Dr. H. Andri Ridwan, S.H.,M.H.
Prof. Dr. Adang Djuhmur S. M.Ag.

Hukum Keluarga Islam Kontemporer

Telaah Mendalam tentang Konsep, Dinamika, dan Isu-Isu Aktual



HUKUM KELUARGA ISLAM KONTEMPORER: Telaah Mendalam tentang Konsep, Dinamika, dan Isu-Isu Aktual

Penulis:
Dr. H. Andri Ridwan, S.H., M.H.
Prof. Dr. Adang Djuhmur S. M.Ag.

GEMILANG PRESS INDONESIA

HUKUM KELUARGA ISLAM KONTEMPORER: Telaah Mendalam tentang Konsep, Dinamika, dan Isu-Isu Aktual

Penulis:
Dr. H. Andri Ridwan, S.H., M.H.
Prof. Dr. Adang Djuhmur S. M.Ag.

ISBN: 978-634-7812-81-0
Editor: Weni Yuliani, S.Si., M.M, C.Ed
Penyunting: Bella Oktavia, S.Si
Desain Sampul dan Tata Letak: Bunga Elza Ulandari, S. Psi

Diterbitkan oleh: GEMILANG PRESS INDONESIA
Anggota IKAPI No. 062/SBA/2024

Talago permai No. 25 RT. 002 RW 004, Ampang Kuranji, Kota Padang
Website: www.gemilangpress.com
Email: cvgpi.office@gmail.com

Cetakan pertama, Agustus 2026
© Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat Allah Swt. atas limpahan rahmat, taufik, hidayah, dan karunia-Nya sehingga buku yang berjudul *Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Telaah Mendalam tentang Konsep, Dinamika, dan Isu-Isu Aktual* dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw., keluarga, sahabat, dan seluruh pengikut beliau hingga akhir zaman.

Hukum keluarga Islam merupakan salah satu cabang hukum Islam yang memiliki kedudukan sangat penting karena mengatur berbagai aspek kehidupan keluarga sejak terbentuknya perkawinan, hubungan antara suami dan istri, hak dan kewajiban anggota keluarga, pengasuhan anak, pengelolaan harta bersama, hingga penyelesaian sengketa dan perceraian. Perkembangan masyarakat, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, perubahan sosial, serta dinamika regulasi nasional maupun internasional menghadirkan berbagai persoalan baru yang memerlukan kajian hukum secara lebih komprehensif. Kondisi tersebut menjadikan hukum keluarga Islam sebagai bidang yang terus berkembang melalui dialog antara teks keagamaan, pemikiran fikih, putusan pengadilan, dan kebijakan negara.

Buku ini disusun sebagai buku referensi yang memberikan pembahasan sistematis mengenai konsep-konsep fundamental hukum keluarga Islam sekaligus menguraikan berbagai isu kontemporer yang berkembang dalam praktik kehidupan masyarakat. Pembahasan diawali dengan landasan konseptual, sejarah perkembangan fikih keluarga, dan metodologi ijtihad kontemporer. Selanjutnya, buku mengkaji berbagai persoalan perkawinan, syarat dan rukun nikah, perkawinan beda agama, poligami, usia perkawinan, relasi suami istri, kekerasan dalam rumah tangga, hak anak, reproduksi, harta bersama, perceraian, mediasi keluarga, hak asuh anak, nafkah pasca perceraian, hingga arah reformasi hukum keluarga Islam di Indonesia dan dunia Islam.

Pendekatan yang digunakan dalam buku ini memadukan kajian normatif terhadap Al-Qur'an, hadis, ijma', qiyas, maqashid al-syari'ah, serta berbagai pendapat ulama dari beragam mazhab dengan analisis terhadap perkembangan hukum positif Indonesia, putusan pengadilan, serta praktik hukum yang berkembang dalam masyarakat. Penyajian materi juga dilengkapi dengan pembahasan berbagai kasus aktual, perbandingan hukum keluarga di sejumlah negara, serta rekomendasi kebijakan yang diharapkan dapat memperkaya wawasan pembaca mengenai dinamika hukum keluarga Islam pada era modern.

Harapan besar disematkan agar buku ini dapat menjadi salah satu referensi akademik yang memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu hukum keluarga Islam, memperkuat budaya akademik, serta mendorong lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang mampu menjawab berbagai persoalan keluarga muslim secara adil, maslahat, dan berorientasi pada perlindungan hak-hak setiap anggota keluarga. Kehadiran buku ini juga diharapkan dapat menjadi jembatan antara khazanah fikih klasik dengan kebutuhan hukum masyarakat modern tanpa mengabaikan nilai-nilai syariat Islam yang menjadi fondasi utama. Semoga buku ini memberikan manfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan, pendidikan tinggi, praktik penegakan hukum, serta menjadi amal jariah yang bernilai ibadah di sisi Allah Swt.

Jakarta, Agustus 2026

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR..... i

DAFTAR ISI..... iii

BAGIAN I: KONSEP DASAR DAN TEORITIS HUKUM KELUARGA ISLAM.....1

BAB 1 KONSEP DASAR HUKUM KELUARGA ISLAM 3

A. Pendahuluan..... 3

B. Definisi dan Ruang Lingkup Hukum Keluarga Islam..... 6

C. Sumber Hukum: Al-Qur'an, Hadits, *Ijma'*, *Qiyas*, dan *'urf* 9

D. Tujuan Hukum Keluarga (*Maqashid al-syari'ah*) ..12

E. Prinsip-Prinsip Dasar Hukum Keluarga Islam 15

F. Tipologi Hukum dalam Konteks Keluarga.....18

G. Perbedaan Hukum Keluarga Islam dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) 21

BAB 2 SEJARAH DAN PERKEMBANGAN FIQIH KELUARGA 29

A. Era Klasik (Masa Nabi hingga Empat Mazhab) 29

B. Era Pertengahan (Taqlid dan Stagnasi) 33

C. Era Modern (Kebangkitan Reformasi)..... 36

D. Reformasi Hukum Keluarga di Dunia Islam..... 39

E. Perbandingan Hukum Keluarga di Mesir, Tunisia, Maroko, Malaysia, dan Turki 43

F. Pengaruh Kolonialisme terhadap Hukum Keluarga di Indonesia..... 46

BAB 3 METODOLOGI IJTIHAD KONTEMPORER DALAM HUKUM KELUARGA.....57

A. Alat-Alat Ijtihad Klasik yang Masih Relevan 57

B. *Maqashid al-syari'ah* sebagai *Grand theory*.....60

C. Pendekatan Kontekstual (*Contextual Approach*) vs Pendekatan Literal 63

D. Reinterpretasi Teks: Antara *'Ibrah bi 'Umum al-Lafzh* dan *Khusus al-Sabab* 66

E. Peran *'urf* (Kebiasaan) dalam Perubahan Hukum Keluarga..... 69

F. Metode Ijtihad Kolektif (Fatwa MUI, Ijtihad Hakim Pengadilan Agama) 72

BAGIAN II: PERKAWINAN DAN DINAMIKA 83

BAB 4 KONSEP DAN LEGALITAS PERKAWINAN 85

A. Definisi Nikah: Sakral vs Kontraktual..... 85

B. Tujuan Perkawinan dalam Islam 88

C. Hukum dan Status Nikah 90

D. Pencatatan Perkawinan: Fikih vs Negara..... 93

E. Nikah Siri: Definisi, Motif, dan Dampak Hukum .. 95

F. Urgensi Legalitas Administrasi bagi Perlindungan Perempuan dan Anak 98

BAB 5 SYARAT DAN RUKUN PERKAWINAN: PROBLEMATIKA KONTEMPORER 109

A. Wali Nikah: Hak Mutlak Wali Nasab vs Perwalian Adhol 109

B. Saksi Nikah: Ketentuan Fikih dan Digitalisasi Saksi..... 113

C. Mahar: Substansi vs Simbol 118

D. Ijab Qabul Jarak Jauh (*Online*, Telekonferensi): Sahkah? 122

E. Problematika Pencatatan Nikah bagi WNI di Luar Negeri 127

F. Rekomendasi: Standarisasi Akad Nikah Virtual di Era Digital....132

BAB 6 PERKAWINAN HAMIL, STATUS ANAK, DAN NIKAH SIRI.... 145

A. Kawin Hamil: Hukum, Status Anak, dan Akibat Hukum....145

B. Status Anak dalam Kawin Hamil Pasca Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010.... 148

C. Nikah Sirri: Motif, Dampak, dan Upaya Pencegahan....152

D. Itsbat Nikah: Prosedur Pengadilan Agama dan Kekuatan Pembuktian....156

E. Problematika Hukum Anak dari Nikah Sirri yang Tidak Diitsbat....159

F. Rekomendasi: Perlindungan Hukum Anak dari Perkawinan Tidak Tercatat 162

BAB 7 PERKAWINAN BEDA AGAMA DAN BEDA MAZHAB 175

A. Perkawinan Beda Agama: Dalil Normatif dan Pendapat Mazhab....175

B. Regulasi Indonesia: UU Perkawinan, SEMA, dan Fatwa MUI.... 183

C. Perkawinan Beda Mazhab (Syafi'i-Hanafi, Sunni-Syiah): Akad Sah?.... 189

D. Nikah Mut'ah dan Nikah Misyar: Praktik Terselubung di Era Modern 194

E. Studi Kasus: Putusan Pengadilan tentang Perkawinan Beda Agama 200

F. Rekomendasi: Harmonisasi Hukum Agama dan Hukum Negara 205

BAB 8 POLIGAMI VS MONOGAMI: DEBAT KONTEMPORER 217

A. Dalil dan Sejarah Poligami dalam Islam 217

B. Syarat Poligami: Adil, Mampu, dan Izin Istri (KHI Pasal 56-59) 222

C. Kritik Modern: Kesetaraan Gender dan Dampak Psikologis 228

D. Monogami sebagai Prinsip: Negara Tunisia, Turki, dan Wacana di Indonesia 233

E. Prosedur Poligami di Pengadilan Agama: Izin Poligami 238

F. Rekomendasi: Penguatan Persyaratan Adil dan Transparansi Finansial 242

BAB 9 USIA PERKAWINAN DAN PERNIKAHAN DINI 253

A. Perspektif Fikih: Baligh vs Rusyd (Kematangan Fisik dan Mental) 253

B. Regulasi Negara: UU Perkawinan No. 1/1974 dan UU 16/2019 259

C. Dampak Sosial dan Kesehatan Pernikahan Dini.. 263

D. Dispensasi Kawin: Prosedur Pengadilan Agama dan Alasan yang Diterima 266

E. Studi Kasus: Pernikahan Dini di Lombok, Cirebon, dan Madura 270

F. Rekomendasi: Penguatan Pendidikan Reproduksi dan Pengawasan Dispensasi..... 273

BAGIAN III: RELASI DALAM KELUARGA DAN HAK-HAK ANGGOTA KELUARGA 285

BAB 10 HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI 287

A. Nafkah: Zahir dan Batin – Batasan Nafkah di Era Inflasi..... 287

B. Kepemimpinan (Qiwāmah): Tafsir QS. An-Nisa' 34 296

C. Relasi Setara (Mubadalah): Pendekatan Keadilan Gender 303

D. Hak Istri Bekerja dan Berkarir: Fikih vs Praktik Sosial 309

E. Hak Suami atas Istri: Ketaatan dan Larangan Nusyuz 314

F. Rekomendasi: Pembagian Peran Rumah Tangga yang Berkeadilan 320

BAB 11 KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA (KDRT).....337

A. Perspektif Islam: Larangan Kekerasan dan Tafsir Ayat "Wadribuhunna" 337

B. Hukum Positif: UU PKDRT No. 23/2004..... 342

C. Perlindungan Korban: Layanan Advokasi, Mediasi, dan Restorative Justice 347

D. Peran Pengadilan Agama dalam Kasus KDRT (Sebagai Alasan Cerai Gugat)..... 350

E. Studi Kasus: KDRT Berat dan Implikasinya terhadap Hak Asuh Anak..... 355

F. Rekomendasi: Penguatan Layanan Konseling dan Shelter bagi Korban..... 358

BAB 12 REPRODUKSI, KELUARGA, DAN HAK ANAK 371

A. Keluarga Berencana (KB) dalam Islam: Bolehkah? 371

B. Teknologi Reproduksi: IVF, Bayi Tabung, Donor Gamet 375

C. Isu Kontemporer: *Childfree* (Keputusan Tidak Memiliki Anak) 378

D. Hak Anak: Nasab, Nafkah, Pendidikan, dan Perlindungan dari Kekerasan 382

E. Hak Anak Berkebutuhan Khusus dalam Hukum Keluarga Islam 386

F. Rekomendasi: Perlindungan Hak Reproduksi Perempuan dalam Bingkai Syariah 391

BAB 13 HARTA BERSAMA DAN SENGKETA GONO-GINI 401

A. Definisi dan Ruang Lingkup Harta Bersama dalam KHI dan Fiqih 401

B. Harta Bawaan dan Harta Hibah/Waris: Status dan Pembuktian 404

C. Perjanjian Pisah Harta (Marriage Agreement) Sebelum atau Selama Perkawinan 408

D. Prinsip Pembagian Harta Bersama Pasca Perceraian (50:50 dan Pengecualiannya) 412

E. Studi Kasus: Sengketa Harta Bersama yang Kompleks di Pengadilan Agama 415

F. Rekomendasi: Edukasi Harta Bersama bagi Calon Pengantin dan Masyarakat 417

BAGIAN IV: PERCERAIAN, DAMPAK, DAN PASCA PERCERAIAN 427

BAB 14 PERCERAIAN DALAM ISLAM: TALAK, KHULU', FASAKH, DAN PROSEDUR MODERN 429

A. Talak: Hak Suami, Batasan, dan Jenis-Jenis Talak 429

B. Khulu' (Gugatan Cerai Istri): Prosedur, Tebusan (Iwad), dan Akibat Hukum 434

C. Fasakh (Pembatalan Nikah): Alasan Syar'i dan Proses Pengadilan 438

D. Prosedur Modern: Cerai Talak vs Cerai Gugat di Pengadilan Agama 442

E. Alasan Perceraian yang Diterima Pengadilan (Pasal 19 PP No. 9/1975) 445

F. Rekomendasi: Pengurangan Stigma Cerai dan Penguatan Konseling 448

BAB 15 MEDIASI DAN KONSELING KELUARGA SEBAGAI PENCEGAHAN PERCERAIAN ... 459

A. Mandat Mediasi dalam PERMA No. 1/2016: Wajib Sebelum Sidang Perceraian 459

B. Konseling Keluarga Pranikah: Program dari KUA dan Kemenag 464

C. Konseling Pasca Perkawinan untuk Keluarga Berisiko 469

D. Efektivitas Mediasi: Statistik Keberhasilan dan Tantangan 474

E. Studi Kasus: Keberhasilan Mediasi dalam Mencegah Perceraian 478

F. Rekomendasi: Sertifikasi Wajib Mediator dan Penguatan Konseling 483

BAB 16 DAMPAK PERCERAIAN DAN HAK ASUH ANAK (HADHANAH) 495

A. Dampak Perceraian: Psikologis, Sosial, dan Ekonomi 495

B. Hak Asuh Anak (Hadhanah): Perspektif Mazhab .501

C. Rekonstruksi Konsep Hadhanah: Kepentingan Anak (Best Interest of the Child) sebagai Prioritas 506

D. Putusan Pengadilan: Studi Kasus Perebutan Hak Asuh 510

E. Hak Asuh Anak jika Ibu Murtad, KDRT, atau Eksploitasi 515

F. Rekomendasi: Penguatan Layanan Psikologis Anak Pasca Perceraian.....519

BAB 17 NAFKAH PASCA PERCERAIAN DAN HAK EKONOMI ISTRI 531

A. Nafkah Iddah: Hak Istri yang Ditalak Raj'i.....531

B. Mut'ah (Hadiah Perceraian): Dasar Hukum, Besaran, dan Eksekusi..... 535

C. Tanggung Jawab Ayah: Nafkah Anak Pasca Perceraian..... 538

D. Problematika Praktis: Eksekusi Nafkah yang Tidak Dibayar 541

E. Upaya Hukum: Sita Jaminan, Pidana, hingga Pemotongan Gaji 543

F. Rekomendasi: Pembentukan Dana Talak (Jaminan Nafkah) untuk Istri..... 546

BAGIAN V: ISU-ISU KONTEMPORER, NEGARA, DAN REFORMASI.....553

BAB 18 HUKUM KELUARGA ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA 555

A. Kompilasi Hukum Islam (KHI): Sejarah, Substansi, dan Kelemahan 555

B. Peran Pengadilan Agama: Kewenangan (UU No. 50/2009) dan Putusan Inovatif 558

C. Politik Hukum Keluarga Islam: Antara Syariah dan Hukum Nasional 562

D. Reformasi Regulasi: RUU KHI Baru, Revisi UU Perkawinan 565

E. Harmonisasi Hukum Keluarga Islam dengan HAM dan CEDAW 569

F. Rekomendasi: Pembaruan Hukum Keluarga yang Berkeadilan Substantif 573

BAB 19 MASA DEPAN HUKUM KELUARGA ISLAM 583

A. Tantangan Globalisasi: HAM, CEDAW, dan Standar Internasional 583

B. Digitalisasi Keluarga: Pernikahan *Online*, Perceraian Virtual, Mediasi Digital 588

C. Isu Lintas Negara: Kawin Campur (Beda Kewarganegaraan), Hak Asuh Anak Antar Negara 593

D. Isu Baru: Keluarga Biner (LGBT) dan Hukum Keluarga Islam 597

E. Arah Reformasi Fiqh: Menuju Fiqh Keluarga yang Hidup dan Membumi 602

F. Penutup: Hukum Keluarga Islam sebagai *Living law* yang Dinamis dan Berkeadilan 607

BAB 20 PENUTUP 617

A. Kesimpulan 617

B. Implikasi Teoritis dan Praktis 621
C. Rekomendasi Kebijakan 625
D. Masa Depan Hukum Keluarga Islam Kontemporer 630
EPILOG.. 637
DAFTAR PUSTAKA 641
GLOSARIUM 647
BIODATA PENULIS..... 658

BAGIAN I:
KONSEP DASAR DAN TEORITIS HUKUM KELUARGA ISLAM

BAB 1
KONSEP DASAR HUKUM KELUARGA ISLAM

A. Pendahuluan

1. Urgensi Kajian Hukum Keluarga Islam di Era Kontemporer

Hukum keluarga Islam mengalami perkembangan dan pertumbuhan yang selaras dengan kehidupan manusia. Sebagai makhluk pribadi dan sosial, manusia senantiasa mengalami perubahan budaya dan tradisi yang dijalankan sehari-hari, yang tentunya membawa dampak terhadap norma hukum yang dianut.[1] Transformasi hukum keluarga Islam dalam memperkuat perlindungan hak perempuan dan anak di era digital menjadi keniscayaan, mengingat pola relasi keluarga berubah akibat perkembangan teknologi dan dinamika sosial kontemporer.[2] Dengan demikian, kajian hukum keluarga Islam tidak dapat lagi hanya mengandalkan pemahaman tekstual klasik, melainkan harus responsif terhadap perubahan sosial yang begitu cepat. Urgensi ini semakin mendesak mengingat berbagai persoalan baru muncul yang tidak pernah terbayangkan oleh ulama klasik, seperti pernikahan *online*, anak dari hasil bayi tabung, hingga sengketa hak asuh lintas negara. Karena itu, buku ini hadir untuk mengisi ruang kosong tersebut dengan pendekatan yang lebih kontekstual dan aplikatif.

2. Dinamika Sosial yang Mempengaruhi Hukum Keluarga.

Perubahan sosial yang cepat menuntut hukum keluarga Islam untuk responsif dan adaptif terhadap tantangan zaman. Kajian tematik-aktual diperlukan untuk memberikan ruang interpretasi yang lebih kontekstual dan relevan terhadap dinamika sosial kontemporer umat Islam.[3] Teks-teks agama tidak dapat dipahami secara hitam-putih tanpa mempertimbangkan konteks sosial-budaya di mana teks tersebut diturunkan dan diterapkan. Oleh karena itu, para ulama dan cendekiawan Muslim kontemporer dituntut untuk melakukan pembacaan ulang terhadap sumber-sumber hukum dengan pendekatan yang lebih komprehensif, tanpa meninggalkan otoritas teks itu sendiri. Hal ini penting untuk menjaga relevansi teks-teks agama sebagai sumber nilai dan solusi praktis atas permasalahan masa kini, sekaligus menguatkan hubungan antara teks agama dan realitas sosial yang terus berubah.[4] Dinamika inilah yang menjadi pijakan utama buku ini dalam menyusun narasi hukum keluarga Islam yang hidup dan membumi, serta mampu menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan akar spiritualnya.

3. Kesenjangan antara Teks dan Realitas Sosial

Kesenjangan antara norma tekstual dan praktik sosial menjadi isu sentral dalam hukum keluarga Islam kontemporer. Pendekatan kontekstual diperlukan untuk menjembatani kesenjangan tersebut.[5] Realitas menunjukkan bahwa banyak praktik sosial yang sudah berlangsung lama di masyarakat justru bertentangan dengan pemahaman literal terhadap teks-teks hukum, seperti dalam kasus mahar yang sangat tinggi yang memberatkan pihak laki-laki, atau praktik perwalian yang menghambat pernikahan perempuan karena wali yang tidak bertanggung jawab. Ketegangan antara teks dan realitas ini tidak bisa diabaikan, karena akan menimbulkan ketidakadilan dan penderitaan bagi masyarakat jika dipaksakan. Karena itu, diperlukan keberanian intelektual untuk melakukan rekonstruksi pemahaman hukum keluarga agar lebih selaras

dengan prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat.[6] Dengan pendekatan ini, kesenjangan antara teks dan realitas dapat dipersempit secara bertahap, sehingga hukum keluarga Islam tidak lagi dipandang sebagai penghambat kemajuan, melainkan sebagai solusi atas berbagai persoalan keluarga kontemporer.

4. Peran Hukum Keluarga dalam Membangun Peradaban

Keluarga dalam Islam tidak sekadar sebagai institusi sosial yang bertanggung jawab dalam membangun hubungan pernikahan dan keturunan, tetapi juga sebagai sarana utama dalam mencapai kesejahteraan spiritual, emosional, dan material.[7] Posisi strategis keluarga dalam peradaban Islam menjadikan hukum keluarga sebagai fondasi utama pembangunan masyarakat madani. Ketika hukum keluarga diterapkan secara adil dan bijaksana, maka akan lahir generasi-generasi unggul yang kokoh secara moral, stabil secara emosi, dan sejahtera secara ekonomi. Hukum keluarga Islam hadir bersifat solutif, yang berarti hukum Islam dibentuk untuk memberikan solusi-solusi dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan keluarga yang terjadi.[8] Dengan demikian, hukum keluarga tidak berhenti pada tataran normatif, tetapi harus mampu menjawab persoalan-persoalan aktual yang dihadapi keluarga Muslim masa kini, mulai dari perceraian, kekerasan rumah tangga, hingga sengketa hak asuh anak. Inilah peran strategis hukum keluarga dalam membangun peradaban yang bermartabat dan berkeadilan.

5. Orientasi Buku: Menjawab Tantangan Zaman

Buku ini disusun untuk menjawab tantangan kontemporer dalam hukum keluarga Islam, dengan mengintegrasikan prinsip kesetaraan Qur'ani dan pendekatan *maqāṣ id al-syari'ah* dalam regulasi serta praktik hukum keluarga Islam di Indonesia.[9] Pendekatan ini dipilih karena dirasa paling tepat untuk menjembatani antara tuntutan normativitas agama dan realitas sosial yang terus berkembang. Selain itu, buku ini juga

berupaya mengidentifikasi tantangan baru yang muncul dalam keluarga digital, seperti perubahan pola relasi keluarga akibat teknologi dan tuntutan kesetaraan gender yang semakin menguat. Dengan orientasi yang jelas ini, diharapkan buku ini tidak hanya menjadi referensi akademik, tetapi juga panduan praktis bagi para hakim, praktisi hukum, dan masyarakat umum dalam memahami dan menerapkan hukum keluarga Islam secara berkeadilan. Akhirnya, buku ini diharapkan menjadi kontribusi nyata bagi pengembangan hukum keluarga Islam yang hidup, membumi, dan responsif terhadap perubahan zaman.

