

USHUL FIKIH DALAM HUKUM KELUARGA KONTEMPORER: ISU PERNIKAHAN, PERCERAIAN, DAN KEABSAHAN ANAK REKONSTRUKSI HUKUM KELUARGA BERBASIS KEMASLAHATAN

Marataon Ritonga, Mhd. Syahnun, Hasan Matsum

marataonritonga@umsu.ac.id, mhdsyahnun@uinsu.ac.id, hasanmatsum@uinsu.ac.id

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Medan

ABSTRAK

Transformasi sosial dalam kehidupan keluarga Muslim menuntut pembaruan metodologi hukum Islam yang lebih responsif terhadap realitas kontemporer. Penelitian ini bertujuan mengkaji rekonstruksi ushul fikih berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* dalam menjawab persoalan hukum keluarga Islam, khususnya terkait perkawinan, perceraian, dan keabsahan anak. Penelitian menggunakan pendekatan normatif-kritis melalui studi pustaka terhadap literatur fikih klasik dan kontemporer, peraturan perundang-undangan, serta berbagai kajian ilmiah yang dianalisis dengan perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ushul fikih kontemporer memiliki landasan metodologis yang memadai untuk melakukan pembaruan hukum keluarga Islam tanpa melepaskan diri dari sumber normatifnya. Dalam bidang perkawinan, instrumen seperti *maṣlaḥah mursalah* dan *sadd al-dzarī'ah* dapat digunakan untuk merespons isu pernikahan dini dan nikah siri demi terwujudnya kemaslahatan keluarga. Dalam bidang perceraian, rekonstruksi hukum diperlukan untuk memperkuat keadilan gender melalui perlindungan hak-hak perempuan dan anak, termasuk dalam aspek akses terhadap perceraian dan jaminan hak ekonomi pasca-perceraian. Sementara itu, dalam persoalan keabsahan anak, perlindungan terhadap identitas hukum, nafkah, pendidikan, dan kepastian nasab harus menjadi prioritas, termasuk melalui pemanfaatan perkembangan ilmu pengetahuan modern seperti tes DNA sebagai instrumen pendukung dalam penetapan hubungan keperdataan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa rekonstruksi hukum keluarga Islam berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* dapat menghasilkan formulasi hukum yang lebih adaptif, adil, dan berorientasi pada perlindungan martabat manusia. Pendekatan ini memungkinkan hukum keluarga Islam tetap mempertahankan legitimasi normatifnya sekaligus mampu menjawab tantangan sosial yang terus berkembang. Untuk mewujudkannya, diperlukan *ijtihād jamā'ī* yang melibatkan berbagai disiplin ilmu, didukung oleh reformasi regulasi, penguatan kapasitas lembaga peradilan agama, serta pembaruan kebijakan hukum agar hukum keluarga Islam tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat Indonesia kontemporer.

Kata Kunci: *Ushul Fikih; Maqashid Al-Syariah; Hukum Keluarga Islam; Rekonstruksi Hukum; ijtihād jamā'ī*

I. PENDAHULUAN

Hukum keluarga (*al-ahwāl al-syakṣiyyah*) merupakan inti terdalam dari sistem hukum Islam yang paling langsung bersentuhan dengan kehidupan manusia. Tidak ada bidang hukum Islam lain yang begitu dekat dengan pengalaman eksistensial manusia sejak kelahiran, pembentukan keluarga melalui perkawinan, perceraian, pengasuhan anak, hingga kematian dan

pewarisan¹. Oleh karena itu, hukum keluarga selalu menjadi salah satu bidang hukum Islam yang paling dinamis sekaligus paling sensitif terhadap perubahan sosial. Dalam tradisi fikih klasik, pembahasan hukum keluarga menempati porsi yang sangat besar karena dianggap sebagai fondasi pembentukan masyarakat Muslim yang ideal. Namun, perkembangan masyarakat modern telah menghadirkan berbagai persoalan baru yang tidak seluruhnya dapat dijawab secara langsung melalui formulasi hukum yang lahir pada konteks sosial abad pertengahan. Dengan demikian, diperlukan kajian metodologis yang mampu menjembatani antara norma-norma syariah dan kebutuhan masyarakat kontemporer².

Realitas kontemporer menunjukkan bahwa institusi keluarga Muslim sedang menghadapi tantangan yang semakin kompleks. Di Indonesia, perkara perceraian yang ditangani lingkungan Peradilan Agama secara konsisten mencapai ratusan ribu kasus setiap tahun, dengan dominasi cerai gugat yang diajukan oleh pihak istri. Fenomena ini menunjukkan adanya perubahan relasi sosial dalam keluarga Muslim yang berbeda dari asumsi-asumsi yang mendasari sebagian literatur fikih klasik. Selain itu, praktik perkawinan anak, meskipun mengalami penurunan setelah revisi Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 yang menetapkan batas usia minimal perkawinan menjadi 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan, masih ditemukan di berbagai daerah. Persoalan lain yang semakin mengemuka adalah status hukum anak hasil nikah tidak tercatat, anak yang lahir di luar perkawinan, serta berbagai problem hukum yang muncul akibat perkembangan teknologi reproduksi berbantuan (*assisted reproductive technology/ART*) seperti *fertilisasi in vitro* (bayi tabung) dan praktik ibu pengganti (*surrogate motherhood*)³.

Perubahan sosial tersebut menimbulkan pertanyaan mengenai kemampuan metodologi hukum Islam dalam merespons perkembangan zaman. Dalam konteks ini, ushul fikih tidak hanya dipahami sebagai perangkat teknis untuk menggali hukum, tetapi juga sebagai landasan epistemologis yang menentukan validitas penalaran hukum Islam⁴. Melalui instrumen seperti *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, *sadd al-dzari'ah*, dan *maqashid al-syariah*, ushul fikih menyediakan kerangka metodologis untuk menghubungkan teks-teks normatif dengan realitas sosial yang terus berkembang. Akan tetapi, kompleksitas persoalan hukum keluarga modern menuntut adanya pengembangan metodologi yang lebih kontekstual agar hukum Islam mampu memberikan solusi yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat tanpa mengabaikan prinsip-prinsip syariah⁵.

¹ Desi Asmaret, Alaidin Koto, and Afrizal, "Transformasi Hukum Keluarga Islam Di Indonesia Telaah Pemikiran Rifyal Ka'bah," *Al-Ahwal* 12, no. 2 (2019): 145–60, <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ahwal.2019.12203>.

² Nadirsyah Hosen, "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate," *Journal of Southeast Asian Studies* 1, no. October (2005): 419–40, <https://doi.org/10.1017/S0022463405000238>.

³ Ana Latifatul Muntamah, Dian Latifiani, and Ridwan Arifin, "Pernikahan Dini Di Indonesia : Faktor Dan Peran Pemerintah (Perspektif Penegakan Dan Perlindungan Hukum Bagi Anak)," *Widya Yuridika Jurnal Hukum* 2, no. 1 (2019): 1–12, <https://doi.org/https://doi.org/10.31328/wy.v2i1.823>.

⁴ Moh Khasan, "Kedudukan Maqâshid Al-Syari'ah Dalam Pembaharuan Hukum Islam," *Dimas* 8, no. 2 (2008).

⁵ Zaiyad Zubaidi Muliadi Muhammad Habibi MZ and Aldira Oktarina, "Acehnese Dayah Ulama's Perceptions of the Expansion of Fiqh on Mawani' Al-'Irth in the Compilation of Islamic Law (KHI): Resistance or

Sebagai respons terhadap tantangan tersebut, berbagai pemikir hukum Islam kontemporer menawarkan pendekatan pembaruan metodologis yang berorientasi pada kemaslahatan. Pendekatan *maqashid al-syariah* menjadi salah satu paradigma yang banyak digunakan dalam pengembangan hukum keluarga Islam karena menekankan pada tujuan-tujuan syariat seperti perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta⁶. Di Indonesia, gagasan pembaruan hukum keluarga juga berkembang melalui pemikiran Hazairin, Munawir Sjadzali, Masdar Farid Mas'udi, dan sejumlah akademisi lainnya yang berupaya mengintegrasikan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan dalam hukum keluarga Islam⁷. Pendekatan tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas untuk beradaptasi dengan perubahan sosial selama tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar syariah⁸.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini diarahkan untuk menjawab tiga persoalan utama. Pertama, bagaimana instrumen-instrumen ushul fikih dapat direkonstruksi guna merespons isu-isu kritis perkawinan kontemporer seperti perkawinan anak, pencatatan perkawinan, dan teknologi reproduksi berbantuan. Kedua, bagaimana pendekatan berbasis kemaslahatan dapat diterapkan dalam reformasi hukum perceraian yang lebih menjamin keadilan bagi suami, istri, dan anak. Ketiga, bagaimana ushul fikih dapat memberikan landasan normatif bagi penyelesaian persoalan status dan perlindungan anak dalam konteks perkembangan hukum keluarga modern. Dengan menjawab persoalan tersebut, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan metodologi ushul fikih kontemporer sekaligus menawarkan rekomendasi bagi pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia yang lebih adaptif, berkeadilan, dan berorientasi pada kemaslahatan.

II. TINJAUAN PUSTAKA

A. Ushul Fikih: Fondasi Epistemologis dan Rekonstruksi Metodologis

a) Kodifikasi Klasik Ushul Fikih dan Tantangan Kontemporer

Ushul fikih merupakan disiplin ilmu yang menjadi fondasi epistemologis dalam proses penetapan hukum Islam (*istinbāt al-aḥkām*). Secara historis, kodifikasi ushul fikih mencapai bentuk sistematisnya melalui karya monumental Imam al-Syafi'i (150–204 H), *al-Risālah*, yang oleh banyak tokoh dianggap sebagai karya pertama yang secara komprehensif membahas metodologi penggalan hukum Islam. Melalui karya tersebut, al-Syafi'i berhasil membangun kerangka metodologis yang mengintegrasikan Al-Qur'an, Sunnah, ijma', dan qiyas sebagai

Adaptation?," *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 26, no. 2 (2024), <https://doi.org/10.22373/jms.v26i2.25917>.

⁶ Wesiah, "KEADILAN GENDER DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM: STUDI TERHADAP RELASI SUAMI ISTRI," *HUKAGI: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 1 (2025): 17–37.

⁷ Purnama Hidayah Harahap, "DINAMIKA REAKTUALISASI HUKUM ISLAM DI ERA MODERN: TELAHAH HISTORIS DAN EPISTEMOLOGIS PEMIKIRAN MUNAWIR SJADZALI," *ISTIHHLAH: Jurnal Hukum Islam* 03, no. 01 (2025): 1–12.

⁸ Ilham Tohari and Moh. Anas Kholish, "MAQASID SYARIAH SEBAGAI PIJAKAN KONSEPTUAL DALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM INDONESIA," *Arena Hukum* 13, no. 2 (2020): 314–28, <https://doi.org/https://doi.org/10.21776/ub.arenahukum.2020.01302.7>.

sumber utama hukum Islam. Kerangka ini kemudian menjadi dasar perkembangan ilmu ushul fikih pada periode-periode berikutnya.

Pasca al-Syafi'i, perkembangan ushul fikih melahirkan dua corak besar pemikiran. Pertama, aliran *mutakallimīn* yang berkembang di kalangan Syafi'iyyah, Malikiyyah, dan sebagian Hanabilah dengan pendekatan yang lebih teoritis dan deduktif. Kedua, aliran *fuqahā'* atau Hanafiyyah yang lebih menekankan pendekatan induktif berdasarkan praktik-praktik hukum yang berkembang dalam mazhab. Meskipun memiliki perbedaan metodologis, kedua aliran tersebut sama-sama dibangun dalam konteks sosial-politik masyarakat Islam klasik yang relatif berbeda dengan kondisi masyarakat modern saat ini.

