digunakan sebagai kerangka untuk memahami pergeseran orientasi generasi muda dari kolektivisme menuju

⁴⁷ Andika Ramadhan et al., "Marriage or Freedom? Indonesia's Generation-Z Dilemma in the Midst of Social and Economic Pressure," n.d., <https://doi.org/10.55324/josr.v4i7.2672>.

⁴⁸ Wulandari, "Waithood: Tren Penundaan Pernikahan Pada Perempuan Di Sulawesi Selatan."

⁴⁹ Tim Redaksi, "Fenomena Kohabitasi Meningkat Di Indonesia, Karena Pernikahan Dianggap Rumit" (Jakarta, n.d.), <https://voi.id/bernas/423284/fenomena-kohabitasi-meningkat-di-indonesia-karena-pernikahan-dianggap-rumit>.

⁵⁰ Lesthaeghe, "The Second Demographic Transition: A Concise Overview of Its Development."

⁵¹ C Emanuel, "The Demographic Transition," *The Italian Urban System*, n.d., <https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9780429438493-3>.

individualisme dalam keputusan menikah. Melalui lensa SDT, pernikahan tidak lagi dipandang sebagai kewajiban sosial demi kuantitas keturunan, melainkan sebagai pilihan personal yang berbasis pada kualitas hidup, kepuasan emosional, dan *self-fulfillment*.⁵²

Lesthaeghe mengidentifikasi transformasi ini melalui transisi nilai dari materialisme ke post-materialisme serta dari orientasi kewajiban sosial menuju aktualisasi diri⁵³, sehingga pernikahan kini dituntut untuk mampu memberikan ruang bagi pertumbuhan pribadi alih-alih sekadar memenuhi ekspektasi keluarga. Secara empiris, fenomena ini termanifestasi dalam karakteristik utama seperti penundaan usia pernikahan, peningkatan angka perceraian, serta penurunan fertilitas di bawah *replacement level*.⁵⁴

Fenomena *marriage decline* merupakan manifestasi dari pergeseran nilai global yang bersifat lintas budaya, bukan sekadar gejala lokal. Di Asia Timur, seperti Jepang dan Korea Selatan, tren ini telah mencapai level kritis yang mengancam keberlangsungan demografis.⁵⁵ Sementara di Barat, peningkatan usia pernikahan dan jumlah individu yang melajang seumur hidup menunjukkan transformasi fundamental⁵⁶; pernikahan kini tidak lagi dipandang sebagai institusi reproduksi dan sosial semata, melainkan sebagai pilihan sadar yang harus memberikan kualitas hidup dan nilai intrinsik bagi individu.⁵⁷

⁵² Ariane Utomo, Aris Ananta, and Diahhadi Setyonaluri, "A Second Demographic Transition in Indonesia?," *China Population and Development Studies* 6, no. 3 (2022): 288–315, <https://doi.org/10.1007/s42379-022-00115-y>.

⁵³ Lesthaeghe, "The Second Demographic Transition: A Concise Overview of Its Development."

⁵⁴ Febriyanti Rossanti et al., "Isu-Isu Pernikahan Dalam Perspektif Gen Z," *Madani : Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 2, no. 10 (2024):h. 127–133.

⁵⁵ James Raymo and Hyunjoon Park, "Marriage decline in Korea: Changing Composition of the Domestic Marriage Market and Growth in International Marriage," *Demography* 57 (2020): 171–94, <https://doi.org/10.1007/s13524-019-00844-9>.

⁵⁶ Jia Yu and Yu Xie, "Is There a Chinese Pattern of the Second Demographic Transition?," *China Population and Development Studies* 6 (2022): 237–66, <https://doi.org/10.1007/s42379-022-00113-0>.

⁵⁷ T Sobotka, "Overview Chapter 6: The Diverse Faces of the Second Demographic Transition in Europe.," *Demographic Research* 19 (2008): 171–224, <https://doi.org/10.4054/demres.2008.19.8>.

Walaupun berakar dari konteks Barat, indikasi *Second Demographic Transition* (SDT) mulai terdeteksi secara nyata di Indonesia, terutama di kalangan generasi urban dan *digital native*. Data BPS mengonfirmasi bahwa pergeseran ini bukanlah sebuah anomali, melainkan representasi dari dinamika global yang merambah masuk ke ruang domestik. Meski demikian, fenomena ini tidak terjadi secara mentah; nilai-nilai religiusitas dan budaya lokal tetap berperan sebagai variabel penyeimbang yang membentuk karakteristik unik transisi demografi di Indonesia..⁵⁸

5. Karakteristik Generasi Milenial dan Generasi Zoomers dalam Konteks Pernikahan

Generasi Milenial (lahir 1981–1996) dan Generasi Z (lahir 1997–2012) adalah dua kohort demografis yang tumbuh dalam lingkungan sosial, ekonomi, dan teknologi yang secara fundamental berbeda dari generasi sebelumnya. Keduanya lahir di era informasi digital, tumbuh bersama internet, dan mengalami dampak langsung dari berbagai krisis ekonomi global. Pengalaman-pengalaman kolektif ini membentuk cara pandang yang khas terhadap pernikahan lebih kritis, lebih reflektif, dan jauh lebih berhati-hati dibandingkan generasi pendahulunya.⁵⁹

Salah satu karakteristik paling mencolok dari kedua generasi ini adalah tingkat *self-awareness* yang tinggi. Mereka tumbuh dengan akses tak terbatas terhadap informasi psikologi, kesehatan mental, dan pengembangan diri, yang mendorong mereka untuk lebih memahami diri sendiri sebelum memutuskan untuk berbagi hidup dengan orang lain.⁶⁰ Karakter ini berimplikasi pada meningkatnya standar kesiapan menikah yang melampaui batas normatif fikih.

Berbeda dengan generasi sebelumnya yang cenderung menerima peran-peran sosial secara *taken for granted*, Milenial dan Gen Z aktif

⁵⁸ Utomo and Sutopo, “Pemuda , Perkawinan , Dan Perubahan Sosial Di Indonesia.”

⁵⁹ Anggit Marsandra et al., “Stratifikasi Sosial Dalam Partisipasi Politik Antara Generasi Milenial Dan Gen Z” 2, no. 2 (2025): h.35.

⁶⁰ Riyan Riswandi et al., “Analisis Perspektif Mahasiswa Muslim Gen-Z Terhadap Isu Marriage Is Scary” 5 (2025): h.15.

mempertanyakan: apakah saya sudah cukup mengenal diri saya sendiri? Apakah saya sudah memiliki kestabilan emosi untuk berkomitmen? Apakah pasangan saya benar-benar memahami nilai-nilai yang saya pegang? Proses refleksi semacam ini, menjadikan pernikahan sebagai keputusan yang jauh lebih deliberatif dan personal ketimbang sekadar pemenuhan norma sosial.⁶¹

Karakteristik kedua adalah tingginya literasi kesehatan mental di kalangan Milenial dan Gen Z, yang secara terbuka mendiskusikan trauma dan *attachment issues* di ruang digital. Kesadaran ini melahirkan prinsip bahwa stabilitas psikologis adalah prasyarat pernikahan guna menghindari risiko konflik relasi di masa depan.⁶² Selaras dengan konsep *emerging adulthood* dari Arnett, individu pada rentang usia 18–30 tahun memprioritaskan fase eksplorasi identitas dan penyembuhan diri di atas komitmen jangka panjang.⁶³ Penundaan ini sering kali menjadi mekanisme pertahanan terhadap kecemasan akan kegagalan domestik, yang berakar dari trauma antargenerasi akibat menyaksikan konflik atau perceraian orang tua.⁶⁴

Karakteristik ketiga adalah orientasi kritis terhadap standar pasangan dan ambang batas kesiapan menikah.⁶⁵ Milenial dan Gen Z tidak lagi sekadar mengikuti standar sosial umum, melainkan menuntut kesetaraan (*sekufu*) yang mendalam secara intelektual, emosional, dan nilai-nilai hidup. Dalam logika ini, kemandirian finansial diposisikan sebagai prasyarat mutlak yang harus terpenuhi di awal, bukan sesuatu yang diupayakan bersama setelah pernikahan.⁶⁶ Kondisi ini diperumit oleh fenomena *paradox of choice* di era

⁶¹ Maimun, Arif Fikri, and Rita Zaharah, "Persepsi Generasi Z Terhadap Pernikahan Dini: Studi Analitis Dalam Kerangka Maqashid Syariah," *As-Salam: Jurnal Studi Hukum Islam & Pendidikan*, 2025, <https://doi.org/10.51226/assalam.v14i1.833>.

⁶² Nathania Trixie Aryanti and Augustin Mustika Chairil, "Perbedaan Pola Komunikasi Generasi X Dan Generasi Y Dalam Hubungan Pernikahan," *Jurnal Pustaka Komunikasi*, 2025, <https://doi.org/10.32509/pustakom.v8i2.4561>.

⁶³ Jeffrey Jensen Arnett, "Emerging Adulthood," *American Psychologist* 55, no. 5 (2020): 469–80, <https://doi.org/10.1037//0003-066X.55.5.469>.

⁶⁴ Farhan Lutfi Farhan Lutfi, "Krisis Kesiapan Nikah Gen Z Dalam Narasi 'Pernikahan Itu Menakutkan': Relevansi Hukum Keluarga Islam Di Era Digital," *Syakhshiyyah Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 2025, <https://doi.org/10.32332/j585j338>.

⁶⁵ Arum, Zahrani, and Duha, "Karakteristik Generasi Z Dan Kesiapannya Dalam Menghadapi Bonus Demografi 2030."

⁶⁶ Umar Multazam Supardiyono, Shofwan, Farkhani, "Menakar Urgensi Penerapan Konsep Kafa'ah Dalam Pernikahan Information," *Al-Ittihad* 11, no. 2 (2025): 18–32.

digital, di mana melimpahnya pilihan pasangan melalui aplikasi kencan justru menciptakan rasa kewalahan (*choice overload*). Hal tersebut memicu pencarian tanpa henti akan sosok ideal yang pada akhirnya menyebabkan penundaan keputusan pernikahan secara berkepanjangan.⁶⁷

Keempat, budaya digital telah merekonstruksi standar ideal pernikahan di benak Milenial dan Gen Z secara signifikan. Melalui konten kreator, *podcast*, dan layanan konseling daring, terminologi psikologi seperti *attachment theory*, *boundaries*, dan *green flags* kini menjadi instrumen evaluasi massal dalam menilai kesiapan diri serta kelayakan pasangan.⁶⁸ Meskipun demokratisasi pengetahuan ini memberdayakan individu untuk membuat pilihan yang lebih sadar,⁶⁹ konsumsi konten yang tidak kontekstual berisiko menciptakan *relationship perfectionism*. Fenomena ini mendorong individu untuk terus mengejar standar ideal yang tidak realistis melalui tolok ukur yang bergerak dinamis.⁷⁰ Di Indonesia, arus sosiopsikologi Barat ini menciptakan negosiasi yang kompleks dengan nilai-nilai Islam, di mana generasi muda berupaya mencari titik temu antara anjuran agama dan kebutuhan personal yang kini kian terdefinisi oleh bahasa psikologi modern.⁷¹

Pola pikir inilah yang mendorong Milenial dan Gen Z untuk aktif mencari referensi, berdiskusi, dan berbagi pengalaman di media sosial guna

⁶⁷ rahma Putri, Awalia Rabbani, And Kota Bandung, "Paradox Of Choice : Terlalu Berlebihan," no. 240531014 (n.d.).