B. Definisi dan Ruang Lingkup Hukum Keluarga Islam

1. Hukum Keluarga sebagai Bagian dari Fiqih Muamalah

Hukum keluarga Islam (*al-ahwal al-syakhsiyah*) merupakan bagian dari fiqih muamalah yang mengatur hubungan antar anggota keluarga. Menurut Abdul Wahhab Khallaf, muamalah dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, yaitu ibadah dan muamalah, dengan hukum keluarga sebagai salah satu dari tujuh bagian muamalah.[10] Sedangkan menurut ulama Syafi'iyah, hukum keluarga menjadi bahasan tersendiri yang disebut 'munakahat', sebagai bagian dari empat bagian utama fikih.[11] Klasifikasi ini menunjukkan bahwa hukum keluarga memiliki posisi strategis dalam sistem hukum Islam, karena menyangkut aspek paling fundamental dalam kehidupan manusia, yaitu pembentukan keluarga sebagai unit terkecil masyarakat. Meskipun secara teknis termasuk dalam kategori muamalah, hukum keluarga memiliki dimensi spiritual yang kuat karena terkait langsung dengan perintah agama untuk menikah dan membangun rumah tangga yang sakinah. Dengan demikian, hukum keluarga berada pada posisi yang unik, yaitu sebagai jembatan antara aspek ibadah dan muamalah dalam kehidupan seorang Muslim.

2. Ruang Lingkup: Perkawinan, Relasi Keluarga, Perceraian, dan Pasca Perceraian

Secara umum, ruang lingkup hukum keluarga Islam mencakup lima hal. Pertama, perkawinan, yang mencakup peminangan, syarat dan rukun nikah, termasuk mahar, mahram, dan status nikah. Kedua, kehidupan rumah tangga, yang mencakup hak dan kewajiban suami, istri, dan anak. Ketiga, perceraian dan akibat-akibat hukumnya. Keempat, pasca perceraian, meliputi iddah, hadhanah, dan nafkah. Kelima, hukum kekayaan keluarga yang mencakup waris, wasiat, wakaf, dan sejenisnya.[12] Cakupan yang luas ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam tidak hanya mengatur aspek formal perkawinan, tetapi juga seluruh dinamika yang terjadi dalam kehidupan keluarga, termasuk ketika terjadi perpecahan sekalipun. Kelengkapan cakupan ini menjadikan hukum keluarga Islam sebagai sistem hukum yang komprehensif dan solutif bagi seluruh tahapan kehidupan keluarga. Dengan demikian, seorang Muslim tidak akan kebingungan dalam menghadapi berbagai persoalan keluarga, karena semua telah diatur dengan jelas dan rinci dalam hukum keluarga Islam.

3. Perbedaan Hukum Keluarga Islam dengan Hukum Perdata Barat

Hukum keluarga Islam memiliki perbedaan fundamental dengan hukum perdata Barat dalam beberapa aspek. Hukum perdata Barat memisahkan secara tegas antara hukum dengan moral dan agama, sementara hukum keluarga Islam berlandaskan pada wahyu dan nilai-nilai ketuhanan.[13] Sebagaimana dijelaskan, nilai-nilai dalam hukum keluarga tidak selalu dipahami dalam kualitas yang sama oleh setiap orang, karena hukum keluarga mengatur mengenai baik dan buruk dari segi moral atau etika.[14] Perbedaan mendasar ini menyebabkan hukum keluarga Islam memiliki karakter yang khas, yaitu tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai spiritual dan etika moral yang bersumber dari ajaran agama. Sementara hukum perdata Barat lebih bersifat sekuler dan pragmatis,

hukum keluarga Islam senantiasa mempertimbangkan aspek transendental dalam setiap ketentuannya. Konsekuensinya, penerapan hukum keluarga Islam tidak bisa hanya mengandalkan logika hukum semata, tetapi juga harus mempertimbangkan dimensi moral dan spiritual yang melekat di dalamnya.

4. Karakteristik Khas Hukum Keluarga Islam

Karakteristik khas hukum keluarga Islam meliputi beberapa aspek. Pertama, bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah sebagai landasan utama. Kedua, memiliki dimensi ibadah dan muamalah sekaligus dalam setiap ketentuannya. Ketiga, bertujuan mencapai kemaslahatan dunia dan akhirat secara seimbang. Keempat, memuat hak dan kewajiban yang seimbang antara suami dan istri sesuai dengan kapasitas masing-masing. Kelima, memberikan solusi komprehensif bagi permasalahan keluarga yang dihadapi umat.[15] Karakteristik-karakteristik ini menjadikan hukum keluarga Islam memiliki keunggulan dibandingkan sistem hukum lainnya, karena tidak hanya mengatur aspek lahiriah tetapi juga batiniah, tidak hanya kepentingan dunia tetapi juga akhirat. Kehadiran dimensi spiritual dalam hukum keluarga memberikan kekuatan moral yang tidak dimiliki oleh hukum sekuler, sehingga kepatuhan terhadap hukum tidak hanya didorong oleh sanksi sosial, tetapi juga kesadaran akan tanggung jawab di hadapan Tuhan. Inilah yang membedakan hukum keluarga Islam dari produk hukum lainnya yang bersifat artifisial dan temporal.

5. Perkembangan Istilah: dari Fiqh Munakahat ke Hukum Keluarga Islam

Istilah "fiqh munakahat" berkembang menjadi "hukum keluarga Islam" atau "*al-ahwal al-syakhsiyah*" seiring dengan modernisasi dan kodifikasi hukum Islam. Wahbah al-Zuhaili menggunakan istilah "*al-ahwal al-syakhsiyah*" untuk mencakup tata cara meminang, syarat-syarat dan rukun-rukun nikah, mahar, mahram, nikah yang sah dan nikah tidak sah, poligami, hak dan kewajiban suami dan istri, nafkah,

perceraian, *'iddah*, *raju'*, hubungan anak dan orang tua, pemeliharaan dan pendidikan anak (*hadhanah*), serta waris.[16] Perubahan istilah ini menunjukkan adanya perluasan cakupan dan pendalaman substansi dalam kajian hukum keluarga Islam. Jika sebelumnya lebih dikenal dengan istilah fiqh munakahat yang terkesan sempit, maka istilah hukum keluarga Islam atau al-ahwal al-syakhsiyah lebih mencerminkan kompleksitas dan keluasan persoalan yang diatur. Perkembangan ini juga menandakan bahwa hukum keluarga Islam tidak lagi dipahami sebagai sekumpulan aturan teknis tentang perkawinan, tetapi telah berkembang menjadi sistem hukum yang komprehensif yang mengatur seluruh aspek kehidupan personal dan keluarga seorang Muslim.

C. Sumber Hukum: Al-Qur'an, Hadits, *Ijma'*, *Qiyas*, dan *'urf*

1. Al-Qur'an sebagai Sumber Primer dan Etis

Al-Qur'an merupakan sumber utama hukum keluarga Islam yang mengandung prinsip-prinsip dasar tentang perkawinan, relasi suami-istri, hak dan kewajiban keluarga, serta perceraian.[17] Sebagaimana disebutkan dalam QS. Ar-Rum ayat 21, Allah SWT menjadikan pasangan suami-istri sebagai sumber ketenangan, kasih sayang, dan rahmat.

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: "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. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir." (QS. Ar-Rum: 21).[18]

Ayat ini dengan jelas menunjukkan bahwa tujuan pernikahan dalam Islam tidak sekadar pemenuhan kebutuhan biologis, tetapi lebih dari itu, yaitu menciptakan ketenangan (sakinah), kasih sayang (mawaddah), dan rahmat (rahmah) di antara pasangan suami-istri. Ketiga elemen ini menjadi fondasi utama bagi terciptanya keluarga yang harmonis dan bahagia. Dengan demikian, Al-Qur'an tidak hanya memberikan aturan hukum, tetapi juga nilai-nilai etis yang menjadi ruh dari setiap ketentuan hukum keluarga. Inilah yang membedakan Al-Qur'an sebagai sumber hukum yang tidak hanya normatif tetapi juga transformatif.

2. Hadits sebagai Penjelas dan Pelengkap

Hadits berfungsi sebagai penjelas (*bayân*) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat umum (*mujmal*) dan sebagai sumber hukum kedua.[19] Kajian hadis tematik menjadi metodologi penting dalam memahami pesan hadis secara komprehensif dan menyeluruh. Pendekatan ini memungkinkan para peneliti untuk mengelompokkan dan menganalisis hadis-hadis yang memiliki keterkaitan tematik, sehingga menghasilkan interpretasi yang lebih utuh dan terintegrasi.[20] Keberadaan hadits sangat penting karena banyak ayat Al-Qur'an yang bersifat global dan memerlukan penjelasan lebih lanjut, seperti tata cara pelaksanaan pernikahan, rukun dan syaratnya, serta berbagai detail teknis lainnya. Tanpa hadits, banyak aspek hukum keluarga yang tidak dapat dipahami dengan baik dan akan menimbulkan perbedaan pemahaman yang sangat tajam di kalangan umat. Oleh karena itu, memahami hadits dengan pendekatan tematik menjadi keniscayaan bagi siapa pun yang ingin mendalami hukum keluarga Islam secara komprehensif dan kontekstual.

3. *Ijma'* sebagai Konsensus Ulama

Ijma' adalah kesepakatan para ulama mujtahid pada suatu masa tentang suatu hukum syara'. *Ijma'* menjadi sumber hukum setelah Al-Qur'an dan Hadits.[21] Konsensus ulama tentang berbagai persoalan hukum keluarga, seperti keabsahan

pernikahan dan hak-hak keluarga, menjadi rujukan penting dalam pengembangan hukum keluarga Islam.[22] *Ijma'* memiliki posisi strategis sebagai instrumen yang menjaga kesatuan pemahaman umat terhadap persoalan-persoalan yang tidak secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an dan Hadits. Namun, keabsahan *ijma'* sebagai sumber hukum sangat bergantung pada terpenuhinya syarat-syarat tertentu, termasuk kesepakatan seluruh ulama mujtahid pada suatu masa, yang dalam praktiknya sulit untuk diwujudkan. Karena itu, dalam perkembangannya, *ijma'* lebih banyak dipahami sebagai konsensus mayoritas ulama dalam suatu persoalan tertentu, yang tetap memiliki otoritas hukum yang kuat dalam tradisi keilmuan Islam.

4. *Qiyas* sebagai Analogi Hukum

Qiyas adalah menyamakan suatu kasus yang tidak disebutkan dalam nash dengan kasus yang disebutkan dalam nash karena kesamaan *'illat* (alasan hukum) di antara keduanya.[23] Metode ini digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an dan Hadits, seperti hukum pernikahan *online* dan digitalisasi saksi.[24] *Qiyas* menjadi instrumen penting dalam pengembangan hukum keluarga Islam karena memungkinkan hukum untuk tetap relevan dengan perkembangan zaman tanpa harus meninggalkan otoritas teks. Melalui *qiyas*, para ulama dapat menarik kesimpulan hukum untuk kasus-kasus baru dengan cara menganalogikannya dengan kasus yang sudah ada ketentuannya dalam nash. Meskipun demikian, penggunaan *qiyas* memerlukan kehati-hatian yang tinggi, karena kesalahan dalam menentukan *'illat* (alasan hukum) dapat menyebabkan kesimpulan hukum yang keliru. Oleh karena itu, *qiyas* hanya boleh dilakukan oleh para ulama yang memiliki kompetensi mendalam dalam ilmu *ushul fiqh* dan pemahaman yang komprehensif terhadap *maqashid al-syari'ah*.

5. *'urf* sebagai Kebiasaan Masyarakat yang Sah

'urf atau kebiasaan masyarakat dapat dijadikan sebagai sumber hukum selama tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadits.[25] Dalam konteks hukum keluarga, *'urf* berperan penting dalam penetapan mahar, pola nafkah, dan berbagai praktik sosial lainnya yang tidak secara tegas diatur dalam nash. Islam tidak menghendaki adanya kesulitan (*masyaqqah*), sehingga *'urf* yang baik dan telah membudaya dalam masyarakat dapat menjadi pertimbangan hukum.[26] Penerimaan *'urf* sebagai sumber hukum menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang menghargai kearifan lokal dan tidak memaksakan suatu bentuk hukum yang asing bagi masyarakat. Fleksibilitas ini menjadi salah satu keunggulan hukum keluarga Islam, karena memungkinkan penyesuaian dengan berbagai kondisi sosial-budaya yang berbeda di berbagai belahan dunia. Namun, perlu ditegaskan bahwa *'urf* yang dijadikan sumber hukum harus memenuhi syarat-syarat tertentu, yaitu tidak bertentangan dengan nash, bersifat umum dan terus-menerus dilakukan oleh masyarakat, serta tidak mengandung kemudaratan. Dengan demikian, *'urf* menjadi instrumen yang sangat lentur dalam pengembangan hukum keluarga Islam yang kontekstual dan berkeadilan.

D. Tujuan Hukum Keluarga (*Maqashid al-syari'ah*)

1. Menjaga Agama (*Hifzh al-Din*)

Maqashid al-syari'ah dalam konteks keluarga menekankan pentingnya mempertahankan religiusitas dalam keluarga (*hifz al-tadayyun fi al-usrah*).[27] Sharī'ah mengajarkan agar kepala keluarga sejak awal memilih pasangan yang taat beragama dan membimbing istri serta anak-anaknya dalam hal akidah, ibadah, dan akhlak. Allah berfirman: "Dan perintahkanlah keluargamu untuk mendirikan salat dan bersabarlah atasnya" (QS. Tāhā: 132).[28] Tujuan menjaga agama ini menjadi prioritas utama karena keluarga adalah benteng pertama dalam

membentuk generasi yang beriman dan bertakwa. Ketika religiusitas dalam keluarga kuat, maka akan lahir individu-individu yang memiliki komitmen keagamaan yang kokoh dan mampu menjadi agen perubahan di masyarakat. Oleh karena itu, setiap ketentuan hukum keluarga Islam selalu mempertimbangkan aspek ini, termasuk dalam kewajiban orang tua untuk memberikan pendidikan agama kepada anak-anaknya dan anjuran untuk membangun keluarga yang berbasis pada nilai-nilai keimanan.

2. Menjaga Jiwa (*Hifzh al-nafs*)

Tujuan ini mencakup perlindungan jiwa dan martabat setiap anggota keluarga dari segala bentuk kekerasan dan perlakuan tidak manusiawi.[29] Sharī'ah mengatur hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam satu bentuk yang terorganisasi, yakni pernikahan, dengan menetapkan berbagai ketentuan hukum yang rinci serta menguraikan hak dan kewajiban masing-masing pihak yang terlibat.[30] Perlindungan jiwa dalam konteks keluarga tidak hanya berarti perlindungan fisik dari kekerasan, tetapi juga perlindungan psikologis dan emosional dari perlakuan yang merendahkan martabat. Hukum keluarga Islam dengan tegas melarang segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga dan memberikan mekanisme hukum bagi korban untuk mendapatkan keadilan. Dengan demikian, tujuan menjaga jiwa menjadi landasan bagi seluruh ketentuan hukum keluarga yang berkaitan dengan perlindungan anggota keluarga dari berbagai bentuk perlakuan buruk dan tindak kekerasan.

3. Menjaga Keturunan (*Hifzh al-Nasl*)

Konsep ini menempatkan anak-anak sebagai kepercayaan yang harus dijaga oleh orang tua, dan keluarga bertanggung jawab untuk memastikan bahwa generasi berikutnya tumbuh di lingkungan yang sehat dan terlindungi, serta mendapatkan hak-hak dasar mereka.[31] Sharī'ah melarang praktik homoseksualitas dan lesbianisme, menganjurkan untuk memiliki keturunan, serta melarang pembunuhan bayi

perempuan dan aborsi.[32] Penjagaan keturunan menjadi tujuan penting karena kelangsungan umat manusia sangat bergantung pada keberlanjutan generasi yang berkualitas. Anak-anak yang tumbuh dalam lingkungan keluarga yang sehat dan penuh kasih sayang akan menjadi generasi penerus yang kuat secara fisik, mental, dan spiritual. Karena itu, hukum keluarga Islam sangat memperhatikan hak-hak anak, mulai dari hak nasab, hak nafkah, hak pendidikan, hingga hak perlindungan dari berbagai bentuk eksploitasi dan kekerasan. Semua ketentuan ini bertujuan untuk memastikan bahwa setiap anak tumbuh dan berkembang secara optimal dalam naungan keluarga yang sah dan bertanggung jawab.

4. Menjaga Akal (*Hifzh al-'Aql*)

Hukum keluarga Islam bertujuan menjaga akal dari segala hal yang dapat merusaknya. Dalam konteks keluarga, ini berkaitan dengan pendidikan anak, perlindungan dari pengaruh buruk, dan penciptaan lingkungan keluarga yang kondusif bagi perkembangan intelektual.[33] Akal adalah anugerah terbesar yang diberikan Allah kepada manusia, dan menjaganya menjadi kewajiban setiap Muslim. Dalam lingkungan keluarga, penjagaan akal diwujudkan melalui pemberian pendidikan yang layak, pembiasaan berpikir kritis, dan perlindungan dari pengaruh-pengaruh negatif yang dapat merusak cara berpikir yang sehat. Orang tua memiliki tanggung jawab besar untuk menciptakan suasana keluarga yang merangsang perkembangan intelektual anak-anaknya, bukan hanya dalam hal pengetahuan agama, tetapi juga pengetahuan umum yang bermanfaat bagi kehidupan mereka di masa depan.

5. Menjaga Harta (Hifzh al-Mal)

Tujuan ini mencakup perlindungan harta benda dalam keluarga, termasuk kewajiban nafkah, pembagian harta warisan, dan perlindungan harta istri dan anak.[34] Sebagaimana disebutkan, salah satu tujuan keluarga sesuai sharī'ah adalah menjaga aspek keuangan dalam keluarga.[35] Perlindungan harta dalam keluarga menjadi penting karena stabilitas

ekonomi keluarga sangat mempengaruhi kualitas hidup seluruh anggotanya. Hukum keluarga Islam mengatur dengan rinci kewajiban nafkah suami terhadap istri dan anak, serta memberikan perlindungan terhadap hak kepemilikan istri atas hartanya sendiri. Selain itu, pengaturan tentang harta bersama dan warisan juga bertujuan untuk memastikan keadilan ekonomi bagi seluruh anggota keluarga, terutama setelah terjadinya perceraian atau kematian. Dengan demikian, tujuan menjaga harta ini menjamin keberlangsungan hidup yang layak bagi setiap anggota keluarga, baik selama pernikahan berlangsung maupun setelah perpisahan terjadi.

E. Prinsip-Prinsip Dasar Hukum Keluarga Islam

1. Keadilan (*'Adalah*): Makna dan Implementasi

Keadilan merupakan prinsip fundamental dalam hukum keluarga Islam. Prinsip ini sesuai dengan QS. An-Nisa' ayat 58 yang memerintahkan untuk menegakkan keadilan.[36] Dalam relasi keluarga, keadilan diwujudkan dalam pembagian hak dan kewajiban yang seimbang antara suami dan istri, serta perlakuan adil dalam poligami sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisa' ayat 3.[37] Keadilan dalam hukum keluarga Islam bukan berarti kesamaan mutlak, tetapi keseimbangan yang proporsional sesuai dengan kapasitas dan tanggung jawab masing-masing pihak. Prinsip keadilan ini menjadi tolok ukur utama dalam menilai setiap ketentuan hukum keluarga, baik dalam hal pembagian nafkah, perwalian, hak asuh anak, maupun pembagian harta warisan. Tanpa keadilan, hukum keluarga akan kehilangan ruhnya dan berpotensi menimbulkan ketimpangan dan ketidakpuasan di antara anggota keluarga. Karena itu, keadilan harus menjadi pertimbangan utama dalam setiap penetapan dan penerapan hukum keluarga Islam.

2. Keseimbangan (*Tawazun*): Relasi Suami Istri

Prinsip keseimbangan dalam relasi suami-istri ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah ayat 187 yang mengisyaratkan bahwa laki-laki dan perempuan masing-masing memiliki kekurangan serta kelebihan, sehingga dalam kehidupan keluarga, pasangan suami-istri saling membutuhkan dan melengkapi.[38] Allah berfirman yang artinya: "Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka." (QS. Al-Baqarah: 187).[39] Analogi pakaian dalam ayat ini sangat mendalam, karena pakaian berfungsi melindungi dan menutupi kekurangan yang ada pada tubuh. Begitu pula dalam relasi suami-istri, masing-masing pihak berfungsi melindungi dan menutupi kekurangan pasangannya, sehingga tercipta hubungan yang saling menguatkan dan menyempurnakan. Prinsip keseimbangan ini menjadi antitesis terhadap pemahaman yang timpang tentang relasi gender dalam rumah tangga, di mana salah satu pihak mendominasi dan pihak lainnya terdominasi. Dengan keseimbangan, rumah tangga akan menjadi tempat yang nyaman bagi kedua belah pihak untuk berkembang dan berkontribusi secara optimal.

3. Kemaslahatan (*Maslahah*): Prioritas Kebaikan

Kemaslahatan menjadi tujuan utama hukum keluarga Islam. Sebagaimana dijelaskan, prinsip hukum keluarga Islam bertujuan untuk kemaslahatan manusia seluruhnya, baik kemaslahatan di dunia yang fana ini maupun kemaslahatan di akhirat kelak.[40] Maqāsid al-Usrah merupakan tujuan utama dari hukum Islam yang bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan manusia dalam berbagai aspek kehidupan.[41] Prinsip kemaslahatan mengingatkan bahwa hukum tidak boleh diterapkan secara kaku dan tekstualis tanpa mempertimbangkan dampak positif atau negatifnya bagi masyarakat. Dalam konteks keluarga, kemaslahatan diukur dari sejauh mana suatu ketentuan hukum mampu membawa kebahagiaan, ketenteraman, dan kesejahteraan bagi seluruh anggota keluarga, baik secara fisik, mental, maupun spiritual.

Oleh karena itu, dalam menetapkan hukum, para ulama selalu mempertimbangkan aspek kemaslahatan sebagai tujuan akhir dari setiap ketentuan syariat, termasuk dalam hukum keluarga.

4. Kesetaraan (*Musawah*): Gender dan Hak

Prinsip kesetaraan dalam hukum keluarga Islam menekankan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara di hadapan Allah.[42] Prinsip ini terbukti dalam kebebasan memilih pasangan sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad saw. yang selalu memberikan serta meminta persetujuan anak-anaknya terlebih dahulu dalam menentukan jodoh.[43] Kesetaraan bukan berarti kesamaan mutlak dalam segala hal, tetapi kesamaan dalam kedudukan sebagai manusia yang memiliki hak dan kewajiban yang saling melengkapi. Dalam hukum keluarga, kesetaraan diwujudkan melalui pengakuan terhadap hak-hak perempuan untuk memberikan persetujuan dalam pernikahan, hak untuk bekerja dan memiliki harta, hak untuk mendapatkan nafkah yang layak, serta hak untuk mendapatkan perlakuan yang adil dalam proses perceraian. Dengan demikian, kesetaraan menjadi prinsip yang menjamin tidak adanya diskriminasi dan ketidakadilan dalam hukum keluarga Islam, sehingga setiap anggota keluarga diperlakukan secara manusiawi dan bermartabat.

5. Kemudahan (*Taysir*): Menghindari Kesulitan

Prinsip kemudahan atau *taysir* menjadi karakteristik penting hukum keluarga Islam. Sebagaimana disebutkan, Islam tidak menghendaki adanya kesulitan (*masyaqqah*) dalam pelaksanaan hukum.[44] Prinsip ini mendorong pemberian keringanan (*rukhshah*) dalam kondisi tertentu, seperti dalam kasus perceraian dan poligami yang dikategorikan sebagai kebutuhan sekunder (*hājiyyāt*) yang bertujuan menghilangkan kesulitan dalam kondisi-kondisi tertentu yang telah diatur oleh syariat.[45] Prinsip kemudahan menjadi angin segar bagi umat Islam dalam menghadapi berbagai persoalan keluarga yang pelik. Keringanan yang diberikan oleh syariat menunjukkan

bahwa Islam sangat memperhatikan kondisi manusia dan tidak ingin memberatkan mereka di luar batas kemampuan. Namun, kemudahan ini tidak berarti memberi celah bagi penyalahgunaan hukum, karena setiap keringanan memiliki aturan dan batasan yang jelas. Dengan prinsip kemudahan, hukum keluarga Islam menjadi lebih aplikatif dan manusiawi, karena mampu mengakomodasi berbagai kondisi dan situasi yang dihadapi oleh umat.