Dalam perkembangannya, sejumlah tokoh kontemporer menilai bahwa struktur epistemologis ushul fikih klasik menghadapi tantangan ketika berhadapan dengan persoalan hukum keluarga modern yang semakin kompleks. Fenomena seperti perkawinan anak, pencatatan perkawinan, perceraian berbasis digital, perlindungan anak hasil perkawinan tidak tercatat, hingga teknologi reproduksi berbantuan (*Assisted Reproductive Technology/ART*) merupakan isu-isu yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam literatur fikih klasik. Oleh karena itu, diperlukan upaya rekonstruksi metodologis agar ushul fikih tetap mampu menjalankan fungsinya sebagai instrumen pengembangan hukum Islam yang responsif terhadap perubahan sosial.

Wael B. Hallaq menjelaskan bahwa salah satu persoalan utama hukum Islam modern adalah terjadinya proses "pembekuan" hukum akibat kodifikasi negara modern yang menjadikan fikih sebagai aturan formal yang cenderung statis. Akibatnya, banyak produk hukum keluarga yang sebenarnya bersifat ijtihadi dan kontekstual dipahami sebagai ketentuan yang final dan tidak dapat diubah. Dalam konteks hukum keluarga Islam, kondisi ini sering kali menghambat upaya reformasi hukum yang bertujuan mewujudkan keadilan substantif bagi perempuan dan anak.

b) Maqashid al-Syariah sebagai Paradigma Rekonstruksi Hukum Keluarga

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, teori *maqāṣid al-syarī'ah* dipandang sebagai salah satu pendekatan paling penting dalam menjawab kebutuhan reformasi hukum Islam kontemporer. Teori ini pertama kali dirumuskan secara sistematis oleh Imam al-Ghazali dan kemudian dikembangkan secara lebih komprehensif oleh Imam al-Syathibi dalam karya monumentalnya *al-Muwāfaqāt*. Menurut al-Syathibi, seluruh ketentuan syariah pada hakikatnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia melalui perlindungan terhadap lima unsur pokok (*al-kullīyyāt al-khams*), yaitu agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).

Dalam konteks hukum keluarga, konsep *ḥifẓ al-nasl* tidak hanya dipahami sebagai upaya menjaga kejelasan nasab, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap hak-hak anak, kesejahteraan keluarga, perlindungan perempuan, serta terciptanya relasi keluarga yang harmonis dan berkeadilan. Oleh karena itu, pendekatan maqashid memungkinkan hukum keluarga Islam

bergerak dari orientasi formalistik menuju orientasi substantif yang lebih menekankan pada pencapaian tujuan syariah⁹.

Perkembangan teori maqashid mengalami transformasi signifikan melalui pemikiran Jasser Auda. Dalam karyanya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, Auda mengkritik pendekatan maqashid klasik yang dianggap terlalu berorientasi pada individu dan kurang memperhatikan dimensi sosial yang lebih luas. Ia menawarkan pendekatan sistem (*systems approach*) yang menempatkan nilai-nilai keadilan, kebebasan, hak asasi manusia, kesetaraan gender, dan pembangunan sosial sebagai bagian dari tujuan utama syariah.

Pendekatan ini memiliki implikasi yang sangat penting bagi reformasi hukum keluarga Islam. Misalnya, dalam isu perkawinan anak, pendekatan maqashid tidak hanya mempertimbangkan aspek legalitas akad nikah, tetapi juga dampaknya terhadap pendidikan, kesehatan reproduksi, kesejahteraan psikologis anak, dan masa depan keluarga. Demikian pula dalam persoalan perceraian, maqashid menuntut adanya perlindungan terhadap hak-hak perempuan dan anak sebagai bagian dari tujuan syariah yang lebih luas.

Dalam konteks Indonesia, pendekatan maqashid telah menjadi salah satu paradigma utama dalam reformasi hukum keluarga Islam. Berbagai pembaruan hukum, termasuk peningkatan batas usia perkawinan melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019, perlindungan hak anak pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010, serta penguatan hak-hak perempuan dalam proses perceraian, menunjukkan semakin kuatnya penggunaan pendekatan kemaslahatan dan maqashid dalam pembentukan hukum keluarga nasional¹⁰.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa ushul fikih dan maqashid al-syariah merupakan dua instrumen utama dalam pengembangan hukum keluarga Islam kontemporer. Ushul fikih menyediakan kerangka epistemologis untuk melakukan penalaran hukum, sedangkan maqashid al-syariah memberikan orientasi substantif berupa tujuan-tujuan kemaslahatan yang hendak diwujudkan oleh hukum Islam. Rekonstruksi metodologis terhadap kedua instrumen tersebut menjadi sangat penting agar hukum keluarga Islam mampu menjawab berbagai persoalan modern seperti perkawinan anak, perlindungan anak, kesetaraan gender, pencatatan perkawinan, perceraian, serta perkembangan teknologi reproduksi berbantuan. Dengan demikian, pendekatan maqashid yang dikombinasikan dengan pengembangan metodologi ushul fikih kontemporer dapat menjadi landasan teoritis yang kuat bagi reformasi hukum keluarga Islam yang lebih adaptif, humanis, berkeadilan, dan tetap berakar pada nilai-nilai dasar syariah.

B. Hukum Pernikahan dalam Perspektif Ushul Fikih Kontemporer

a) Pernikahan Dini: Antara Teks, Maqashid, dan Perlindungan Anak

Pernikahan dini (*child marriage*) merupakan salah satu isu paling krusial dalam diskursus pembaruan hukum keluarga Islam kontemporer. Perdebatan mengenai persoalan ini tidak hanya

⁹ Khairul Umam, "Penyerapan Fiqh Madzhab Syafi ' i Dalam Penyusunan Kompilasi Hukum Islam," *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syari'ah* 9, no. 2 (2017): 117–27, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18860/j-fsh.v9i2.6991>.

¹⁰ Fahadil Amin Al Hasan and Deni Kamaluddin Yusup, "MARRIAGE DISPENSATION IN THE INDONESIAN LEGAL SYSTEM Protecting Children ' s Best Interests through Judges ' Decisions)," *Al-Ahwal* 14, no. 1 (2021): 86–98, <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ahwal.2021.14107>.

berkaitan dengan legalitas akad nikah menurut fikih, tetapi juga menyangkut perlindungan hak-hak anak, kesehatan reproduksi, pendidikan, dan keadilan sosial. Dalam tradisi fikih klasik, mayoritas ulama tidak menetapkan batas usia minimum perkawinan secara numerik. Keabsahan perkawinan lebih dikaitkan dengan konsep *ahliyyah* (kecakapan hukum), keberadaan wali, serta tercapainya kematangan biologis (*bulugh*). Bahkan sebagian ulama membolehkan wali mujbir menikahkan anak perempuan yang belum baligh berdasarkan pemahaman terhadap praktik sosial Arab klasik dan riwayat pernikahan Sayyidah Aisyah dengan Nabi Muhammad SAW.

Namun demikian, penting dicatat bahwa fikih klasik lahir dalam konteks sosial yang sangat berbeda dengan kondisi masyarakat modern. Pada masa klasik, sistem pendidikan formal belum berkembang, usia harapan hidup lebih rendah, serta struktur keluarga dan ekonomi sangat berbeda dibandingkan saat ini. Oleh karena itu, menjadikan praktik historis tersebut sebagai dasar normatif yang berlaku universal tanpa mempertimbangkan perubahan konteks sosial dapat menimbulkan problem serius dalam implementasi hukum keluarga modern.

Dalam perspektif ushul fikih kontemporer, legalitas suatu praktik hukum tidak cukup dinilai dari keberadaan dalil tekstual semata, tetapi juga harus mempertimbangkan tujuan syariah (*maqashid al-syariah*) yang hendak dicapai. Pendekatan *maqashid* menempatkan perlindungan terhadap manusia sebagai tujuan utama syariat. Karena itu, pernikahan dini perlu dievaluasi berdasarkan dampaknya terhadap perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh al-nasl*), dan martabat manusia (*hifzh al-'irdh*).

Dari aspek *hifzh al-nafs*, berbagai penelitian kesehatan menunjukkan bahwa kehamilan pada usia anak memiliki risiko yang jauh lebih tinggi terhadap kematian ibu dan bayi, komplikasi persalinan, stunting, anemia, serta gangguan kesehatan reproduksi jangka panjang. Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) menempatkan kehamilan usia remaja sebagai salah satu faktor risiko utama kematian maternal di negara berkembang¹¹. Dengan demikian, pembatasan usia perkawinan dapat dipandang sebagai implementasi prinsip perlindungan jiwa yang merupakan tujuan fundamental syariah¹².

Selain itu, dari perspektif *hifzh al-'aql*, pernikahan dini berpotensi menghentikan akses anak terhadap pendidikan formal. Padahal pendidikan merupakan sarana utama pengembangan intelektual manusia yang secara substansial menjadi bagian dari perlindungan akal. Banyak penelitian menunjukkan bahwa anak perempuan yang menikah pada usia dini memiliki peluang lebih besar untuk putus sekolah, mengalami ketergantungan ekonomi, dan menghadapi siklus kemiskinan antargenerasi.

Dalam kerangka *hifzh al-nasl*, perlindungan keturunan tidak hanya bermakna menjaga kejelasan nasab, tetapi juga menjamin kualitas tumbuh kembang generasi yang dilahirkan¹³. Oleh

¹¹ World Health Organization, "Risiko Kesehatan Kehamilan Usia Remaja (WHO)," Adolescent Pregnancy, 2024, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-pregnancy>.

¹² Azam Sukri and Aris Fauzan, "Maqasid Al-Shariah and Child Protection: A Holistic Approach to Preventing Early Marriage," *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture* 33, no. 2 (2025): 600–636, <https://doi.org/10.19105/karsa.v33i2.21696>.

¹³ Muntamah, Latifiani, and Arifin, "PERNIKAHAN DINI DI INDONESIA : FAKTOR DAN PERAN PEMERINTAH (PERSPEKTIF PENEGAKAN DAN PERLINDUNGAN HUKUM BAGI ANAK)."

karena itu, pernikahan yang berpotensi menghasilkan keluarga yang belum matang secara psikologis, ekonomi, maupun sosial dapat dipandang bertentangan dengan tujuan perlindungan keturunan yang diidealkan syariah¹⁴. Kaidah fikih universal: *Lā ḍarar wa lā ḍirār* “Tidak boleh menimbulkan bahaya bagi diri sendiri dan tidak boleh pula membahayakan orang lain.”