⁶⁸ Hyewon Yang et al., "Ready (for Love) or Not? Self and Other Perceptions of Commitment Readiness and Associations with Attachment Orientations," *Journal of Social and Personal Relationships* 42 (2025): 1243–64, <https://doi.org/10.1177/02654075251317920>.

⁶⁹ K. Khatri, G., Khalid, A., Sharma, P., S., & Sharma, "Beyond Tradition: A Study of Relationship Evolution in Millennials and Gen Z.," *South Eastern European Journal of Public Health*, 2024, <https://doi.org/https://doi.org/10.70135/seejph.vi.2400>.

⁷⁰ Ines Boeckstaens et al., "Achieving #Relationshipgoals: Exploring the Associations Between Exposure to Positively-Biased Portrayals of Romantic Relationships and Young Adults' Romantic Outcomes," *Social Science Computer Review*, 2025, <https://doi.org/10.1177/08944393251366234>.

⁷¹ Olifa Chaliza and Witia Oktaviani, "Kriteria Memilih Pasangan Ideal Di Era Digital: Perspektif Gen Z," *Usrah: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 2025, <https://doi.org/10.46773/usrah.v6i4.2586>.

membangun pemahaman tentang kesiapan menikah.⁷² Karakteristik generasi milenial dan gen z ini diposisikan sebagai variable sosiologis yang memengaruhi konstruksi makna pernikahan. Pernikahan, bagi mereka, adalah keputusan besar yang hanya layak dibuat ketika seseorang telah cukup mengenal dirinya sendiri, telah memiliki kestabilan mental yang memadai, dan telah menemukan pasangan yang benar-benar sepadan dalam seluruh dimensinya bukan sekadar memenuhi ekspektasi sosial atau norma usia.⁷³

B. Media Sosial sebagai Ruang Diskursus Hukum Keluarga Islam

1. Konsep *Living Islamic law* di Ruang Digital

Konsep *living Islamic law* merujuk pada praktik dan pemahaman hukum Islam sebagaimana ia hidup dan dipraktikkan dalam kehidupan nyata masyarakat, berbeda dengan hukum Islam sebagaimana tertulis dalam kitab-kitab fikih klasik. Di era digital, *living Islamic law* mengalami transformasi dari berbasis komunikasi local menjadi berbasis jaringan digital global. Dalam penelitian ini, media sosial tidak hanya diposisikan sebagai objek, tetapi sebagai arena produksi norma hukum informal (*informal legal order*).⁷⁴

Media sosial telah mentransformasi lanskap komunikasi keagamaan dengan menciptakan *networked public sphere* yang berbeda dari ruang publik tradisional. Platform digital ini memiliki hambatan masuk yang rendah sehingga siapa pun dapat berkontribusi dalam diskusi keagamaan.⁷⁵ Sebagaimana dijelaskan oleh Eickelman dan Anderson, teknologi digital memungkinkan publik untuk melampaui penjaga gerbang tradisional (*bypassing traditional gatekeepers*), di mana akses terhadap teks klasik kini

⁷² M Dewi, Mega Ulfah, and Mergy Gayatri, "Persepsi Remaja Generasi Z Tentang Kesiapan Menikah Dan Keselarasan Kebijakan Pernikahan Authors," *Journal Of Issues In Midwifery*, 2024, <https://doi.org/10.21776/ub.joim.2024.008.01.4>.

⁷³ Rabia Hameed et al., "Modern Family Dynamics; How Millennials and Gen Z Are Shaping New Relationship Norms," *Research Journal of Psychology*, 2025, <https://doi.org/10.59075/rjs.v3i1.83>.

⁷⁴ Okti Nur Hidayah, Muhammad Fuad Zain, and Anis Ma'rifah, "Reconstruction of Islamic Family Law: Analyzing Marital Issues Through Multimedia," *Interdisciplinary Journal of Social Science and Education (IJSSE)*, 2024, <https://doi.org/10.53639/ijssse.v2i1.14>.

⁷⁵ Y Sonafist and Henny Yuningsih, "Islamic Law, the State, and Human Rights: The Contestation of Interfaith Marriage Discourse on Social Media in Indonesia," *JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah)*, 2023, <https://doi.org/10.31958/juris.v22i2.10934>.

tersedia luas tanpa harus melalui mediasi ulama formal. Fenomena ini menciptakan ekosistem digital yang disebut Bunt sebagai *Cyber Islamic Environments (CIEs)*, sebuah ruang di mana Muslim dari berbagai latar belakang melakukan keterlibatan langsung untuk mengonstruksi pemahaman agama mereka secara mandiri.⁷⁶

Di X (Twitter), tagar-tagar seputar standar kesiapan menikah, tuntutan mahar, usia ideal pernikahan, atau kemampuan finansial calon pasangan kerap viral dan memicu perdebatan yang melibatkan ribuan pengguna. Di TikTok, konten berformat video pendek tentang *red flags* dalam hubungan, pengalaman pernikahan yang gagal, atau standar pasangan idaman ditonton dan dibagikan jutaan kali.⁷⁷ Menurut Campbell dan Lövheim, diskursus ini bersifat multimedia dan berjejaring, yang memungkinkan ide-ide hukum tersebar secara viral melalui konten edukatif singkat, sesi tanya jawab langsung, hingga narasi testimoni pribadi. Hukum Islam tidak hanya dipahami secara tekstual-normatif, tetapi dikontekstualisasikan dengan realitas kehidupan sehari-hari itulah wujud *living Islamic law* di era digital.

Yang membedakan *living Islamic law* di ruang digital dari sekadar diskusi keagamaan biasa adalah kemampuannya untuk membentuk konsensus normatif tanpa melalui mekanisme ijtihad formal. Ketika sebuah pandangan tentang standar mahar, misalnya, disetujui oleh ratusan ribu pengguna melalui *like dan share*, ia secara *de facto* memperoleh status norma sosial yang mengikat terlepas dari apakah pandangan tersebut memiliki landasan fikih yang kuat atau tidak. Hallaq mencatat bahwa dalam sejarah Islam, pembentukan hukum selalu melibatkan interaksi antara teks, tradisi, dan konteks sosial yang hidup dalam masyarakat. Di era digital, interaksi ini berlangsung dengan kecepatan dan skala yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya, menciptakan apa yang dapat disebut sebagai jurisprudensi

⁷⁶ Benjamin Ale-Ebrahim, "Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority" 2 (2019): 333–35, <https://consensus.app/papers/hashtag-islam-how-cyberislamic-environments-are-ale-ebrahim/86cb8a299d0b52599536778014892e00/>.

⁷⁷ Masruha Masruha et al., "Digitization of Fatwas and Religious Authority: A Study on the Role of Social Media in the Interpretation of Islamic Law," *Journal of Mujaddid Nusantara*, 2025, <https://doi.org/10.62568/jomn.v2i2.421>.

sosial-digital sebuah korpus norma-norma informal yang terbentuk secara kolektif di ruang siber dan memengaruhi perilaku nyata individu dalam menentukan pilihan pernikahan mereka.

2. Otoritas Keagamaan Baru: Pengalaman Pribadi sebagai Sumber Rujukan

Salah satu pergeseran paling signifikan yang dihasilkan oleh media sosial adalah bergesernya otoritas keagamaan konvensional oleh apa yang dapat disebut sebagai otoritas berbasis pengalaman (*experiential authority*).⁷⁸ Otoritas ini berpotensi melemahkan otoritas fikih klasik karena lebih mengandalkan pengalaman subjektif dibanding metodologi ijtihad. Slama mencatat bahwa media sosial menciptakan *subtle economy of time*, di mana legitimasi tidak lagi hanya bersumber dari ijazah institusional, melainkan dari metrik digital seperti jumlah pengikut dan tingkat interaksi.

Para pendakwah digital membangun otoritas baru melalui strategi komunikasi dan *personal branding* yang kuat, menciptakan ilusi kedekatan emosional melalui fitur interaktif, serta melakukan diversifikasi konten yang lebih menarik secara visual dan emosional untuk menjangkau audiens muda perkotaan.⁷⁹ Generasi muda tidak lagi semata-mata mengandalkan fatwa ulama atau ajaran tradisional sebagai sumber rujukan utama. Jones dan Hafner dalam studinya di Asia Tenggara menemukan bahwa generasi muda Muslim kini menjadikan media sosial sebagai sumber utama pembelajaran Islam, bahkan melampaui pengaruh orang tua atau institusi pendidikan formal.

Seseorang yang berbagi pengalaman pernikahan yang gagal akibat ketidaksiapan finansial atau ketidakcocokan visi, misalnya, dapat memperoleh ribuan respons empatik dan memengaruhi pandangan banyak orang. Narasi personal ini menjadi bukti empiris yang dalam logika generasi

⁷⁸ Mohammad Fattahun Ni'am, "Menakar Kembali Otoritas Ulama : Antara Kesalehan Dan Komodifikasi Agama," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 8, no. 2 (2023): 135–60.

⁷⁹ Martin Slama, "A Subtle Economy of Time : Social Media and the Transformation of Indonesia 's Islamic Preacher Economy," *Economic Anthropology* 4 (2017): 94–106, <https://doi.org/10.1002/sea2.12075>.

digital sering kali terasa lebih konkret dan relevan ketimbang dalil normatif yang abstrak.⁸⁰

Fenomena ini memiliki implikasi ganda. Di satu sisi, ia memperluas akses informasi dan mendorong refleksi kritis terhadap praktik pernikahan yang selama ini *taken for granted*. Di sisi lain, ia berpotensi memunculkan *fatwa shopping* di mana individu secara selektif mencari interpretasi hukum yang paling sesuai dengan preferensi pribadi mereka serta menghasilkan pemahaman yang dangkal (*superficial*) jika tidak diimbangi literasi keagamaan yang memadai.⁸¹ Kurasi algoritma dapat pula menciptakan *echo chambers* yang memperkuat polarisasi pandangan seputar pernikahan. Oleh karena itu, kajian akademis yang menghubungkan wacana media sosial dengan kerangka hukum Islam yang normatif menjadi sangat diperlukan.