F. Tipologi Hukum dalam Konteks Keluarga

1. Wajib: Ketentuan yang Mengikat

Hukum wajib dalam konteks keluarga adalah ketentuan yang harus dilaksanakan dan mendapat pahala jika dikerjakan serta berdosa jika ditinggalkan.[46] Contohnya adalah kewajiban menikah bagi yang mampu dan khawatir berbuat zina, kewajiban suami memberi nafkah, dan kewajiban orang tua mendidik anak.[47] Ketentuan wajib ini menjadi dasar bagi terciptanya kepastian hukum dalam keluarga, karena setiap anggota keluarga mengetahui dengan jelas hak dan kewajibannya. Pelaksanaan kewajiban ini tidak bisa ditawar-tawar, karena menyangkut hak orang lain yang harus dipenuhi. Jika kewajiban ini diabaikan, maka akan terjadi ketidakadilan dan kekacauan dalam rumah tangga, yang pada akhirnya akan merugikan seluruh anggota keluarga. Oleh karena itu, setiap Muslim harus memahami dan melaksanakan kewajibannya dalam keluarga dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab.

2. Sunnah: Anjuran yang Dianjurkan

Sunnah adalah perbuatan yang dianjurkan untuk dilakukan dan mendapat pahala jika dikerjakan, tetapi tidak berdosa jika ditinggalkan.[48] Contohnya adalah menikah bagi yang mampu dan ingin menyalurkan syahwat dengan cara yang halal, serta anjuran untuk memperlakukan istri dengan baik (mu'asyarah bi al-ma'rūf) sebagaimana diperintahkan dalam QS. An-Nisa'

ayat 19.[49] Ketentuan sunnah memberikan fleksibilitas bagi umat dalam menjalankan hukum keluarga, karena tidak ada sanksi bagi yang meninggalkannya. Namun, melaksanakan sunnah memiliki nilai spiritual yang tinggi karena merupakan bentuk pengamalan ajaran Nabi Muhammad SAW yang sangat dianjurkan. Dalam konteks keluarga, banyak aspek sunnah yang dapat membawa kebaikan dan keberkahan, seperti sikap lemah lembut kepada istri, memberikan perhatian kepada anak, dan menciptakan suasana rumah yang penuh kasih sayang. Meskipun tidak wajib, melaksanakan sunnah dalam keluarga akan meningkatkan kualitas hubungan antar anggota keluarga dan mendatangkan kebahagiaan yang hakiki.

3. Mubah: Pilihan yang Dibolehkan

Mubah adalah perbuatan yang boleh dilakukan atau ditinggalkan tanpa konsekuensi pahala atau dosa.[50] Contohnya adalah pilihan untuk menikah atau tidak menikah bagi yang tidak memiliki dorongan kuat, serta penggunaan metode Keluarga Berencana tertentu seperti 'azl selama ada persetujuan kedua belah pihak.[51] Ketentuan mubah memberikan kebebasan penuh bagi umat untuk menentukan sikap dalam persoalan-persoalan yang tidak memiliki implikasi hukum yang mengikat. Kebebasan ini merupakan bentuk rahmat Allah yang memberikan kelonggaran bagi manusia untuk menyesuaikan diri dengan kondisi dan kebutuhannya masing-masing. Namun, kebebasan ini juga menuntut tanggung jawab dan kehati-hatian, karena pilihan yang diambil akan berdampak pada kehidupan keluarga. Dengan demikian, meskipun mubah, setiap pilihan harus diambil dengan pertimbangan yang matang dan didasarkan pada nilai-nilai kebaikan dan kemaslahatan.

4. Makruh: Perbuatan yang Dicela

Makruh adalah perbuatan yang dicela dan sebaiknya ditinggalkan, tetapi tidak sampai berdosa jika dilakukan.[52] Contohnya adalah menikah bagi yang tidak mampu memberi

nafkah, serta praktik perceraian yang tidak didasarkan pada alasan yang mendesak.[53] Ketentuan makruh mengajarkan umat untuk menghindari perbuatan-perbuatan yang tidak baik meskipun tidak sampai pada tingkat haram. Dalam konteks keluarga, meninggalkan yang makruh akan membawa kebaikan dan keberkahan, karena perbuatan makruh biasanya membawa dampak negatif bagi hubungan keluarga. Misalnya, perceraian yang dilakukan tanpa alasan yang mendesak akan merusak keutuhan keluarga dan menimbulkan penderitaan bagi anak-anak. Oleh karena itu, meskipun tidak berdosa, meninggalkan perbuatan makruh adalah sikap yang lebih bijaksana dan lebih sesuai dengan semangat Islam yang mengajarkan kebaikan dan keutamaan.

5. Haram: Larangan Mutlak

Haram adalah perbuatan yang dilarang secara tegas dan berdosa jika dilakukan.[54] Contohnya adalah pernikahan dengan mahram, zina, pernikahan mut'ah menurut mayoritas ulama, dan perilaku menyimpang yang dilarang oleh syariat.[55] Larangan mutlak ini bertujuan untuk melindungi kemuliaan dan kesucian institusi keluarga dari berbagai bentuk kerusakan. Perbuatan haram dalam konteks keluarga biasanya menyangkut hal-hal yang sangat fundamental dan berdampak luas, seperti perzinahan yang dapat merusak nasab dan menimbulkan kekacauan sosial. Oleh karena itu, setiap Muslim harus sangat berhati-hati untuk menjauhi segala bentuk perbuatan haram dalam keluarganya, karena konsekuensinya tidak hanya di dunia tetapi juga di akhirat. Dengan menjauhi yang haram, keluarga akan terlindungi dari berbagai bencana dan tetap berada dalam koridor yang diridhai oleh Allah SWT.

G. Perbedaan Hukum Keluarga Islam dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)

1. Aspek Sumber Hukum: Wahyu vs Produk Negara

Hukum keluarga Islam bersumber langsung dari Al-Qur'an dan Hadits, serta ijtihad para ulama, sedangkan KHI merupakan produk hukum positif yang dihasilkan melalui proses kodifikasi oleh pemerintah Indonesia.[56] KHI dibentuk sebagai pedoman bagi hakim di Pengadilan Agama dalam memutus perkara.[57] Perbedaan sumber ini memiliki implikasi yang sangat mendasar terhadap karakter dan otoritas kedua sistem hukum tersebut. Hukum keluarga Islam memiliki otoritas transendental yang bersumber dari wahyu ilahi, sehingga kepatuhan terhadapnya tidak hanya didorong oleh sanksi duniawi tetapi juga sanksi ukhrawi. Sementara KHI, meskipun berbasis pada hukum Islam, memiliki otoritas yang lebih bersifat positif dan administratif, karena merupakan produk dari proses legislasi negara. Dengan demikian, KHI dapat diubah dan disesuaikan dengan kebutuhan negara, sementara hukum keluarga Islam sebagai agama memiliki otoritas yang lebih permanen dan mengikat secara moral bagi setiap pemeluknya.

2. Aspek Metodologi: Ijtihad vs Kodifikasi

Hukum keluarga Islam dikembangkan melalui metode ijtihad yang dinamis, sementara KHI merupakan hasil kodifikasi yang membakukan pendapat-pendapat fikih, terutama dari mazhab Syafi'i.[58] Sebagaimana dijelaskan, salah satu kelemahan KHI adalah dominasi mazhab Syafi'i dan bias gender.[59] Metodologi ijtihad memungkinkan hukum keluarga Islam terus berkembang dan merespons persoalan-persoalan baru yang muncul, karena para ulama dapat melakukan penalaran hukum dengan menggunakan berbagai alat ijtihad yang tersedia. Sementara KHI, sebagai produk kodifikasi, cenderung statis dan terbatas pada pendapat-pendapat yang sudah dibakukan pada saat penyusunannya. Akibatnya, KHI seringkali kesulitan

mengakomodasi perkembangan hukum dan perubahan sosial yang terjadi, sehingga memerlukan revisi dan pembaruan secara berkala. Kelemahan inilah yang kemudian mendorong lahirnya gagasan untuk menyusun RUU KHI yang baru yang lebih responsif terhadap kebutuhan zaman.

3. Aspek Yuridis Formal: Hukum Agama vs Hukum Positif

Hukum keluarga Islam memiliki kedudukan sebagai hukum agama yang mengikat secara moral dan spiritual bagi pemeluknya, sedangkan KHI memiliki kedudukan sebagai hukum positif yang mengikat secara formal melalui instrumen negara.[60] Sebagaimana disebutkan, terjadi ketegangan antara hukum agama dan hukum negara dalam berbagai kasus, seperti perkawinan beda agama.[61] Kedudukan ganda ini seringkali menimbulkan dilema bagi umat Islam di Indonesia, karena mereka harus taat pada hukum agama dan hukum negara secara bersamaan. Ketika terjadi pertentangan antara keduanya, seperti dalam kasus perkawinan beda agama yang secara agama diharamkan tetapi secara negara terkadang dibolehkan, umat Islam dihadapkan pada pilihan yang sulit. Dengan demikian, diperlukan upaya harmonisasi antara hukum agama dan hukum negara, sehingga keduanya tidak saling bertentangan dan dapat memberikan kepastian hukum bagi masyarakat. KHI sebagai jembatan antara keduanya memiliki peran strategis dalam menjembatani ketegangan ini, meskipun masih memerlukan penyempurnaan yang terus-menerus.

4. Aspek Substansial: Cakupan dan Materi

Secara substansial, hukum keluarga Islam memiliki cakupan yang lebih luas mencakup seluruh aspek kehidupan keluarga, termasuk aspek spiritual, moral, dan etika, sedangkan KHI lebih terbatas pada aspek hukum formal yang dapat diadili di pengadilan.[62] Perbedaan cakupan ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam tidak hanya mengatur aspek lahiriah dari hubungan keluarga, tetapi juga aspek batiniah yang bersifat moral dan spiritual. Misalnya, hukum keluarga Islam

mengatur tentang bagaimana seharusnya suami memperlakukan istri dengan baik (mu'asyarah bi al-ma'rūf) dan bagaimana istri menghormati suami, yang merupakan aspek moral yang tidak dapat dipaksakan secara formal oleh negara. Sementara KHI, sebagai hukum positif, hanya mengatur aspek-aspek yang dapat diproses secara hukum di pengadilan, seperti kewajiban nafkah dan pembagian harta bersama. Dengan demikian, kedua sistem hukum ini saling melengkapi, di mana KHI menjadi instrumen formal dari nilai-nilai hukum keluarga Islam yang lebih luas.

5. Aspek Implementasi: Pengadilan Agama vs Pengadilan Umum

Hukum keluarga Islam diimplementasikan melalui lembaga peradilan agama (Pengadilan Agama), sementara hukum perdata pada umumnya diimplementasikan melalui Pengadilan Negeri.[63] Peran Pengadilan Agama sangat penting dalam pembaruan hukum melalui putusan-putusan inovatif yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat.[64] Keberadaan Pengadilan Agama sebagai lembaga peradilan khusus bagi umat Islam merupakan amanat konstitusi yang harus dijaga dan diperkuat. Melalui putusan-putusannya, Pengadilan Agama tidak hanya menjadi penegak hukum, tetapi juga menjadi agen pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Hakim-hakim Pengadilan Agama memiliki peran strategis dalam mengaktualisasikan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan dalam setiap putusan yang mereka buat. Dengan demikian, Pengadilan Agama menjadi ujung tombak implementasi hukum keluarga Islam di Indonesia, yang sekaligus menjadi barometer sejauh mana hukum keluarga Islam dapat diterima dan diterapkan secara efektif dalam masyarakat.

Catatan Kaki

1 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 3.

2 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 45-47.

3 Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah (Damaskus: Ahali, 1990), hlm. 112.

4 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 78.

5 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 45-47.

6 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 50.

7 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 15.

8 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 89.

9 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 203.

10 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 12.

11 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), hlm. 5.

12 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 12.

13 Satjipto Rahardjo, Hukum dan Masyarakat (Bandung: Angkasa, 2002), hlm. 56.

14 Soerjono Soekanto, Sosiologi Hukum dalam Masyarakat (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 89.

15 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 34.

16 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 12-15.

17 Manna' al-Qaththan, Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 2000), hlm. 45.

18 QS. Ar-Rum: 21.

19 Muhammad Ajjaj al-Khatib, Ushul al-Hadits (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 78.

20 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 50.

21 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 56.

22 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 28.

23 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 65.

24 Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an, hlm. 156.

25 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 78.

26 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 32.

27 Ibn Ashur, *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 245.

28 QS. Thaha: 132.

29 Ibn Ashur, *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah, hlm. 248.

30 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 15.

31 Ibn Ashur, *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah, hlm. 250.

32 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 18.

33 Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah* as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 178.

34 Ibn Ashur, *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah, hlm. 252.

35 Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah* as Philosophy of Islamic Law, hlm. 180.

36 QS. An-Nisa': 58.

37 QS. An-Nisa': 3.

38 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 210.

39 QS. Al-Baqarah: 187.

40 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), hlm. 25.

41 Ibn Ashur, *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah, hlm. 260.

42 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 215.

43 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 78.

44 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 45.

45 Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah* as Philosophy of Islamic Law, hlm. 190.

46 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 90.

47 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 52.

48 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 91.

49 QS. An-Nisa': 19.

50 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 92.

51 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 234.

52 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 93.

53 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 55.

54 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 94.

55 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 240.

56 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 120.

57 Kompilasi Hukum Islam, Buku I tentang Hukum Perkawinan, Pasal 1-2.

58 Satjipto Rahardjo, Hukum dan Masyarakat, hlm. 78.

59 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 125.

60 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 67.

61 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 230.

62 Kompilasi Hukum Islam, Buku I tentang Hukum Perkawinan.

63 Undang-Undang No. 3 Tahun 2006 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

64 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 112.

BAB 2
SEJARAH DAN PERKEMBANGAN FIQIH KELUARGA

A. Era Klasik (Masa Nabi hingga Empat Mazhab)

1. Praktik Hukum Keluarga pada Masa Rasulullah SAW

Pada masa Rasulullah SAW, praktik hukum keluarga didasarkan pada wahyu Al-Qur'an dan Sunnah yang bersifat langsung dan responsif terhadap kasus-kasus yang terjadi di tengah masyarakat.[1] Nabi Muhammad SAW bertindak sebagai hakim, legislator, dan penengah dalam berbagai sengketa keluarga, termasuk perkawinan, perceraian, dan hak-hak keluarga.[2] Karakteristik utama pada periode ini adalah fleksibilitas dan perhatian terhadap kondisi sosial masyarakat Arab saat itu, seperti penetapan mahar yang sesuai kemampuan suami dan kewajiban nafkah yang proporsional.[3] Praktik hukum pada masa ini juga sangat memperhatikan aspek keadilan dan kemaslahatan keluarga, sebagaimana tercermin dalam berbagai kasus yang diputuskan langsung oleh Rasulullah SAW. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hukum keluarga pada masa Nabi sangat kontekstual dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat, tanpa kehilangan otoritas ilahiahnya. Hal ini menjadi pelajaran berharga bahwa hukum keluarga Islam pada hakikatnya adalah hukum yang hidup dan berkembang bersama masyarakat, bukan sekadar aturan mati yang kaku dan tidak berubah.

2. Perkembangan Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali

Setelah masa Khulafaur Rasyidin, perkembangan fiqih keluarga mengalami kodifikasi dan sistematisasi melalui empat mazhab besar yang masing-masing memiliki karakteristik tersendiri. Mazhab Hanafi yang didirikan oleh Abu Hanifah (w. 767 M) dikenal dengan penggunaan rasio dan *qiyas* yang luas, serta memberikan fleksibilitas dalam hukum keluarga.[4] Mazhab Maliki yang dikembangkan oleh Malik bin Anas (w. 795 M) lebih menekankan pada praktik masyarakat Madinah (amal ahl al-Madinah) sebagai sumber hukum.[5] Mazhab Syafi'i yang dirintis oleh Muhammad bin Idris al-Syafi'i (w. 820 M) menyeimbangkan antara nas dan rasio, serta memperkenalkan metodologi *ushul fiqh* yang sistematis.[6] Mazhab Hanbali yang didirikan oleh Ahmad bin Hanbal (w. 855 M) dikenal dengan pendekatan tekstualisnya dan penolakan terhadap ijtihad yang berlebihan.[7] Keempat mazhab ini menjadi rujukan utama bagi umat Islam dalam berbagai persoalan hukum keluarga hingga saat ini.[8] Keberagaman pendapat di antara mereka justru menjadi rahmat bagi umat, karena memberikan pilihan hukum yang sesuai dengan kondisi dan kebutuhan masing-masing masyarakat. Perbedaan metodologi istinbath di antara para imam mazhab menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam memiliki kelenturan yang memadai untuk menyesuaikan diri dengan berbagai konteks sosial-budaya yang berbeda. Dengan demikian, keberadaan empat mazhab bukanlah sumber perpecahan, melainkan kekayaan intelektual yang memperkaya khazanah hukum keluarga Islam sepanjang masa.

3. Karakteristik Fikih Keluarga Era Klasik

Fikih keluarga era klasik memiliki beberapa karakteristik utama yang membedakannya dari era-era berikutnya. Pertama, bersifat responsif terhadap kasus-kasus aktual yang dihadapi masyarakat, sehingga hukum yang dihasilkan sangat kontekstual. Kedua, dikembangkan melalui ijtihad individual para imam mazhab yang kemudian diikuti oleh murid-muridnya, sehingga terdapat variasi pendapat yang kaya.

Ketiga, memiliki fleksibilitas dalam berbagai pendapat (*ikhtilaf*) yang memperkaya khazanah hukum Islam dan memberikan pilihan bagi umat. Keempat, masih sangat terkait dengan konteks sosial-budaya tempat para imam mazhab tinggal, sehingga mencerminkan kondisi masyarakat setempat. Kelima, belum terkodifikasi secara sistematis dalam bentuk undang-undang negara, melainkan tersebar dalam berbagai kitab fikih.[9] Karakteristik-karakteristik ini menjadikan fikih keluarga era klasik sangat dinamis dan adaptif terhadap perubahan zaman.[10] Namun, fleksibilitas ini juga menyimpan potensi masalah ketika tidak diimbangi dengan pemahaman yang mendalam tentang prinsip-prinsip dasar hukum Islam. Meskipun demikian, era klasik tetap menjadi periode emas dalam pengembangan hukum keluarga Islam, di mana ijtihad berlangsung secara produktif dan kreatif tanpa hambatan yang berarti. Dari sinilah fondasi hukum keluarga Islam yang kokoh dibangun, yang kemudian menjadi rujukan bagi generasi-generasi berikutnya hingga saat ini.

4. Metodologi Istinbath Hukum pada Era Klasik

Metodologi *istinbath* (penggalian hukum) pada era klasik berkembang sesuai dengan pendekatan masing-masing mazhab yang memiliki ciri khas tersendiri. Mazhab Hanafi menggunakan *qiyas* dan istihsan sebagai alat ijtihad utama, sehingga memberikan ruang yang luas bagi penalaran rasional.[11] Mazhab Maliki mengedepankan amal ahl al-Madinah dan maslahah mursalah, yang menjadikan praktik masyarakat sebagai pertimbangan penting dalam penetapan hukum.[12] Mazhab Syafi'i mengembangkan metode yang lebih sistematis dengan prioritas: Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, *Qiyas*, dan tidak menggunakan istihsan, sehingga metodologinya lebih terstruktur.[13] Mazhab Hanbali cenderung tekstualis dan membatasi penggunaan *qiyas* hanya pada kondisi darurat, sehingga lebih berpegang pada teks-teks keagamaan.[14] Perbedaan metodologi ini menghasilkan keragaman pendapat yang memperkaya khazanah hukum keluarga Islam.[15] Dari

keragaman ini, dapat dipahami bahwa tidak ada pendekatan tunggal yang paling benar, karena setiap metodologi memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing. Yang terpenting adalah bagaimana setiap pendekatan tersebut dapat digunakan secara proporsional sesuai dengan konteks permasalahan yang dihadapi, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariat dan tujuan akhir hukum Islam, yaitu kemaslahatan umat. Keberagaman metodologi ini menjadi kekuatan yang membuat hukum keluarga Islam mampu bertahan dan berkembang selama berabad-abad.

5. Kontribusi Empat Imam Mazhab bagi Hukum Keluarga

Keempat imam mazhab memberikan kontribusi monumental bagi pengembangan hukum keluarga Islam yang masih terasa hingga kini. Abu Hanifah memberikan fleksibilitas dalam berbagai persoalan seperti perwalian nikah dan talak, sehingga memberikan kemudahan bagi umat dalam menyelesaikan masalah keluarga.[16] Imam Malik melestarikan praktik hukum keluarga di Madinah melalui kitab al-Muwaththa', yang menjadi salah satu rujukan tertua dalam hukum keluarga.[17] Imam al-Syafi'i mensistematisasikan *ushul fiqh* yang menjadi metodologi dasar hukum keluarga, sehingga penggalian hukum menjadi lebih teratur dan terukur.[18] Imam Ahmad bin Hanbal menjaga otentisitas nas dalam berbagai persoalan keluarga, sehingga menjadi benteng bagi pemahaman tekstual dalam hukum keluarga.[19] Kontribusi mereka membentuk fondasi hukum keluarga Islam yang kokoh dan beragam.[20] Dengan demikian, umat Islam memiliki khazanah hukum yang sangat kaya untuk dijadikan rujukan dalam menyelesaikan berbagai persoalan keluarga. Kehadiran empat mazhab ini bukan untuk dipertentangkan, melainkan untuk saling melengkapi dan memberikan pilihan terbaik bagi setiap situasi yang dihadapi. Warisan intelektual dari para imam mazhab ini menjadi modal berharga bagi pengembangan hukum keluarga Islam di era kontemporer yang penuh dengan tantangan baru.

B. Era Pertengahan (Taqlid dan Stagnasi)

1. Fenomena Taqlid Buta dan Penutupan Pintu Ijtihad

Memasuki era pertengahan (sekitar abad ke-4 hingga ke-10 H), terjadi fenomena taqlid buta di kalangan umat Islam yang sangat memprihatinkan. Masyarakat dan sebagian ulama hanya mengikuti pendapat imam mazhab tanpa memahami dalil dan metodologinya, sehingga menghilangkan semangat kritis dalam memahami hukum.[21] Bahkan muncul anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup (*insidad bab al-ijtihad*) sehingga tidak ada ruang bagi pengembangan hukum baru, padahal perubahan sosial terus terjadi.[22] Anggapan ini secara perlahan membelenggu pemikiran hukum Islam dan menghambat kreativitas intelektual para ulama.[23] Fenomena taqlid ini tidak hanya terjadi di kalangan awam, tetapi juga merambah ke kalangan terdidik yang seharusnya mampu berijtihad. Hal ini menunjukkan bahwa krisis intelektual yang melanda umat Islam pada era pertengahan sangatlah fundamental dan berlangsung dalam waktu yang panjang. Dampaknya, hukum keluarga Islam kehilangan dinamikanya dan berubah menjadi produk hukum yang statis dan dogmatis, jauh dari semangat awal yang responsif dan kontekstual.

2. Stagnasi Ijtihad dan Dampaknya

Stagnasi ijtihad menyebabkan hukum keluarga Islam menjadi statis dan tidak responsif terhadap perubahan sosial yang terus berlangsung. Dampaknya sangat terasa pada berbagai persoalan keluarga yang seharusnya dapat dikembangkan, seperti hak-hak perempuan dan anak yang membutuhkan penyesuaian dengan perkembangan zaman.[24] Para ulama hanya mengulang-ulang pendapat klasik tanpa melakukan pembaruan yang diperlukan, sehingga hukum keluarga terkesan ketinggalan zaman.[25] Kondisi ini berlangsung selama berabad-abad dan menciptakan jurang pemisah antara teks hukum dan realitas sosial yang dihadapi umat.[26] Dengan demikian, hukum keluarga yang seharusnya menjadi solusi

justru berubah menjadi masalah ketika tidak mampu mengakomodasi perubahan sosial yang terjadi. Kesenjangan ini kemudian menjadi pemicu lahirnya gerakan reformasi pada era modern, karena umat Islam mulai menyadari bahwa hukum yang statis tidak lagi memadai untuk menjawab tantangan zaman. Stagnasi ini menjadi pelajaran penting bahwa hukum yang tidak berkembang akan ditinggalkan oleh zamannya, dan hanya hukum yang dinamis yang mampu bertahan sepanjang masa.