Menjadi dasar penting bagi legitimasi pembatasan usia perkawinan. Kaidah ini memberikan landasan normatif bagi negara untuk mencegah praktik sosial yang terbukti membawa dampak negatif secara luas. Dalam konteks Indonesia, perubahan batas usia minimum perkawinan melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 yang menetapkan usia 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan dapat dipahami sebagai implementasi prinsip *siyāsah syar’iyyah*¹⁵. Negara menggunakan kewenangannya untuk merealisasikan kemaslahatan publik melalui regulasi yang sejalan dengan maqashid al-syariah. Dengan demikian, regulasi tersebut bukanlah penyimpangan dari hukum Islam, melainkan bentuk aktualisasi tujuan syariah dalam konteks masyarakat modern¹⁶.

b) Nikah Sirri: Keabsahan Fikih dan Urgensi Perlindungan Hukum

Nikah siri merupakan salah satu persoalan hukum keluarga yang paling banyak diperdebatkan dalam masyarakat Muslim kontemporer¹⁷. Secara terminologis, nikah siri merujuk pada perkawinan yang dilaksanakan sesuai rukun dan syarat agama, tetapi tidak dicatatkan pada lembaga negara yang berwenang. Dalam perspektif fikih klasik, keabsahan perkawinan ditentukan oleh terpenuhinya unsur wali, saksi, ijab-qabul, serta mahar, sehingga pencatatan administratif tidak termasuk syarat sah perkawinan¹⁸. Meskipun demikian, perkembangan negara modern telah mengubah fungsi pencatatan perkawinan dari sekadar administrasi menjadi instrumen perlindungan hukum. Ketidadaan pencatatan menyebabkan berbagai persoalan serius seperti hilangnya hak nafkah, kesulitan memperoleh akta kelahiran anak, tidak adanya perlindungan terhadap hak waris, hingga kesulitan pembuktian ketika terjadi perceraian¹⁹.

Dari perspektif ushul fikih kontemporer, kewajiban pencatatan perkawinan dapat dibenarkan melalui pendekatan *maslahah mursalah*. Tidak terdapat nash yang secara eksplisit memerintahkan pencatatan perkawinan, namun manfaat yang dihasilkan sangat besar dan nyata bagi masyarakat. Oleh karena itu, pencatatan dapat dikategorikan sebagai sarana yang diperlukan untuk mewujudkan tujuan syariah²⁰. Pendekatan *sadd al-dzari’ah* juga memberikan legitimasi

¹⁴ Safrida Ramadhania, Ahmad Izzudin, and Ahmad Antoni Hidayat, “Perlindungan Anak Dalam Pernikn Dibawah Umur : Studi Komparatif Indonesia , Mesir Dan Fiqh Kontemporer,” *Syakshhiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2025).

¹⁵ Siti Musawwamah et al., “Resistance to Child Marriage Prevention in Indonesia and Malaysia,” *Ahkam* 23, no. 1 (2023): 259–80.

¹⁶ Imam Anshori et al., “Child Marriage in Indonesia Based on Maqasid Al-Shariah and the 2019 Marriage Law,” *Mizan: Journal of Islamic Law* 13, no. 2 (2025): 164–72.

¹⁷ Ahmad Atabik, “PERANAN MANTHUQ DAN MAFHUM DALAM MENETAPKAN HUKUM DARI AL- QUR’AN DAN SUNNAH,” *Jurnal Pemikiran Hukum Dam Hukum Islam* 6, no. 1 (2002).

¹⁸ Siti Mahmudah, “REFORMASI SYARIAT ISLAM: KRITIK PEMIKIRAN KHALÎL ‘ABD AL-KARÎM,” *Al-Adalah* XIII, no. 1 (2016): 77–92.

¹⁹ Fauzan Ghafur, Fazari Zul Hasmi Kanggas, and Setiawan Bin Lhuri, “KEDUDUKAN PENCATATAN PERKAWINAN DALAM HUKUM ISLAM DAN HUKUM POSITIF DI INDONESIA,” *Syariah: Journal of Indonesian Comparative of Syariah Law* 3, no. 2 (2020): 219–31.

²⁰ Darmin, Lomba Sultan, and Nurfaika Ishak, “URGENSI PENCATATAN NIKAH DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN HUKUM POSITIF (Studi Kasus Terhadap Pemahaman Masyarakat Desa Tellangkere Kecamatan Tellu Limpoe),” *Qadauna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Hukum Keluarga Islam* 4, no. 1 (2022): 215–30.

yang kuat. Pengalaman empiris menunjukkan bahwa nikah siri sering dimanfaatkan untuk menghindari tanggung jawab hukum, menyembunyikan praktik poligami ilegal, menghindari kewajiban nafkah, atau mengeksploitasi perempuan dan anak. Oleh karena itu, kewajiban pencatatan dapat dipahami sebagai upaya menutup jalan menuju kemudaratn yang lebih besar. Dalam perspektif maqashid, pencatatan perkawinan bukan semata persoalan administratif, tetapi merupakan instrumen perlindungan terhadap hak-hak keluarga. Dengan demikian, negara memiliki kewenangan untuk menetapkan aturan pencatatan sebagai bagian dari kebijakan publik yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan masyarakat.

c) Pernikahan Beda Agama: Telaah Ushul Fikih dan Maqashid Kontemporer

Pernikahan beda agama merupakan salah satu isu yang paling kontroversial dalam hukum keluarga Islam kontemporer. Perdebatan mengenai persoalan ini tidak hanya menyangkut penafsiran terhadap teks-teks Al-Qur'an, tetapi juga berkaitan dengan hak asasi manusia, kebebasan beragama, pluralisme, serta dinamika masyarakat multikultural modern. Mayoritas ulama klasik bersepakat bahwa laki-laki Muslim diperbolehkan menikahi perempuan Ahli Kitab berdasarkan QS. al-Ma'idah [5]: 5. Sebaliknya, perempuan Muslim dilarang menikahi laki-laki non-Muslim berdasarkan interpretasi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 221 dan QS. al-Mumtahanah [60]: 10. Argumentasi yang digunakan berkaitan dengan konsep *qiwamah*, perlindungan akidah keluarga, dan dominasi sosial laki-laki dalam struktur masyarakat klasik²¹.

Namun, sejumlah pendapat kontemporer mempertanyakan apakah larangan tersebut bersifat absolut atau kontekstual²². Mereka menilai bahwa sebagian argumentasi klasik lahir dalam kondisi sosial-politik tertentu yang tidak sepenuhnya relevan dengan masyarakat modern yang menjunjung kesetaraan warga negara dan kebebasan beragama. Pendekatan maqashid menempatkan perlindungan agama (*hifzh al-din*) sebagai tujuan utama syariah, tetapi perlindungan tersebut perlu dipahami secara substantif, bukan semata-mata formalistik. Dalam konteks masyarakat modern yang menjamin kebebasan beragama, sebagian berpendapat bahwa keberlangsungan iman seseorang tidak semata ditentukan oleh identitas agama pasangan, melainkan oleh kualitas pendidikan, lingkungan sosial, dan komitmen individu terhadap keyakinannya²³.

Abdullahi Ahmed An-Na'im, Khaled Abou El Fadl, dan beberapa kalangan Muslim progresif mengembangkan pendekatan hermeneutika yang menekankan pentingnya membaca teks agama dalam konteks historis dan tujuan moral yang lebih luas. Meskipun pandangan mereka masih menjadi minoritas dalam fikih arus utama, perdebatan ini menunjukkan bahwa ushul fikih kontemporer terus berkembang dalam merespons perubahan sosial yang kompleks. Di Indonesia, pernikahan beda agama masih menjadi salah satu isu hukum yang belum memperoleh titik temu yang final antara hukum agama, hukum negara, dan prinsip-prinsip hak asasi manusia. Oleh karena

²¹ Nurcahaya, Mawardi Dalimunthe, and Srimurhayati, "PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM," *Hukum Islam* XVIII, no. 2 (2018): 141–56.

²² Nurbaiti Baharuddin, "Nikah Beda Agama Dalam Kajian Hukum Dan Hak Asasi Manusia," *Forum Ilmiah* 18, no. 2 (2021).

²³ Sindy Cantonia and Ilyas Abdul Majid, "(JURIDICAL REVIEW ON INTERFAITH MARRIAGE IN INDONESIA IN THE PERSPECTIVE OF MARRIAGE LAW AND HUMAN RIGHTS)," *Rewang Rencang : Jurnal Hukum Lex Generalis* 2, no. 6 (2021): 510–27.

itu, kajian ushul fikih kontemporer menjadi penting untuk menjembatani dialog antara teks, tradisi, dan realitas sosial modern²⁴.

C. Hukum Perceraian: Rekonstruksi Berbasis Keadilan Gender

a) Ketidakseimbangan Hak Cerai: Talak, Khuluk, dan Fasakh

Salah satu persoalan paling mendasar dalam hukum perceraian Islam adalah ketidakseimbangan historis antara hak cerai laki-laki (*talak*) dan hak cerai perempuan (*khuluk* dan *fasakh*). Dalam konstruksi fikih klasik, talak diposisikan sebagai hak prerogatif suami yang dapat dijatuhkan tanpa persetujuan istri dan pada masa tertentu bahkan tanpa keterlibatan lembaga peradilan²⁵. Sebaliknya, perempuan yang ingin mengakhiri perkawinan harus menempuh mekanisme *khuluk* dengan memberikan kompensasi tertentu kepada suami atau mengajukan *fasakh* melalui hakim dengan alasan-alasan yang terbatas. Struktur hukum seperti ini lahir dalam konteks sosial patriarkal yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas ekonomi dan sosial dalam keluarga²⁶.

Dalam perkembangan masyarakat modern, ketentuan tersebut semakin banyak dikritik karena dianggap tidak sepenuhnya mencerminkan prinsip keadilan substantif yang menjadi tujuan utama syariat. Seperti Ziba Mir-Hosseini, John L. Esposito, Natana J. DeLong-Bas, dan Barbara Stowasser menunjukkan bahwa banyak ketentuan hukum keluarga klasik merupakan hasil ijtihad ulama yang dipengaruhi oleh konteks sosial zamannya, sehingga tetap terbuka untuk reinterpretasi dan rekonstruksi sesuai kebutuhan masyarakat kontemporer. Dari perspektif ushul fikih, rekonstruksi keseimbangan hak cerai dapat dilakukan melalui pendekatan *maqashid al-syariah*, khususnya perlindungan terhadap martabat manusia (*hifzh al-'irdh*), jiwa (*hifzh al-nafs*), dan keadilan keluarga. Salah satu jalur yang banyak dikembangkan adalah reinterpretasi konsep *qiwamah* dalam QS. al-Nisa' [4]: 34. Sejumlah pemikir kontemporer seperti Amina Wadud, Asma Barlas, dan Khaled Abou El Fadl berpendapat bahwa *qiwamah* bukanlah superioritas mutlak laki-laki atas perempuan, melainkan tanggung jawab fungsional yang terkait dengan kewajiban nafkah dan perlindungan keluarga. Dengan demikian, ketika fungsi tersebut tidak dijalankan atau justru menimbulkan kemudharatan, maka tidak ada alasan normatif untuk mempertahankan ketimpangan hak perceraian²⁷.

Selain itu, prinsip *la dharar wa la dharrar* (tidak boleh ada bahaya dan saling membahayakan) memberikan dasar kuat bagi perluasan akses perempuan terhadap perceraian. Dalam konteks ini, negara dapat mengembangkan mekanisme hukum yang memungkinkan perempuan memperoleh hak cerai secara lebih mudah ketika terjadi kekerasan dalam rumah tangga, penelantaran ekonomi, perselingkuhan, kecanduan, atau bentuk-bentuk pelanggaran hak lainnya. Rekonstruksi juga dapat dilakukan melalui penguatan konsep *talak tafwidh*, yaitu

²⁴ An-Na'im, "Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a," *Insan & Toplum* 7, no. 1 (2008): 253–56, <https://doi.org/10.12658/human.society.7.13.D0137>.

²⁵ Musdah Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Jakarta: Gramedia, 2021).

²⁶ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (London: Oneworld, 2001).