Pergeseran otoritas keagamaan ini juga membawa konsekuensi metodologis yang perlu diperhatikan. Ketika pengalaman pribadi menjadi sumber rujukan utama, maka kesimpulan normatif yang dihasilkan rentan terhadap bias konfirmasi dan generalisasi berlebihan. Seseorang yang mengalami pernikahan dini yang gagal mungkin menyimpulkan bahwa menikah muda selalu bermasalah, sementara orang lain dengan pengalaman sebaliknya menyimpulkan yang sebaliknya pula. Tidak ada di antara keduanya yang salah secara eksperiensial, namun keduanya bermasalah secara epistemologis jika digunakan sebagai basis untuk membangun hukum yang berlaku umum.⁸²

Individualisasi dalam beragama, khususnya ketika melakukan interpretasi nilai tanpa disertai metodologi yang memadai, berisiko menghasilkan pemahaman Islam yang terlalu personal sehingga kehilangan dimensi komunal dan otoritatifnya. Oleh karena itu, diperlukan sebuah

⁸⁰ Soleh Hasan Wahid, "Research Insights on Online Fatwas. A Comprehensive Systematic Literature Review," *Journal of Fatwa Management and Research*, 2024, <https://doi.org/10.33102/jfatwa.vol29no1.570>.

⁸¹ Amamur Rohman Hamdani, "Fatwa in the Digital Age: Online Mufti, Social Media, and Alternative Religious Authority," *Hikmatuna: Journal for Integrative Islamic Studies*, 2023, <https://doi.org/10.28918/hikmatuna.v9i1.966>.

⁸² Ni'am, "Menakar Kembali Otoritas Ulama : Antara Kesalehan Dan Komodifikasi Agama.", h. 55.

kerangka analitis yang mampu menjembatani antara kompleksitas pengalaman individual di ruang digital dengan kaidah-kaidah hukum Islam yang terstruktur. Hal ini penting untuk memastikan bahwa diskursus personal tetap berpijak pada metodologi hukum yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik dan syar'i.⁸³

3. Pola Diskursus dan *Framing* Kesiapan Menikah di Media Sosial

Diskursus tentang kesiapan menikah di media sosial tidak terjadi dalam ruang kosong; ia dibentuk, dibingkai, dan disebarluaskan melalui mekanisme-mekanisme khas yang berbeda dari diskursus keagamaan konvensional. Memahami pola-pola ini penting untuk mengidentifikasi bagaimana wacana tersebut beroperasi dan apa implikasinya bagi pemahaman hukum Islam di kalangan generasi muda. Pola diskursus dalam penelitian akan dianalisis sebagai konstruksi sosial yang memengaruhi persepsi hukum terhadap pernikahan.

Salah satu karakteristik paling dominan dari diskursus kesiapan menikah di media sosial adalah kecenderungan pembingkai dalam format narasi personal (*personal narrative framing*).⁸⁴ Berbeda dari diskursus fikih yang bersifat normatif-deduktif yang berangkat dari dalil menuju hukum diskursus, media sosial berjalan secara induktif pengalaman personal dijadikan titik tolak untuk membangun pandangan umum. Seorang pengguna yang berbagi pengalaman pernikahan dini yang berakhir tragis, misalnya, secara tidak langsung mengonstruksi argumen bahwa kesiapan finansial dan emosional adalah prasyarat mutlak yang lebih penting dari usia.

Narasi semacam ini, karena bersifat konkret dan emosional, memiliki daya persuasi yang lebih kuat bagi audiens muda dibandingkan paparan dalil yang abstrak.⁸⁵ Fenomena ini menciptakan apa yang disebut Bunt sebagai

⁸³ Masruha et al., "Digitization of Fatwas and Religious Authority: A Study on the Role of Social Media in the Interpretation of Islamic Law.", h.20.

⁸⁴ Sari and Musyafa'ah, "'Marriage Is Scary' on TikTok : Maqāsid Al- Sharī'ah's Analysis of the Fear of Marriage in the Digital Era."

⁸⁵ Fatin Syahirah Rosli et al., "The Influence of Social Media on Marital Conflict: An Analytical Study Through the Lens of Maqasid Al-Shariah in Preserving Family Stability and

cyber-fatwa: keputusan-keputusan normatif yang terbentuk secara kolektif melalui akumulasi narasi dan komentar, bukan melalui otoritas individual yang terlegitimasi secara formal.⁸⁶ Fenomena ini menunjukkan pergeseran otoritas ulama menuju otoritas kolektif netizen.

Karakteristik kedua adalah polarisasi wacana antara dua kutub yang saling berhadapan: kubu yang mendorong pernikahan muda sebagai bentuk ibadah dan perlindungan dari kemaksiatan, melawan kubu yang menekankan pentingnya kesiapan menyeluruh sebelum menikah. Kedua narasi ini menemukan penganutnya masing-masing di media sosial dan secara bergantian mendominasi *trending topics* ketika dipicu oleh peristiwa tertentu. Viralnya kasus KDRT dalam pernikahan dini, konten ustaz yang mempromosikan pernikahan muda, atau testimoni pasangan yang menikah muda dan bahagia. Van Bruinessen mencatat bahwa polarisasi semacam ini mencerminkan tegangan yang lebih dalam antara interpretasi Islam tradisional dan reformis dalam konteks Indonesia, yang kini memiliki arena baru di ruang digital. Polarisasi ini juga menunjukkan bahwa diskursus medsos tidak sederhana atau monolitik; ia adalah medan kontestasi yang hidup dan terus bergerak.

Karakteristik ketiga adalah dominasi konten dengan format yang ringkas dan mudah dikonsumsi seperti infografis tentang tanda-tanda kamu belum siap menikah, thread X yang merangkum syarat *Istiṭā'ah* dalam bahasa sehari-hari, atau video TikTok berdurasi 60 detik yang membahas *Kafā'ah* secara sederhana. Format-format ini, meskipun efektif dalam penyebaran informasi, memiliki keterbatasan inheren dalam menyampaikan kompleksitas fikih. Simplifikasi yang tak terhindarkan dalam format singkat berpotensi menghasilkan pemahaman yang terdekontekstualisasi misalnya, *Kafā'ah* yang direduksi menjadi sekadar kecocokan hobi, atau *Istiṭā'ah* yang dipahami

Dignity,” *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, 2025, <https://doi.org/10.47772/ijriss.2025.90700049>.

⁸⁶ Gary R Bunt, *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. (University of North Carolina Press, 2018), http://www.jstor.org/stable/10.5149/9781469643182_bunt.

hanya sebagai kemapanan finansial. Masalahnya menjadi semakin pelik ketika konten-konten yang tidak akurat secara fikih mendapatkan *viral traction* yang lebih besar karena lebih mudah dicerna dan lebih sesuai dengan keinginan audiens.⁸⁷

4. Dampak Algoritmik terhadap Konstruksi Persepsi Kesiapan Menikah

Di balik tampilan konten yang seolah-olah bebas dan organik, platform media sosial modern digerakkan oleh algoritma rekomendasi yang secara aktif membentuk apa yang dilihat pengguna dan, dengan demikian, ide-ide apa yang mereka konsumsi. Pemahaman tentang bagaimana algoritma ini bekerja sangat penting untuk menganalisis bagaimana persepsi tentang kesiapan menikah terbentuk di era digital.

Algoritma platform seperti TikTok, Instagram, dan X (Twitter) dirancang berdasarkan prinsip *engagement maximization*, yaitu konten yang menghasilkan respons emosional kuat (baik positif maupun negatif), komentar, dan share akan diprioritaskan untuk distribusi lebih luas. Dalam konteks diskursus pernikahan, konten yang paling sering menerima amplifikasi algoritmik adalah konten yang kontroversial, *emotionally charged*, atau menawarkan sudut pandang yang bertentangan dengan ekspektasi umum.⁸⁸

Secara signifikan, konten tentang kegagalan pernikahan akibat ketidaksiapan, standar pasangan yang tinggi, atau penolakan terhadap tekanan menikah cepat karena menghasilkan respons emosional yang kuat secara tidak proporsional mendapatkan jangkauan yang lebih luas dibandingkan konten yang bernuansa seimbang dan akademis. Efek kumulatif dari mekanisme ini adalah bahwa pengguna yang berulang kali terekspos pada konten-konten tersebut secara tidak sadar mulai mengkonstruksi gambaran

⁸⁷ Idza Carolin et al., "Pengaruh Penggunaan New Media Tiktok Terhadap Pembentukan Konsep Diri Generasi Muda Indonesia 2022," *JKOMDIS: Jurnal Ilmu Komunikasi Dan Media Sosial*, 2023, <https://doi.org/10.47233/jkomdis.v3i1.509>.

⁸⁸ Suharnanik Suharnanik, E Emanuel, and Asia Ashfaq, "The Algorithm's Gaze: Gender, Age, and the Structuring of TikTok Content Consumption Patterns in Urban Indonesia (A Case Study in Surabaya)," *GENDER EQUALITY: International Journal of Child and Gender Studies*, 2025, <https://doi.org/10.22373/equality.v11i2.31980>.

tentang pernikahan yang terdistorsi ke arah tertentu.⁸⁹ Distorsi persepsi akibat algoritma ini berimplikasi pada perubahan standar *istiṭā'ah* yang tidak lagi berbasis fikih, tetapi berbasis persepsi kolektif digital.

Fenomena *filter bubble* dan *echo chamber* memperparah dampak ini. Setelah algoritma mengidentifikasi preferensi seorang pengguna misalnya, bahwa ia lebih banyak berinteraksi dengan konten tentang kesiapan menikah dari sudut pandang psikologi sistem akan terus menyajikan konten serupa, semakin mempersempit spektrum perspektif yang diterima.⁹⁰ Pariser memperingatkan bahwa *filter bubble* ini menciptakan realitas informasi yang personal dan tertutup, di mana pengguna semakin jarang terekspos pada sudut pandang yang berbeda atau bertentangan.⁹¹ Hal ini menunjukkan seseorang yang terpapar dominan pada konten pendukung penundaan pernikahan akan semakin memperkuat keyakinannya, sementara perspektif fikih yang berbeda atau lebih bernuansa menjadi semakin tersisih dari jangkauan informasinya.

Selain itu, fenomena *social proof* yang diperkuat algoritma memainkan peran penting dalam pembentukan norma sosial digital.⁹² Ketika jutaan pengguna memberikan *like*, membagikan postingan, atau berkomentar setuju pada sebuah konten yang menyatakan bahwa menikah sebelum siap finansial adalah kesalahan besar, maka pernyataan tersebut memperoleh legitimasi sosial yang luar biasa kuat bukan karena ia didukung oleh analisis fikih yang mendalam, melainkan karena ia mendapatkan validasi kolektif dari komunitas digital.