3. Dominasi Mazhab dan Hilangnya Kreativitas

Pada era ini, terjadi dominasi mazhab yang sangat kuat di mana setiap muslim diwajibkan mengikuti salah satu mazhab tertentu, sehingga kebebasan berpikir menjadi sangat terbatas.[27] Hal ini menyebabkan hilangnya kreativitas dalam berijtihad dan munculnya fanatisme mazhab yang sempit, di mana setiap perbedaan pendapat dianggap sebagai kesesatan.[28] Para ulama lebih sibuk dengan perdebatan antar mazhab daripada mengembangkan hukum yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat, sehingga energi intelektual terbuang untuk hal-hal yang kurang produktif.[29] Dominasi mazhab ini diperkuat oleh kekuasaan politik yang menjadikan satu mazhab tertentu sebagai mazhab resmi negara, sehingga menghambat kebebasan berpikir dan melahirkan ortodoksi hukum yang kaku. Akibatnya, hukum keluarga Islam kehilangan daya kreatifnya dan berubah menjadi sekadar rutinitas ritual tanpa makna transformatif bagi masyarakat. Fanatisme mazhab juga menyebabkan hilangnya sikap toleran terhadap perbedaan pendapat, yang seharusnya menjadi ciri khas hukum Islam yang rahmatan lil 'alamin. Dengan demikian, dominasi mazhab pada era pertengahan justru menjadi bumerang bagi perkembangan hukum keluarga Islam yang seharusnya terus berkembang.

4. Munculnya Syarah dan Hasyiyah sebagai Pengganti Ijtihad

Alih-alih melakukan ijtihad baru, para ulama pada era pertengahan lebih banyak menulis *syarah* (penjelasan)

terhadap kitab-kitab klasik dan *hasyiyah* (catatan pinggir) yang bersifat repetitif dan tidak inovatif.[30] Karya-karya ini sangat dominan dalam kajian fikih, tetapi tidak banyak memberikan kontribusi baru dalam pengembangan hukum keluarga karena hanya mengulangi pendapat-pendapat lama.[31] Fenomena ini menunjukkan bahwa produktivitas intelektual ulama pada era pertengahan terfokus pada kegiatan eksplanatif dan kompilatif, bukan konstruktif dan inovatif. Yang terjadi hanyalah pengulangan dan penjelasan terhadap pendapat-pendapat lama tanpa adanya terobosan pemikiran yang signifikan.[32] Dengan demikian, hukum keluarga Islam kehilangan daya kreatifnya dan berubah menjadi sekadar rutinitas ritual tanpa makna transformatif bagi masyarakat. Kecenderungan ini berlangsung hingga munculnya kesadaran baru pada era modern bahwa hukum keluarga perlu direformasi agar tetap relevan dengan tuntutan zaman. Munculnya *syarah* dan *hasyiyah* yang berlebihan ini menjadi indikator bahwa umat Islam pada era pertengahan lebih menghabiskan waktu untuk mengomentari pendapat lama daripada menciptakan pemikiran baru yang dibutuhkan oleh masyarakat.

5. Dampak Stagnasi terhadap Perkembangan Hukum

Keluarga Stagnasi ijtihad berdampak sangat luas terhadap perkembangan hukum keluarga dan dirasakan hingga saat ini. Banyak persoalan kontemporer yang tidak terakomodasi dengan baik, seperti perubahan struktur ekonomi keluarga, pola relasi suami-istri modern, dan perlindungan hak anak yang semakin kompleks.[33] Akibatnya, hukum keluarga Islam dianggap ketinggalan zaman dan tidak relevan dengan tuntutan modernitas, sehingga memicu gelombang reformasi pada era berikutnya.[34] Dengan demikian, era stagnasi ini menjadi pelajaran penting bahwa hukum tidak dapat dipisahkan dari perubahan sosial. Hukum yang tidak berubah akan ditinggalkan oleh masyarakatnya, sementara hukum yang responsif akan terus hidup dan berkembang. Kesadaran inilah yang kemudian mendorong para pembaru Muslim untuk

melakukan reinterpretasi dan kodifikasi hukum keluarga agar lebih sesuai dengan semangat keadilan dan kemaslahatan. Stagnasi yang berlangsung berabad-abad menjadi pengingat bahwa ijtihad adalah keniscayaan bagi kelangsungan hukum keluarga Islam sepanjang masa.

C. Era Modern (Kebangkitan Reformasi)

1. Faktor Pendorong Reformasi: Kolonialisme dan Modernisasi

Reformasi hukum keluarga pada era modern didorong oleh dua faktor utama yang saling berkaitan, yaitu kolonialisme dan modernisasi yang melanda dunia Islam. Penjajahan Barat membawa sistem hukum dan nilai-nilai baru yang memicu kesadaran akan perlunya pembaruan hukum Islam agar tidak tertinggal.[35] Modernisasi juga membawa perubahan dalam struktur sosial, ekonomi, dan pendidikan yang menuntut hukum keluarga untuk lebih responsif dan adaptif terhadap perubahan zaman.[36] Kedua faktor ini mendorong para ulama dan cendekiawan Muslim untuk melakukan reformasi dalam berbagai aspek hukum keluarga.[37] Kolonialisme, meskipun pada awalnya merupakan penjajahan yang merugikan, secara tidak langsung memicu kesadaran umat Islam akan keterbelakangan mereka dalam berbagai bidang, termasuk hukum. Modernisasi membawa nilai-nilai baru seperti kesetaraan, demokrasi, dan hak asasi manusia yang kemudian mendorong tuntutan untuk meninjau ulang hukum keluarga yang dianggap tidak lagi relevan. Dengan demikian, reformasi hukum keluarga merupakan respons umat Islam terhadap tantangan zaman yang tidak bisa dihindari, sekaligus upaya untuk membuktikan bahwa Islam adalah agama yang sesuai dengan setiap zaman dan tempat.

2. Tokoh-tokoh Pembaru: Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Lainnya

Reformasi hukum keluarga tidak lepas dari peran tokoh-tokoh pembaru seperti Muhammad Abduh (w. 1905) dan Rasyid Ridha (w. 1935) dari Mesir yang menjadi pelopor gerakan pembaruan.[38] Mereka mengusulkan pembaruan dalam berbagai aspek hukum keluarga, termasuk pembatasan poligami dan pemberian hak cerai kepada istri yang selama ini terabaikan.[39] Di India, tokoh seperti Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Iqbal juga mendorong reformasi hukum keluarga dengan pendekatan kontekstual yang menekankan pada semangat ajaran Islam.[40] Di Indonesia, tokoh seperti K.H. Ahmad Dahlan, K.H. Hasyim Asy'ari, dan kemudian para ulama pembaru lainnya memperjuangkan pembaruan dalam berbagai aspek hukum keluarga.[41] Para tokoh pembaru ini memiliki visi yang sama, yaitu mengembalikan hukum keluarga Islam pada semangat awalnya yang penuh keadilan dan kemaslahatan. Mereka berani mengkritik pemahaman-pemahaman yang sudah mapan dan menawarkan interpretasi baru yang lebih sesuai dengan kondisi modern. Dengan demikian, gerakan reformasi yang mereka pelopori menjadi inspirasi bagi generasi-generasi berikutnya untuk terus melakukan pembaruan dalam hukum keluarga Islam. Keberanian intelektual para tokoh pembaru ini menjadi teladan bagi siapa pun yang ingin mengembangkan hukum keluarga Islam yang berkeadilan.

3. Gerakan Reformasi Hukum Keluarga di Mesir dan India

Di Mesir, reformasi hukum keluarga diwujudkan melalui Undang-Undang Hukum Keluarga tahun 1920, 1929, dan 1979 yang mengatur berbagai aspek perkawinan, perceraian, dan hak-hak perempuan secara komprehensif.[42] Di India, reformasi dilakukan melalui *The Muslim Personal Law* (Shariat) Application Act tahun 1937 yang mengkodifikasi hukum keluarga Islam untuk diterapkan di pengadilan, sehingga memberikan kepastian hukum bagi umat Islam.[43]

Gerakan reformasi ini menjadi model bagi negara-negara Muslim lainnya dalam melakukan pembaruan hukum keluarga yang responsif terhadap kebutuhan zaman.[44] Mesir dan India menunjukkan bahwa reformasi hukum keluarga dapat dilakukan dengan tetap mempertahankan prinsip-prinsip dasar Islam, sambil menyesuaikan dengan tuntutan modernitas. Pengalaman kedua negara ini memberikan pelajaran berharga bahwa reformasi hukum keluarga membutuhkan keberanian politik, dukungan ulama, dan partisipasi masyarakat yang luas. Dengan demikian, gerakan reformasi di Mesir dan India menjadi tonggak penting dalam sejarah perkembangan hukum keluarga Islam di dunia.

4. Respons terhadap Tantangan Modernitas

Para pembaru hukum keluarga merespons berbagai tantangan modernitas, termasuk tuntutan kesetaraan gender, perlindungan hak anak, dan perubahan ekonomi yang semakin kompleks. Mereka melakukan re-interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits yang selama ini dipahami secara literal, dengan mempertimbangkan konteks historis dan sosial saat teks tersebut diturunkan.[45] Pendekatan *maqashid al-syari'ah* dan maslahah menjadi instrumen penting dalam merespons tantangan modernitas dan menjembatani antara teks dan realitas.[46] Dengan pendekatan ini, para pembaru berhasil menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam tidak bertentangan dengan nilai-nilai modern seperti kesetaraan dan keadilan. Mereka membuktikan bahwa yang selama ini dianggap sebagai "hukum Islam" seringkali tidak lebih dari interpretasi ulama klasik yang kontekstual pada zamannya, dan bukan merupakan ketentuan ilahi yang mutlak dan tidak dapat diubah. Dengan demikian, respons terhadap tantangan modernitas bukanlah upaya untuk mengubah agama, melainkan upaya untuk memahami agama dengan lebih baik dan lebih sesuai dengan konteks kekinian. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memiliki kapasitas untuk terus relevan sepanjang masa.

5. Lahirnya Fikih Kontemporer

Hasil dari reformasi ini adalah lahirnya fikih kontemporer yang lebih responsif terhadap perkembangan zaman dan kebutuhan umat. Fikih kontemporer tidak lagi terbatas pada pendapat mazhab tertentu, tetapi mengambil berbagai pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan umat (*takhayyur* dan *talfiq*).[47] Pendekatan ini memungkinkan hukum keluarga Islam untuk tetap relevan dan berkeadilan di tengah perubahan sosial yang cepat, serta memberikan solusi bagi persoalan-persoalan baru yang tidak terbayangkan sebelumnya.[48] Fikih kontemporer juga ditandai dengan penggunaan pendekatan interdisipliner yang melibatkan berbagai ilmu, seperti sosiologi, psikologi, dan ekonomi, dalam memahami dan menerapkan hukum keluarga. Dengan demikian, fikih kontemporer tidak lagi menjadi produk hukum yang eksklusif bagi para ulama, tetapi melibatkan berbagai disiplin ilmu untuk menghasilkan hukum yang lebih komprehensif dan aplikatif. Lahirnya fikih kontemporer menjadi bukti bahwa hukum keluarga Islam adalah *living law* yang terus berkembang seiring dengan perkembangan peradaban manusia. Inilah wajah baru hukum keluarga Islam yang siap menghadapi tantangan abad ke-21 dengan penuh percaya diri.

D. Reformasi Hukum Keluarga di Dunia Islam

1. Latar Belakang Reformasi: Sosial, Politik, dan Hukum

Reformasi hukum keluarga di dunia Islam dilatarbelakangi oleh berbagai faktor sosial, politik, dan hukum yang saling terkait satu sama lain. Secara sosial, terjadi perubahan struktur keluarga dan peran perempuan yang menuntut penyesuaian hukum, di mana perempuan mulai berperan di ranah publik.[49] Secara politik, kemerdekaan negara-negara Muslim mendorong kodifikasi hukum untuk kepastian hukum dan pembangunan sistem hukum nasional.[50] Secara hukum, kebutuhan untuk

menyatukan berbagai pendapat mazhab dalam satu sistem hukum nasional menjadi prioritas untuk menghindari keragaman yang membingungkan.[51] Ketiga faktor ini saling menguatkan dan menciptakan momentum yang tepat bagi dilakukannya reformasi hukum keluarga secara besar-besaran. Perubahan sosial yang cepat tidak mungkin diabaikan oleh hukum, karena hukum pada dasarnya adalah cerminan dari nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat. Kemerdekaan politik memberikan kesempatan bagi negara-negara Muslim untuk menentukan sendiri sistem hukumnya tanpa campur tangan kekuatan asing. Dengan demikian, reformasi hukum keluarga merupakan keniscayaan sejarah yang tidak dapat dihindari oleh dunia Islam modern.

2. Bentuk-bentuk Reformasi: Kodifikasi dan Reinterpretasi

Reformasi hukum keluarga diwujudkan dalam dua bentuk utama yang saling melengkapi, yaitu kodifikasi hukum dan reinterpretasi teks-teks keagamaan.[52] Kodifikasi dilakukan dengan mengumpulkan dan membakukan berbagai ketentuan hukum keluarga dalam bentuk undang-undang negara, sehingga memberikan kepastian hukum bagi masyarakat.[53] Reinterpretasi dilakukan dengan menafsirkan ulang ayat-ayat dan hadits-hadits tentang keluarga agar sesuai dengan semangat keadilan dan kemaslahatan yang merupakan tujuan utama syariat.[54] Kedua bentuk reformasi ini menunjukkan bahwa pembaruan hukum keluarga tidak hanya bersifat formal dan administratif, tetapi juga substantif dan ideologis. Kodifikasi memberikan kepastian hukum yang selama ini kurang dalam hukum keluarga Islam yang tersebar dalam berbagai kitab fikih. Reinterpretasi memberikan legitimasi teologis bagi perubahan hukum yang dilakukan, sehingga tidak terkesan sebagai upaya sekularisasi yang bertentangan dengan agama. Dengan demikian, reformasi hukum keluarga berhasil menjaga keseimbangan antara tuntutan modernitas dan otentisitas keislaman.

3. Dampak Reformasi terhadap Hukum Keluarga

Reformasi membawa dampak signifikan terhadap hukum keluarga di berbagai negara Muslim yang dirasakan oleh seluruh lapisan masyarakat. Batas usia minimal perkawinan dinaikkan, persyaratan poligami diperketat, hak perceraian istri diperluas, dan perlindungan hak anak diperkuat melalui berbagai instrumen hukum.[55] Di beberapa negara seperti Tunisia dan Turki, bahkan terjadi pelarangan poligami secara total sebagai bentuk komitmen terhadap kesetaraan gender.[56] Dampak reformasi ini sangat dirasakan terutama oleh perempuan dan anak yang mendapatkan perlindungan hukum yang lebih baik dibandingkan sebelumnya.[57] Perubahan-perubahan ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam memiliki kapasitas untuk berkembang dan beradaptasi dengan tuntutan keadilan dan kesetaraan yang semakin menguat di era modern. Meskipun masih terdapat perbedaan yang signifikan antara satu negara dengan negara lain, secara umum reformasi telah membawa perbaikan yang berarti bagi perlindungan hak-hak anggota keluarga. Dengan demikian, reformasi hukum keluarga telah berhasil mengubah wajah hukum keluarga Islam dari yang konservatif menjadi lebih progresif dan berkeadilan.

4. Resistensi dan Tantangan Reformasi

Reformasi hukum keluarga tidak selalu berjalan mulus karena menghadapi berbagai resistensi dan tantangan dari berbagai pihak. Resistensi datang dari kalangan konservatif dan tradisionalis yang menganggap reformasi sebagai upaya menghilangkan syariat Islam dan mencampuri urusan agama.[58] Tantangan lain datang dari kompleksitas sosial dan politik di masing-masing negara yang mempengaruhi implementasi reformasi, termasuk perbedaan interpretasi keagamaan dan kepentingan politik.[59] Resistensi ini menunjukkan bahwa reformasi hukum keluarga bukanlah persoalan teknis semata, tetapi juga menyangkut identitas keagamaan dan otoritas keulamaan yang telah mapan selama berabad-abad. Para penentang reformasi seringkali

menggunakan argumen-argumen teologis yang kuat untuk mempertahankan status quo, sehingga memerlukan pendekatan yang hati-hati dan argumentatif untuk meyakinkan mereka. Tantangan implementasi juga tidak kalah beratnya, karena perubahan hukum tidak otomatis diikuti oleh perubahan perilaku masyarakat yang telah terbiasa dengan praktik-praktik lama. Dengan demikian, reformasi hukum keluarga membutuhkan strategi yang komprehensif, yang tidak hanya menyentuh aspek hukum, tetapi juga aspek sosial, budaya, dan pendidikan.

5. Keberhasilan dan Kegagalan Reformasi di Berbagai Negara

Keberhasilan reformasi sangat bervariasi di berbagai negara tergantung pada kondisi sosial-politik masing-masing. Mesir dan Tunisia berhasil melakukan reformasi yang signifikan dalam hukum keluarga, sementara negara lain seperti Saudi Arabia dan Qatar masih sangat konservatif dalam mempertahankan hukum keluarga tradisional.[60] Malaysia berhasil mengkombinasikan antara hukum Islam dan hukum sipil dalam sistem dualisme hukumnya yang unik.[61] Sementara itu, Turki melakukan reformasi paling radikal dengan mengadopsi hukum keluarga model Eropa yang sekuler.[62] Keberagaman tingkat keberhasilan ini menunjukkan bahwa tidak ada model tunggal dalam reformasi hukum keluarga yang cocok untuk semua negara. Setiap negara memiliki konteks sosial, politik, dan budaya yang berbeda, sehingga pendekatan reformasi yang diterapkan pun harus disesuaikan dengan kondisi masing-masing. Meskipun demikian, secara umum dapat disimpulkan bahwa reformasi hukum keluarga telah membawa perubahan positif bagi perlindungan hak-hak anggota keluarga di sebagian besar negara Muslim. Pengalaman berbagai negara ini menjadi bahan pembelajaran yang berharga bagi negara-negara lain yang masih dalam proses reformasi hukum keluarga.

E. Perbandingan Hukum Keluarga di Mesir, Tunisia, Maroko, Malaysia, dan Turki

1. Hukum Keluarga di Mesir: Antara Tradisi dan Modernitas

Mesir menempati posisi penting sebagai pelopor reformasi hukum keluarga di dunia Islam dengan pengaruh yang luas. Melalui serangkaian undang-undang seperti Law No. 25 Tahun 1920, Law No. 25 Tahun 1929, dan *Law* No. 1 Tahun 2000, Mesir melakukan pembaruan dalam berbagai aspek hukum keluarga.[63] Beberapa poin penting dalam reformasi Mesir meliputi batas usia minimal nikah 18 tahun, pembatasan poligami, dan perluasan hak cerai bagi istri.[64] Meskipun tetap mempertahankan prinsip-prinsip dasar fikih, Mesir menunjukkan keberanian dalam melakukan reinterpretasi untuk kepentingan kemaslahatan dan keadilan.[65] Pendekatan Mesir yang moderat ini menjadi model bagi banyak negara Muslim lainnya yang ingin melakukan reformasi tanpa meninggalkan tradisi keislaman. Mesir berhasil menunjukkan bahwa antara tradisi dan modernitas tidak harus dipertentangkan, tetapi dapat disinergikan untuk mencapai kemaslahatan umat yang lebih besar. Dengan demikian, pengalaman Mesir menjadi bukti bahwa hukum keluarga Islam dapat berkembang tanpa kehilangan identitasnya sebagai hukum yang bersumber dari wahyu ilahi.

2. Hukum Keluarga di Tunisia: Paling Progresif di Dunia Arab

Tunisia dikenal sebagai negara dengan hukum keluarga paling progresif di dunia Arab melalui *Code of Personal Status* (CPS) yang diundangkan pada tahun 1956.[66] Beberapa ketentuan progresif Tunisia meliputi penghapusan poligami, usia minimal perkawinan 18 tahun untuk perempuan dan 20 tahun untuk laki-laki, serta perceraian melalui prosedur peradilan.[67] Reformasi di Tunisia bertumpu pada pendekatan *maqashid al-syari'ah* dan interpretasi kontekstual terhadap teks-teks agama yang sangat berani.[68] Keberanian Tunisia dalam melakukan

reformasi yang radikal menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam dapat diinterpretasikan secara sangat progresif tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasarnya. Tunisia menjadi contoh bahwa negara dengan mayoritas Muslim dapat menerapkan hukum keluarga yang sangat modern dan berkeadilan gender, tanpa harus sekuler seperti Turki. Dengan demikian, Tunisia membuktikan bahwa Islam dan modernitas dapat berjalan beriringan dalam harmoni yang indah, selama ada keberanian dan komitmen politik yang kuat dari para pemimpinnya.

3. Hukum Keluarga di Maroko: Reformasi di Bawah

Raja Maroko melakukan reformasi hukum keluarga secara besar-besaran melalui Mudawwanah (Kode Keluarga) tahun 2004 yang digagas oleh Raja Muhammad VI dengan dukungan luas.[69] Reformasi ini menaikkan usia minimal perkawinan dari 15 menjadi 18 tahun, membatasi poligami dengan persyaratan ketat, memberi hak cerai kepada istri, dan mengatur pembagian harta bersama.[70] Meskipun masih terdapat kritik dari kalangan konservatif, reformasi Maroko dianggap sebagai langkah maju yang signifikan dalam perlindungan hak perempuan dan anak.[71] Peran Raja sebagai pemimpin spiritual dan politik sangat menentukan keberhasilan reformasi ini, karena beliau memiliki otoritas untuk memaksa para ulama menerima perubahan yang diusulkan. Pendekatan Maroko menunjukkan bahwa reformasi hukum keluarga dapat dilakukan dengan melibatkan semua pemangku kepentingan, termasuk ulama, akademisi, dan organisasi perempuan. Dengan demikian, pengalaman Maroko menjadi model bagi negara-negara yang ingin melakukan reformasi secara partisipatif dan inklusif, dengan tetap menghormati otoritas keagamaan yang ada.

4. Hukum Keluarga di Malaysia: Dualisme Hukum

Malaysia menerapkan sistem dualisme hukum di mana hukum keluarga Islam diterapkan bagi umat Islam melalui pengadilan syariah, sementara hukum sipil berlaku bagi non-Muslim.[72] Hukum keluarga Islam di Malaysia bersumber dari berbagai

mazhab, meskipun dominasi mazhab Syafi'i masih sangat kuat dalam praktik peradilan.[73] Reformasi di Malaysia dilakukan secara bertahap melalui amandemen undang-undang di setiap negara bagian, termasuk penguatan peran pengadilan syariah dan perlindungan hak perempuan dan anak.[74] Sistem dualisme ini mencerminkan realitas sosial Malaysia yang majemuk, di mana umat Islam dan non-Muslim hidup berdampingan dengan sistem hukum yang berbeda. Meskipun demikian, sistem ini juga menimbulkan tantangan tersendiri, terutama dalam hal koordinasi antar lembaga peradilan dan konsistensi penerapan hukum. Dengan demikian, pengalaman Malaysia menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam dapat diterapkan secara efektif dalam konteks masyarakat majemuk, selama ada komitmen politik dan kelembagaan yang kuat untuk menegakkannya.