²⁷ Abu Bakar, "Women on The Text According To Amina Wadud Muhsin in Qur ' an and Women," *Al-Ihkam* 13, no. 117 (2018), <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v13i1.1467>.

pendelegasian hak talak kepada istri yang disepakati sejak akad nikah. Praktik ini sebenarnya dikenal dalam tradisi fikih klasik, tetapi belum dimanfaatkan secara optimal dalam sistem hukum keluarga Muslim modern. Penguatan klausul *taklik talak* dan perjanjian perkawinan dapat menjadi instrumen penting untuk menciptakan relasi perkawinan yang lebih setara dan berkeadilan.

b) Cerai Gugat Perempuan dan Dinamika Pengadilan Agama

Fenomena meningkatnya angka cerai gugat yang diajukan oleh perempuan di Pengadilan Agama Indonesia merupakan salah satu perubahan sosial paling signifikan dalam perkembangan hukum keluarga Islam kontemporer²⁸. Data Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung menunjukkan bahwa dalam beberapa tahun terakhir lebih dari 70 persen perkara perceraian berasal dari gugatan yang diajukan oleh istri²⁹. Fenomena ini menunjukkan adanya transformasi kesadaran hukum perempuan Muslim Indonesia sekaligus perubahan cara pandang terhadap institusi perkawinan. Alasan yang melatarbelakangi cerai gugat sangat beragam, mulai dari kekerasan dalam rumah tangga, penelantaran nafkah, perselingkuhan, kecanduan narkoba dan perjudian, konflik berkepanjangan, hingga ketidakhadiran suami dalam waktu lama (*mafqud al-khabar*). Dalam banyak kasus, perceraian bukan lagi dipandang sebagai kegagalan moral semata, melainkan sebagai jalan keluar dari relasi keluarga yang tidak lagi mampu mewujudkan tujuan perkawinan berupa ketenteraman (*sakinah*), kasih sayang (*mawaddah*), dan rahmat (*rahmah*). Dari perspektif ushul fikih, dominasi cerai gugat dapat dipahami sebagai manifestasi prinsip *raf' al-dharar* (menghilangkan kemudharatan). Kaidah: *Al-dharar yuzāl* “Kemudharatan harus dihilangkan”. Menjadi dasar normatif bagi hakim untuk memberikan akses keadilan kepada perempuan yang mengalami penderitaan dalam rumah tangga. Dalam konteks ini, Pengadilan Agama tidak hanya berfungsi sebagai lembaga penyelesaian sengketa, tetapi juga sebagai institusi ijtihad hukum yang menerjemahkan nilai-nilai syariah ke dalam realitas sosial yang terus berubah.

c) Nafkah Pasca-Cerai dan Hak Asuh Anak dalam Perspektif Kemaslahatan

Persoalan nafkah pasca-perceraian dan hak asuh anak (*ḥaḍānah*) merupakan dua aspek penting dalam hukum keluarga Islam yang berkaitan langsung dengan perlindungan perempuan dan anak. Dalam fikih klasik, kewajiban suami setelah perceraian umumnya terbatas pada pemberian nafkah selama masa *iddah* dan *mut'ah* sebagai kompensasi perceraian, sedangkan hak asuh anak pada umumnya diberikan kepada ibu hingga anak mencapai usia *tamyīz*³⁰. Ketentuan tersebut lahir dalam konteks sosial masyarakat klasik yang berbeda dengan kondisi modern saat ini³¹. Oleh karena itu, penerapan hukum secara tekstual sering kali tidak mampu menjawab persoalan kontemporer, terutama ketika perceraian menyebabkan perempuan kehilangan sumber ekonomi dan anak membutuhkan perlindungan yang lebih komprehensif. Dari perspektif *maqāṣid*

²⁸ Lilik Andaryuni, “PEMAHAMAN GENDER DAN TINGGINYA ANGKA CERAI GUGAT DI PENGADILAN AGAMA SAMARINDA,” *Fenomena* 9, no. 1 (2017): 155–74.

²⁹ Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, “Laporan Tahunan Statistik Perceraian Pengadilan Agama,” Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, 2026, <https://badilag.mahkamahagung.go.id/>.

³⁰ Siti Fitrotun, “Perlindungan Anak Dalam UU Nomor 35 Tahun 2014 Dalam Perspektif Fikih Hadhanah,” *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam* 9, no. 1 (2014).

³¹ Jummi Nelli, “Analisis Tentang Kewajiban Nafkah Keluarga Dalam Pemberlakuan Harta Bersama,” *Al Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 1 (2017).

al-syarī'ah, perlindungan terhadap mantan istri dan anak merupakan bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifẓ al-nafs*), keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan harta (*hifẓ al-māl*), sehingga kebijakan hukum perlu diarahkan pada terciptanya keadilan dan kesejahteraan pasca-perceraian.

Dalam kerangka ushul fikih kontemporer, rekonstruksi hukum nafkah dan hadhanah perlu didasarkan pada prinsip kemaslahatan serta kepentingan terbaik bagi anak (*best interest of the child*). Kewajiban nafkah pasca-cerai dapat dipahami tidak hanya sebagai kewajiban formal selama masa *iddah*, tetapi juga sebagai bentuk tanggung jawab terhadap kontribusi ekonomi dan domestik yang telah diberikan istri selama perkawinan. Sementara itu, penetapan hak asuh anak tidak semestinya didasarkan semata-mata pada usia anak atau jenis kelamin orang tua, melainkan pada kemampuan pihak yang paling mampu menjamin kesehatan, pendidikan, keamanan, dan perkembangan psikologis anak³². Pendekatan ini sejalan dengan tujuan syariah dalam melindungi keturunan serta kaidah *al-darar yuzāl* (kemudharatan harus dihilangkan), sehingga hukum keluarga Islam dapat lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat modern tanpa kehilangan landasan normatifnya³³.

D. Keabsahan Anak: Nasab, Status Hukum, dan Tantangan Kontemporer

a) Anak Luar Nikah Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 merupakan salah satu tonggak penting dalam perkembangan hukum keluarga di Indonesia karena memberikan penafsiran baru terhadap Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang kini telah diubah melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019. Mahkamah Konstitusi menegaskan bahwa anak yang lahir di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata tidak hanya dengan ibunya dan keluarga ibunya, tetapi juga dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya. Pembuktian tersebut dapat dilakukan melalui berbagai alat bukti yang sah, termasuk pemeriksaan DNA sesuai ketentuan hukum yang berlaku.³⁴

Putusan ini lahir dari pertimbangan perlindungan hak anak dan menegaskan bahwa seorang anak tidak boleh menanggung akibat hukum atas perbuatan orang tuanya³⁵. Dalam perspektif ushul fikih kontemporer, pengakuan hubungan biologis tersebut dapat dipahami sebagai bentuk penerapan prinsip *al-bayyinah 'ala al-mudda'i* (pembuktian menjadi dasar penetapan hukum) dan kaidah *al-yaqin la yuzalu bi al-syakk* (keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan), terutama ketika teknologi modern mampu memberikan kepastian ilmiah mengenai hubungan keturunan.

³² Moh. Hamzah and Ahmad Fathorrozi, "Kepentingan Terbaik Anak Dalam Sengketa Hadhanah: Studi Kritis Terhadap Putusan Pengadilan Agama Surabaya Nomor 2742/Pdt.G/2024/PA.Sby," *At-Tafakur: Jurnal Ilmu Syariah Dan Hukum* 01 (2025): 121–38.

³³ Nasaruddin Mera et al., "Child Custody Rights for Mothers of Different Religions: Maqāṣid Al-Sharī'ah Perspective on Islamic Family Law in Indonesia," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 3 (2024): 1644–68, <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i3.23809>.

³⁴ Mutiara Fahmi and Fitiya Fahmi, "Penetapan Nasab Anak Mulā'anah Melalui Tes DNA (Studi Atas Metode Istinbāt Yūsuf Al-Qarāḍāwī)," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 3, no. 1 (2019): 151–76.

³⁵ Siti Maghfiroh and Indri Fogar Susilowati, "Implikasi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 Terhadap Tunjangan Anak Luar Kawin Pegawai Negeri Sipil," *Jurnal Novum* 5, no. 3 (2018).

Di sisi lain, putusan ini memunculkan perdebatan mengenai hubungan antara nasab, perkawinan yang sah, dan perlindungan anak. Pendekatan berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* menempatkan *hifẓ al-nasl* tidak hanya sebagai perlindungan terhadap kejelasan garis keturunan, tetapi juga sebagai upaya menjamin hak-hak dasar anak, seperti identitas, nafkah, pendidikan, dan perlindungan hukum³⁶. Oleh karena itu, banyak sarjana hukum Islam berpendapat bahwa perlindungan terhadap anak harus dipisahkan dari penilaian moral terhadap perbuatan orang tuanya. Dengan demikian, penguatan status hukum anak dapat dipandang sebagai implementasi prinsip kemaslahatan tanpa mengurangi larangan syariat terhadap perzinahan.

b) Teknologi Reproduksi Berbantuan dan Implikasi Nasab

Perkembangan teknologi reproduksi berbantuan (*Assisted Reproductive Technology/ART*) seperti bayi tabung (*in vitro fertilization*), inseminasi buatan, penyimpanan embrio, serta ibu pengganti (*surrogate mother*) menghadirkan tantangan baru dalam hukum keluarga Islam. Berbeda dengan reproduksi alami yang menyatukan unsur biologis dan sosial dalam satu keluarga, teknologi reproduksi modern memungkinkan terjadinya pemisahan antara penyumbang sperma, penyumbang ovum, ibu yang mengandung, dan orang tua yang membesarkan anak. Kondisi ini menimbulkan persoalan hukum mengenai penetapan nasab, hak waris, perwalian, dan tanggung jawab keperdataan yang tidak secara eksplisit dibahas dalam literatur fikih klasik³⁷.

Mayoritas lembaga fatwa kontemporer, termasuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan *International Islamic Fiqh Academy*, membolehkan teknologi bayi tabung selama sperma dan ovum berasal dari pasangan suami istri yang sah dan embrio ditanamkan pada rahim istri yang bersangkutan. Sebaliknya, penggunaan donor sperma, donor ovum, maupun ibu pengganti umumnya dilarang karena berpotensi menimbulkan *ikhtilāf al-ansāb* (pencampuran nasab). Dari perspektif ushul fikih, persoalan ini menunjukkan pentingnya penggunaan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya *hifẓ al-nasl*, untuk memastikan bahwa perkembangan teknologi tetap berada dalam koridor perlindungan identitas keturunan, hak anak, dan stabilitas keluarga³⁸. Oleh karena itu, ijtihad kontemporer diperlukan untuk menjawab berbagai persoalan baru yang terus berkembang seiring kemajuan teknologi reproduksi³⁹.

c) Reformasi Hukum Keluarga: Pengalaman Komparatif dan Pelajaran bagi Indonesia

Pengalaman reformasi hukum keluarga di berbagai negara Muslim menunjukkan bahwa pembaruan hukum Islam dapat dilakukan tanpa melepaskan diri dari prinsip-prinsip syariah. Tunisia melalui *Code du Statut Personnel* (1956) melakukan reformasi yang cukup progresif dengan melarang poligami dan memperluas hak perempuan dalam perkawinan dan perceraian. Sementara itu, Maroko melalui reformasi *Moudawwanah* tahun 2004 meningkatkan usia minimum perkawinan, memperketat praktik poligami, dan memperluas akses perempuan terhadap

³⁶ Moh Rifqy Mubarrok, "Rekonstruksi Perlindungan Anak Dalam Hukum Perceraian Islam : Analisis Fath Al-Qarib Dan Kerangka Hukum Indonesia," *El: Faqih: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 12, no. 01 (2026): 141–59.