Cialdini menjelaskan bahwa *social proof* adalah salah satu prinsip pengaruh paling kuat dalam psikologi manusia: individu cenderung mengikuti

⁸⁹ Mengyi Zhang, Qingxing Dong, and Xiaozhen Wu, "How Misinformation Diffuses on Online Social Networks: Radical Opinions, Adaptive Relationship, and Algorithmic Intervention," *IEEE Transactions on Computational Social Systems* 12 (2025): 2047–61, <https://doi.org/10.1109/tcss.2024.3502662>.

⁹⁰ Matteo Cinelli et al., "The Echo Chamber Effect on Social Media," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 118 (2021), <https://doi.org/10.1073/pnas.2023301118>.

⁹¹ Axel Bruns, "Filter Bubble," *Internet Policy Rev.* 8 (2019), <https://doi.org/10.14763/2019.4.1426>.

⁹² W Brady and M Crockett, "Norm Psychology in the Digital Age: How Social Media Shapes the Cultural Evolution of Normativity," *Perspectives on Psychological Science* 19 (2023): 62–64, <https://doi.org/10.1177/17456916231187395>.

apa yang dianggap normal dan benar oleh kelompok mayoritas di lingkungannya. Di era media sosial, mayoritas digital yang terbentuk melalui metrik *like* dan *share* ini menjadi otoritas normatif baru yang berpengaruh, bahkan lebih dari otoritas keagamaan formal bagi sebagian kalangan generasi muda. Kenyataan inilah yang menjadikan kajian tentang hubungan antara wacana digital dan hukum Islam bukan sekadar relevan, tetapi mendesak.

C. Standar Kesiapan Menikah dan Perlindungan Keluarga dalam Hukum Islam

1. Konsep *Istiṭā'ah* (Kemampuan) sebagai Syarat Kesiapan Menikah

a. Definisi dan Dasar Teologis *Istiṭā'ah*

Istiṭā'ah (الاستطاعة) secara etimologis berasal dari kata *istaṭā'a-yastaṭī'u* yang berarti kemampuan atau kesanggupan.⁹³ Konsep ini merepresentasikan kapasitas seseorang dalam merealisasikan sebuah komitmen serta mengemban seluruh tanggung jawab yang menyertainya secara utuh.⁹⁴ Dalam penelitian ini, konsep *istiṭā'ah* akan digunakan sebagai alat evaluasi terhadap standar kesiapan menikah yang berkembang di media sosial. Landasan utama konsep ini adalah hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian yang sudah mampu (*istaṭā'a*) menikah hendaklah ia menikah, karena sesungguhnya menikah itu lebih menundukkan pandangan dan lebih memelihara kemaluan. Dan barang siapa yang belum mampu, maka hendaklah ia berpuasa, karena

⁹³ Taufiq Hidayat And Raihanah Azahari, "The Concept Of Istita'Ah Al-Ba'ah In Marriage," *Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum Dan Sosial* 17, no. 2 (2020), h. 224, <https://doi.org/10.21154/justicia>.

⁹⁴ Fikri Musyafa, "The Meaning and Intent of Istitha'ah (Ability to Marry) Perspective of the Shafi'i School," *Interdisciplinary Journal of Social Science and Education (IJSSE)*, 2023, <https://doi.org/10.53639/ijssse.v1i1.11>.

puasa itu dapat mengendalikan syahwat baginya. (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ini secara eksplisit menjadikan *Istiṭā'ah* sebagai prasyarat menikah. Al-Zuhayli menjelaskan bahwa konsep *Istiṭā'ah* dalam Islam mencerminkan prinsip fundamental bahwa syariat mempertimbangkan kemampuan manusia dalam pembebanan hukum (*taklīf*). Prinsip ini tercermin dalam firman Allah SWT:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. (QS. Al-Baqarah: 286)

b. Dimensi-Dimensi *Istiṭā'ah* dalam Pernikahan

Berdasarkan dalil-dalil tersebut, para ulama telah mengidentifikasi beberapa dimensi *istiṭā'ah*. Dimensi-dimensi ini berkembang seiring dengan perubahan konteks sosial dan ekonomi, namun tetap berakar pada prinsip-prinsip dasar yang telah ditetapkan dalam nash-nash syariat. Dalam penelitian ini, konsep *istiṭā'ah* akan digunakan sebagai alat evaluasi terhadap standar kesiapan menikah yang berkembang di media sosial.

1) Kemampuan Fisik dan Biologis (*Al-Qudrah Al-Jinsiyyah*)

Ibn Hajar al-Asqalani dalam *Fatḥ al-Bārī* menjelaskan bahwa kata *al-bā'ah* secara literal berarti kemampuan melakukan hubungan suami-istri, yang mencakup pula kesehatan fisik umum untuk menjalankan kehidupan rumah tangga.⁹⁵ Kemampuan fisik ini penting karena salah satu tujuan utama pernikahan dalam Islam adalah penyaluran kebutuhan biologis secara halal dan menghasilkan keturunan. Seseorang yang menderita penyakit serius atau kondisi kesehatan yang dapat menghambat pelaksanaan kewajiban-kewajiban pernikahan perlu mempertimbangkan hal ini sebelum menikah.

⁹⁵ Al-Asqalani, A. bin A. bin H., *Fatḥ al-Bārī bi Syaraḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Fikr, 1996.

Sebagian ulama Hanafiyyah, yang diwakili oleh Al-Kasani, berargumen bahwa kapasitas fisik ini merupakan syarat minimal legalitas pernikahan, sementara aspek ekonomi termasuk penunjang yang bukan syarat mutlak. Argumentasinya bersandar pada optimisme teologis bahwa pernikahan merupakan wasilah pembuka rezeki,⁹⁶ sebagaimana janji Allah dalam QS. An-Nur ayat 32:

وَأَنْكِحُوا الْأَيِّمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِعُ عِلْمُهُ ۝

Nikahkanlah orang-orang yang masih membujang di antara kamu dan juga orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu. Jika mereka miskin, Allah akan memberi kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. Allah Mahaluas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.

2) Kemampuan Ekonomi dan Finansial (*Al-Qudrah Al-Māliyyah*)

Mayoritas ulama Syafi'iyah, Malikiyyah, dan Hanabilah sepakat bahwa dimensi ekonomi merupakan aspek yang sangat penting dari *istiṭā'ah*. Al-Nawawi dalam *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* menjelaskan bahwa kemampuan yang dimaksud dalam hadis mencakup kesanggupan memberikan nafkah (*nafaqah*) kepada istri. Ibnu Qudamah dalam *Al-Mughnī* memperinci bahwa hal ini tidak hanya mencakup mahar, tetapi juga penyediaan tempat tinggal, kebutuhan sandang pangan, dan hak-hak istri lainnya yang bersifat materiil. Perspektif ini bersifat preventif; menikah tanpa kemampuan finansial dianggap berisiko menimbulkan dampak negatif yang lebih luas seperti konflik domestik, terabaikannya hak-hak istri, hingga kegagalan dalam pengasuhan anak.

⁹⁶ Hidayat and Azahari, "The Concept Of Istita'Ah Al-Ba'ah In Marriage."

Para ulama menekankan bahwa standar kemampuan ekonomi ini bersifat relatif dan disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat. Al-Kasani menjelaskan bahwa kemampuan ekonomi bukan berarti kekayaan yang melimpah, melainkan kemampuan memenuhi kebutuhan dasar sesuai standar hidup yang wajar (*ma'rūf*). Dalam konteks modern, Umar menambahkan bahwa kemampuan ekonomi juga perlu mempertimbangkan stabilitas pekerjaan dan sumber penghasilan yang berkelanjutan, karena kewajiban nafkah dalam pernikahan bersifat kontinyu dan jangka panjang.

3) Kemampuan Psikologis dan Emosional (*Al-Qudrah Al-Nafsiyyah*)

Meskipun ulama klasik tidak secara eksplisit membahas dimensi ini, ulama kontemporer semakin mengakui pentingnya kematangan psikologis sebagai bagian dari *istiṭā'ah*. Al-Qaradawi menjelaskan bahwa pernikahan memerlukan kematangan emosional untuk menjalankan kewajiban sebagai suami atau istri, menghadapi berbagai tantangan kehidupan rumah tangga, dan membangun hubungan yang harmonis. Thalib dalam kajiannya tentang psikologi keluarga Islam menekankan bahwa ketidakmatangan psikologis dapat menjadi penyebab utama permasalahan rumah tangga, bahkan meskipun aspek ekonomi telah terpenuhi. Kesiapan psikologis mencakup kematangan pribadi, kemampuan komunikasi yang efektif, komitmen jangka panjang, serta kemampuan resolusi konflik yang konstruktif.

4) Kemampuan Intelektual dan Pengetahuan (*Al-Qudrah Al-'Ilmiyyah*)

Ibn Qayyim al-Jawziyyah menekankan pentingnya ilmu sebagai bekal dalam segala aspek kehidupan, termasuk pernikahan. Dimensi ini mencakup pemahaman yang cukup tentang hak dan kewajiban dalam pernikahan menurut Islam, adab pergaulan suami-istri, manajemen keuangan keluarga, serta dasar-dasar pengasuhan anak. Beberapa institusi Islam modern kini menyediakan program pra-

nikah yang bertujuan membekali calon pengantin dengan pengetahuan dan keterampilan yang diperlukan, sebagai pengakuan bahwa dimensi intelektual merupakan bagian penting dari kesiapan menikah.

Ulama kontemporer seperti Al-Qaradawi dan Al-Zuhayli menawarkan pendekatan integratif yang mencakup seluruh dimensi di atas, dengan penegasan bahwa penentuan status hukum pernikahan memerlukan ijtihad personal yang jujur dan konsultasi mendalam demi kemaslahatan jangka panjang. Pernikahan bisa bersifat sunnah bagi mereka yang memiliki kemampuan namun masih mampu mengendalikan syahwat wajib jika ketiadaan pernikahan dikhawatirkan menjerumuskan pada perbuatan haram atau makruh jika dilakukan tanpa kemampuan yang memadai karena berpotensi merugikan hak-hak pasangan.

2. Konsep *Kafā'ah* (Kesetaraan) sebagai Fondasi Kesepadanan Pasangan

a. Definisi dan Landasan Teologis *Kafā'ah*

Kafā'ah (الكفاءة) secara etimologis berasal dari kata *kafā'a-yukāfi'u* yang berarti keseimbangan, kesepadanan, atau kesetaraan.⁹⁷ Dalam terminologi fikih, *Kafā'ah* merujuk pada kesepadanan antara calon suami dan istri dalam berbagai aspek yang dianggap penting bagi keberlangsungan dan keharmonisan pernikahan.⁹⁸ Landasan konsep ini dapat ditelusuri dari beberapa dalil syar'i, di antaranya:

تُنَكِّحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاطْفَرِ بِذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ
يَدَاكَ

Wanita dinikahi karena empat hal: karena hartanya, karena keturunannya, karena kecantikannya, dan karena agamanya. Maka

⁹⁷ Imam Syafi'i, "Konsep Kafa'ah Dan Keluarga Sakinah (Studi Analisis Tentang Korelasi Hak Kafa'ah Terhadap Pembentukan Keluarga Sakinah)," *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (2020): 31–48.