5. Hukum Keluarga di Turki: Sekularisasi Total

Turki melakukan reformasi paling radikal dalam hukum keluarga dengan mengadopsi Hukum Keluarga model Eropa (*Swiss Civil Code*) pada tahun 1926 yang menggantikan hukum Islam secara total.[75] Poligami dihapuskan secara total, perkawinan dilakukan melalui pencatatan sipil, dan perceraian melalui pengadilan negeri tanpa campur tangan agama.[76] Pendekatan sekuler Turki dalam hukum keluarga menjadi model yang unik di dunia Islam, meskipun tetap menuai perdebatan di kalangan ulama tradisional.[77] Turki menunjukkan bahwa sekularisasi total adalah salah satu pilihan dalam reformasi hukum keluarga, meskipun pilihan ini tidak cocok untuk semua negara Muslim. Keberhasilan Turki dalam menerapkan hukum keluarga yang modern dan sekuler menunjukkan bahwa agama dan negara dapat dipisahkan dalam konteks hukum keluarga. Namun, pendekatan ini juga menimbulkan pertanyaan tentang identitas keislaman Turki dan hubungannya dengan tradisi hukum Islam yang telah berlangsung berabad-abad. Dengan demikian, pengalaman

Turki menjadi bahan perdebatan yang terus berlanjut tentang hubungan antara Islam, hukum, dan modernitas.

F. Pengaruh Kolonialisme terhadap Hukum Keluarga di Indonesia

1. Masa Kolonial Belanda dan Politik Hukumnya

Pada masa kolonial Belanda, politik hukum terhadap hukum keluarga Islam di Indonesia sangat kompleks dan bernuansa diskriminatif. Belanda menerapkan teori receptie yang menyatakan bahwa hukum Islam baru berlaku jika telah diterima oleh hukum adat, sehingga menempatkan hukum Islam di bawah hukum adat.[78] Politik ini bertujuan untuk membatasi penerapan hukum Islam dan mempertahankan struktur hukum kolonial yang menguntungkan penjajah.[79] Pengadilan agama pun dibatasi kewenangannya hanya pada perkara perkawinan dan kewarisan tertentu, sehingga perannya sangat terbatas.[80] Politik hukum kolonial ini mencerminkan upaya sistematis untuk melemahkan posisi hukum Islam di Indonesia dan menggantinya dengan hukum adat yang lebih mudah dikendalikan oleh penjajah. Teori receptie yang dikembangkan oleh para sarjana Belanda seperti Snouck Hurgronje dan Van Vollenhoven sengaja dirancang untuk membatasi pengaruh hukum Islam dalam kehidupan masyarakat pribumi. Dengan demikian, kolonialisme Belanda telah meninggalkan warisan yang sangat mendalam dalam struktur hukum keluarga Indonesia yang masih terasa hingga saat ini. Pengalaman pahit ini menjadi pengingat bahwa hukum tidak pernah netral, tetapi selalu terkait dengan kepentingan politik dan kekuasaan.

2. Politik Hukum Pemerintah Kolonial: Membiarkan Hukum Adat dan Agama

Pemerintah kolonial sengaja membiarkan hukum adat dan agama berkembang secara terpisah untuk memudahkan kontrol sosial dan mencegah persatuan umat Islam.[81] Hukum

adat diberi tempat yang luas dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam perkawinan dan kewarisan, sementara hukum Islam dibatasi melalui berbagai kebijakan.[82] Akibatnya, terjadi pluralisme hukum yang membingungkan masyarakat, di mana satu perkara dapat diatur oleh berbagai sistem hukum yang berbeda dan saling bertentangan.[83] Politik "biarkan" (*laisser faire*) yang diterapkan oleh pemerintah kolonial sebenarnya adalah strategi *divide et impera* yang bertujuan memecah belah masyarakat pribumi dan mencegah mereka bersatu melawan penjajah. Dengan membiarkan berbagai sistem hukum berkembang secara terpisah, pemerintah kolonial menciptakan fragmentasi hukum yang membuat masyarakat sulit untuk bersatu dalam satu sistem hukum yang kuat. Dampaknya, hingga saat ini masyarakat Indonesia masih menghadapi tantangan dalam menyatukan berbagai sistem hukum yang ada menjadi satu sistem hukum nasional yang koheren dan berkeadilan. Dengan demikian, warisan kolonial dalam bentuk pluralisme hukum ini menjadi salah satu tantangan terbesar dalam pembangunan hukum keluarga di Indonesia.

3. Warisan Kolonial dalam Sistem Hukum KeluargaIndonesia

Warisan kolonial sangat terasa dalam sistem hukum keluarga Indonesia hingga saat ini dan sulit dihilangkan. Struktur peradilan yang memisahkan Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri adalah salah satu warisan kolonial yang masih bertahan.[84] Selain itu, dominasi hukum adat dalam beberapa aspek perkawinan juga merupakan peninggalan masa kolonial yang mempengaruhi praktik hukum di masyarakat.[85] Dualisme hukum yang membingungkan masyarakat juga menjadi tantangan yang dihadapi hingga sekarang dalam penegakan hukum keluarga.[86] Warisan kolonial ini tidak hanya bersifat struktural, tetapi juga kultural, karena telah membentuk cara berpikir dan berperilaku masyarakat Indonesia dalam memahami dan menerapkan hukum. Struktur peradilan yang terpisah menciptakan ketegangan antara hukum agama dan hukum negara yang terus berlangsung hingga saat ini, terutama

dalam kasus-kasus seperti perkawinan beda agama dan hak asuh anak. Dominasi hukum adat juga menyebabkan ketidakpastian hukum bagi umat Islam, karena hukum adat seringkali bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum keluarga Islam. Dengan demikian, warisan kolonial menjadi beban sejarah yang harus terus diatasi oleh bangsa Indonesia dalam membangun sistem hukum keluarga yang berkeadilan.

4. Pengadilan Agama di Masa Kolonial

Pengadilan agama pada masa kolonial mengalami berbagai pembatasan kewenangan yang sangat merugikan umat Islam. Melalui berbagai peraturan seperti Staatsblad 1882 No. 152 dan Ordonansi 1937, pengadilan agama hanya memiliki kewenangan terbatas pada perkara perkawinan dan kewarisan tertentu.[87] Hakim pengadilan agama pun harus mendapatkan pengakuan dari pemerintah kolonial, yang sangat membatasi kemandirian peradilan agama dan menjadikannya subordinat di bawah kekuasaan kolonial.[88] Meskipun demikian, pengadilan agama tetap bertahan sebagai institusi penting bagi umat Islam di tengah tekanan kolonial.[89] Ketahanan pengadilan agama ini menunjukkan bahwa umat Islam Indonesia memiliki komitmen yang kuat untuk mempertahankan identitas keislamannya, bahkan di bawah tekanan penjajahan yang sangat berat. Pengadilan agama menjadi simbol perlawanan kultural terhadap upaya penjajah untuk menghilangkan pengaruh Islam dalam kehidupan masyarakat. Dengan demikian, sejarah perjuangan pengadilan agama di masa kolonial menjadi inspirasi bagi upaya penguatan peradilan agama di era kemerdekaan.

5. Jejak Kolonial dalam KHI dan UU Perkawinan

Jejak kolonial masih terasa dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 yang menjadi dasar hukum keluarga di Indonesia.[90] KHI yang merupakan produk ijtihad kolektif tetap dipengaruhi oleh struktur hukum yang diwarisi dari kolonial, termasuk pembagian antara hukum agama dan hukum negara.[91] UU

Perkawinan pun masih memuat berbagai pengaruh dari hukum adat dan kolonial, meskipun telah mengalami reformasi melalui UU No. 16 Tahun 2019 tentang perubahan batas usia perkawinan.[92] Jejak kolonial dalam KHI dan UU Perkawinan menunjukkan bahwa proses dekolonisasi hukum di Indonesia belum sepenuhnya selesai. Masih terdapat unsur-unsur pemikiran kolonial yang tertanam dalam sistem hukum keluarga Indonesia, yang memerlukan upaya sadar untuk mengidentifikasi dan menghilangkannya. Reformasi UU Perkawinan melalui UU No. 16 Tahun 2019 adalah salah satu langkah positif dalam proses dekolonisasi ini, meskipun masih banyak pekerjaan rumah yang harus diselesaikan. Dengan demikian, pengenalan dan pemahaman terhadap jejak kolonial dalam hukum keluarga Indonesia menjadi langkah awal yang penting bagi upaya pembaruan hukum yang lebih berkeadilan dan sesuai dengan nilai-nilai keislaman yang otentik.

Catatan Kaki

1 Muhammad Abu Zahrah, Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 15.

2 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 89.

3 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 45.

4 Muhammad Abu Zahrah, Abu Hanifah: Hayatuhu wa 'Ashrun (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 123.

5 Muhammad Abu Zahrah, Malik: Hayatuhu wa 'Ashrun (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 98.

6 Muhammad Abu Zahrah, Al-Syafi'i: Hayatuhu wa 'Ashrun (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 145.

7 Muhammad Abu Zahrah, Ahmad bin Hanbal: Hayatuhu wa 'Ashrun (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 78.

8 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 15.

9 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 15-20.

10 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 50.

11 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 67.

12 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Juz 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), hlm. 56.

13 Muhammad Abu Zahrah, Ushul al-Fiqh (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 234.

14 Ahmad bin Hanbal, Al-Musnad, Juz 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 45.

15 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 72.

16 Muhammad Abu Zahrah, Abu Hanifah, hlm. 156.

17 Malik bin Anas, Al-Muwaththa' (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1995), hlm. 23.

18 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Risalah (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 12.

19 Ahmad bin Hanbal, Al-Musnad, Juz 2, hlm. 78.

20 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 25.

21 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 67.

22 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 123.

23 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 89.

24 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 34.

25 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 72.

26 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 134.

27 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 92.

28 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 38.

29 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 78.

30 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 145.

31 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 45.

32 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 234.

33 Muhammad Abduh, Risalah al-Tauhid (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 56.

34 Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar, Juz 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 234.

35 Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Sheikh Muhammad Ashraf, 1960), hlm. 78.

36 K.H. Ahmad Dahlan, Pendidikan dan Pembaruan Islam (Yogyakarta: Persatuan, 2015), hlm. 45.

37 Mesir, Law No. 25 Tahun 1920 tentang Hukum Keluarga, Pasal 1-10.

38 India, The Muslim Personal Law (Shariat) Application Act 1937, Pasal 2-5.

39 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law (New York: Syracuse University Press, 1982), hlm. 56.

40 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 167.

41 Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah* as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 123.

42 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 56.

43 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 98.

44 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 67.

45 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 60.

46 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 102.

47 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 178.

48 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 65.

49 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 245.

50 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 78.

51 Tunisia, Code of Personal Status 1956, Pasal 18 tentang Penghapusan Poligami.

52 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 89.

53 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 189.

54 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 72.

55 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 95.

56 Nik Noriani Nik Badli Shah, Islamic Family Law in Malaysia (Kuala Lumpur: SIS Forum, 2015), hlm. 34.

57 Turki, Turkish Civil Code 1926, Pasal 1-5.

58 Mesir, Law No. 25 Tahun 1920, Law No. 25 Tahun 1929, dan Law No. 1 Tahun 2000.

59 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 45.

60 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 112.

61 Tunisia, Code of Personal Status 1956, Pasal 1-5.

62 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 56.

63 Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah* as Philosophy of Islamic Law, hlm. 145.

64 Maroko, Mudawwanah al-Usrah (Kode Keluarga) 2004, Pasal 1-10.

65 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 67.

66 Jasser Auda, *Maqashid al-syari'ah* as Philosophy of Islamic Law, hlm. 156.

67 Nik Noriani Nik Badli Shah, Islamic Family Law in Malaysia, hlm. 23.

68 Nik Noriani Nik Badli Shah, Islamic Family Law in Malaysia, hlm. 34.

69 Malaysia, Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984, Pasal 1-5.

70 Turki, Turkish Civil Code 1926, Pasal 1-5.

71 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 78.

72 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 198.

73 Soerjono Soekanto, Sosiologi Hukum dalam Masyarakat (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 89.

74 Satjipto Rahardjo, Hukum dan Masyarakat (Bandung: Angkasa, 2002), hlm. 56.

75 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 89.

76 Soerjono Soekanto, Sosiologi Hukum dalam Masyarakat, hlm. 95.

77 Satjipto Rahardjo, Hukum dan Masyarakat, hlm. 62.

78 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 92.

79 Soerjono Soekanto, Sosiologi Hukum dalam Masyarakat, hlm. 98.

80 Satjipto Rahardjo, Hukum dan Masyarakat, hlm. 68.

81 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 95.

82 Staatsblad 1882 No. 152 tentang Pengadilan Agama.

83 Ordonansi 1937 tentang Perubahan Pengadilan Agama.

84 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 98.

85 Kompilasi Hukum Islam, Buku I tentang Hukum Perkawinan, Pasal 1-2.

86 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 125.

87 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, sebagaimana diubah dengan UU No. 16 Tahun 2019.

88 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 45.

89 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 78.

90 Kompilasi Hukum Islam, Buku I tentang Hukum Perkawinan, Pasal 1-2.

91 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 125.

92 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, sebagaimana diubah dengan UU No. 16 Tahun 2019.

BAB 3
METODOLOGI IJTIHAD KONTEMPORER DALAM HUKUM KELUARGA

A. Alat-Alat Ijtihad Klasik yang Masih Relevan

1. *Qiyas* (Analogi): Penerapan pada Isu Baru

Qiyas adalah menyamakan suatu kasus yang tidak disebutkan dalam nash dengan kasus yang disebutkan dalam nash karena kesamaan *'illat* (alasan hukum) di antara keduanya.[1] Metode ini menjadi instrumen penting dalam pengembangan hukum keluarga Islam karena memungkinkan hukum untuk tetap relevan dengan perkembangan zaman tanpa harus meninggalkan otoritas teks.[2] Dalam konteks kontemporer, *qiyas* digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan baru seperti hukum pernikahan *online* yang dianalogikan dengan akad nikah melalui perantara (wakalah), atau digitalisasi saksi yang dianalogikan dengan kesaksian jarak jauh dalam fiqih klasik.[3] Penerapan *qiyas* dalam kasus-kasus baru ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam memiliki kelenturan yang memadai untuk merespons perkembangan teknologi dan sosial. Namun, penggunaan *qiyas* memerlukan kehati-hatian yang tinggi, karena kesalahan dalam menentukan *'illat* dapat menyebabkan kesimpulan hukum yang keliru. Oleh karena itu, *qiyas* hanya boleh dilakukan oleh para ulama yang memiliki kompetensi mendalam dalam ilmu *ushul fiqh* dan

pemahaman yang komprehensif terhadap *maqashid al-syari'ah*.

2. *Istihsan* (Preferensi Hukum) untuk Kemaslahatan

Istihsan secara bahasa berarti menganggap sesuatu itu baik, sedangkan secara istilah adalah berpindah dari suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum lainnya karena ada dalil yang mengharuskan perpindahan tersebut demi kemaslahatan umat.[4] Istihsan menjadi alat ijtihad yang sangat relevan dalam hukum keluarga kontemporer karena memungkinkan ulama untuk memilih pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan masyarakat.[5] Contoh penerapan istihsan dalam hukum keluarga adalah kebolehan seorang istri untuk menggugat cerai (*khulu'*) dengan tebusan yang disepakati, yang merupakan pengembangan dari praktik khulu' pada masa Nabi.[6] Istihsan juga digunakan untuk membolehkan pencatatan perkawinan secara resmi di negara, meskipun secara fiqih akad nikah dianggap sah tanpa pencatatan, karena pencatatan membawa kemaslahatan bagi perlindungan hak perempuan dan anak. Dengan demikian, istihsan menjadi instrumen yang sangat lentur dalam mengembangkan hukum keluarga Islam yang kontekstual dan berkeadilan.

3. *Maslahah Mursalah* sebagai Sumber Hukum Dinamis

Maslahah mursalah adalah kemaslahatan yang tidak secara tegas diakui atau ditolak oleh syariat, tetapi sejalan dengan tujuan umum syariat (*maqashid al-syari'ah*).[7] Metode ini menjadi sangat penting dalam hukum keluarga kontemporer karena banyak persoalan baru yang tidak memiliki dalil khusus dalam Al-Qur'an dan Hadits.[8] Contoh penerapan *maslahah mursalah* dalam hukum keluarga adalah penetapan batas usia minimal perkawinan 19 tahun dalam UU No. 16 Tahun 2019, yang tidak secara tegas diatur dalam nash tetapi bertujuan untuk melindungi kesehatan reproduksi dan psikologis anak.[9] Contoh lain adalah kewajiban pencatatan perkawinan di KUA yang bertujuan untuk memberikan perlindungan hukum bagi istri dan anak, serta mencegah praktik nikah siri yang

merugikan perempuan. Maslahah mursalah menjadi sumber hukum yang sangat dinamis karena memungkinkan hukum keluarga Islam untuk terus berkembang sesuai dengan kebutuhan zaman tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat.

4. *Istishab* (Kontinuitas Hukum) dalam Kasus Keraguan

Istishab adalah menetapkan berlakunya suatu hukum selama belum ada dalil yang mengubahnya.[10] Dalam konteks hukum keluarga, *istishab* sering digunakan dalam kasus-kasus keraguan, seperti status pernikahan yang diragukan keabsahannya atau status hukum seseorang yang tidak jelas.[11] Contoh penerapan *istishab* adalah ketika terjadi keraguan tentang apakah talak telah terjadi atau belum, maka hukum asalnya adalah pernikahan masih tetap sah (*istishab* al-hal).[12] Contoh lain adalah ketika terjadi keraguan tentang masa iddah seorang janda, maka masa iddah ditetapkan berdasarkan hukum asal selama belum ada kepastian. *Istishab* menjadi alat ijtihad yang penting untuk menjaga kepastian hukum dalam persoalan-persoalan keluarga yang mengandung keraguan, sehingga mencegah kekacauan dan ketidakadilan dalam masyarakat. Dengan demikian, *istishab* berfungsi sebagai instrumen yang memberikan stabilitas dan kepastian dalam hukum keluarga Islam.

5. *Sadd al-dzari'ah* (Menutup Jalan Kerusakan)

Sadd al-dzari'ah adalah menutup jalan atau sarana yang dapat membawa kepada kerusakan (*mafsadah*).[13] Metode ini menjadi sangat penting dalam hukum keluarga kontemporer karena banyak praktik yang secara zahir tampak boleh, tetapi secara tidak langsung membawa kepada kemudaratan yang lebih besar.[14] Contoh penerapan *sadd al-dzari'ah* dalam hukum keluarga adalah pelarangan nikah mut'ah (pernikahan kontrak) menurut mayoritas ulama, karena meskipun secara zahir memenuhi rukun nikah, praktik ini membawa kepada perusakan nilai-nilai keluarga dan keturunan.[15] Contoh lain

adalah pembatasan poligami dengan syarat yang ketat, karena meskipun poligami diperbolehkan secara tekstual, tanpa pembatasan yang ketat akan membawa kepada kezaliman terhadap istri dan anak. *Sadd al-dzari'ah* menjadi instrumen penting untuk menjaga kemaslahatan keluarga dan mencegah terjadinya kerusakan yang lebih besar. Dengan demikian, metode ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam tidak hanya memperhatikan aspek legal-formal, tetapi juga aspek moral dan sosial yang lebih luas.

B. *Maqashid al-syari'ah* sebagai *Grand theory*

1. Definisi dan Klasifikasi Maqashid (*Dharuriyyat*, *Hajiyyat*, *Tahsiniyyat*)

Maqashid al-syari'ah secara bahasa berarti tujuan-tujuan syariat, sedangkan secara istilah adalah tujuan yang hendak diwujudkan oleh syariat dalam menetapkan hukum-hukumnya, yaitu kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat.[16] Para ulama membagi maqashid menjadi tiga tingkatan, yaitu *dharuriyyat* (kebutuhan primer), *hajiyyat* (kebutuhan sekunder), dan *tahsiniyyat* (kebutuhan tersier).[17] *Dharuriyyat* mencakup lima hal pokok yang harus dijaga, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[18] *Hajiyyat* adalah kebutuhan yang jika tidak terpenuhi akan menimbulkan kesulitan tetapi tidak sampai mengancam eksistensi, seperti keringanan dalam perceraian dan poligami.[19] *Tahsiniyyat* adalah kebutuhan yang jika tidak terpenuhi akan mengurangi kenyamanan dan keindahan hidup, seperti anjuran memperlakukan istri dengan baik dan membangun keluarga yang harmonis.[20] Klasifikasi ini menjadi landasan bagi penetapan hukum keluarga yang proporsional, di mana kebutuhan primer harus diprioritaskan di atas kebutuhan sekunder dan tersier. Dengan pemahaman yang mendalam tentang klasifikasi ini, para ulama dapat menetapkan hukum keluarga yang benar-benar membawa kemaslahatan bagi umat.

2. Penerapan Maqashid dalam Hukum Keluarga

Penerapan *maqashid* dalam hukum keluarga dilakukan dengan menjadikan tujuan-tujuan syariat sebagai pertimbangan utama dalam menetapkan dan menerapkan hukum.[21] Dalam konteks perkawinan, misalnya, tujuan menjaga keturunan (hifzh al-nasl) menjadi dasar bagi berbagai ketentuan tentang keabsahan pernikahan, larangan pernikahan dengan mahram, dan kewajiban orang tua terhadap anak.[22] Dalam konteks perceraian, tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) menjadi dasar bagi perlindungan korban kekerasan dalam rumah tangga dan pemberian hak cerai bagi istri yang dizalimi.[23] Dalam konteks nafkah, tujuan menjaga harta (*hifzh al-mal*) menjadi dasar bagi kewajiban suami memberi nafkah dan pembagian harta bersama yang adil.[24] Dengan demikian, maqashid menjadi *grand theory* yang memberikan arah dan tujuan bagi seluruh ketentuan hukum keluarga, sehingga hukum tidak diterapkan secara kaku dan tekstualis, tetapi selalu mempertimbangkan kemaslahatan yang hendak dicapai.

3. Urgensi *Maqashid* dalam Ijtihad Kontemporer

Maqashid al-syari'ah memiliki urgensi yang sangat tinggi dalam ijtihad kontemporer karena banyak persoalan baru yang tidak secara tegas diatur dalam nash.[25] Pendekatan maqashid memungkinkan para ulama untuk menetapkan hukum dengan mempertimbangkan tujuan umum syariat, bukan hanya teks literalnya.[26] Dalam konteks hukum keluarga, urgensi maqashid sangat terasa dalam persoalan-persoalan seperti *childfree* (keputusan tidak memiliki anak), yang tidak secara eksplisit diatur dalam nash tetapi dapat dianalisis dengan pendekatan maqashid tentang tujuan perkawinan.[27] Urgensi lain terlihat dalam persoalan teknologi reproduksi seperti bayi tabung dan donor gamet, yang tidak terbayangkan pada masa klasik tetapi dapat dijawab dengan mempertimbangkan tujuan menjaga keturunan dan menjaga nasab.[28] Dengan demikian, maqashid menjadi instrumen yang sangat penting bagi pengembangan

hukum keluarga Islam yang responsif terhadap perubahan zaman, tanpa kehilangan akar teologisnya.

4. *Maqashid* sebagai Instrumen Kritik Fikih Klasik

Maqashid al-syari'ah juga berfungsi sebagai instrumen kritik terhadap fikih klasik yang terkadang tidak lagi sesuai dengan kebutuhan zaman.[29] Dengan menggunakan pendekatan maqashid, para ulama dapat meninjau ulang pendapat-pendapat fikih klasik yang mungkin sudah tidak relevan lagi dengan kondisi kontemporer.[30] Contoh kritik maqashid terhadap fikih klasik adalah tentang batas usia perkawinan, di mana fikih klasik menetapkan baligh sebagai syarat sah nikah tanpa mempertimbangkan kematangan mental (*rusyd*).[31] Dengan pendekatan maqashid, para ulama kontemporer mengkritik pandangan ini karena bertentangan dengan tujuan menjaga jiwa dan keturunan, yang membutuhkan kematangan fisik dan psikologis dalam membangun rumah tangga.[32] Contoh lain adalah kritik terhadap ketentuan poligami yang longgar dalam fikih klasik, yang dinilai tidak sejalan dengan tujuan keadilan dan kemaslahatan dalam berkeluarga. Dengan demikian, maqashid menjadi alat kritik yang konstruktif bagi pengembangan hukum keluarga Islam yang lebih berkeadilan dan sesuai dengan semangat zaman.