³⁷ Chamsi-Pasha H and M. A. Albar, "Assisted Reproductive Technology : Islamic Perspective," *Avicenna Journal of Medicine* 7, no. 4 (2017): 28–30, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-18428-9>.

³⁸ Irham Dongoran, "Bayi Tabung Dalam Tinjauan Hukum Islam (Analisis Maqasid Syari'ah)," *Taqnin: Jurnal Syariah Dan Hukum* 2, no. 1 (2020): 70–87.

³⁹ Saskia Choirun Nisa, "STATUS NASAB ANAK HASIL BAYI TABUNG DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN KAJIAN MAQASID AL-SYARIAH," *Ma'mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum* 01, no. 29 (2023): 1–14.

perceraian. Reformasi tersebut umumnya dibangun melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, kemaslahatan, dan reinterpretasi terhadap teks-teks hukum keluarga dalam konteks sosial modern.

Di kawasan Asia Tenggara, Malaysia dan Brunei Darussalam juga melakukan kodifikasi hukum keluarga Islam yang menekankan perlindungan perempuan dan anak melalui penguatan sistem peradilan agama, pencatatan perkawinan, pengaturan nafkah, dan mekanisme penyelesaian sengketa keluarga⁴⁰. Pengalaman berbagai negara tersebut menunjukkan bahwa reformasi hukum keluarga yang berbasis ushul fikih dan maqashid bukanlah bentuk sekularisasi hukum Islam, melainkan upaya mengaktualisasikan tujuan-tujuan syariah dalam konteks masyarakat modern. Bagi Indonesia, pengalaman komparatif tersebut memberikan pelajaran penting bahwa pembaruan hukum keluarga dapat dilakukan secara gradual melalui pendekatan ijtihad yang responsif terhadap perubahan sosial, namun tetap berakar pada nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan hak asasi manusia yang menjadi tujuan utama syariat.

III. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian hukum normatif-kritis (*normative-critical legal research*) yang bertujuan menganalisis dinamika hukum keluarga Islam kontemporer, khususnya mengenai keabsahan anak, nasab, teknologi reproduksi berbantuan, dan reformasi hukum keluarga dalam perspektif ushul fikih serta *maqāṣid al-syarī'ah*. Penelitian menggabungkan pendekatan *doctrinal legal research*, *critical legal studies*, dan perspektif keadilan gender untuk mengkaji respons hukum Islam dan hukum positif Indonesia terhadap perubahan sosial, perkembangan ilmu pengetahuan, serta perlindungan hak asasi manusia⁴¹. Sumber data utama berupa bahan hukum primer, meliputi Al-Qur'an, Hadis, kitab fikih klasik dan kontemporer, fatwa, peraturan perundang-undangan, serta putusan pengadilan yang relevan, termasuk Undang-Undang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam, dan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010.

Penelitian ini menggunakan empat pendekatan yang saling melengkapi, yaitu pendekatan perundang-undangan (*statute approach*), historis (*historical approach*), perbandingan (*comparative approach*), dan konseptual (*conceptual approach*). Pendekatan perundang-undangan digunakan untuk menelaah regulasi dan putusan pengadilan terkait hukum keluarga dan perlindungan anak; pendekatan historis untuk menelusuri perkembangan konsep nasab dan *hifẓ al-nasl* dalam tradisi fikih; pendekatan perbandingan untuk membandingkan pandangan mazhab, fatwa, dan reformasi hukum keluarga di berbagai negara Muslim; serta pendekatan konseptual untuk menganalisis konsep-konsep ushul fikih seperti *maslahah mursalah*, *istihsan*, *sadd al-dzari'ah*, dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai dasar evaluasi isu-isu kontemporer.

Analisis dilakukan secara kualitatif melalui interpretasi sistematis dan teleologis dengan menempatkan norma hukum dalam konteks sistem hukum Islam dan hukum nasional serta tujuan-tujuan syariah. Untuk meningkatkan validitas, penelitian menerapkan triangulasi sumber melalui perbandingan pandangan empat mazhab fikih, fatwa lembaga keagamaan, putusan pengadilan, dan pendapat sarjana hukum Islam kontemporer. Metode ini dipilih karena mampu menjelaskan

⁴⁰ Zanariah Noor, "Gender Justice and Islamic Family Law Reform in Malaysia," *Kajian Malaysia* XXV, no. 2 (2007): 121–56.

⁴¹ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017).

hubungan antara teks hukum, perkembangan pemikiran ushul fikih, dan realitas sosial secara komprehensif, sehingga menghasilkan analisis kritis dan konstruktif mengenai reformasi hukum keluarga yang tetap berlandaskan prinsip syariah, keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan hak anak serta keluarga.

IV. HASIL DAN PEMBAHASAN

a) Analisis Kritis terhadap Rekonstruksi Hukum Keluarga Islam Berbasis Ushul Fikih Kontemporer

Analisis kritis terhadap hukum keluarga Islam kontemporer menunjukkan bahwa persoalan utama yang dihadapi bukanlah ketiadaan norma hukum, melainkan adanya kesenjangan antara formulasi hukum yang berkembang dalam fikih klasik dengan perubahan realitas sosial masyarakat modern⁴². Sebagian konstruksi hukum keluarga yang selama ini diterapkan lahir dalam konteks masyarakat patriarkal dengan struktur sosial, ekonomi, dan politik yang berbeda dari kondisi saat ini. Ketika formulasi tersebut diterapkan secara literal tanpa mempertimbangkan perubahan konteks, hukum berpotensi kehilangan fungsi utamanya sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan. Dengan demikian, rekonstruksi hukum keluarga Islam tidak dapat dipahami sebagai upaya mendekonstruksi syariah, tetapi sebagai usaha menghidupkan kembali semangat ijtihad agar hukum tetap responsif terhadap kebutuhan masyarakat.

Dalam konteks hukum perkawinan, pendekatan yang terlalu berorientasi pada legalitas formal sering kali mengabaikan tujuan substantif syariah. Misalnya, perkawinan usia anak kerap dianggap sah selama memenuhi rukun dan syarat perkawinan, meskipun secara empiris terbukti meningkatkan risiko putus sekolah, kematian ibu dan bayi, kekerasan dalam rumah tangga, serta kemiskinan antargenerasi. Kondisi ini menunjukkan bahwa ukuran keabsahan hukum tidak cukup didasarkan pada terpenuhinya aspek prosedural, tetapi harus mempertimbangkan dampaknya terhadap perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), dan keturunan (*hifz al-nasl*). Oleh karena itu, penggunaan instrumen *sadd al-dzari'ah* dan *maṣlaḥah mursalah* menjadi relevan untuk mencegah praktik-praktik yang secara nyata menimbulkan kemudharatan meskipun tidak dilarang secara eksplisit dalam nash.

Persoalan nikah siri juga memperlihatkan keterbatasan pendekatan legal-formal dalam hukum keluarga Islam. Keabsahan akad menurut fikih klasik sering dijadikan alasan untuk mempertahankan praktik tersebut tanpa mempertimbangkan akibat sosial yang ditimbulkannya. Padahal, ketiadaan pencatatan perkawinan dapat menghilangkan akses perempuan terhadap hak nafkah, perlindungan hukum, pembagian harta bersama, serta menyulitkan anak memperoleh identitas hukum yang sah. Dalam konteks negara modern, pencatatan perkawinan tidak lagi dapat dipandang sebagai urusan administratif semata, tetapi harus diposisikan sebagai instrumen perlindungan terhadap hak-hak anggota keluarga. Dengan demikian, kewajiban pencatatan perkawinan memiliki legitimasi syar'i karena selaras dengan tujuan syariah dalam menjaga keturunan (*hifz al-nasl*) dan menjaga harta (*hifz al-māl*).

Analisis kritis juga perlu diarahkan pada hukum perceraian, khususnya terkait distribusi hak antara suami dan istri. Dominasi hak talak pada pihak suami merupakan salah satu isu yang paling banyak diperdebatkan dalam diskursus hukum keluarga Islam kontemporer. Meskipun konstruksi tersebut dapat dipahami dalam konteks sosial masyarakat klasik, penerapannya secara literal pada masyarakat modern sering kali melahirkan ketimpangan akses terhadap keadilan.

⁴² Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

Dalam praktiknya, perempuan tidak jarang menghadapi hambatan ekonomi, sosial, dan psikologis untuk mengakhiri perkawinan yang sudah tidak sehat. Oleh karena itu, mekanisme *khulu'*, *fasakh*, dan *syiqaq* perlu direkonstruksi sebagai instrumen perlindungan terhadap pihak yang rentan, bukan sekadar prosedur alternatif dalam perceraian. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip maqāsid al-syarī'ah yang menempatkan keadilan (*al-'adl*) dan kemaslahatan sebagai tujuan utama hukum.

Lebih jauh, hukum nafkah pasca-perceraian juga memerlukan pembacaan ulang. Pembatasan nafkah mantan istri hanya selama masa *iddah* berpotensi mengabaikan kontribusi domestik perempuan selama perkawinan, terutama dalam masyarakat yang masih menempatkan perempuan sebagai penanggung jawab utama pekerjaan rumah tangga dan pengasuhan anak. Padahal, pekerjaan domestik yang tidak dibayar (*unpaid domestic work*) merupakan bentuk kontribusi ekonomi yang nyata meskipun sering kali tidak diakui dalam konstruksi hukum tradisional. Oleh karena itu, perluasan konsep nafkah pasca-perceraian dapat dipahami sebagai bentuk keadilan distributif yang bertujuan mencegah perempuan jatuh ke dalam kemiskinan akibat perceraian. Rekonstruksi ini memiliki dasar normatif dalam prinsip *imsākun bi ma'rūfaw tasrīhun bi ihsān*, yaitu kewajiban memperlakukan pasangan secara baik dalam perkawinan maupun ketika mengakhirinya.

Dalam persoalan keabsahan anak, paradigma hukum yang terlalu berorientasi pada status perkawinan orang tua berpotensi mengorbankan kepentingan terbaik anak. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 menunjukkan adanya pergeseran menuju perlindungan hak-hak anak melalui pengakuan hubungan keperdataan dengan ayah biologis yang dapat dibuktikan secara ilmiah. Dari perspektif ushul fikih, pengakuan tersebut tidak harus dipahami sebagai legitimasi terhadap hubungan di luar nikah, melainkan sebagai bentuk perlindungan terhadap anak yang tidak memiliki kesalahan atas tindakan orang tuanya. Dengan demikian, prinsip *hifz al-nasl* perlu dimaknai secara lebih komprehensif, yaitu tidak hanya menjaga kejelasan nasab, tetapi juga menjamin terpenuhinya hak-hak anak atas identitas, nafkah, pendidikan, dan perlindungan hukum.