⁹⁸ Wahyudi and Tanjung, "Konsep Kafa' Ah Untuk Menentukan Calon Pasangan Dalam Membentuk Keharmonisan Rumah Tangga."

pilihlah yang beragama, niscaya kamu akan beruntung. (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis lain menegaskan agama dan akhlak sebagai kriteria utama dalam memilih pasangan:

إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ
وَفَسَادٌ

Apabila datang kepadamu (orang yang melamar) yang kamu ridhai agama dan akhlaknya, maka nikahkanlah dia. Jika kamu tidak melakukannya, akan terjadi fitnah di bumi dan kerusakan yang besar. (HR. Tirmidzi)

Al-Qur'an menegaskan prinsip dasar kesetaraan yang menjadi landasan pemahaman *Kafā'ah*:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ
أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. (QS. Al-Hujurat:13)

Terdapat perbedaan pendapat ulama tentang status hukum *Kafā'ah*. Kalangan Hanafiyyah menempatkannya sebagai hak bagi wanita dan walinya untuk mencegah atau menolak pernikahan yang tidak sekufu meskipun bukan syarat sah pernikahan, melainkan hak legal yang dapat diklaim. Mayoritas Syafi'iyyah, Malikiyyah, dan Hanabilah

memandang *Kafā'ah* sebagai pertimbangan yang dianjurkan (*mustahabb*), bukan syarat; pernikahan tanpa kesetaraan duniawi tetap sah selama ada keridaan kedua pihak.⁹⁹ Ulama kontemporer seperti Al-Qaradawi mengambil posisi lebih fleksibel dengan menekankan bahwa yang paling esensial adalah *Kafā'ah* dalam agama dan akhlak, sementara aspek-aspek lain bersifat sekunder dan dapat dikesampingkan jika ada persetujuan dari pihak-pihak yang terlibat.¹⁰⁰

b. Dimensi-Dimensi *Kafā'ah* dalam Pernikahan

Para ulama, baik klasik maupun kontemporer, telah mengidentifikasi berbagai dimensi *Kafā'ah* yang perlu dipertimbangkan dalam pemilihan pasangan. Dimensi-dimensi ini tidak bersifat kaku, melainkan berkembang sesuai dengan konteks sosial dan kebutuhan zaman.¹⁰¹ Penelitian ini menguji apakah standar kesetaraan yang berkembang di media sosial masih dalam koridor *kafā'ah* atau telah bergeser menjadi hambatan sosiologis.

1) *Kafā'ah* dalam Agama dan Akhlak (*Al-Kafā'ah fī al-Dīn wa al-Akhlāq*)

Seluruh mazhab sepakat bahwa *Kafā'ah* dalam agama dan akhlak merupakan dimensi yang paling fundamental dan tidak dapat dikompromikan. Mazhab Maliki bahkan membatasi *Kafā'ah* hanya pada dimensi ini; Imam Malik berpendapat bahwa selama seorang laki-laki memiliki ketaatan beragama yang baik, maka ia dianggap sekufu terlepas dari status sosial maupun kekayaannya. Pandangan ini berakar pada sabda Nabi SAW yang memerintahkan untuk menikahkan orang yang ridhai agama dan akhlaknya, serta pada

⁹⁹ Nur Atikah Binti Jailan and Prof. Madya Zuliza Binti Mohd Kusrin, "Compatibility (KAFAAH) in Islamic Marriage: A Literature Review," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 2023, <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v13-i11/19167>.

¹⁰⁰ Ashwab Mahasin, "Reinterpretasi Konsep *Kafā'ah* (Pemahaman Dan Kajian Terhadap Maqasid Shari'ah)," *Al-Syakhsiyyah: Journal of Law & Family Studies* 2, no. 1 (2020): 21–37, <https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v2i1.2158>.

¹⁰¹ Suwarjin, "Reconstruction of the Kafaah Concept in Marriage," *JURNAL ILMIAH MIZANI: Wacana Hukum, Ekonomi, Dan Keagamaan* 9, no. 2 (2022): 250, <https://doi.org/10.29300/mzn.v9i2.8498>.

prinsip Al-Qur'an bahwa kemuliaan sejati hanya diukur dari ketakwaan. Dalam konteks modern, dimensi ini diterjemahkan tidak hanya sebagai kesamaan dalam praktik ibadah formal, tetapi juga keselarasan dalam orientasi nilai, *worldview*, dan komitmen terhadap prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan sehari-hari.

2) *Kafā'ah* dalam Keturunan dan Nasab (*Al-Kafā'ah fī al-Nasab*)

- 3) Mazhab Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali secara tradisional memasukkan nasab sebagai salah satu kriteria *Kafā'ah*, di mana pernikahan antara orang-orang dari latar belakang keturunan yang setara dianggap lebih ideal untuk mencegah konflik sosial.¹⁰² Namun, dimensi ini merupakan yang paling banyak direvisi oleh ulama kontemporer. Al-Qaradawi menegaskan bahwa aspek nasab sudah tidak relevan dengan realitas mobilitas sosial modern, karena ia berpotensi mempertahankan hierarki sosial yang bertentangan dengan semangat egalitarianisme Islam. Pernikahan Bilal bin Rabah mantan budak dengan saudara perempuan Abdurrahman bin Auf yang berasal dari keluarga terpandang Quraisy, menjadi preseden historis yang menunjukkan bahwa Islam tidak menekankan kesetaraan status sosial sebagai syarat mutlak.

4) *Kafā'ah* dalam Kemampuan Ekonomi (*Al-Kafā'ah fī al-Māl*)

Dimensi ekonomi dalam *Kafā'ah* berkaitan dengan kemampuan suami untuk memenuhi kewajiban nafkah secara layak. Al-Nawawi dan jumhur ulama menekankan bahwa kesetaraan ini bukan berarti kekayaan yang identik, melainkan kapasitas untuk memenuhi kebutuhan hidup yang *ma'rūf*. Dalam konteks keluarga dengan penghasilan ganda (*dual-earner families*) yang semakin umum di era modern, konsep *kafā'ah* harus direkonstruksi dari sekadar hierarki sosial-ekonomi yang kaku menjadi prinsip keadilan ekonomi dan stabilitas rumah tangga yang lebih luas. standar

¹⁰² Diva Lailatul Fauziah, Ibnu Jazari, and Humaidi, "Perspektif Imam Malik Dan Imam Syafi'i Tentang Kafa'ah Nasab Terhadap Perkawinan Syarifah Dengan Kalangan Non Sayyid," *Hikmatina* 4, no. 2 (2022), h.130.

kemampuan ekonomi dapat lebih fleksibel selama terdapat pemahaman dan kesepakatan bersama antara kedua pihak, tanpa menghapus status nafkah sebagai kewajiban utama suami dalam fikih.¹⁰³

5) *Kafā'ah* dalam Pekerjaan dan Status Sosial (*Al-Kafā'ah fī al-Hirfah*)

Mazhab Hanafi secara tradisional memasukkan kesetaraan jenis pekerjaan sebagai salah satu kriteria *Kafā'ah*, dengan pertimbangan bahwa perbedaan profesi yang terlalu jauh dapat menimbulkan ketegangan sosial. Namun, seperti halnya nasab, dimensi ini juga mengalami reinterpretasi signifikan di era modern. Al-Zuhayli menekankan bahwa yang lebih relevan kini adalah keselarasan etos kerja, ambisi, dan orientasi karier, bukan kesamaan jenis profesi secara harfiah. Mobilitas sosial yang tinggi dan diversifikasi profesi di era digital menjadikan kesetaraan pekerjaan secara literal tidak lagi menjadi ukuran yang bermakna.¹⁰⁴

6) *Kafā'ah* dalam Keselarasan Intelektual dan Visi (*Al-Kafā'ah fī al-'Aql wa al-Fikr*)

Dimensi ini merupakan pengembangan kontemporer yang paling relevan dengan konteks Milenial dan Gen Z. Ulama kontemporer seperti Al-Qaradawi dan Al-Zuhayli semakin menekankan pentingnya kecocokan intelektual, keselarasan visi hidup, dan kematangan psikologis sebagai inti dari *Kafā'ah* modern. Seseorang yang secara intelektual sangat jauh berbeda dengan pasangannya dalam cara berpikir, berkomunikasi, dan memandang dunia akan menghadapi kesulitan besar dalam membangun pengambilan keputusan yang sinergis dalam rumah tangga.¹⁰⁵

¹⁰³ Zurifah Nurdin, Suryani, and Agusten, "From Classical *Kafā'ah* to Contemporary Economic Justice: A Hadith-Based Legal Reassessment in Islamic Family Law," *Al-Istinbath* 10, no. 2 (2025), h. 813, <https://doi.org/10.29240/jhi.v10i2.12880>.

¹⁰⁴ Moh. Miftahuzzaman, Suyud Arif, and Sutisna Sutisna, "Konsep *Kafa'ah* Dalam Memilih Pasangan Hidup Menurut Empat Imam Madzhab," *As-Syar'i: Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga* 5, no. 1 (2022), h.8, <https://doi.org/10.47467/as.v5i1.1578>.

Kafā'ah dalam dimensi ini bukan tentang kesamaan tingkat pendidikan secara formal, melainkan tentang rasa hormat timbal balik atas kapasitas intelektual masing-masing dan kemampuan untuk berdialog secara setara.¹⁰⁶

Dengan demikian, *Istiṭā'ah* dan *Kafā'ah* merupakan dua pilar kesiapan menikah yang saling melengkapi: *Istiṭā'ah* memastikan individu telah siap secara internal (finansial dan mental), sementara *Kafā'ah* memastikan kecocokan dan keselarasan eksternal antara kedua calon pasangan. Pernikahan yang memenuhi kedua syarat ini memiliki fondasi yang jauh lebih kuat untuk menopang kehidupan rumah tangga yang *sākīnah, mawaddah, wa raḥmah*.