5. Maqashid dan Tujuan Keadilan Substantif

Maqashid al-syari'ah pada hakikatnya bertujuan untuk mewujudkan keadilan substantif, yaitu keadilan yang tidak hanya formal dan prosedural, tetapi juga memperhatikan hasil dan dampak nyata dari penerapan hukum.[33] Dalam konteks hukum keluarga, keadilan substantif berarti bahwa setiap ketentuan hukum harus membawa manfaat nyata bagi seluruh anggota keluarga, bukan sekadar memenuhi formalitas hukum.[34] Contoh penerapan keadilan substantif adalah dalam pembagian harta bersama, di mana prinsip 50:50 dalam KHI tidak diterapkan secara kaku, tetapi mempertimbangkan kontribusi masing-masing pihak dalam membangun keluarga.[35] Contoh lain adalah dalam hak asuh anak

(*hadhanah*), di mana kepentingan terbaik anak (*best interest of the child*) menjadi pertimbangan utama, bukan sekadar aturan siapa yang berhak secara formal.[36] Dengan demikian, maqashid menjadi jembatan antara teks hukum dan realitas sosial, sehingga hukum keluarga Islam tidak hanya adil secara teoritis, tetapi juga adil secara praktis dan dirasakan oleh masyarakat.

C. Pendekatan Kontekstual (*Contextual Approach*) vs Pendekatan Literal

1. Definisi dan Karakteristik Pendekatan Literal

Pendekatan literal (tekstual) adalah pendekatan dalam memahami nash (Al-Qur'an dan Hadits) dengan berpegang pada makna lahiriah teks apa adanya, tanpa mempertimbangkan konteks historis dan sosial di balik turunnya teks tersebut.[37] Karakteristik utama pendekatan ini adalah ketergantungan yang kuat pada makna linguistik dan gramatikal teks, serta kecenderungan untuk menolak interpretasi yang dianggap "memaksakan" makna baru.[38] Dalam konteks hukum keluarga, pendekatan literal cenderung memahami ayat-ayat tentang poligami, kepemimpinan suami (*qiwamah*), dan hak talak secara harfiah tanpa mempertimbangkan perubahan kondisi sosial.[39] Kelebihan pendekatan ini adalah kemudahan dalam memahami teks dan kepastian hukum yang relatif tinggi, karena makna teks dianggap tetap sepanjang zaman. Namun, kelemahannya adalah kurangnya responsivitas terhadap perubahan sosial dan kecenderungan untuk mengabaikan tujuan-tujuan syariat yang lebih luas. Pendekatan literal seringkali menghasilkan hukum yang kaku dan tidak fleksibel dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer yang kompleks.

2. Definisi dan Karakteristik Pendekatan Kontekstual

Pendekatan kontekstual adalah pendekatan dalam memahami nash dengan mempertimbangkan konteks historis dan sosial di

balik turunnya teks, serta tujuan-tujuan syariat yang hendak dicapai.[40] Karakteristik utama pendekatan ini adalah perhatian yang serius terhadap *asbab al-nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat) dan *asbab al-wurud* (sebab-sebab munculnya hadits), serta upaya untuk memahami pesan moral dan nilai-nilai universal di balik teks.[41] Dalam konteks hukum keluarga, pendekatan kontekstual cenderung memahami ayat-ayat tentang keluarga sebagai pesan moral yang perlu diaktualisasikan sesuai dengan kondisi zaman.[42] Kelebihan pendekatan ini adalah responsivitas yang tinggi terhadap perubahan sosial dan kemampuan untuk menghasilkan hukum yang lebih berkeadilan. Namun, kelemahannya adalah potensi untuk "memaksakan" makna baru yang tidak sejalan dengan maksud teks asli, serta risiko relativisme hukum yang berlebihan. Pendekatan kontekstual membutuhkan kompetensi yang tinggi dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk sejarah, sosiologi, dan antropologi, untuk menghasilkan interpretasi yang kredibel dan dapat dipertanggungjawabkan.

3. Perbandingan dan Implikasinya terhadap Hukum Keluarga

Perbandingan antara pendekatan literal dan kontekstual menunjukkan bahwa keduanya memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing dalam penerapannya pada hukum keluarga.[43] Pendekatan literal memberikan kepastian hukum dan kesederhanaan, tetapi seringkali menghasilkan hukum yang tidak responsif terhadap perubahan sosial dan tidak mempertimbangkan kemaslahatan yang lebih luas.[44] Pendekatan kontekstual memberikan fleksibilitas dan keadilan, tetapi berisiko menghasilkan relativisme dan ketidakpastian hukum jika tidak dilakukan dengan metodologi yang ketat.[45] Implikasi dari perbedaan ini sangat terasa dalam persoalan-persoalan kontemporer seperti perkawinan beda agama, poligami, dan hak cerai istri. Pendekatan literal cenderung melarang perkawinan beda agama secara mutlak, sementara pendekatan kontekstual membuka ruang untuk mempertimbangkan kondisi-kondisi tertentu. Dengan demikian, pilihan pendekatan yang digunakan akan sangat

menentukan arah pengembangan hukum keluarga Islam di masa depan.

4. Kelebihan dan Kelemahan Masing-masing Pendekatan

Pendekatan literal memiliki beberapa kelebihan, yaitu kepastian hukum yang tinggi, kemudahan dalam memahami teks bagi masyarakat awam, dan kesesuaian dengan tradisi keilmuan Islam yang telah mapan.[46] Namun, kelemahannya adalah kurangnya responsivitas terhadap perubahan sosial, kecenderungan untuk mengabaikan tujuan-tujuan syariat yang lebih luas, dan potensi untuk menghasilkan hukum yang tidak adil dalam kondisi tertentu.[47] Pendekatan kontekstual memiliki kelebihan dalam hal responsivitas terhadap perubahan sosial, kemampuan untuk menghasilkan hukum yang lebih berkeadilan, dan kesesuaian dengan semangat Islam yang rahmatan lil 'alamin.[48] Namun, kelemahannya adalah risiko relativisme hukum yang berlebihan, potensi penyimpangan dari maksud teks asli, dan kompleksitas metodologi yang membutuhkan kompetensi tinggi. Dengan memahami kelebihan dan kelemahan masing-masing pendekatan, para ulama dan cendekiawan Muslim dapat memilih pendekatan yang paling sesuai dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariat.

5. Sintesis: Pendekatan Literal-Kontekstual yang Berimbang

Pendekatan yang ideal dalam memahami nash adalah sintesis antara pendekatan literal dan kontekstual yang berimbang.[49] Pendekatan ini mempertimbangkan makna literal teks sebagai titik tolak, tetapi juga memperhatikan konteks historis dan sosial, serta tujuan-tujuan syariat yang hendak dicapai.[50] Dalam konteks hukum keluarga, pendekatan sintesis berarti bahwa ayat-ayat dan hadits-hadits tentang keluarga dipahami dengan mempertimbangkan asbab al-nuzul dan asbab al-wurud, tetapi tidak mengabaikan makna literal yang menjadi dasar pemahaman.[51] Contoh penerapan pendekatan sintesis

adalah dalam memahami ayat tentang poligami (QS. An-Nisa': 3), yang secara literal membolehkan poligami, tetapi secara kontekstual dibatasi dengan syarat keadilan yang hampir mustahil diwujudkan.[52] Dengan pendekatan sintesis, para ulama dapat menetapkan bahwa poligami adalah kebolehan yang bersifat darurat, bukan anjuran, dan harus dibatasi dengan persyaratan yang ketat. Dengan demikian, pendekatan yang berimbang ini menghasilkan hukum yang tidak menyimpang dari teks, tetapi juga tidak kaku dan tidak responsif terhadap perubahan sosial.

D. Reinterpretasi Teks: Antara *'Ibrah bi 'Umum al-Lafzh* dan *Khusus al-Sabab*

1. Konsep *'Ibrah bi 'Umum al-Lafzh* (Keumuman Lafal)

Kaidah "*al-'ibrah bi 'umum al-lafzh la bi khusus al-sabab*" berarti bahwa yang menjadi pertimbangan dalam memahami suatu teks adalah keumuman lafalnya, bukan kekhususan sebab atau konteksnya.[53] Kaidah ini digunakan oleh para ulama untuk memberikan makna yang luas pada suatu teks, sehingga dapat diterapkan dalam berbagai kondisi dan situasi yang berbeda.[54] Dalam konteks hukum keluarga, kaidah ini digunakan untuk memahami ayat-ayat yang bersifat umum, seperti QS. An-Nisa' ayat 1 yang berbicara tentang asal-usul penciptaan manusia dari satu jiwa, yang kemudian menjadi dasar bagi persamaan derajat laki-laki dan perempuan.[55] Kaidah ini juga digunakan untuk memahami hadits-hadits tentang hak-hak perempuan yang bersifat umum, sehingga dapat diterapkan dalam berbagai konteks sosial dan budaya. Namun, penerapan kaidah ini juga memerlukan kehati-hatian agar tidak mengabaikan konteks spesifik yang melatarbelakangi turunnya teks. Dengan demikian, kaidah ini menjadi instrumen penting dalam reinterpretasi teks hukum keluarga agar lebih luas cakupannya dan lebih sesuai dengan perkembangan zaman.

2. Konsep *Khusus al-Sabab* (Kekhususan Sebab)

Kaidah "*al-'ibrah bi khusus al-sabab la bi 'umum al-lafzh*" berarti bahwa yang menjadi pertimbangan dalam memahami suatu teks adalah kekhususan sebab atau konteksnya, bukan keumuman lafalnya.[56] Kaidah ini digunakan oleh para ulama untuk membatasi makna suatu teks pada konteks spesifik yang melatarbelakanginya.[57] Dalam konteks hukum keluarga, kaidah ini digunakan untuk memahami ayat-ayat yang turun dalam konteks tertentu, seperti QS. An-Nisa' ayat 34 tentang kepemimpinan suami, yang turun dalam konteks sosial masyarakat Arab yang patriarkis.[58] Dengan pendekatan ini, para ulama dapat memahami bahwa ketentuan tentang kepemimpinan suami bersifat kontekstual dan tidak mutlak berlaku sepanjang zaman. Kaidah ini juga digunakan untuk memahami hadits-hadits yang muncul dalam kondisi tertentu, seperti hadits tentang larangan perempuan bepergian tanpa mahram, yang muncul dalam konteks keamanan perjalanan pada masa itu. Dengan demikian, kaidah ini menjadi instrumen penting dalam reinterpretasi teks hukum keluarga agar lebih kontekstual dan tidak kaku.

3. Aplikasi dalam Hukum Keluarga Kontemporer

Aplikasi kedua kaidah ini dalam hukum keluarga kontemporer sangat penting untuk menghasilkan pemahaman yang berimbang antara teks dan konteks.[59] Dalam kasus perkawinan beda agama, misalnya, para ulama yang menggunakan kaidah *'ibrah bi 'umum* al-lafzh cenderung memahami ayat-ayat tentang larangan perkawinan beda agama secara umum, sehingga melarangnya secara mutlak.[60] Sementara itu, para ulama yang menggunakan kaidah khusus al-sabab cenderung memahami ayat-ayat tersebut dalam konteks sosial-politik pada masa Nabi, sehingga membuka ruang untuk pengecualian dalam kondisi tertentu.[61] Dalam kasus poligami, para ulama yang menggunakan *'ibrah bi 'umum al-lafzh* cenderung membolehkan poligami tanpa batasan yang ketat, sementara yang menggunakan *khusus al-sabab* cenderung membatasinya

dengan sangat ketat karena memahami bahwa kebolehan poligami turun dalam konteks perlindungan anak yatim pasca perang. Dengan demikian, pilihan kaidah yang digunakan akan sangat menentukan arah dan hasil interpretasi hukum keluarga kontemporer.

4. Perdebatan Ulama tentang Dua Kaidah Ini

Perdebatan antara ulama yang menggunakan *'ibrah bi 'umum al-lafzh* dan khusus *al-sabab* telah berlangsung sejak masa klasik hingga kontemporer.[62] Ulama yang lebih cenderung tekstualis (seperti ulama Hanbali dan Syafi'i dalam beberapa kasus) lebih sering menggunakan *'ibrah bi 'umum al-lafzh* untuk memberikan makna yang luas pada teks.[63] Sementara ulama yang lebih kontekstualis (seperti ulama Maliki dan Hanafi dalam beberapa kasus) lebih sering menggunakan khusus al-sabab untuk membatasi makna teks pada konteks spesifiknya.[64] Perdebatan ini menjadi sangat relevan dalam persoalan-persoalan hukum keluarga kontemporer, seperti hak talak suami, hak waris perempuan, dan kepemimpinan dalam rumah tangga.[65] Perdebatan ini tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga memiliki implikasi praktis yang sangat nyata dalam kehidupan masyarakat, karena menentukan sejauh mana hukum keluarga Islam dapat beradaptasi dengan perubahan sosial dan tuntutan keadilan gender. Dengan demikian, memahami perdebatan ini menjadi penting bagi siapa pun yang ingin mendalami metodologi hukum keluarga Islam kontemporer.

5. Implikasi bagi Reinterpretasi Ayat-ayat Keluarga

Implikasi dari perdebatan antara kedua kaidah ini sangat signifikan bagi reinterpretasi ayat-ayat keluarga dalam Al-Qur'an.[66] Ayat-ayat tentang perkawinan, perceraian, dan relasi suami-istri yang selama ini dipahami secara literal dapat direinterpretasi dengan mempertimbangkan konteks historis dan sosial di balik turunnya.[67] Contohnya adalah QS. An-Nisa' ayat 34 tentang *qiwamah* (kepemimpinan suami), yang dengan pendekatan khusus al-sabab dapat dipahami sebagai ketentuan

yang kontekstual pada masyarakat Arab patriarkis, bukan sebagai ketentuan universal yang mutlak.[68] Contoh lain adalah QS. Al-Baqarah ayat 228 tentang hak talak dan iddah, yang dapat direinterpretasi dengan mempertimbangkan konteks sosial ekonomi perempuan pada masa itu.[69] Dengan demikian, reinterpretasi ayat-ayat keluarga dengan pendekatan yang berimbang antara 'ibrah bi 'umum al-lafzh dan khusus al-sabab dapat menghasilkan pemahaman yang lebih adil dan kontekstual, tanpa harus mengabaikan otoritas teks sebagai sumber hukum utama.

E. Peran *'urf* (Kebiasaan) dalam Perubahan Hukum Keluarga

1. Definisi dan Kedudukan *'urf* dalam Hierarki Sumber Hukum

'urf secara bahasa berarti sesuatu yang dikenal baik, sedangkan secara istilah adalah kebiasaan masyarakat yang dilakukan secara terus-menerus dan menjadi kesepakatan bersama.[70] Kedudukan *'urf* dalam hierarki sumber hukum Islam berada di bawah Al-Qur'an, Sunnah, dan *Ijma'*, tetapi di atas *qiyas* dalam beberapa kasus tertentu.[71] Para ulama sepakat bahwa *'urf* yang sah dapat dijadikan sebagai sumber hukum selama tidak bertentangan dengan nash dan tujuan syariat.[72] Dalam konteks hukum keluarga, *'urf* memiliki peran yang sangat penting karena banyak aspek kehidupan keluarga yang tidak diatur secara rinci dalam nash, sehingga memerlukan penyesuaian dengan kebiasaan masyarakat.[73] Contohnya adalah penetapan besaran mahar, pola nafkah, dan adat istiadat dalam pernikahan yang berbeda-beda di setiap daerah. Dengan demikian, *'urf* menjadi instrumen yang sangat lentur dalam pengembangan hukum keluarga Islam yang kontekstual dan sesuai dengan kondisi sosial-budaya masyarakat setempat.

2. Syarat-syarat *'urf* yang Sah secara Syar'i

Agar dapat dijadikan sebagai sumber hukum, *'urf* harus memenuhi beberapa syarat yang ketat. Pertama, *'urf* harus dilakukan secara terus-menerus oleh masyarakat, bukan hanya sesekali atau sementara.[74] Kedua, *'urf* harus bersifat umum (dominan) di masyarakat, bukan hanya dilakukan oleh sebagian kecil orang.[75] Ketiga, *'urf* tidak boleh bertentangan dengan nash Al-Qur'an atau Hadits yang *qath'i* (pasti).[76] Keempat, *'urf* harus sejalan dengan tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*) dan tidak mengandung kemudaratan.[77] Kelima, *'urf* harus sudah berlangsung sebelum munculnya kasus hukum yang akan diterapkan, bukan kebiasaan yang baru muncul untuk menghindari hukum.[78] Pemenuhan syarat-syarat ini penting untuk memastikan bahwa *'urf* yang digunakan sebagai sumber hukum benar-benar membawa kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Dengan demikian, *'urf* tidak digunakan secara sembarangan, tetapi melalui proses seleksi yang ketat untuk menjaga otentisitas dan keabsahan hukum yang dihasilkan.

3. Contoh Penerapan *'urf* dalam Hukum Keluarga (Mahar, Nafkah)

Penerapan *'urf* dalam hukum keluarga dapat dilihat dalam berbagai aspek kehidupan keluarga, terutama yang berkaitan dengan adat istiadat dan kebiasaan masyarakat. Contoh pertama adalah dalam penetapan mahar, di mana *'urf* masyarakat setempat menentukan besaran dan bentuk mahar yang wajar, selama tidak memberatkan dan tidak bertentangan dengan syariat.[79] Contoh kedua adalah dalam penetapan nafkah, di mana *'urf* masyarakat setempat menentukan standar kelayakan nafkah yang harus diberikan suami kepada istri dan anak, termasuk jenis makanan, pakaian, dan tempat tinggal yang sesuai dengan kemampuan dan kondisi setempat.[80] Contoh ketiga adalah dalam proses pernikahan, di mana *'urf* masyarakat setempat menentukan adat istiadat yang dilakukan

sebelum dan sesudah akad nikah, seperti lamaran, pertunangan, dan resepsi pernikahan.[81] Dengan demikian, *'urf* menjadi jembatan antara ketentuan hukum Islam yang bersifat universal dan realitas sosial-budaya masyarakat yang bersifat partikular, sehingga hukum keluarga Islam dapat diterapkan secara kontekstual dan tidak terasa asing bagi masyarakat.

4. Perubahan *'urf* dan Perubahan Hukum

'urf bersifat dinamis dan dapat berubah seiring dengan perubahan zaman dan kondisi sosial masyarakat.[82] Perubahan *'urf* ini, menurut kaidah fikih "*la yunkar taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman wa al-amkin*" (tidak diingkari perubahan hukum karena perubahan zaman dan tempat), dapat menyebabkan perubahan hukum.[83] Dalam konteks hukum keluarga, perubahan *'urf* sangat terasa dalam berbagai aspek, seperti standar nafkah yang berubah karena inflasi dan perubahan gaya hidup, atau adat pernikahan yang berubah karena modernisasi dan globalisasi.[84] Contoh konkret adalah perubahan pola nafkah dari yang sebelumnya hanya berupa makanan pokok dan pakaian sederhana, menjadi mencakup pendidikan, kesehatan, dan rekreasi yang layak.[85] Perubahan *'urf* ini menuntut penyesuaian hukum, sehingga hakim dan ulama harus selalu memperhatikan perkembangan *'urf* dalam masyarakat dalam menetapkan dan menerapkan hukum. Dengan demikian, *'urf* menjadi instrumen yang membuat hukum keluarga Islam tetap relevan dan responsif terhadap perubahan zaman.

5. Batasan *'urf*: Tidak Boleh Bertentangan dengan Nalar dan Syariat

Meskipun *'urf* memiliki peran penting dalam perubahan hukum, penggunaannya memiliki batasan yang tidak boleh dilanggar. Pertama, *'urf* tidak boleh bertentangan dengan nash Al-Qur'an dan Hadits yang *qath'i* (pasti).[86] Kedua, *'urf* tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat dan *maqashid al-syari'ah*.[87] Ketiga, *'urf* harus sejalan dengan nalar

dan akal sehat, karena *'urf* yang irasional tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum.[88] Contoh *'urf* yang tidak sah secara syar'i adalah kebiasaan meminta mahar yang sangat tinggi sehingga menghalangi pernikahan, atau kebiasaan menikahkan anak di bawah usia yang belum matang secara fisik dan psikologis.[89] *'urf* seperti ini bertentangan dengan tujuan syariat untuk menjaga jiwa dan keturunan, serta bertentangan dengan nalar yang sehat. Dengan demikian, *'urf* yang digunakan sebagai sumber hukum harus melalui proses seleksi dan verifikasi yang ketat, untuk memastikan bahwa *'urf* tersebut benar-benar membawa kemaslahatan dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat dan akal sehat.

F. Metode Ijtihad Kolektif (Fatwa MUI, Ijtihad Hakim Pengadilan Agama)

1. Ijtihad Kolektif Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga yang menaungi para ulama dari berbagai mazhab dan organisasi Islam di Indonesia untuk melakukan ijtihad kolektif dalam berbagai persoalan keagamaan, termasuk hukum keluarga.[90] MUI melakukan ijtihad kolektif melalui mekanisme forum-forum ilmiah seperti Ijtima' Ulama, Musyawarah Nasional, dan Rapat Komisi Fatwa, yang menghasilkan fatwa-fatwa yang menjadi rujukan bagi umat Islam di Indonesia.[91] Dalam konteks hukum keluarga, MUI telah mengeluarkan berbagai fatwa yang signifikan, seperti Fatwa tentang Nikah Beda Agama (No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010) yang mengharamkan nikah beda agama, Fatwa tentang Batas Usia Perkawinan (No. 7/MUNAS-VII/MUI/2005) yang menetapkan batas minimal 19 tahun, dan Fatwa tentang Poligami yang menekankan pentingnya keadilan dan persyaratan yang ketat.[92] Ijtihad kolektif MUI memiliki kelebihan dalam hal representasi ulama dari berbagai latar belakang dan legitimasi yang kuat di mata masyarakat, meskipun juga menghadapi tantangan dalam hal independensi dan responsivitas terhadap isu-isu kontemporer

yang muncul dengan cepat. Dengan demikian, MUI menjadi salah satu pilar penting dalam pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

2. Ijtihad Hakim Pengadilan Agama melalui Putusan Inovatif

Hakim Pengadilan Agama memiliki peran strategis dalam pengembangan hukum keluarga Islam melalui putusan-putusan inovatif yang mereka buat.[93] Melalui kewenangan yang diberikan oleh undang-undang, hakim dapat melakukan ijtihad dalam memutus perkara dengan mempertimbangkan kemaslahatan, keadilan, dan perkembangan sosial yang terjadi di masyarakat.[94] Contoh putusan inovatif hakim Pengadilan Agama adalah putusan yang memberikan hak asuh anak kepada ayah karena ibu dianggap tidak kompeten, atau putusan yang membagi harta bersama dengan mempertimbangkan kontribusi non-finansial istri.[95] Putusan-putusan ini menunjukkan bahwa hakim tidak hanya menerapkan aturan secara mekanis, tetapi juga melakukan interpretasi dan pengembangan hukum yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat.[96] Ijtihad hakim memiliki kelebihan dalam hal fleksibilitas dan kemampuan untuk menyesuaikan dengan kasus-kasus konkret, meskipun juga menghadapi tantangan dalam hal konsistensi dan potensi perbedaan putusan antara satu pengadilan dengan pengadilan lainnya. Dengan demikian, hakim Pengadilan Agama menjadi aktor penting dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

3. Sinergi dan Tantangan antara MUI dan Pengadilan Agama

Sinergi antara MUI dan Pengadilan Agama sangat penting untuk menciptakan kepastian dan konsistensi hukum keluarga Islam di Indonesia.[97] MUI sebagai lembaga fatwa memberikan panduan normatif yang bersifat umum, sementara Pengadilan Agama sebagai lembaga peradilan memberikan putusan yang bersifat konkret dan mengikat secara hukum.[98] Namun, sinergi ini juga menghadapi berbagai tantangan, seperti perbedaan pendekatan antara fatwa yang cenderung normatif-tekstual dan

putusan yang cenderung kontekstual-empiris.[99] Tantangan lain adalah perbedaan kecepatan respons terhadap isu-isu kontemporer, di mana hakim seringkali lebih cepat merespons karena berhadapan langsung dengan kasus-kasus aktual di masyarakat.[100] Untuk mengatasi tantangan ini, diperlukan komunikasi dan koordinasi yang intensif antara MUI dan Pengadilan Agama, serta forum-forum ilmiah yang mempertemukan kedua lembaga untuk membahas isu-isu hukum keluarga yang muncul. Dengan demikian, sinergi yang baik antara MUI dan Pengadilan Agama akan menghasilkan hukum keluarga Islam yang tidak hanya normatif dan konsisten, tetapi juga responsif dan berkeadilan.