Berdasarkan keseluruhan analisis tersebut, penelitian ini berargumen bahwa rekonstruksi hukum keluarga Islam di Indonesia memerlukan pergeseran paradigma dari pendekatan tekstual-formal menuju pendekatan maqāsid al-syarī'ah yang berorientasi pada perlindungan hak, keadilan substantif, dan kemaslahatan publik. Pergeseran ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan syariah dengan nilai-nilai eksternal, melainkan untuk mengaktualisasikan tujuan syariah dalam konteks sosial yang terus berkembang. Dengan demikian, instrumen ushul fikih seperti *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-dzarī'ah*, *istiḥsān*, dan *siyāsah syar'īyyah* tidak hanya berfungsi sebagai metode istinbath hukum, tetapi juga sebagai kerangka metodologis dalam melakukan rekonstruksi hukum keluarga Islam yang lebih adaptif, humanis, dan berkeadilan⁴³.

b) Keadilan Gender dalam Rekonstruksi Hukum Perceraian

Rekonstruksi hukum perceraian yang berkeadilan gender merupakan salah satu agenda paling mendesak dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Persoalan ini tidak hanya berkaitan dengan perubahan norma hukum positif, tetapi juga menyangkut perubahan paradigma dalam memahami relasi suami-istri dalam institusi keluarga. Sebagian ketentuan fikih klasik tentang perceraian lahir dalam konteks masyarakat patriarkal yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas utama dalam ruang publik sekaligus penanggung jawab ekonomi keluarga. Konteks tersebut memengaruhi konstruksi hukum yang memberikan hak talak secara dominan kepada suami, sementara perempuan memperoleh akses yang lebih terbatas melalui mekanisme *khulu'*, *fasakh*, atau intervensi hakim. Dalam masyarakat modern yang ditandai dengan

⁴³ Nelli, "Analisis Tentang Kewajiban Nafkah Keluarga Dalam Pemberlakuan Harta Bersama."

meningkatnya partisipasi perempuan di ruang publik, perubahan struktur ekonomi keluarga, serta berkembangnya kesadaran mengenai kesetaraan hak warga negara, konstruksi hukum tersebut perlu dibaca ulang melalui pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* agar tujuan keadilan substantif dapat diwujudkan⁴⁴.

Salah satu bentuk rekonstruksi yang telah dilakukan dalam hukum keluarga Indonesia adalah pengembangan konsep *syiqāq* sebagaimana tercermin dalam Kompilasi Hukum Islam. Konsep ini memberikan ruang kepada pengadilan untuk memutuskan perceraian ketika terjadi perselisihan dan pertengkaran yang terus-menerus sehingga tujuan perkawinan tidak lagi dapat diwujudkan. Secara metodologis, ketentuan tersebut merupakan aktualisasi prinsip *tahkīm* yang bersumber dari QS. al-Nisā' [4]: 35 tentang penunjukan juru damai dari kedua belah pihak. Kehadiran mekanisme ini menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas untuk mengembangkan instrumen perlindungan terhadap pihak yang dirugikan dalam perkawinan tanpa harus keluar dari kerangka normatif syariah. Dengan demikian, hak untuk mengakhiri perkawinan tidak lagi dipahami sebagai hak sepihak yang bersifat absolut, melainkan sebagai bagian dari upaya menjaga kemaslahatan dan mencegah kemudharatan yang lebih besar.

Meskipun demikian, implementasi konsep *syiqāq* dalam praktik peradilan agama masih menghadapi berbagai kendala. Pertama, belum seluruh hakim memiliki perspektif gender yang memadai dalam memahami dinamika relasi kuasa dalam rumah tangga, termasuk dalam kasus kekerasan berbasis gender dan penelantaran ekonomi. Kedua, mekanisme mediasi yang ditempuh sebelum perceraian sering kali lebih berorientasi pada mempertahankan keutuhan rumah tangga daripada memastikan bahwa perdamaian yang dihasilkan benar-benar mencerminkan kehendak bebas para pihak. Ketiga, belum terdapat parameter yang seragam mengenai batasan konflik yang dapat dikategorikan sebagai *syiqāq*, sehingga berpotensi melahirkan disparitas putusan. Oleh karena itu, penguatan kapasitas hakim melalui pelatihan berkelanjutan, penyusunan pedoman pemeriksaan perkara keluarga yang sensitif gender, serta pengembangan instrumen asesmen yang lebih objektif menjadi langkah strategis dalam mewujudkan keadilan substantif dalam perkara perceraian.

Selain persoalan akses terhadap perceraian, isu nafkah pasca-perceraian juga memerlukan rekonstruksi yang lebih progresif. Dalam fikih klasik, kewajiban mantan suami umumnya dibatasi pada nafkah selama masa *iddah*, pemberian *mut'ah*, biaya penyusuan (*al-irdā'*), dan pemeliharaan anak (*haḍānah*). Konstruksi tersebut lahir dalam konteks sosial ketika perempuan umumnya berada dalam perlindungan ekonomi keluarga besar dan tidak memiliki tanggung jawab ekonomi yang signifikan. Akan tetapi, dalam realitas kontemporer, banyak perempuan yang kehilangan kesempatan pendidikan dan pekerjaan selama perkawinan karena menjalankan fungsi domestik dan pengasuhan anak. Perceraian dalam kondisi demikian sering kali menyebabkan perempuan mengalami kerentanan ekonomi yang serius.

Dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*, pembatasan nafkah pasca-perceraian hanya pada masa *iddah* perlu ditinjau ulang. Kerja domestik dan pengasuhan yang dilakukan perempuan selama perkawinan merupakan bentuk kontribusi nyata terhadap keberlangsungan rumah tangga meskipun tidak selalu diukur dalam nilai ekonomi formal. Oleh karena itu, rekonstruksi konsep nafkah pasca-perceraian dapat dilakukan melalui pendekatan *maṣlaḥah mursalah* dengan mempertimbangkan kontribusi tidak terlihat (*invisible contribution*) yang telah diberikan istri selama masa perkawinan. Pendekatan ini tidak dimaksudkan untuk menghapus tanggung jawab

⁴⁴ Andaryuni, "PEMAHAMAN GENDER DAN TINGGINYA ANGKA CERAI GUGAT DI PENGADILAN AGAMA SAMARINDA."

nafkah suami atau menyeragamkan seluruh peran gender, melainkan untuk memastikan bahwa perceraian tidak menjadi faktor yang mendorong kemiskinan struktural bagi perempuan dan anak.

Landasan normatif bagi rekonstruksi tersebut dapat ditemukan dalam prinsip *imsākun bi ma'rūf aw tasrīhun bi ihsān* sebagaimana termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 229. Ayat ini menegaskan bahwa relasi perkawinan harus dijalankan dengan cara yang baik, dan apabila harus berakhir, maka perpisahan pun wajib dilakukan secara bermartabat serta disertai pemenuhan tanggung jawab yang proporsional. Dalam kerangka ini, keadilan pasca-perceraian tidak hanya dipahami sebagai pemenuhan kewajiban hukum yang bersifat minimal, tetapi juga sebagai upaya menjamin keberlangsungan hidup dan kesejahteraan seluruh anggota keluarga yang terdampak oleh perceraian.

Berdasarkan analisis tersebut, penelitian ini berargumen bahwa rekonstruksi hukum perceraian yang berkeadilan gender perlu diarahkan pada penguatan perlindungan terhadap pihak yang rentan tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariah. Keadilan gender dalam hukum keluarga Islam tidak berarti menghapus seluruh perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan, melainkan memastikan bahwa setiap individu memperoleh akses yang setara terhadap perlindungan hukum, kesempatan untuk memperoleh keadilan, dan jaminan atas hak-hak dasarnya. Dengan demikian, instrumen ushul fikih seperti *maṣlaḥah mursalah*, *siyāsah syar'iyah*, dan pendekatan *maqāsid al-syarī'ah* dapat dioperasionalkan sebagai landasan metodologis untuk membangun sistem hukum perceraian yang lebih humanis, adaptif, dan berorientasi pada kemaslahatan.

c) Rekonstruksi Hukum Keabsahan Anak: Antara Nasab, Hak, dan Keadilan

Rekonstruksi hukum keabsahan anak merupakan salah satu isu paling kompleks dalam hukum keluarga Islam kontemporer karena mempertemukan tiga kepentingan sekaligus, yaitu perlindungan terhadap nasab, pemenuhan hak-hak anak, dan tuntutan keadilan sosial⁴⁵. Dalam konstruksi fikih klasik, status hukum anak umumnya ditentukan berdasarkan keabsahan perkawinan orang tuanya. Konsekuensinya, anak yang lahir di luar perkawinan yang sah sering kali mengalami keterbatasan dalam memperoleh pengakuan hukum tertentu, terutama terkait hubungan nasab dengan ayah biologisnya. Meskipun konstruksi tersebut memiliki dasar historis dalam upaya menjaga ketertiban nasab dan mencegah perzinahan, penerapannya secara rigid dalam konteks masyarakat modern berpotensi mengabaikan hak-hak dasar anak yang sesungguhnya tidak memiliki tanggung jawab atas tindakan orang tuanya. Oleh karena itu, diperlukan pembacaan ulang terhadap konsep *ḥifẓ al-nasl* agar tidak dipahami semata-mata sebagai perlindungan terhadap legalitas garis keturunan, tetapi juga sebagai perlindungan terhadap kesejahteraan dan martabat anak sebagai subjek hukum⁴⁶.

Pendekatan berbasis *maqāsid al-syarī'ah* menghendaki pergeseran paradigma dari orientasi pada "keabsahan nasab" menuju orientasi pada "kepentingan terbaik bagi anak" (*best interests of the child*). Pergeseran ini tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah, melainkan merupakan aktualisasi yang lebih komprehensif terhadap tujuan syariah dalam menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*). Dalam konteks ini, perlindungan terhadap anak tidak boleh bergantung pada status perkawinan orang tuanya. Setiap anak memiliki hak untuk memperoleh identitas hukum, akses terhadap pendidikan, layanan kesehatan, perlindungan sosial, dan

⁴⁵ Mubarrok, "Rekonstruksi Perlindungan Anak Dalam Hukum Perceraian Islam : Analisis Fath Al-Qarib Dan Kerangka Hukum Indonesia."

⁴⁶ Maghfiroh and Susilowati, "Implikasi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 Terhadap Tunjangan Anak Luar Kawin Pegawai Negeri Sipil."

pemenuhan kebutuhan hidup yang layak. Hak-hak tersebut melekat pada diri anak sebagai manusia dan bukan merupakan bentuk legitimasi terhadap hubungan di luar perkawinan. Dengan demikian, hukum keluarga Islam perlu bergerak dari paradigma penghukuman tidak langsung terhadap anak menuju paradigma perlindungan yang berkeadilan.

Dalam konteks anak yang lahir di luar perkawinan, rekonstruksi hukum dapat dilakukan pada dua level. Pertama, pada tataran perlindungan hak-hak dasar. Negara berkewajiban memastikan bahwa setiap anak memperoleh akta kelahiran, pengakuan identitas, akses pendidikan, layanan kesehatan, serta perlindungan terhadap diskriminasi sosial. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 dapat dipahami sebagai langkah progresif dalam memperkuat perlindungan hukum terhadap anak melalui pengakuan adanya hubungan keperdataan dengan ayah biologis yang dapat dibuktikan secara ilmiah. Kedua, pada tataran nasab formal. Dalam perspektif ushul fikih kontemporer, pengakuan hubungan biologis tidak harus dimaknai sebagai pengesahan terhadap perbuatan zina, tetapi sebagai mekanisme perlindungan terhadap anak yang tidak bersalah atas tindakan orang tuanya⁴⁷. Oleh karena itu, prinsip *maṣlaḥah mursalah* dan *istiḥsān* dapat digunakan untuk mengembangkan model pengakuan hukum yang tetap menjaga tujuan syariah dalam mencegah perzinahan tanpa mengorbankan hak-hak anak.

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya dalam bidang teknologi reproduksi berbantuan (*Assisted Reproductive Technology/ART*), semakin memperumit persoalan keabsahan anak dalam hukum Islam. Teknologi seperti fertilisasi in vitro (bayi tabung), donor sperma, donor ovum, pembekuan embrio, hingga ibu pengganti (*surrogate mother*) memunculkan persoalan baru mengenai siapa yang dapat diakui sebagai orang tua yang sah menurut hukum Islam. Literatur fikih klasik tidak memberikan jawaban eksplisit terhadap persoalan tersebut karena seluruh pembahasannya berangkat dari asumsi reproduksi alami. Oleh karena itu, diperlukan pengembangan metodologi ijtihad yang mampu mengintegrasikan temuan-temuan ilmiah dengan prinsip-prinsip dasar syariah.