3. Perspektif *Maqāṣid al-Sharī'ah*: *Ḥifẓ al-nafs* dan *Ḥifẓ al-nasl*

a. Konsep Dasar *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Maqāṣid al-sharī'ah (مقاصد الشريعة) secara etimologis berarti tujuan-tujuan atau maksud-maksud syariat. Dalam terminologi uṣūl al-fiqh, *maqāṣid* merujuk pada tujuan-tujuan fundamental yang ingin dicapai oleh syariat Islam dalam mengatur kehidupan manusia.¹⁰⁷ Kontribusi paling monumental dalam sistematisasi *maqāṣid* datang dari Imam Al-Syatibi (w. 790 H) dalam karyanya *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*.

Al-Syatibi menjelaskan bahwa syariat Islam ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat melalui penjagaan lima hal esensial yang dikenal sebagai *al-kulliyāt al-khams*: memelihara agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*). Kelima hal ini dibagi ke dalam tiga tingkatan: *darūriyyāt*

¹⁰⁵ Suwarjin, "Reconstruction of the Kafaah Concept in Marriage."

¹⁰⁶ Jailan and Kusrin, "Compatibility (KAFAAH) in Islamic Marriage: A Literature Review."

¹⁰⁷ Andriyani Qodariah, Barkah, "Maqashid Al-Sy Ari'ah Concept Of Kafa'ah In Marriage," *Nurani* 20, no. 1 (2020): 107–16.

(primer/esensial), *ḥājiyyāt* (sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (tersier/pelengkap).¹⁰⁸

Pernikahan, sebagai institusi paling fundamental dalam Islam, memiliki keterikatan yang sangat mendalam dengan seluruh tingkatan *maqāsid* tersebut, terutama pada level *darūriyyāt*. Pernikahan bukan sekadar akad perdata, melainkan sarana utama dalam memelihara keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), menjaga kehormatan agama (*ḥifẓ al-dīn*), serta menjamin stabilitas jiwa dan sosial yang menjadi inti tujuan syariat.

Melalui lensa *maqāsid*, penundaan pernikahan demi persiapan ekonomi dan intelektual dapat dibenarkan secara syar'i, namun jika berlebihan tanpa alasan yang valid, hal tersebut dapat mengancam kesucian diri dan keberlanjutan keturunan. *Maqāsid al-sharī'ah* digunakan sebagai kerangka evaluatif untuk menilai apakah fenomena *marriage decline* membawa maslahat atau mafsadat.

b. Pernikahan dan *Ḥifẓ al-nasl* (Pemeliharaan Keturunan)

Salah satu tujuan utama pernikahan yang paling nyata adalah *ḥifẓ al-nasl* atau pelestarian keturunan. Dimensi ini tidak hanya mencakup reproduksi biologis, tetapi juga aspek sosial dan moral dalam membentuk generasi mendatang. Al-Qur'an menegaskan bahwa keturunan merupakan anugerah dari kekuasaan Allah:

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ۚ

Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa yang Dia kehendaki dan memberikan anak-anak lelaki kepada siapa yang Dia kehendaki. (QS. Asy-Syura: 49)

¹⁰⁸ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2014).

Sejalan dengan itu, Rasulullah SAW menganjurkan umatnya untuk memilih pasangan yang subur dan penyayang:

تَزَوُّجُوا الْوُدُودَ فَإِنِّي مُكَاثِّرٌ بِكُمْ الْأُمَمَ

Nikahilah wanita yang penyayang lagi subur, karena sesungguhnya aku akan berbangga dengan banyaknya kalian di hadapan umat-umat lain. (HR. Ahmad dan Abu Dawud)

Hifz al-nasl dalam pengertian *maqāsid* kontemporer tidak sekadar bermakna melanjutkan keturunan secara kuantitas, melainkan juga memastikan kualitas pengasuhan. Al-Ghazali (1992) menekankan bahwa melahirkan keturunan yang saleh merupakan investasi ukhrawi karena ibadah anak akan terus menjadi pahala bagi orang tua. Ibn Khaldun (1967) dalam Muqaddimah-nya menyoroti dimensi sosial keluarga sebagai unit dasar peradaban. Orientasi pernikahan bukan sekadar kuantitas, melainkan kualitas qurrata a'yun sebagaimana doa dalam Al-Qur'an:

رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami istri-istri kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa. (QS. Al-Furqan: 74)

Implikasi *hifz al-nasl* terhadap kesiapan menikah sangat nyata: pasangan yang menikah dalam keadaan tidak siapbaik secara finansial, emosional, maupun relasional akan kesulitan menyediakan lingkungan yang kondusif bagi tumbuh kembang anak secara optimal. Persiapan pernikahan yang matang adalah bentuk tanggung jawab terhadap generasi yang akan lahir, sekaligus merupakan pengejawantahan *hifz al-nasl* dalam pengertian yang substantif.

Implikasi *hifẓ al-nasl* terhadap kesiapan menikah sangat nyata: pasangan yang menikah dalam keadaan tidak siapbaik secara finansial, emosional, maupun relasional akan kesulitan menyediakan lingkungan yang kondusif bagi tumbuh kembang anak secara optimal. Persiapan pernikahan yang matang adalah bentuk tanggung jawab terhadap generasi yang akan lahir, sekaligus merupakan pengejawantahan *hifẓ al-nasl* dalam pengertian yang substantif.

c. Pernikahan dan *Hifẓ al-dīn* (Pemeliharaan Agama)

Hifẓ al-dīn atau pemeliharaan agama merupakan *maqāṣid* yang paling utama dalam hierarki Al-Syatibi dan menjadi tujuan tertinggi yang ingin dicapai oleh seluruh regulasi syariat. Dalam konteks pernikahan, *hifẓ al-dīn* tidak sekadar berarti bahwa pernikahan harus dilakukan sesuai syarat dan rukun yang sah, tetapi lebih dari itu pernikahan adalah institusi yang harus mampu menopang dan memperkuat komitmen keagamaan kedua pasangan dan keluarga yang mereka bangun.

Nabi SAW secara eksplisit menggambarkan pernikahan sebagai penyempurna separuh agama seseorang:

إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الدِّينِ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي

Apabila seorang hamba menikah, maka ia telah menyempurnakan separuh agamanya. Maka hendaklah ia bertakwa kepada Allah dalam separuh yang tersisa. (HR. Al-Baihaqi)

Hadis ini menegaskan bahwa pernikahan bukan hanya peristiwa sosial atau biologis, melainkan babak baru dalam perjalanan spiritual seseorang. Pernikahan yang dilandasi kesiapan yang matang termasuk kesiapan untuk saling menguatkan dalam ketaatan akan menjadi wahana *hifẓ al-dīn* yang efektif. Sebaliknya, pernikahan yang terburu-buru atau dilandasi oleh ketidakcocokan nilai dan orientasi keagamaan justru berpotensi menjadi sumber fitnah yang melemahkan komitmen agama kedua pasangan. Al-Ghazali dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menekankan

bahwa salah satu maksud utama pernikahan adalah menciptakan ketenangan jiwa yang memungkinkan seseorang fokus beribadah kepada Allah tanpa terganggu oleh godaan syahwat yang tidak tersalurkan. Dalam pengertian ini, memilih pasangan yang sekuat dalam agama dan memastikan kesiapan diri sebelum menikah adalah tindakan yang langsung berkontribusi pada terjaganya agama, bukan sekadar pertimbangan pragmatis.¹⁰⁹

Relevansi *ḥifẓ al-dīn* terhadap wacana kesiapan menikah di era modern semakin jelas ketika kita melihat fenomena pernikahan yang berakhir konflik berkepanjangan atau perceraian akibat perbedaan orientasi keagamaan yang tidak teridentifikasi sebelum akad.¹¹⁰ Kasus-kasus semacam ini, yang sering viral di media sosial dan menjadi bahan diskusi panjang, pada hakikatnya merupakan kegagalan *ḥifẓ al-dīn* dalam pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa institusi yang seharusnya menjadi penopang agama justru berubah menjadi sumber kerusakan spiritual. Oleh karena itu, proses ta'aruf yang mendalam, pemilihan pasangan berdasarkan kesepadanan agama dan akhlak, serta persiapan yang mencakup dimensi spiritual, semuanya merupakan upaya nyata untuk mewujudkan maqṣad *ḥifẓ al-dīn* dalam pernikahan.¹¹¹

d. Pernikahan dan *Ḥifẓ al-'aql* (Pemeliharaan Akal)

Ḥifẓ al-'aql atau pemeliharaan akal dalam diskursus fikih klasik umumnya dikaitkan dengan larangan mengonsumsi hal-hal yang merusak akal seperti khamr. Namun dalam pengembangan *maqāṣid* kontemporer, cakupan *Ḥifẓ al-'aql* diperluas hingga mencakup pemeliharaan kapasitas intelektual, kesehatan kognitif, dan kondisi psikologis yang

¹⁰⁹ Ahmad Azaim Ibrahimy, Nawawi Nawawi, and Muh Nashirudin, "Kriteria Kafa'ah Dalam Perkawinan: Antara Absolut-Universal Dan Relatif-Temporal," *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 5, no. 2 (2021), <https://doi.org/10.22515/alahkam.v5i2.2371>.

¹¹⁰ Nurhadi Nurhadi, "Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Pernikahan (Perkawinan) Di Tinjau Dari Maqashid Syariah," *UIR Law Review* 2, no. 2 (2018), h.414, [https://doi.org/10.25299/uirrev.2018.vol2\(02\).1841](https://doi.org/10.25299/uirrev.2018.vol2(02).1841).

¹¹¹ Edi Susilo, "Nalar Kritis Terhadap Konsep Kafa'ah Dalam Hukum Keluarga Islam," *Nizham* 9, no. 1 (2021): 10–26.

memungkinkan seseorang berfungsi optimal sebagai khalifah di muka bumi.

Hifz al-'aql memiliki dua dimensi yang saling berkaitan. Pertama, dimensi persiapan seseorang yang memasuki pernikahan dalam kondisi kognitif dan psikologis yang sehat tidak dalam kondisi trauma aktif, tidak dalam tekanan mental yang berat, dan memiliki kapasitas refleksi diri yang cukup jauh lebih mampu mengambil keputusan yang bijak dalam dinamika kehidupan rumah tangga.¹¹² Ibn Qayyim al-Jawziyyah menekankan bahwa akal yang sehat adalah prasyarat untuk menjalankan amanah-amanah yang besar, termasuk amanah sebagai suami, istri, dan orang tua. Menikah dalam kondisi mental yang tidak stabil tidak hanya merugikan diri sendiri, tetapi juga berpotensi merusak akal dan jiwa pasangan serta anak-anak yang lahir dari pernikahan tersebut.

Kedua, dimensi pemberdayaan, pernikahan yang sehat dan harmonis secara aktif berkontribusi pada pemeliharaan dan penguatan kapasitas akal kedua pasangan. Al-Qur'an menjadikan kemitraan intelektual sebagai salah satu ciri orang-orang beriman:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. (QS. At-Taubah: 71)

Ayat ini mengisyaratkan bahwa relasi antara suami dan istri idealnya adalah relasi saling menguatkan dalam kebaikan dan saling mengingatkan dari kemungkaran, sebuah relasi yang membutuhkan kesepadanan intelektual dan kedewasaan akal dari kedua belah pihak.¹¹³

¹¹² Nurhadi, "Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Pernikahan (Perkawinan) Di Tinjau Dari Maqashid Syariah."