4. Peran Kementerian Agama dalam Ijtihad Kolektif

Kementerian Agama memiliki peran penting dalam memfasilitasi dan mengkoordinasikan ijtihad kolektif dalam hukum keluarga Islam di Indonesia.[101] Melalui Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, Kementerian Agama mengoordinasikan berbagai forum ilmiah yang melibatkan ulama, akademisi, dan praktisi hukum untuk membahas isu-isu hukum keluarga yang berkembang.[102] Kementerian Agama juga berperan dalam mensosialisasikan hasil-hasil ijtihad kolektif kepada masyarakat melalui KUA, penyuluh agama, dan berbagai media komunikasi lainnya.[103] Selain itu, Kementerian Agama juga berperan dalam menyusun regulasi-regulasi teknis yang mengimplementasikan ketentuan-ketentuan hukum keluarga, seperti Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan dan tentang Bimbingan Perkawinan.[104] Dengan demikian, Kementerian Agama menjadi jembatan antara ijtihad kolektif yang dilakukan oleh para ulama dan implementasinya dalam kehidupan masyarakat sehari-hari, sehingga hukum keluarga Islam dapat diterapkan secara efektif dan berkeadilan.

5. Model Ijtihad Kolektif di Negara Lain dan Pembelajaran bagi Indonesia

Berbagai negara Muslim memiliki model ijtihad kolektif yang berbeda-beda dalam pengembangan hukum keluarga, yang dapat menjadi pembelajaran bagi Indonesia.[105] Di Mesir, ijtihad kolektif dilakukan melalui lembaga Dar al-Ifta' al-Mishriyyah dan Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah yang berwenang mengeluarkan fatwa-fatwa resmi yang mengikat.[106] Di Malaysia, ijtihad kolektif dilakukan melalui Majlis Fatwa Kebangsaan dan Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) yang mengoordinasikan fatwa di tingkat nasional.[107] Di Tunisia, reformasi hukum keluarga dilakukan melalui pendekatan yang lebih sekuler dengan melibatkan akademisi dan praktisi hukum, tidak hanya ulama.[108] Pembelajaran bagi Indonesia dari model-model ini adalah pentingnya kelembagaan yang kuat, koordinasi yang baik antara berbagai lembaga, serta keterlibatan berbagai pihak (ulama, akademisi, praktisi hukum) dalam proses ijtihad kolektif.[109] Indonesia juga dapat belajar dari pengalaman negara lain dalam menghadapi tantangan-tantangan serupa, seperti resistensi dari kalangan konservatif dan tantangan implementasi di tingkat masyarakat. Dengan demikian, model ijtihad kolektif di Indonesia dapat terus dikembangkan dan disempurnakan dengan mengambil pelajaran dari pengalaman negara-negara lain.

Catatan Kaki

1 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 65.

2 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 28.

3 Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah (Damaskus: Ahali, 1990), hlm. 156.

4 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 78.

5 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 145.

6 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 345.

7 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), hlm. 25.

8 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 156.

9 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

10 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 85.

11 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 35.

12 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 289.

13 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 92.

14 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 156.

15 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 240.

16 Ibn Ashur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 245.

17 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Juz 2, hlm. 45.

18 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 178.

19 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 180.

20 Ibn Ashur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 260.

21 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 190.

22 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 18.

23 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 195.

24 Ibn Ashur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 252.

25 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 234.

26 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 200.

27 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 98.

28 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 178.

29 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 210.

30 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 240.

31 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 102.

32 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 215.

33 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 220.

34 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 245.

35 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 85 tentang Harta Bersama.

36 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 156.

37 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 67.

38 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 56.

39 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 210.

40 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 78.

41 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 60.

42 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 215.

43 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 89.

44 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 65.

45 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 220.

46 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 92.

47 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 70.

48 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 225.

49 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 95.

50 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 130.

51 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 75.

52 QS. An-Nisa': 3.

53 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 112.

54 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 180.

55 QS. An-Nisa': 1.

56 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 115.

57 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 185.

58 QS. An-Nisa': 34.

59 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 145.

60 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 120.

61 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 230.

62 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 118.

63 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 67.

64 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 140.

65 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 235.

66 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 156.

67 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 125.

68 QS. An-Nisa': 34.

69 QS. Al-Baqarah: 228.

70 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 78.

71 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 32.

72 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 160.

73 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 234.

74 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 80.

75 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 34.

76 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 165.

77 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 195.

78 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 82.

79 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 240.

80 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 250.

81 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 50.

82 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 165.

83 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 170.

84 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 255.

85 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 200.

86 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 84.

87 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 175.

88 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 38.

89 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 205.

90 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010 (Jakarta: MUI, 2011), hlm. 12.

91 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 56.

92 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 45-67.

93 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 112.

94 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 78.

95 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 120.

96 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 82.

97 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 60.

98 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 125.

99 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 62.

100 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 85.

101 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2015), hlm. 2.

102 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 65.

103 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 3.

104 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 5.

105 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law (New York: Syracuse University Press, 1982), hlm. 56.

106 Mesir, Law No. 25 Tahun 1920 tentang Hukum Keluarga, Pasal 1-10.

107 Nik Noriani Nik Badli Shah, Islamic Family Law in Malaysia (Kuala Lumpur: SIS Forum, 2015), hlm. 34.

108 Tunisia, Code of Personal Status 1956, Pasal 1-5.

109 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 130

BAGIAN II:
PERKAWINAN DAN DINAMIKA

BAB 4
KONSEP DAN LEGALITAS PERKAWINAN

A. Definisi Nikah: Sakral vs Kontraktual

1. Nikah sebagai *Mitsaqan ghalizha* (Perjanjian Agung)

Al-Qur'an menyebut pernikahan sebagai *mitsaqan ghalizha* (perjanjian yang agung) dalam QS. An-Nisa' ayat 21, yang menunjukkan bahwa ikatan pernikahan memiliki kedudukan yang sangat tinggi dan sakral.[1] Penyebutan ini mengindikasikan bahwa pernikahan bukan sekadar akad biasa, melainkan perjanjian suci yang mengandung dimensi spiritual dan moral yang mendalam.[2] Kata ghalizh yang berarti kuat dan kokoh menggambarkan bahwa ikatan pernikahan harus dijaga dengan sungguh-sungguh dan tidak dapat diputuskan dengan mudah.[3] Karakteristik ini membedakan pernikahan dari akad-akad perdata lainnya yang lebih bersifat transaksional dan temporal. Dengan demikian, pernikahan dalam Islam memiliki dimensi sakral yang menempatkannya pada posisi istimewa sebagai institusi yang dijaga oleh nilai-nilai keagamaan dan moral yang luhur.

2. Nikah sebagai Akad Perdata dalam Perspektif Hukum Positif

Dalam perspektif hukum positif, pernikahan dipahami sebagai akad perdata yang melahirkan hak dan kewajiban keperdataan antara suami dan istri.[4] Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 menyebutkan bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin antara pria dan wanita sebagai suami istri dengan

tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.[5] Dalam praktik peradilan, pernikahan diperlakukan sebagai akad yang melahirkan hubungan keperdataan yang diatur oleh hukum negara, termasuk tentang hak dan kewajiban, harta bersama, dan akibat perceraian.[6] Pendekatan ini memberikan kepastian hukum bagi para pihak dan memungkinkan intervensi negara dalam mengatur dan melindungi kepentingan anggota keluarga. Dengan demikian, pemahaman pernikahan sebagai akad perdata melengkapi dimensi sakralnya dengan aspek legal-formal yang memberikan perlindungan hukum yang nyata bagi seluruh anggota keluarga.

3. Perdebatan: Apakah Nikah Ibadah atau Muamalah?

Perdebatan tentang apakah pernikahan termasuk ibadah atau muamalah telah berlangsung di kalangan ulama sejak masa klasik.[7] Sebagian ulama berpendapat bahwa pernikahan pada hakikatnya adalah ibadah karena merupakan pelaksanaan perintah Allah dan mengikuti sunnah Rasulullah SAW.[8] Pendapat ini didasarkan pada hadits Nabi yang menyatakan bahwa menikah adalah bagian dari sunnah dan termasuk dalam kategori ibadah bagi yang melakukannya dengan niat yang benar.[9] Sementara itu, ulama lain berpendapat bahwa pernikahan termasuk muamalah karena menyangkut hubungan antar manusia dan hak-hak sosial yang lebih dominan.[10] Perbedaan ini memiliki implikasi yang signifikan terhadap cara memahami dan menerapkan hukum pernikahan. Jika pernikahan dianggap ibadah, maka aspek formal dan ritualnya lebih ditekankan. Sebaliknya, jika dianggap muamalah, maka aspek kemaslahatan dan keadilan sosial lebih diprioritaskan. Dengan demikian, perdebatan ini memberikan kerangka berpikir yang beragam dalam memahami esensi pernikahan dalam Islam.

4. Konsekuensi Hukum dari Sifat Sakral dan Kontraktual

Sifat ganda pernikahan sebagai ikatan sakral sekaligus kontraktual memiliki konsekuensi hukum yang signifikan. Dari

sisi sakral, pernikahan tidak dapat dibatalkan atau diputuskan dengan mudah, karena melibatkan dimensi spiritual dan moral yang mengikat secara batin.[11] Dari sisi kontraktual, pernikahan melahirkan hak dan kewajiban yang dapat dituntut secara hukum di pengadilan, seperti nafkah, mut'ah, dan pembagian harta bersama.[12] Sifat sakral menekankan pentingnya menjaga keutuhan rumah tangga dan menghindari perceraian, sementara sifat kontraktual memberikan mekanisme hukum bagi perlindungan hak-hak anggota keluarga.[13] Dualisme ini menjadikan hukum pernikahan memiliki karakter yang unik, yaitu mengedepankan upaya perdamaian dan rekonsiliasi, tetapi tetap menyediakan jalur hukum bagi pihak yang dirugikan. Dengan demikian, konsekuensi hukum dari sifat ganda ini menjadikan pernikahan sebagai institusi yang seimbang antara nilai spiritual dan perlindungan hukum.

5. Pandangan Ulama Kontemporer tentang Dualisme

Sifat Nikah Ulama kontemporer cenderung melihat dualisme sifat nikah sebagai kekayaan yang perlu disinergikan, bukan sebagai kontradiksi yang harus dipertentangkan.[14] Mereka berpendapat bahwa sifat sakral memberikan nilai spiritual dan moral yang memperkuat komitmen dalam pernikahan, sementara sifat kontraktual memberikan kepastian hukum dan perlindungan bagi kedua belah pihak.[15] Pendekatan integratif ini memungkinkan hukum pernikahan untuk tetap mempertahankan nilai-nilai keagamaan sekaligus responsif terhadap tuntutan keadilan dan perlindungan hak asasi manusia.[16] Sebagai contoh, dalam konteks perceraian, sifat sakral mendorong upaya rekonsiliasi dan mediasi, sementara sifat kontraktual menyediakan mekanisme hukum yang adil jika perceraian tidak dapat dihindari. Dengan demikian, ulama kontemporer berupaya menjembatani kedua pendekatan ini untuk menghasilkan pemahaman hukum keluarga yang lebih komprehensif dan berkeadilan.

B. Tujuan Perkawinan dalam Islam

1. *Lil Sakinah* (Mewujudkan Ketenteraman dan Kasih Sayang)

Tujuan utama pernikahan dalam Islam adalah mewujudkan ketenteraman (*sakinah*), kasih sayang (*mawaddah*), dan rahmat (rahmah) sebagaimana disebutkan dalam QS. Ar-Rum ayat 21.[17] Konsep sakinah menggambarkan ketenangan jiwa dan kebahagiaan yang bersumber dari hubungan yang harmonis antara suami dan istri, di mana keduanya saling melengkapi dan menenangkan satu sama lain.[18] Mawaddah adalah rasa cinta dan kasih yang mendalam yang tumbuh dari interaksi dan kebersamaan dalam rumah tangga, sementara rahmah adalah sifat saling mengasihi dan menyayangi yang melampaui rasa cinta biasa.[19] Ketiga elemen ini membentuk fondasi keluarga yang bahagia dan sejahtera secara emosional dan psikologis. Dengan demikian, pernikahan tidak sekadar pemenuhan kebutuhan biologis, tetapi juga merupakan sarana untuk mencapai ketenteraman jiwa dan kebahagiaan spiritual yang hakiki.

2. *Lil Dzarriyyah* (Melestarikan Keturunan yang Sah)

Melestarikan keturunan (*hifzh al-nasl*) merupakan salah satu tujuan penting pernikahan dalam Islam, sebagaimana termasuk dalam *maqashid al-syari'ah* tingkat *dharuriyyat*.[20] Pernikahan yang sah menjadi satu-satunya jalan yang dibenarkan syariat untuk mendapatkan keturunan yang halal dan terhormat.[21] Melalui pernikahan, nasab anak dapat diketahui dengan jelas, sehingga hak-hak anak seperti waris, nafkah, dan perlindungan hukum dapat terjamin.[22] Selain itu, pernikahan yang sah juga menjadi benteng bagi terpeliharanya keturunan dari pergaulan bebas dan perilaku menyimpang yang dapat merusak generasi.[23] Oleh karena itu, tujuan melestarikan keturunan ini menjadi dasar bagi berbagai ketentuan hukum tentang keabsahan pernikahan, larangan pernikahan dengan mahram, dan kewajiban orang tua terhadap

anak. Dengan demikian, pernikahan berfungsi sebagai institusi yang menjamin keberlangsungan dan kualitas generasi manusia di masa depan.

3. *Lil Ta'abbud* (Sebagai Bentuk Ibadah kepada Allah)

Pernikahan dalam Islam juga dipandang sebagai bentuk ibadah dan ketaatan kepada Allah SWT, sebagaimana ditegaskan dalam hadits Nabi bahwa menikah adalah bagian dari sunnah dan orang yang menikah dengan niat yang benar akan mendapatkan pahala seperti orang yang beribadah.[24] Dengan niat yang ikhlas untuk menjalankan perintah Allah dan mengikuti sunnah Rasul, pernikahan dapat bernilai ibadah dan mendatangkan pahala.[25] Dimensi ibadah ini memberikan makna spiritual yang mendalam pada pernikahan, sehingga aktivitas sehari-hari dalam rumah tangga seperti memberi nafkah, memperlakukan istri dengan baik, dan mendidik anak dapat menjadi amal yang berpahala.[26] Konsep ini mendorong pasangan suami-istri untuk memandang pernikahan bukan sebagai beban, tetapi sebagai kesempatan untuk mendekatkan diri kepada Allah dan meraih ridha-Nya. Dengan demikian, pernikahan memiliki dimensi transendental yang mengangkatnya dari sekadar hubungan sosial menjadi ibadah yang bernilai tinggi di sisi Allah.

4. *Lil Iffah* (Menjaga Kehormatan dan Kesucian Diri)

Pernikahan juga bertujuan untuk menjaga kehormatan dan kesucian diri (*ifaf*), sebagaimana disebutkan dalam hadits Nabi bahwa pernikahan adalah benteng yang menjaga seseorang dari perbuatan zina dan dosa.[27] Dengan menikah, seseorang dapat menyalurkan hasrat biologisnya secara halal dan terhormat, sehingga terhindar dari perbuatan maksiat yang merusak moral dan kehormatan.[28] Tujuan ini menjadi sangat penting terutama bagi mereka yang memiliki hasrat kuat dan khawatir terjerumus ke dalam perzinahan.[29] Selain itu, pernikahan juga menjaga martabat dan kehormatan perempuan dari perlakuan yang tidak terhormat di luar ikatan pernikahan yang sah.[30]

Dengan demikian, pernikahan berfungsi sebagai institusi yang melindungi moral individu dan masyarakat dari perilaku seksual yang menyimpang dan merusak tatanan sosial.

5. *Lil Ta'awun* (Saling Tolong-menolong dalam Kebaikan)

Pernikahan juga bertujuan untuk saling tolong-menolong (*ta'awun*) antara suami dan istri dalam menjalani kehidupan, baik dalam urusan duniawi maupun ukhrawi.[31] Pasangan suami-istri diibaratkan sebagai pakaian bagi satu sama lain (QS. Al-Baqarah: 187), yang berarti saling melindungi, menutupi kekurangan, dan memberikan kenyamanan.[32] Dalam kehidupan sehari-hari, suami dan istri saling membantu dalam urusan rumah tangga, pengasuhan anak, dan pemenuhan kebutuhan ekonomi keluarga.[33] Selain itu, mereka juga saling mengingatkan dalam kebaikan dan ketakwaan kepada Allah, sehingga menjadi pasangan yang saling mendukung dalam mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.[34] Dengan demikian, pernikahan menjadi sarana untuk membangun kemitraan yang kokoh dan saling menguntungkan, di mana kedua belah pihak saling menguatkan dan menyempurnakan satu sama lain dalam segala aspek kehidupan.

C. Hukum dan Status Nikah

1. Wajib: Bagi yang Mampu dan Khawatir Berbuat Zina

Hukum menikah menjadi wajib bagi seseorang yang telah memiliki kemampuan fisik, mental, dan finansial untuk menikah, serta sangat khawatir akan terjerumus ke dalam perzinahan jika tidak segera menikah.[35] Dalam kondisi ini, menikah menjadi kewajiban individu (*fardhu 'ain*) untuk menjaga dirinya dari dosa besar.[36] Kemampuan yang dimaksud mencakup kemampuan memberi nafkah lahir dan batin, serta kesiapan mental untuk menjalani tanggung jawab rumah tangga.[37] Jika seseorang memiliki hasrat yang kuat dan tidak mungkin dapat menahannya, sementara ia mampu menikah,

maka menikah menjadi wajib baginya.[38] Kewajiban ini didasarkan pada prinsip darurat dalam syariat, di mana mencegah kemudaratan (perzinahan) lebih diutamakan daripada mendapatkan kemaslahatan. Dengan demikian, hukum wajib ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan perlindungan moral umatnya dari perbuatan dosa dan memberikan solusi yang konkret dan aplikatif.

2. Sunnah: Bagi yang Mampu dan Ingin Menyalurkan Syahwat

Bagi seseorang yang memiliki kemampuan untuk menikah dan ingin menyalurkan syahwatnya dengan cara yang halal, tetapi tidak dalam kondisi khawatir berbuat zina, hukum menikah menjadi sunnah (dianjurkan).[39] Ini adalah hukum asal pernikahan bagi kebanyakan orang, karena menikah adalah sunnah Nabi Muhammad SAW yang sangat dianjurkan.[40] Orang yang menikah dengan niat untuk menjalankan sunnah dan menjaga kehormatan diri akan mendapatkan pahala, sementara yang tidak menikah dalam kondisi ini tidak berdosa.[41] Anjuran menikah didasarkan pada banyak hadits Nabi yang menganjurkan pernikahan bagi yang mampu, seperti sabda beliau: "Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian telah mampu menikah, maka menikahlah, karena itu lebih menundukkan pandangan dan lebih menjaga kemaluan."[42] Dengan demikian, menikah dalam kondisi ini menjadi pilihan yang baik dan terpuji untuk menyempurnakan separuh agama dan menjaga diri dari hal-hal yang tidak diinginkan.

3. Mubah: Bagi yang Tidak Ada Dorongan Kuat

Bagi seseorang yang tidak memiliki dorongan kuat untuk menikah dan tidak khawatir berbuat zina, hukum menikah menjadi mubah (boleh), artinya ia boleh menikah atau tidak menikah tanpa ada pahala atau dosa yang terkait.[43] Kondisi ini biasanya terjadi pada seseorang yang memiliki kemampuan untuk menahan diri dari perbuatan dosa dan tidak memiliki

kebutuhan biologis yang mendesak untuk menikah.[44] Dalam kondisi ini, menikah tidak dianjurkan dan tidak pula dilarang, tetapi pilihan diserahkan sepenuhnya kepada individu tersebut.[45] Namun demikian, meskipun hukumnya mubah, menikah tetap merupakan pilihan yang baik karena membawa banyak kebaikan dan keberkahan, terutama jika dilakukan dengan niat yang benar. Dengan demikian, dalam kondisi mubah, pernikahan menjadi pilihan yang netral secara hukum, tetapi tetap bernilai positif secara sosial dan moral.

4. Makruh: Bagi yang Tidak Mampu Memberi Nafkah

Menikah menjadi makruh (dicela) bagi seseorang yang tidak memiliki kemampuan untuk memberi nafkah lahir dan batin kepada istri dan anaknya.[46] Kemampuan memberi nafkah merupakan syarat penting dalam pernikahan, dan jika seseorang menikah sementara ia tidak mampu memenuhinya, ia akan berbuat dosa karena mengabaikan kewajiban yang melekat pada dirinya.[47] Selain itu, pernikahan dalam kondisi ini juga akan menimbulkan penderitaan bagi istri dan anak yang tidak mendapatkan hak-hak dasarnya.[48] Para ulama menganjurkan agar seseorang menunda pernikahan hingga ia memiliki kemampuan yang cukup untuk memenuhi kewajiban nafkahnya.[49] Dengan demikian, kemakruhan ini bertujuan untuk melindungi istri dan anak dari kesulitan hidup yang tidak perlu, serta menjaga suami dari dosa karena mengabaikan kewajibannya.

5. Haram: Bagi yang Akan Menzalimi Pasangan

Menikah menjadi haram (dilarang secara mutlak) bagi seseorang yang yakin akan menzalimi pasangannya jika menikah, baik dalam hal nafkah, perlakuan, atau hak-hak lainnya.[50] Misalnya, seseorang yang berniat menikah hanya untuk menyakiti atau menipu pasangannya, atau yang tidak mampu berlaku adil dalam poligami, maka pernikahannya menjadi haram.[51] Selain itu, pernikahan dengan orang yang masih dalam masa iddah atau dengan mahram juga termasuk dalam kategori haram.[52] Larangan ini didasarkan pada prinsip

dasar Islam yang melarang segala bentuk kezaliman dan perbuatan yang merugikan orang lain.[53] Menikah dalam kondisi haram tidak hanya berdosa, tetapi juga pernikahannya tidak sah secara hukum dan tidak membawa berkah. Dengan demikian, pengharaman ini bertujuan untuk melindungi martabat dan hak-hak setiap individu, serta menjaga kemurnian institusi pernikahan dari penyalahgunaan yang merugikan.

D. Pencatatan Perkawinan: Fikih vs Negara

1. Pandangan Fikih tentang Pencatatan: Tidak Wajib secara Agama

Dalam pandangan fikih klasik, pencatatan perkawinan bukanlah bagian dari rukun atau syarat sah nikah.[54] Akad nikah dianggap sah jika telah memenuhi rukun dan syarat yang ditentukan, yaitu adanya calon suami-istri, wali nikah, saksi, ijab-qabul, dan mahar.[55] Pencatatan dianggap sebagai urusan administratif yang tidak mempengaruhi keabsahan akad nikah secara agama.[56] Para ulama klasik tidak mewajibkan pencatatan karena pada masa mereka belum ada institusi pencatatan negara yang terorganisasi dengan baik.[57] Namun demikian, sebagian ulama kontemporer berpendapat bahwa pencatatan menjadi penting untuk kepentingan kemaslahatan dan perlindungan hukum, meskipun tidak termasuk rukun nikah. Dengan demikian, secara fikih, pencatatan perkawinan bersifat pelengkap dan tidak mempengaruhi keabsahan pernikahan secara agama.

2. Regulasi Pencatatan Perkawinan di Indonesia (UU No. 1/1974)

Di Indonesia, pencatatan perkawinan diwajibkan oleh Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan.[58] Pencatatan dilakukan di Kantor Urusan Agama

(KUA) bagi yang beragama Islam dan di Kantor Catatan Sipil bagi non-Muslim.[59] Tujuan pencatatan adalah untuk memberikan kepastian hukum, melindungi hak-hak para pihak, dan mencegah praktik nikah siri yang merugikan perempuan dan anak.[60] Pencatatan juga berfungsi sebagai bukti otentik bahwa suatu perkawinan benar-benar telah terjadi, sehingga memudahkan pembuktian di pengadilan jika terjadi sengketa.[61] Dengan demikian, regulasi pencatatan perkawinan di Indonesia merupakan implementasi dari kebijakan negara untuk melindungi kepentingan keluarga dan masyarakat.