Dalam konteks ini, prinsip *ḥifẓ al-nasab al-jīnī* (perlindungan terhadap integritas genetik) dapat dikembangkan sebagai salah satu instrumen metodologis dalam penetapan nasab. Tes DNA, misalnya, dapat diposisikan sebagai bentuk *qarīnah qāṭi'ah* (indikasi yang sangat kuat) yang memiliki tingkat akurasi tinggi dalam membuktikan hubungan biologis antara anak dan orang tua. Penggunaan bukti ilmiah tersebut tidak bertentangan dengan ushul fikih selama diarahkan untuk mewujudkan kepastian hukum dan perlindungan terhadap hak-hak anak. Di sisi lain, kasus ibu pengganti menuntut pengembangan prinsip *ḥifẓ al-ḥaml*, yaitu perlindungan terhadap proses kehamilan sebagai salah satu unsur penting dalam pembentukan relasi keibuan. Persoalan ini menunjukkan bahwa konsep nasab dalam hukum Islam tidak lagi dapat dipahami secara sederhana, melainkan memerlukan pendekatan multidisipliner yang melibatkan ahli fikih, kedokteran, genetika, dan hukum.

Pada akhirnya, rekonstruksi hukum keabsahan anak harus berorientasi pada prinsip bahwa kepentingan terbaik anak (*ri'āyat maṣlaḥat al-ṭifl*) merupakan pertimbangan utama dalam setiap penyelesaian persoalan nasab. Prinsip ini sejalan dengan kaidah fikih *al-darar yuzāl* (kemudaratan harus dihilangkan) serta tujuan syariah dalam menjaga keberlangsungan generasi manusia secara bermartabat. Oleh karena itu, perlindungan terhadap hak-hak anak tidak boleh diposisikan sebagai ancaman terhadap ketertiban hukum keluarga Islam, melainkan sebagai bagian integral dari misi syariah untuk mewujudkan keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

⁴⁷ Atikah Rahmi and Sakdul, "FUNGSI PENCATATAN PERKAWINAN DIKAITKAN DENGAN UPAYA PERLINDUNGAN HUKUM TERHADAP ANAK SETELAH PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NOMOR: 46/PUU-VIII/2010," *De Legal Lata* I, no. 2 (2016): 264–86.

d) Agenda Rekonstruksi Institusional: KHI, Pengadilan Agama, dan Ijtihad Kolektif

Rekonstruksi hukum keluarga Islam berbasis kemaslahatan tidak akan mencapai efektivitasnya apabila hanya berhenti pada tataran konseptual dan diskursus akademik. Temuan pada pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa berbagai persoalan hukum keluarga kontemporer, seperti pernikahan dini, perceraian, perlindungan anak, dan perkembangan teknologi reproduksi, tidak semata-mata disebabkan oleh keterbatasan norma hukum, tetapi juga oleh belum optimalnya dukungan kelembagaan dalam menerjemahkan nilai-nilai *maqāṣid al-syarī'ah* ke dalam praktik hukum. Oleh karena itu, rekonstruksi hukum keluarga Islam memerlukan transformasi institusional yang mencakup pembaruan regulasi, penguatan kapasitas lembaga peradilan, dan revitalisasi mekanisme ijtihad kolektif. Dengan demikian, hukum keluarga Islam tidak hanya berkembang sebagai wacana normatif, tetapi juga sebagai instrumen sosial yang mampu menjawab kebutuhan masyarakat secara nyata.

Pada tataran regulasi, revisi Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan agenda yang semakin mendesak. KHI yang ditetapkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 telah memberikan kontribusi besar terhadap unifikasi hukum keluarga Islam di Indonesia dan menjadi rujukan utama bagi Pengadilan Agama dalam memutus perkara keluarga. Akan tetapi, setelah lebih dari tiga dekade diberlakukan, sejumlah ketentuannya memerlukan penyesuaian dengan perkembangan masyarakat, kemajuan ilmu pengetahuan, dan dinamika pemikiran hukum Islam kontemporer. Persoalan seperti dispensasi perkawinan, perlindungan hak-hak perempuan pasca-perceraian, status hukum anak, serta pengaturan terhadap perkembangan teknologi reproduksi berbantuan menunjukkan adanya ruang yang belum sepenuhnya terakomodasi dalam KHI. Oleh karena itu, pembaruan KHI tidak seharusnya dipahami sebagai upaya mengganti hukum Islam, melainkan sebagai proses aktualisasi nilai-nilai syariah agar tetap relevan dengan konteks sosial yang terus berubah.

Usulan *Counter Legal Draft* (CLD-KHI) yang muncul pada tahun 2004 dapat dipandang sebagai salah satu bentuk kritik terhadap keterbatasan KHI dalam merespons isu-isu keadilan gender dan hak asasi manusia. Meskipun menuai penolakan dari berbagai kalangan karena dianggap terlalu progresif dan kurang sensitif terhadap konstruksi fikih yang berkembang di masyarakat, kemunculannya menunjukkan adanya kebutuhan riil untuk melakukan evaluasi terhadap ketentuan-ketentuan hukum keluarga yang ada. Dalam konteks ini, pendekatan reformasi bertahap (*incremental reform*) tampak lebih realistis untuk diterapkan. Revisi dilakukan secara selektif terhadap ketentuan yang secara empiris terbukti tidak lagi memadai, dengan tetap memperhatikan sensitivitas sosial-keagamaan masyarakat Indonesia. Pendekatan tersebut memungkinkan terjadinya pembaruan hukum yang lebih akomodatif dan memiliki legitimasi sosial yang kuat.

Selain pembaruan regulasi, penguatan kapasitas Pengadilan Agama merupakan agenda strategis yang tidak dapat diabaikan. Pengadilan Agama merupakan institusi yang berada di garis depan dalam menerjemahkan norma-norma hukum keluarga Islam ke dalam putusan yang berdampak langsung terhadap kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, hakim Pengadilan Agama tidak cukup hanya memiliki kompetensi dalam memahami fikih *munākahāt* secara tekstual, tetapi juga perlu dibekali dengan kemampuan dalam bidang sosiologi hukum, psikologi keluarga, perlindungan anak, perspektif gender, serta metodologi ijtihad berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*. Kompleksitas perkara keluarga kontemporer menuntut hakim untuk tidak sekadar menjadi "corong

undang-undang", tetapi juga sebagai aktor yang mampu menyeimbangkan antara kepastian hukum, keadilan, dan kemaslahatan.

Dalam konteks tersebut, program pendidikan hukum berkelanjutan (*continuing legal education*) bagi hakim Pengadilan Agama menjadi sangat penting. Pelatihan yang terintegrasi mengenai isu-isu hukum keluarga kontemporer, teknik mediasi keluarga, asesmen kepentingan terbaik anak (*best interests of the child*), serta penggunaan pendekatan maqāṣid dalam pertimbangan hukum dapat memperkuat kualitas putusan yang dihasilkan. Selain itu, pengembangan pedoman putusan (*benchmark decisions*) yang berorientasi pada perlindungan kelompok rentan juga diperlukan untuk meminimalisasi disparitas putusan antarhakim dan meningkatkan konsistensi penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Pada saat yang sama, reformasi kelembagaan juga perlu diarahkan pada penguatan mekanisme ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'ī*). Kompleksitas persoalan hukum keluarga kontemporer tidak lagi dapat diselesaikan hanya melalui pendekatan fikih yang bersifat individual dan monodisipliner. Persoalan seperti teknologi reproduksi berbantuan, pembuktian nasab melalui tes DNA, perlindungan terhadap korban kekerasan dalam rumah tangga, serta hak-hak anak memerlukan keterlibatan berbagai disiplin ilmu⁴⁸. Oleh karena itu, model ijtihad yang melibatkan ahli fikih, pakar hukum tata negara, psikolog, dokter, ahli genetika, sosiolog, dan pakar perlindungan anak menjadi kebutuhan yang tidak dapat dihindari.

Dalam konteks Indonesia, lembaga-lembaga seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama, Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah, serta berbagai forum akademik di perguruan tinggi Islam memiliki potensi besar untuk mengembangkan model ijtihad kolektif yang lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Namun demikian, koordinasi antar-lembaga tersebut masih bersifat sektoral dan belum terbangun secara sistematis. Akibatnya, tidak jarang muncul pandangan hukum yang berbeda secara tajam terhadap persoalan yang sama sehingga menimbulkan kebingungan di tengah masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan ruang dialog dan kolaborasi yang lebih intensif guna menghasilkan panduan hukum yang koheren, adaptif, dan memiliki legitimasi sosial yang kuat.

Berdasarkan keseluruhan analisis tersebut, penelitian ini berargumen bahwa rekonstruksi hukum keluarga Islam di Indonesia memerlukan pendekatan yang bersifat multidimensional. Pembaruan substansi hukum tanpa diikuti reformasi institusional akan sulit menghasilkan perubahan yang nyata dalam praktik. Sebaliknya, penguatan kelembagaan tanpa pembaruan metodologi hukum juga berpotensi melanggengkan ketidakadilan yang telah ada. Oleh karena itu, agenda rekonstruksi hukum keluarga Islam harus dilaksanakan secara terpadu melalui revisi regulasi yang berbasis maqāṣid al-syarī'ah, penguatan kapasitas Pengadilan Agama sebagai pelaksana hukum, serta pengembangan ijtihad kolektif lintas disiplin sebagai mekanisme pembentukan hukum Islam yang lebih responsif terhadap tantangan zaman.

V. KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa ushul fikih kontemporer, khususnya melalui pendekatan maqāṣid al-syarī'ah, memiliki kapasitas metodologis yang memadai untuk merespons berbagai persoalan hukum keluarga Islam di era modern. Rekonstruksi instrumen-instrumen ushul fikih, seperti *maṣlaḥah mursalah*, *sadd al-dzarī'ah*, *istiḥsān*, dan *siyāsah syar'iyah*, memungkinkan terjadinya pembaruan hukum tanpa melepaskan diri dari sumber-sumber normatif Islam. Dalam konteks hukum perkawinan, pendekatan tersebut dapat dioperasionalkan untuk

⁴⁸ Fahmi and Fahmi, "Penetapan Nasab Anak Mulā'anah Melalui Tes DNA (Studi Atas Metode Istinbāt Yūsuf Al-Qaradāwī)."

menjawab isu-isu kontemporer seperti pernikahan dini dan nikah siri melalui penegasan perlindungan terhadap jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai tujuan utama syariah. Dengan demikian, keabsahan hukum perkawinan tidak cukup diukur dari terpenuhinya aspek formal akad, tetapi juga dari kemampuannya menghadirkan kemaslahatan bagi seluruh anggota keluarga.

Penelitian ini juga menemukan bahwa reformasi hukum perceraian memerlukan pembacaan ulang terhadap konstruksi fikih yang lahir dalam konteks sosial patriarkal agar lebih responsif terhadap prinsip keadilan gender. Rekonstruksi hukum perceraian dapat dilakukan melalui penguatan mekanisme *khulu'*, *fasakh*, *syiqāq*, serta pengembangan perlindungan ekonomi pasca-perceraian yang mempertimbangkan kontribusi domestik perempuan selama perkawinan. Prinsip *raf' al-darar*, *al-'adl*, dan *al-ihsān* memberikan landasan normatif bagi terciptanya distribusi hak dan kewajiban yang lebih proporsional antara suami dan istri. Dalam perspektif ini, keadilan gender tidak dimaknai sebagai penghapusan seluruh perbedaan peran, melainkan sebagai upaya menjamin akses yang setara terhadap perlindungan hukum dan pemenuhan hak-hak dasar setiap anggota keluarga.