¹¹³ Nurul Hidayah, "Mubadalah Sebagai Paradigma Kesalingan Dalam Relasi Suami Istri," *Al-Istinbath : Jurnal Ilmu Hukum Dan Hukum* 2, no. 1 (2025).

Pernikahan dengan pasangan yang mendorong pertumbuhan intelektual satu sama lain, yang bisa berdiskusi tentang persoalan-persoalan kehidupan secara setara, dan yang saling menginspirasi dalam pengembangan diri adalah pernikahan yang secara aktif mewujudkan *hifẓ al-'aql*.¹¹⁴ Sebaliknya, pernikahan dengan ketimpangan intelektual yang ekstrem atau dalam kondisi stres kronis justru berpotensi menghambat perkembangan akal dan mempersempit cakrawala berpikir kedua pasangan. Implikasi praktisnya adalah bahwa kesiapan intelektual termasuk pengetahuan fikih munakahat, literasi psikologi relasi, dan kapasitas komunikasi merupakan bagian dari *Hifẓ al-'aql* yang wajib diperhatikan sebelum dan selama pernikahan berlangsung.

e. Pernikahan dan *Hifẓ al-nafs* (Pemeliharaan Jiwa)

Meskipun *Hifẓ al-nafs* secara tradisional sering dikaitkan dengan perlindungan fisik, dalam konteks pernikahan prinsip ini meluas hingga mencakup kesehatan psikologis dan kesejahteraan emosional. Al-Qur'an secara eksplisit menyebutkan manfaat ketenangan batin dalam ikatan pernikahan:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً

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

Integrasi antara *sākīnah* (ketenangan), *mawaddah* (cinta), dan *rahmah* (kasih sayang) menjadi pilar kesehatan mental yang mengurangi risiko depresi dan kecemasan. Ibn Qayyim al-Jawziyyah mencatat bahwa

¹¹⁴ Agus Hermanto, "Menjaga Nilai-Nilai Kesalingan Dalam Menjalankan Hak Kewajiban, Dan Suami Istri," *Al-Mawarid Jurnal Syariah Dan Hukum* 4 (2022): 43–56.

pendampingan dan kasih sayang dalam rumah tangga berkontribusi langsung pada kebahagiaan dan kepuasan hidup secara keseluruhan. Sebaliknya, pernikahan yang dilakukan tanpa kesiapan emosional yang memadai berpotensi menghasilkan relasi yang destruktif, kekerasan dalam rumah tangga, depresi pascapernikahan, atau trauma psikologis yang berlangsung lama. Oleh karena itu, memastikan kesiapan mental sebelum menikah adalah wujud nyata dari *hifz al-nafs*.¹¹⁵

f. Sintesis: *Maqāsid al-sharī'ah* sebagai Kerangka Evaluatif Kesiapan Menikah

Keempat dimensi *maqāsid* yang telah diuraikan *hifz al-dīn*, *hifz al-nasl*, *hifz al-nafs*, dan *hifz al-'aql* tidak beroperasi secara terpisah, melainkan membentuk sistem yang terintegrasi dan saling menopang. Dalam evaluasi kesiapan menikah, pendekatan *maqāsid* yang komprehensif menuntut agar setiap dimensi dipertimbangkan secara bersamaan, karena kekurangan pada satu dimensi akan berdampak pada dimensi lainnya. Pasangan yang siap secara finansial tetapi tidak sekuat dalam agama (*hifz al-dīn* lemah) akan menghadapi konflik nilai yang mengganggu ketenangan jiwa (*Hifz al-nafs* terganggu) dan menghambat pembentukan generasi saleh (*hifz al-nasl* tidak optimal). Demikian pula, pasangan yang sekuat dalam agama tetapi menikah dalam kondisi trauma psikologis yang belum sembuh (*Hifz al-nafs* belum terpenuhi) akan mengalami hambatan besar dalam mengoptimalkan kapasitas intelektual dan spiritual mereka (*Hifz al-'aql* dan *hifz al-dīn* terganggu).

Pendekatan *maqāsid* ini juga memberikan jawaban yang elegan atas pertanyaan tentang penundaan pernikahan dalam perspektif Islam. Penundaan yang dilakukan semata-mata demi mempersiapkan diri secara menyeluruh memastikan kesiapan finansial, kematangan psikologis, pengetahuan yang memadai, dan menemukan pasangan yang sekuat adalah penundaan yang dapat dibenarkan bahkan dianjurkan, karena ia

¹¹⁵ Suryawati Utami, "Komitmen Dan Kepuasan Pernikahan Pada Pasutri Dengan Rentang Usia Jauh," *Psikoborneo: Jurnal Ilmiah Psikologi* 6, no. 2 (2018): 267–72, <https://doi.org/10.30872/psikoborneo.v6i2.4568>.

merupakan upaya serius untuk mewujudkan seluruh *maqāṣid* pernikahan secara optimal.¹¹⁶ Sebaliknya, penundaan tanpa batas yang didorong oleh standar perfeksionistik yang tidak realistis, atau penghindaran komitmen karena ketakutan yang tidak proporsional, dapat menjadi problematik karena mengancam dimensi-dimensi *maqāṣid* lainnya seperti *Ḥifẓ al-nafs* (isolasi dan kesepian) dan *ḥifẓ al-nasl* (penundaan reproduksi yang terlalu lama). Ibn 'Ashur menekankan bahwa tujuan akhir *maqāṣid* adalah kemaslahatan yang seimbang dan berkelanjutan bukan optimasi satu aspek dengan mengorbankan aspek lainnya, melainkan pencarian titik keseimbangan yang memperhatikan seluruh dimensi kehidupan manusia sebagai hamba dan khalifah Allah di muka bumi.

Berdasarkan seluruh uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa kerangka hukum Islam baik melalui konsep *istiṭā'ah*, *Kafā'ah*, maupun perspektif *Maqāṣid al-sharī'ah* secara inheren mendukung dan bahkan mengharuskan adanya persiapan yang matang sebelum memasuki pernikahan. Tuntutan generasi muda akan kesiapan mental, finansial, dan kesepadanan nilai sebelum menikah, yang kini ramai didiskusikan di media sosial, sesungguhnya menemukan justifikasinya yang kokoh dalam tradisi intelektual hukum Islam itu sendiri. Wacana yang tampak kontemporer itu, bila ditelaah secara mendalam, tidak lain adalah aktualisasi dari *Maqāṣid al-sharī'ah* yang telah dirumuskan oleh para ulama berabad-abad yang lalu sebagai bukti bahwa kerangka hukum Islam, bila dipahami secara holistik dan kontekstual, selalu memiliki relevansi yang segar untuk menjawab tantangan zaman.

4. Kaidah-Kaidah Fikih tentang Pencegahan Kemudharatan sebagai Landasan Analisis

Selain kerangka *istiṭā'ah*, *kafā'ah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah*, tradisi hukum Islam juga menyediakan instrumen analitis operasional yang dikenal sebagai *al-qawā'id al-fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fikih). Berbeda dari dalil-dalil

¹¹⁶ Muḥamad, "Tinjauan Fiqih Munakahat Terhadap Fenomena Penundaan Pernikahan Pada Pemuda Indonesia Tahun 2021."

Al-Qur'an dan hadis yang bersifat tekstual, kaidah fikih adalah abstraksi hukum yang dirumuskan para ulama dari ratusan kasus hukum untuk menjadi prinsip umum yang berlaku lintas persoalan. Dalam konteks kajian kesiapan menikah dan fenomena *marriage decline*, terdapat tiga kaidah fikih utama yang menjadi pijakan analisis dan akan dirujuk dalam pembahasan Bab IV.

a. Kaidah *al-Ḍararu Yuzāl* (Kemudharatan Harus Dihilangkan)

الصَّرُّ يُزَالُ

“Kemudharatan (bahaya) harus dihilangkan.”

Kaidah ini merupakan turunan langsung dari hadis Nabi SAW “*lā ḍarara wa lā ḍirāra*” (tidak boleh ada kemudharatan dan tidak boleh saling merugikan HR. Ibn Majah dan Ahmad). Al-Suyuti dalam *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir* menempatkan kaidah ini sebagai salah satu dari lima kaidah induk (*al-qawā’id al-khams al-kubrā*) yang menjadi fondasi seluruh bangunan fikih Islam. Dalam konteks pernikahan, kaidah ini menegaskan bahwa setiap kondisi, keputusan, atau praktik yang berpotensi mendatangkan kemudharatan baik bagi diri sendiri, pasangan, maupun keturunan harus dicegah atau dihilangkan. Aplikasinya dalam kajian kesiapan menikah mencakup: ketidaksiapan finansial yang berpotensi mendatangkan konflik dan kemiskinan keluarga adalah dharar yang harus dicegah; ketidakmatangan psikologis yang berpotensi menghasilkan relasi destruktif adalah dharar yang harus dihilangkan; dan pernikahan yang tergesa-gesa tanpa pertimbangan *kafā’ah* yang memadai berpotensi menjadi sumber *dharar* yang lebih besar daripada penundaan yang terencana.

b. Kaidah *Dar’u al-Mafāsīd Muqaddam ‘alā Jalb al-Maṣāliḥ* (Mencegah Kerusakan Lebih Diutamakan dari Mendapatkan Manfaat)

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“Mencegah kerusakan lebih diutamakan daripada mendatangkan kemanfaatan.”

Kaidah ini dirumuskan oleh Imam Al-Syatibi dalam al-Muwāfaqāt dan menjadi salah satu prinsip operasional utama dalam ijtihad kontemporer. Secara substantif, kaidah ini menetapkan bahwa ketika terdapat pertentangan antara mafsadat (kerusakan/kerugian) di satu sisi dan maṣlaḥat (manfaat/kebaikan) di sisi lain, maka prioritas diberikan pada pencegahan kerusakan. Dalam konteks pernikahan, kaidah ini memiliki dua arah aplikasi yang seimbang. Di satu sisi, ia membenarkan penundaan pernikahan jika pernikahan yang dilakukan dalam kondisi tidak siap diprediksi akan mendatangkan mafsadat yang lebih besar seperti perceraian, KDRT, atau dampak negatif pada anak. Di sisi lain, kaidah yang sama juga mengoreksi penundaan yang berlebihan: jika penundaan tanpa batas justru mendatangkan mafsadat tersendiri berupa isolasi sosial, terancamnya kesucian diri, atau hilangnya jendela reproduksi, maka mencegah mafsadat penundaan menjadi prioritas yang lebih tinggi. Keseimbangan dua arah ini menjadikan kaidah dar’u al-mafāsīd sebagai instrumen analitis yang sangat tepat untuk membaca fenomena marriage decline secara berimbang.

c. Kaidah *al-Daf’u Aqwā min al-Raf’i* (Mencegah Lebih Kuat daripada Mengobati)

الدَّفْعُ أَقْوَى مِنَ الرَّفْعِ

“Mencegah (sebelum terjadi) lebih kuat daripada mengobati (setelah terjadi).”