Selanjutnya, dalam persoalan keabsahan anak, penelitian ini menegaskan bahwa perlindungan terhadap hak-hak anak harus ditempatkan sebagai inti dari implementasi *hifz al-nasl*. Status perkawinan orang tua tidak boleh menjadi dasar untuk mengurangi hak anak atas identitas hukum, nafkah, pendidikan, dan perlindungan sosial. Perkembangan teknologi reproduksi berbantuan juga menuntut pengembangan ijtihad baru yang mampu mengintegrasikan temuan ilmiah modern, seperti tes DNA, ke dalam kerangka ushul fikih untuk menjamin kepastian hukum dan perlindungan nasab. Oleh karena itu, rekonstruksi hukum keluarga Islam perlu diikuti dengan reformasi institusional melalui pembaruan regulasi, penguatan kapasitas Pengadilan Agama, serta pengembangan *ijtihad jamā'i* lintas disiplin agar tujuan syariah berupa keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap keluarga dapat diwujudkan.

VI. DADFAR PUSTAKA

- Abu Bakar. "Women on The Text According To Amina Wadud Muhsin in Qur ' an and Women." *Al-Ihkam* 13, no. 117 (2018). <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v13i1.1467>.
- An-Na'im. "Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a." *Insan & Toplum* 7, no. 1 (2008): 253–56. <https://doi.org/10.12658/human.society.7.13.D0137>.
- Andaryuni, Lilik. "PEMAHAMAN GENDER DAN TINGGINYA ANGKA CERAI GUGAT DI PENGADILAN AGAMA SAMARINDA." *Fenomena* 9, no. 1 (2017): 155–74.
- Anshori, Imam, Muhammad Kholid Abdullah, Suyud Arif, and Syarifah Gustiawati Mukri. "Child Marriage in Indonesia Based on Maqasid Al-Shariah and the 2019 Marriage Law." *Mizan: Journal of Islamic Law* 13, no. 2 (2025): 164–72.
- Asmaret, Desi, Alaidin Koto, and Afrizal. "TRANSFORMASI HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA Telaah Pemikiran Rifyal Ka'bah." *Al-Ahwal* 12, no. 2 (2019): 145–60. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ahwal.2019.12203>.
- Atabik, Ahmad. "PERANAN MANTHUQ DAN MAFHUM DALAM MENETAPKAN HUKUM DARI AL- QUR'AN DAN SUNNAH." *Jurnal Pemikiran Hukum Dam Hukum Islam* 6, no. 1 (2002).
- Baharuddin, Nurbaiti. "Nikah Beda Agama Dalam Kajian Hukum Dan Hak Asasi Manusia." *Forum Ilmiah* 18, no. 2 (2021).
- Cantonia, Sindy, and Ilyas Abdul Majid. "(JURIDICAL REVIEW ON INTERFAITH

- MARRIAGE IN INDONESIA IN THE PERSPECTIVE OF MARRIAGE LAW AND HUMAN RIGHTS)." *Rewang Rencang : Jurnal Hukum Lex Generalis* 2, no. 6 (2021): 510–27.
- Darmin, Lomba Sultan, and Nurfaika Ishak. "URGENSI PENCATATAN NIKAH DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN HUKUM POSITIF (Studi Kasus Terhadap Pemahaman Masyarakat Desa Tellangkere Kecamatan Tellu Limpoe)." *Qadauna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Hukum Keluarga Islam* 4, no. 1 (2022): 215–30.
- Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI. "Laporan Tahunan Statistik Perceraian Pengadilan Agama." Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, 2026. <https://badilag.mahkamahagung.go.id/>.
- Dongoran, Irham. "Bayi Tabung Dalam Tinjauan Hukum Islam (Analisis Maqasid Syari'ah)." *Taqnin: Jurnal Syariah Dan Hukum* 2, no. 1 (2020): 70–87.
- Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. London: Oneworld, 2001.
- Fahmi, Mutiara, and Fitiya Fahmi. "Penetapan Nasab Anak Mulā'anah Melalui Tes DNA (Studi Atas Metode Istinbāt Yūsuf Al-Qaradāwī)." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 3, no. 1 (2019): 151–76.
- Fitrotun, Siti. "Perlindungan Anak Dalam UU Nomor 35 Tahun 2014 Dalam Perspektif Fikih Hadhanah." *Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam* 9, no. 1 (2014).
- Ghafur, Fauzan, Fazari Zul Hasmi Kanggas, and Setiawan Bin Lhuri. "KEDUDUKAN PENCATATAN PERKAWINAN DALAM HUKUM ISLAM DAN HUKUM POSITIF DI INDONESIA." *Syariah: Journal of Indonesian Comparative of Syariah Law* 3, no. 2 (2020): 219–31.
- H, Chamsi-Pasha, and M. A. Albar. "Assisted Reproductive Technology : Islamic Perspective." *Avicenna Journal of Medicine* 7, no. 4 (2017): 28–30. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-18428-9>.
- Hamzah, Moh., and Ahmad Fathorrozi. "Kepentingan Terbaik Anak Dalam Sengketa Hadhanah: Studi Kritis Terhadap Putusan Pengadilan Agama Surabaya Nomor 2742/Pdt.G/2024/PA.Sby." *At-Tafakur: Jurnal Ilmu Syariah Dan Hukum* 01 (2025): 121–38.
- Harahap, Purnama Hidayah. "DINAMIKA REAKTUALISASI HUKUM ISLAM DI ERA MODERN: TELAAH HISTORIS DAN EPISTEMOLOGIS PEMIKIRAN MUNAWIR SJADZALI." *ISTIHHLAH: Jurnal Hukum Islam* 03, no. 01 (2025): 1–12.
- Hasan, Fahadil Amin Al, and Deni Kamaluddin Yusup. "MARRIAGE DISPENSATION IN THE INDONESIAN LEGAL SYSTEM Protecting Children ' s Best Interests through Judges ' Decisions)." *Al-Ahwal* 14, no. 1 (2021): 86–98. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ahwal.2021.14107>.
- Hosen, Nadirsyah. "Religion and the Indonesian Constitution : A Recent Debate." *Journal of Southeast Asian Studies* I, no. October (2005): 419–40. <https://doi.org/10.1017/S0022463405000238>.
- Jasser Auda. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

- Maghfiroh, Siti, and Indri Fogar Susilowati. "Implikasi Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 Terhadap Tunjangan Anak Luar Kawin Pegawai Negeri Sipil." *Jurnal Novum* 5, no. 3 (2018).
- Mahmudah, Siti. "REFORMASI SYARIAT ISLAM : KRITIK PEMIKIRAN KHALÎL 'ABD AL-KARÎM." *Al-Adalah* XIII, no. 1 (2016): 77–92.
- Mera, Nasaruddin, Marzuki, M. Taufan B, Sapruddin, and Andi Intan Cahyani. "Child Custody Rights for Mothers of Different Religions: Maqāsid Al-Sharī'ah Perspective on Islamic Family Law in Indonesia." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 3 (2024): 1644–68. <https://doi.org/10.22373/sjkh.v8i3.23809>.
- Moh Khasan. "KEDUDUKAN MAQĀSHID AL-SYARĪ'AH DALAM PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM." *Dimas* 8, no. 2 (2008).
- Mubarrok, Moh Rifqy. "Rekonstruksi Perlindungan Anak Dalam Hukum Perceraian Islam : Analisis Fath Al-Qarib Dan Kerangka Hukum Indonesia." *El: Faqih: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 12, no. 01 (2026): 141–59.
- Mulia, Musdah. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Jakarta: Gramedia, 2021.
- Muntamah, Ana Latifatul, Dian Latifiani, and Ridwan Arifin. "PERNIKAHAN DINI DI INDONESIA : FAKTOR DAN PERAN PEMERINTAH (PERSPEKTIF PENEGAKAN DAN PERLINDUNGAN HUKUM BAGI ANAK)." *Widya Yuridika Jurnal Hukum* 2, no. 1 (2019): 1–12. <https://doi.org/https://doi.org/10.31328/wy.v2i1.823>.
- Musawwamah, Siti, Muhammad Taufiq, Erie Haryanto, Umi Supratiningsih, and Maimun. "Resistance to Child Marriage Prevention in Indonesia and Malaysia." *Ahkam* 23, no. 1 (2023): 259–80.
- MZ, Zaiyad Zubaidi Muliadi Muhammad Habibi, and Aldira Oktarina. "Acehnese Dayah Ulama's Perceptions of the Expansion of Fiqh on Mawani' Al-'Irth in the Compilation of Islamic Law (KHI): Resistance or Adaptation?" *Media Syari'ah: Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 26, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.22373/jms.v26i2.25917>.
- Nelli, Jummi. "Analisis Tentang Kewajiban Nafkah Keluarga Dalam Pemberlakuan Harta Bersama." *Al Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 2, no. 1 (2017).
- Nisa, Saskia Choirun. "STATUS NASAB ANAK HASIL BAYI TABUNG DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DAN KAJIAN MAQASID AL-SYARIAH." *Ma'mal: Jurnal Laboratorium Syariah Dan Hukum* 01, no. 29 (2023): 1–14.
- Noor, Zanariah. "Gender Justice and Islamic Family Law Reform in Malaysia." *Kajian Malaysia* XXV, no. 2 (2007): 121–56.
- Nurcahaya, Mawardi Dalimunthe, and Srimurhayati. "PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM." *Hukum Islam* XVIII, no. 2 (2018): 141–56.
- Peter Mahmud Marzuki. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.
- Rahmi, Atikah, and Sakdul. "FUNGSI PENCATATAN PERKAWINAN DIKAITKAN DENGAN UPAYA PERLINDUNGAN HUKUM TERHADAP ANAK SETELAH PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NOMOR: 46/PUU-VIII/2010." *De Legal Lata I*, no. 2 (2016): 264–86.
- Ramadhania, Safrida, Ahmad Izzudin, and Ahmad Antoni Hidayat. "Perlindungan Anak Dalam

- Pernikan Dibawah Umur : Studi Komparatif Indonesia , Mesir Dan Fiqh Kontemporer.” *Syakhshiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2025).
- Sukri, Azam, and Aris Fauzan. “Maqasid Al-Shariah and Child Protection : A Holistic Approach to Preventing Early Marriage.” *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture* 33, no. 2 (2025): 600–636. <https://doi.org/10.19105/karsa.v33i2.21696>.
- Tohari, Ilham, and Moh. Anas Kholish. “MAQASID SYARIAH SEBAGAI PIJAKAN KONSEPTUAL DALAM PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM INDONESIA.” *Arena Hukum* 13, no. 2 (2020): 314–28. <https://doi.org/https://doi.org/10.21776/ub.arenahukum.2020.01302.7>.
- Umam, Khairul. “Penyerapan Fiqh Madzhab Syafi ’ i Dalam Penyusunan Kompilasi Hukum Islam.” *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syari’ah* 9, no. 2 (2017): 117–27. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18860/j-fsh.v9i2.6991>.
- Wesiah. “KEADILAN GENDER DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM: STUDI TERHADAP RELASI SUAMI ISTRI.” *HUKAGI: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. I (2025): 17–37.
- World Health Organization. “Risiko Kesehatan Kehamilan Usia Remaja (WHO).” Adolescent Pregnancy, 2024. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-pregnancy>.