Kaidah ketiga ini merupakan turunan dari kaidah *al-dararu yuzāl* yang menekankan dimensi temporal: tindakan preventif (*daf’*) yang dilakukan sebelum kemudharatan terjadi memiliki kedudukan hukum yang lebih kuat dan lebih diutamakan dibandingkan tindakan kuratif (*raf’*) yang dilakukan setelah kemudharatan berlangsung. Ibn al-Qayyim al-

Jawziyyah dalam Zād al-Ma'ād menegaskan bahwa syariat Islam pada dasarnya adalah syariat pencegahan (*sharī'at al-wiqāyah*) sebelum menjadi syariat pengobatan (*sharī'at al-'ilāj*). Aplikasi kaidah ini dalam konteks pernikahan sangat konkret: persiapan finansial yang matang sebelum menikah (*daf'*) adalah tindakan yang secara hukum lebih kuat daripada berusaha mengatasi konflik ekonomi setelah pernikahan berlangsung (*raf'*); pemilihan pasangan yang cermat berdasarkan *kafā'ah* yang memadai (*daf'*) lebih diutamakan daripada proses perceraian yang menyakitkan setelah pernikahan yang salah pilih (*raf'*). Kaidah ini sekaligus memberikan batas yang jelas: pencegahan yang dimaksud adalah pencegahan yang proporsional dan berbasis risiko nyata, bukan penghindaran komitmen tanpa dasar yang memiliki landasan yang kuat.

Ketiga kaidah fikih ini *al-dararu yuzāl*, *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ*, dan *al-daf'u aqwā min al-raf'i* membentuk satu sistem instrumentasi hukum yang koheren dan saling melengkapi. Ketiganya berakar pada satu prinsip dasar yang sama: hukum Islam memberikan prioritas tinggi pada pencegahan kemudharatan sebagai bentuk tanggung jawab hukum yang proaktif. Dalam kerangka analisis Bab IV, ketiga kaidah ini akan digunakan sebagai pisau analitis untuk mengevaluasi narasi-narasi *marriage decline* di media sosial: apakah kekhawatiran yang diungkapkan berbasis pada *dharar* yang nyata dan proporsional sehingga dapat dibenarkan oleh kaidah-kaidah ini atau apakah ia merupakan kecemasan yang tidak berdasar yang justru bertentangan dengan semangat fikih Islam.

D. Tinjauan Pustaka

Peneliti telah melakukan telaah terhadap berbagai penelitian yang sudah ada dengan pembahasan yang relevan. Berdasarkan tinjauan tersebut, ditemukan bahwa krisis pernikahan di era digital merupakan isu krusial dalam literatur Hukum Keluarga Islam. Berikut beberapa penelitian yang dimaksud:

Sebagai titik awal yang relevan dengan lokus media sosial, Azizah Fadhilah Adhani dan Acep Aripudin pada tahun 2024 dalam artikelnya yang berjudul "Perspektif Generasi Z di Platform X Terhadap Penurunan Angka Pernikahan di Indonesia", berhasil memetakan bahwa narasi di platform X didominasi oleh kekhawatiran finansial serta tingginya kasus perceraian akibat KDRT dan perselingkuhan. Penelitian tersebut memberikan landasan mengenai bagaimana suara Gen Z di X membentuk sikap baru terhadap institusi pernikahan. Meskipun memiliki kesamaan pada platform X, penelitian ini menawarkan kebaruan pada integrasi data demografi, di mana peneliti tidak hanya memotret persepsi, tetapi mengonfrontasinya dengan variabel teknis seperti *Median Age at First Marriage* dalam bingkai Hukum Keluarga Islam.¹¹⁷

Salah satu fondasi pemikiran awal diletakkan oleh Ahmad Muflihul Wafa dan Muhammad Harfin Zuhdi pada tahun 2025 dalam artikelnya yang berjudul "Penurunan Angka Pernikahan Generasi Z Perspektif *Ma'ālāt Al-Afal*". Penelitian tersebut secara tajam membedah bagaimana globalisasi dan trauma pasca pandemi menjadi pemicu utama keengganan Gen Z untuk berkomitmen, yang kemudian divalidasi secara hukum melalui kacamata *Ma'ālāt Al-Afal*. Meskipun memiliki irisan pada objek material yaitu penurunan angka pernikahan, kajian ini menawarkan fokus yang lebih spesifik pada variabel demografi teknis seperti pergeseran *Median Age at First Marriage*. Jika Wafa dan Zuhdi melihat dampak perbuatan secara umum, peneliti melangkah lebih jauh dengan menganalisis bagaimana

¹¹⁷ Adhani and Aripudin, "Perspektif Generasi Z Di Platform X Terhadap Penurunan Angka Pernikahan Di Indonesia."

penundaan usia tersebut secara sistemik berkontribusi pada fenomena *marriage decline*.¹¹⁸

Melengkapi perspektif sosiologis tersebut, Dwi Oktaviani dan Krismono pada tahun 2025 melalui penelitiannya, "Analysis of the Marriage is Scary Phenomenon Among Generation Z: A Perspective of Islamic Law Sociology", berhasil memetakan lima tema besar keresahan netizen di TikTok, di mana ketakutan terhadap pasangan menjadi faktor yang paling dominan. Penelitian ini memberikan pijakan empiris mengenai persepsi negatif di media sosial, namun terdapat perbedaan fundamental pada cakupan platform dan kedalaman teoritisnya. Oktaviani dan Krismono berfokus pada pendekatan sosiologi hukum melalui komentar TikTok, maka kajian ini meluas ke platform X sebagai ruang diskursus yang lebih naratif dan intelektual untuk memotret fenomena *Marriage Squeeze* (himpitan pernikahan), sebuah variabel yang belum disentuh dalam penelitian tersebut.¹¹⁹

Keterikatan antara media sosial dan persepsi hukum ini juga diperdalam oleh Azhar Fikri Izzuddin dan Teguh Dwi Cahyadi pada tahun 2025 dalam studi netnografinya yang berjudul "Krisis Pernikahan di Era Digital: Studi Netnografi TikTok tentang Generasi Z dan Relevansinya terhadap Hukum Keluarga Islam". Temuan mereka menyoroti adanya pertentangan tajam antara nilai agama konvensional dengan narasi populer digital. Di sinilah letak perbedaan krusial dengan penelitian yang peneliti lakukan; jika Izzuddin dan Cahyadi lebih banyak memotret dinamika perilaku digital secara umum, peneliti secara khusus menarik dinamika tersebut ke dalam perdebatan Teori *Kafa'ah*. Peneliti berargumen bahwa krisis tersebut bukan sekadar masalah perilaku, melainkan adanya kesulitan muslimah muda

¹¹⁸ Wafa and Zuhdi, "Penurunan Angka Pernikahan Generasi Z Perspektif Ma' Ālāt Al - Af' Āl."

¹¹⁹ Dwi Oktaviani and Krismono, "Analysis Of The Marriage Is Scary Phenomenon Among Generation Z: A Perspective Of Islamic Law Sociology," *Sahaja: Journal Shariah And Humanities* 4, no. 1 (2025): 422–439.

dalam menemukan pasangan yang setara secara intelektual akibat tuntutan standar digital yang kian meninggi.¹²⁰

Dari sisi preventif, tesis karya Rindi Yani di tahun 2025 yang berjudul "Tren Ketakutan Menikah (*Marriage is Scary*) di Kalangan Generasi Z Pengguna Aplikasi TikTok Perspektif Saddu al-Dhari'ah", menawarkan sudut pandang hukum yang lebih protektif. Yani menggunakan teori *Saddu al-Dhari'ah* untuk menekankan perlunya edukasi nilai Islam guna mencegah kerusakan sosial akibat tren melajang. Berbeda dengan pendekatan Yani yang bersifat menutup jalan menuju kerusakan, peneliti justru mencoba melakukan re-interpretasi terhadap konsep *Istitha'ah* (kesiapan). Peneliti tidak hanya melihat tren ini sebagai ancaman yang harus dicegah, tetapi sebagai realitas baru yang menuntut redefinisi hukum mengenai apa yang disebut sebagai mampu di tengah inflasi standar ekonomi dan mental yang disuarakan oleh netizen.¹²¹

Terakhir, gap antara norma hukum dan realitas sosiopolitik ini juga disoroti oleh Farhan Lutfi dalam tulisannya tahun 2025 yang berjudul "Krisis Kesiapan Nikah Gen Z dalam Narasi 'Marriage Is Scary': Relevansi Hukum Keluarga Islam di Era Digital". Lutfi secara kritis menganalisis Pasal 15-17 Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan menemukan adanya ketidaksiapan psikososial yang tidak terakomodasi secara eksplisit dalam teks hukum tersebut. Meskipun sama-sama meninjau aspek kesiapan, penelitian peneliti memiliki keunggulan pada metode studi empiris digital.

Jika Lutfi cenderung menggunakan analisis yuridis-normatif terhadap teks hukum dan literatur sekunder, peneliti terjun langsung membedah birokratisasi batin yang dilakukan Gen Z dan Milenial di TikTok dan X sebagai laboratorium sosial primer. Dengan demikian, penelitian ini hadir untuk mengisi ruang kosong mengenai bagaimana Hukum Keluarga Islam

¹²⁰ Azhar Fikri Izzudin And Teguh Dwi Cahyadi, "Krisis Pernikahan Di Era Digital: Studi Netnografi Tiktok Tentang Generasi Z Dan Relevansinya Terhadap Hukum Keluarga Islam," *Cendekia : Jurnal Ilmu Pengetahuan* 5, no. 3 (2025): 858–868.

¹²¹ Rindi Yani, "Tren Ketakutan Menikah (*Marriage Is Scary*) Dikalangan Generasi Z Pengguna Aplikasi Tiktok Perspektif Saddu Al-Dhari'ah (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2025).

harus merespons secara dinamis pergeseran standar kesiapan dan kesetaraan yang dikonstruksi oleh algoritma digital.¹²²



¹²² Farhan Lutfi, "Krisis Kesiapan Nikah Gen Z Dalam Narasi ' Marriage Is Scary ': Relevansi Hukum Keluarga Islam Di Era Digital," *Syakhshiyyah Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 1 (2025).