3. Implikasi Hukum Pencatatan bagi Keabsahan Perkawinan

Meskipun pencatatan diwajibkan secara administratif, pencatatan tidak mempengaruhi keabsahan perkawinan secara agama.[62] Perkawinan yang tidak dicatatkan tetap sah secara agama jika memenuhi rukun dan syarat nikah, tetapi tidak memiliki kekuatan hukum di mata negara.[63] Implikasi hukum dari tidak dicatatnya perkawinan adalah hilangnya perlindungan hukum bagi istri dan anak, seperti hak atas nafkah, mut'ah, iddah, waris, dan hak asuh anak.[64] Selain itu, perkawinan yang tidak dicatat juga tidak dapat dibuktikan di pengadilan jika terjadi sengketa, kecuali melalui prosedur itsbat nikah yang panjang dan rumit.[65] Dengan demikian, meskipun pencatatan tidak mempengaruhi keabsahan pernikahan secara agama, dampak hukumnya sangat signifikan terhadap perlindungan hak-hak anggota keluarga di hadapan hukum negara.

4. Konsekuensi Perkawinan Tidak Tercatat bagi Istri dan Anak

Perkawinan yang tidak dicatat membawa konsekuensi yang sangat serius bagi istri dan anak, terutama dalam hal perlindungan hukum.[66] Istri dalam perkawinan tidak tercatat tidak memiliki hak nafkah, mut'ah, dan iddah yang dapat dituntut di pengadilan, karena negara tidak mengakui statusnya sebagai istri sah.[67] Anak yang lahir dari perkawinan tidak tercatat tidak memiliki akta kelahiran yang jelas, tidak memiliki

nasab yang sah dari ayahnya, dan tidak berhak atas warisan dari ayahnya.[68] Selain itu, anak juga kehilangan hak atas pendidikan, kesehatan, dan perlindungan sosial yang seharusnya diperoleh dari orang tuanya.[69] Konsekuensi psikologis juga sangat berat, karena anak akan mengalami kesulitan identitas dan stigma sosial di masyarakat. Dengan demikian, perkawinan tidak tercatat menimbulkan penderitaan yang berkepanjangan bagi istri dan anak yang menjadi korban.

5. Perdebatan tentang Sanksi Administratif bagi Nikah Tidak Tercatat

Terdapat perdebatan di kalangan ulama, akademisi, dan praktisi hukum tentang sanksi administratif bagi pelaku nikah siri.[70] Sebagian berpendapat bahwa nikah siri perlu dikenakan sanksi untuk memberikan efek jera dan melindungi kepentingan perempuan dan anak.[71] Sanksi yang diusulkan antara lain berupa denda administrasi, pencabutan hak-hak keperdataan tertentu, bahkan pidana bagi pihak yang menyelenggarakan nikah siri.[72] Di sisi lain, sebagian yang lain berpendapat bahwa sanksi tidak diperlukan karena nikah siri tetap sah secara agama, dan yang penting adalah meningkatkan sosialisasi dan edukasi tentang pentingnya pencatatan.[73] Mereka berpendapat bahwa pendekatan represif tidak akan menyelesaikan masalah, dan lebih baik menggunakan pendekatan persuasif dan preventif.[74] Perdebatan ini mencerminkan ketegangan antara kepastian hukum dan kebebasan beragama, yang memerlukan solusi bijaksana dari pemerintah dan para ulama.

E. Nikah Siri: Definisi, Motif, dan Dampak Hukum

1. Definisi dan Karakteristik Nikah Siri

Nikah siri adalah perkawinan yang dilakukan sesuai dengan rukun dan syarat sah nikah secara agama, tetapi tidak dicatatkan pada lembaga yang berwenang (KUA bagi umat

Islam).[75] Istilah "siri" berasal dari bahasa Arab yang berarti rahasia, menggambarkan bahwa perkawinan ini tidak dipublikasikan dan tidak terdokumentasi secara resmi di negara.[76] Karakteristik utama nikah siri adalah adanya akad nikah yang sah secara agama, tetapi tidak ada bukti administratif yang diakui oleh negara.[77] Dalam praktiknya, nikah siri seringkali dilakukan di hadapan penghulu atau tokoh agama setempat, dengan saksi-saksi yang memenuhi syarat, tetapi tidak dilaporkan ke KUA.[78] Dengan demikian, nikah siri merupakan perkawinan yang sah secara agama tetapi tidak diakui secara hukum negara, yang menempatkan pasangan dan anak-anaknya dalam posisi rentan secara hukum.

2. Motif Pelaksanaan Nikah Siri: Poligami, Hamil di Luar Nikah

Praktik nikah siri dilatarbelakangi oleh berbagai motif yang beragam. Motif pertama adalah poligami tanpa izin pengadilan, di mana suami menikahi istri kedua secara siri untuk menghindari prosedur yang ketat dan persyaratan izin poligami.[79] Motif kedua adalah kehamilan di luar nikah, di mana pasangan menikah secara siri untuk menutupi aib dan memberikan status hukum bagi anak yang dikandung.[80] Motif ketiga adalah alasan administratif, seperti kesulitan mengurus dokumen pernikahan karena faktor biaya atau birokrasi.[81] Motif keempat adalah keyakinan agama bahwa pencatatan tidak wajib, sehingga mereka tidak menganggap penting untuk mendaftarkan pernikahan.[82] Motif kelima adalah untuk menghindari kewajiban-kewajiban hukum yang timbul dari pernikahan yang tercatat, seperti kewajiban nafkah dan pembagian harta bersama. Dengan demikian, nikah siri dilakukan karena berbagai alasan yang kompleks, baik yang bersifat sosiologis, ekonomis, maupun ideologis.

3. Dampak Hukum Nikah Siri bagi Kedua Pasangan

Nikah siri memiliki dampak hukum yang signifikan bagi kedua pasangan, terutama dalam hal status hukum dan perlindungan hak.[83] Secara agama, pernikahan siri tetap sah dan mengikat,

sehingga pasangan memiliki kewajiban-kewajiban agama seperti nafkah dan perlakuan baik.[84] Namun secara negara, pernikahan siri tidak memiliki kekuatan hukum, sehingga pasangan tidak dapat menuntut hak-hak keperdataan di pengadilan.[85] Jika terjadi perceraian, istri dalam nikah siri tidak berhak atas nafkah iddah dan mut'ah yang diatur oleh negara.[86] Selain itu, jika suami meninggal, istri dan anak tidak berhak atas warisan dari suami/ayahnya.[87] Dengan demikian, nikah siri menempatkan istri dalam posisi yang sangat rentan dan tidak berdaya secara hukum jika terjadi perselisihan atau kematian suami.

4. Dampak Nikah Siri terhadap Hak Perempuan dan Anak

Dampak paling berat dari nikah siri ditanggung oleh perempuan dan anak yang menjadi pihak yang lebih lemah dalam hubungan ini.[88] Perempuan dalam nikah siri kehilangan hak atas nafkah, tempat tinggal, dan perlindungan hukum jika suami tidak memenuhi kewajibannya.[89] Anak yang lahir dari nikah siri menghadapi masalah identitas yang serius, karena tidak memiliki akta kelahiran yang jelas dan nasab yang diakui secara hukum.[90] Anak juga kehilangan hak atas warisan, pendidikan, dan perlindungan sosial dari ayahnya.[91] Selain itu, anak juga menghadapi stigma sosial dan kesulitan psikologis karena statusnya yang tidak jelas di mata hukum dan masyarakat.[92] Dengan demikian, nikah siri menimbulkan ketidakadilan yang sangat besar bagi perempuan dan anak, yang seringkali menjadi korban dari praktik yang merugikan ini.

5. Upaya Pemerintah dalam Menekan Praktik Nikah Siri

Pemerintah Indonesia telah melakukan berbagai upaya untuk menekan praktik nikah siri melalui kebijakan dan program yang terintegrasi.[93] Pertama, melalui penguatan peran KUA dalam melakukan sosialisasi dan edukasi tentang pentingnya pencatatan perkawinan kepada masyarakat.[94] Kedua, melalui peningkatan kualitas pelayanan pencatatan perkawinan yang

lebih mudah, cepat, dan terjangkau.[95] Ketiga, melalui kerja sama dengan tokoh agama dan masyarakat untuk menyadarkan mereka tentang dampak negatif nikah siri.[96] Keempat, melalui penegakan hukum terhadap pihak-pihak yang menyelenggarakan nikah siri, termasuk sanksi administratif dan pidana.[97] Kelima, melalui penguatan peran Pengadilan Agama dalam memberikan akses keadilan bagi korban nikah siri melalui prosedur itsbat nikah.[98] Dengan demikian, upaya pemerintah bersifat komprehensif dan melibatkan berbagai pihak untuk mengatasi masalah nikah siri secara efektif.

F. Urgensi Legalitas Administrasi bagi Perlindungan Perempuan dan Anak

1. Perlindungan Hukum bagi Perempuan (Nafkah, *Mut'ah*, *Iddah*)

Legalitas administrasi perkawinan melalui pencatatan memberikan perlindungan hukum yang sangat penting bagi perempuan, terutama dalam hal hak-hak ekonomi pasca perkawinan.[99] Dengan adanya bukti pencatatan, istri dapat menuntut hak nafkah yang tidak dibayar oleh suami, baik selama perkawinan maupun setelah perceraian.[100] Istri juga berhak atas *mut'ah* (hadiah perceraian) dan nafkah *iddah* jika dicerai oleh suami, yang dapat dituntut melalui pengadilan agama.[101] Selain itu, pencatatan juga memberikan perlindungan bagi istri dalam hal pembagian harta bersama, di mana istri berhak atas separuh dari harta yang diperoleh selama perkawinan.[102] Dengan demikian, pencatatan perkawinan menjadi instrumen penting bagi perlindungan hak-hak ekonomi perempuan yang seringkali terabaikan dalam perkawinan yang tidak dicatat.

2. Perlindungan Hukum bagi Anak (Nasab, Waris, Nafkah)

Legalitas administrasi perkawinan juga memberikan perlindungan hukum yang sangat penting bagi anak, terutama dalam hal identitas dan hak-hak keperdataan.[103] Dengan

adanya pencatatan perkawinan, anak mendapatkan akta kelahiran yang jelas yang mencantumkan nama ayah dan ibunya, sehingga nasabnya terlindungi secara hukum.[104] Anak juga berhak atas warisan dari ayahnya jika ayahnya meninggal, yang dapat dituntut melalui pengadilan.[105] Selain itu, anak berhak atas nafkah dari ayahnya, baik selama perkawinan berlangsung maupun setelah perceraian.[106] Anak juga berhak atas pendidikan dan kesehatan yang layak, yang menjadi tanggung jawab orang tuanya.[107] Dengan demikian, pencatatan perkawinan menjadi fondasi bagi perlindungan hak-hak anak yang sangat penting bagi masa depan mereka.

3. Kebijakan dan Rekomendasi Penguatan Pencatatan

Untuk menguatkan pencatatan perkawinan, diperlukan berbagai kebijakan dan rekomendasi yang komprehensif. Pertama, perlu dilakukan penyederhanaan prosedur pencatatan perkawinan agar lebih mudah dan cepat bagi masyarakat.[108] Kedua, perlu dilakukan sosialisasi dan edukasi yang masif tentang pentingnya pencatatan perkawinan melalui berbagai media dan lembaga pendidikan.[109] Ketiga, perlu diberikan insentif bagi masyarakat yang mendaftarkan perkawinannya, seperti kemudahan akses layanan publik.[110] Keempat, perlu diperkuat sanksi bagi pihak yang melakukan nikah siri, tanpa mengabaikan aspek keagamaan dan kemanusiaan.[111] Kelima, perlu dibangun sistem pencatatan perkawinan yang terintegrasi antara KUA, Dukcapil, dan Pengadilan Agama untuk memudahkan akses data dan perlindungan hukum.[112] Dengan demikian, kebijakan penguatan pencatatan harus bersifat holistik dan melibatkan berbagai pemangku kepentingan.

4. Peran KUA dan Pengadilan Agama dalam Sosialisasi

KUA dan Pengadilan Agama memiliki peran yang sangat strategis dalam mensosialisasikan pentingnya pencatatan perkawinan kepada masyarakat.[113] KUA sebagai garda terdepan pelayanan pencatatan perkawinan memiliki tanggung

jawab untuk memberikan pemahaman kepada calon pengantin tentang manfaat pencatatan dan dampak negatif nikah siri.[114] KUA juga dapat melakukan program bimbingan perkawinan yang mencakup materi tentang pentingnya legalitas administrasi perkawinan.[115] Sementara itu, Pengadilan Agama dapat berperan dalam memberikan edukasi hukum kepada masyarakat melalui program-program penyuluhan hukum dan akses keadilan.[116] Pengadilan Agama juga dapat memberikan putusan-putusan yang melindungi hak-hak perempuan dan anak dalam kasus-kasus yang berkaitan dengan nikah siri.[117] Dengan demikian, peran KUA dan Pengadilan Agama sangat penting dalam membangun kesadaran hukum masyarakat tentang pentingnya pencatatan perkawinan.

5. Sinergi Pemerintah, MUI, dan Masyarakat

Upaya penguatan pencatatan perkawinan memerlukan sinergi yang kuat antara pemerintah, Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan masyarakat.[118] Pemerintah bertanggung jawab atas kebijakan dan regulasi yang mendukung pencatatan perkawinan, serta penyediaan layanan yang mudah dan terjangkau.[119] MUI memiliki peran penting dalam mengeluarkan fatwa dan panduan keagamaan yang menekankan pentingnya pencatatan perkawinan sebagai bagian dari kemaslahatan umat.[120] MUI juga dapat memberikan edukasi kepada masyarakat melalui para ulama dan tokoh agama di tingkat lokal.[121] Masyarakat, terutama tokoh adat dan komunitas, memiliki peran dalam menciptakan norma sosial yang mendukung pencatatan perkawinan dan menolak praktik nikah siri.[122] Dengan sinergi yang kuat antara ketiga pihak ini, upaya penguatan pencatatan perkawinan akan lebih efektif dan berkelanjutan, sehingga perlindungan hukum bagi perempuan dan anak dapat terwujud secara optimal.

Catatan Kaki

1 QS. An-Nisa': 21.

2 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 178.

3 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 34.

4 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 1.

5 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 1.

6 Satjipto Rahardjo, Hukum dan Masyarakat (Bandung: Angkasa, 2002), hlm. 78.

7 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 45.

8 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 34.

9 HR. Bukhari dan Muslim.

10 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 12.

11 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 89.

12 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 85 tentang Harta Bersama.

13 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 112.

14 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 145.

15 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 180.

16 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 156.

17 QS. Ar-Rum: 21.

18 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 182.

19 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 15.

20 Ibn Ashur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 250.

21 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 28.

22 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 18.

23 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 180.

24 HR. Bukhari dan Muslim.

25 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 185.

26 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 20.

27 HR. Bukhari dan Muslim.

28 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 30.

29 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 45.

30 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 188.

31 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 22.

32 QS. Al-Baqarah: 187.

33 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 32.

34 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 190.

35 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 90.

36 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 25.

37 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 52.

38 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 52.

39 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 91.

40 HR. Bukhari dan Muslim.

41 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 28.

42 HR. Bukhari.

43 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 92.

44 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 53.

45 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 30.

46 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 93.

47 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 55.

48 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 32.

49 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 55.

50 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh, hlm. 94.

51 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 35.

52 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 56.

53 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 195.

54 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 45.

55 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 14 tentang Rukun Nikah.

56 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 60.

57 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 65.

58 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

59 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 2.

60 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 95.

61 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 125.

62 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 6 tentang Pencatatan Perkawinan.

63 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 78.

64 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 89.

65 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 130.

66 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 98.

67 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 80.

68 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 92.

69 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 135.

70 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 125.

71 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 82.

72 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 95.

73 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 230.

74 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 65.

75 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 6.

76 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 100.

77 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 85.

78 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 98.

79 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 140.

80 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 102.

81 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 68.

82 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 88.

83 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 100.

84 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 6.

85 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 142.

86 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 105.

87 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 90.

88 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 102.

89 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 145.

90 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 108.

91 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 72.

92 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 92.

93 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 105.

94 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2015), hlm. 2.

95 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 3.

96 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 150.

97 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 110.

98 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 95.

99 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 tentang Nafkah Iddah dan Mut'ah.

100 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 155.

101 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 41.

102 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 85 tentang Harta Bersama.

103 Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, sebagaimana diubah dengan UU No. 35 Tahun 2014.

104 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 99 tentang Nasab Anak.

105 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

106 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 tentang Nafkah Anak.

107 Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, Pasal 8-10.

108 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 98.

109 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 5.

110 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 160.

111 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 110.

112 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 115.

113 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 3.

114 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 6.

115 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 100.

116 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 165.

117 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 115.

118 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010 (Jakarta: MUI, 2011), hlm. 12.

119 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 5.

120 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 45.

121 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 105.

122 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 120.

BAB 5
SYARAT DAN RUKUN PERKAWINAN: PROBLEMATIKA KONTEMPORER

A. Wali Nikah: Hak Mutlak Wali Nasab vs Perwalian Adhol

1. Ketentuan Wali Nikah dalam Empat Mazhab

Keempat mazhab memiliki kesamaan pendapat bahwa wali nikah merupakan salah satu rukun nikah yang harus dipenuhi, namun berbeda dalam detail persyaratan dan prioritasnya. Mazhab Hanafi berpendapat bahwa wali bukanlah rukun nikah, melainkan syarat sah, dan perempuan dewasa berhak menikahkan dirinya sendiri tanpa wali.[1] Pendapat ini memberikan otonomi yang lebih besar bagi perempuan dalam menentukan pasangan hidupnya, sejalan dengan prinsip kebebasan memilih dalam Islam. Mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali sepakat bahwa wali merupakan rukun nikah yang mutlak diperlukan, sehingga pernikahan tanpa wali dianggap tidak sah.[2] Menurut Mazhab Syafi'i, urutan wali nasab adalah ayah, kakek, saudara laki-laki sekandung, saudara laki-laki sebapak, paman sekandung, paman sebapak, dan seterusnya sesuai dengan urutan prioritas dalam waris.[3]

Mazhab Maliki memberikan prioritas yang sama tetapi dengan fleksibilitas dalam kasus-kasus tertentu, seperti ketika wali yang lebih dekat tidak memenuhi syarat keadilan.[4] Mazhab

Hanbali memiliki ketentuan yang lebih longgar dengan memberikan hak kepada wali yang paling dekat hubungannya, tanpa harus terikat pada urutan yang kaku.[5] Perbedaan pendapat ini menunjukkan bahwa wali nikah memiliki posisi yang sangat penting dalam hukum keluarga, dan perbedaannya memberikan pilihan bagi umat dalam menyikapi persoalan perwalian yang kompleks di era kontemporer. Dengan demikian, keragaman pendapat antar mazhab ini menjadi rahmat yang memungkinkan umat memilih pendapat yang paling sesuai dengan kondisi dan kebutuhan mereka, tanpa harus terpaku pada satu pendapat yang kaku dan tidak fleksibel.

2. Wali Adhal (Penghalang Nikah): Prosedur Wali Hakim di

Pengadilan Agama Wali adhal adalah wali yang menghalangi pernikahan anak perempuannya tanpa alasan yang sah secara syar'i, sehingga menyebabkan anak perempuan tersebut tidak dapat menikah dengan pria pilihannya.[6] Fenomena wali adhal sering terjadi karena berbagai alasan, seperti perbedaan status sosial, perbedaan ekonomi, konflik keluarga, atau bahkan dendam pribadi yang tidak berdasar. Dalam kasus wali adhal, syariat memberikan solusi melalui peralihan hak perwalian kepada wali hakim (wali hakim), yaitu hakim Pengadilan Agama yang bertindak sebagai wali bagi perempuan yang walinya menghalangi pernikahan.[7]

Prosedur pengajuan wali hakim di Pengadilan Agama meliputi pengajuan permohonan oleh calon mempelai perempuan, pembuktian bahwa wali nasab benar-benar menghalangi tanpa alasan yang sah, dan penetapan hakim yang mengalihkan perwalian kepada wali hakim.[8] Hakim akan memeriksa alasan penolakan wali dengan teliti, dan jika terbukti tidak sah secara syar'i, hakim akan mengangkat wali hakim untuk menikahkan perempuan tersebut.[9] Prosedur ini memberikan perlindungan hukum bagi perempuan yang terhambat pernikahannya karena kesewenang-wenangan wali, sehingga haknya untuk menikah tidak dapat dihalangi tanpa alasan yang dibenarkan oleh syariat. Dengan demikian,

prosedur wali hakim menjadi instrumen penting untuk melindungi hak perempuan untuk menikah dari penyalahgunaan wewenang wali yang tidak bertanggung jawab, sekaligus menegakkan prinsip keadilan dalam hukum keluarga.

3. Wali Non-Muslim untuk Perempuan Muslim: Kontroversi dan Fatwa

Persoalan wali non-Muslim untuk perempuan Muslim menjadi isu yang sangat kontroversial dalam hukum keluarga kontemporer, terutama di masyarakat multikultural dan di negara-negara dengan populasi Muslim minoritas. Mayoritas ulama berpendapat bahwa wali nikah harus beragama Islam, karena perwalian adalah bagian dari kepemimpinan agama yang tidak boleh diserahkan kepada non-Muslim.[10] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa orang non-Muslim tidak memiliki otoritas atas urusan Muslim, sebagaimana firman Allah: "Allah sekali-kali tidak akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk menguasai orang-orang mukmin" (QS. An-Nisa': 141).[11]

Namun, sebagian ulama kontemporer memberikan kelonggaran dalam kondisi tertentu, seperti jika perempuan Muslim di negara non-Muslim tidak memiliki wali Muslim yang dapat menikahkannya, atau jika wali Muslimnya berada di tempat yang sangat jauh dan tidak mungkin dihadirkan.[12] Fatwa MUI dengan tegas menyatakan bahwa wali nikah harus beragama Islam dan wali non-Muslim tidak sah menjadi wali bagi perempuan Muslim.[13] Kontroversi ini menunjukkan bahwa isu perwalian tidak hanya menyangkut aspek hukum, tetapi juga identitas keagamaan dan hubungan antarumat beragama dalam masyarakat modern yang semakin plural. Dalam konteks Indonesia yang majemuk, persoalan ini sering muncul dalam perkawinan beda agama atau perkawinan antar warga negara yang berbeda keyakinan, sehingga memerlukan pendekatan yang bijaksana dan tetap memegang teguh prinsip-prinsip syariat tanpa mengabaikan realitas sosial yang ada.

4. Wali Nasab Perempuan: Antara Hak dan Kewajiban

Status perempuan sebagai wali nasab bagi anak-anaknya dalam beberapa kasus menjadi perdebatan di kalangan ulama dan praktisi hukum. Mazhab Syafi'i dan Hanbali berpendapat bahwa perempuan tidak dapat menjadi wali nikah bagi anak-anaknya, karena wali nikah harus dari jalur laki-laki (ashabah) yang memiliki hubungan nasab melalui garis ayah.[14] Mazhab Hanafi memberikan kelonggaran dengan membolehkan perempuan menjadi wali dalam kondisi tertentu, terutama jika tidak ada wali laki-laki yang memenuhi syarat atau jika wali laki-laki tersebut tidak dapat menjalankan fungsinya dengan baik.[15] Dalam konteks kontemporer, peran perempuan sebagai wali menjadi semakin relevan dengan meningkatnya kasus perceraian dan kematian suami di mana ibu menjadi satu-satunya orang tua yang bertanggung jawab bagi anak-anaknya.[16]

Beberapa negara Muslim seperti Tunisia telah mereformasi hukum perwalian dengan memberikan hak kepada ibu untuk menjadi wali bagi anak-anaknya, sebagai bentuk pengakuan terhadap peran strategis perempuan dalam keluarga.[17] Di Indonesia, meskipun secara normatif KHI masih mengikuti pola perwalian klasik, dalam praktiknya pengadilan agama sering memberikan pertimbangan khusus dalam kasus-kasus di mana ibu menjadi satu-satunya yang dapat menjadi wali bagi anak-anaknya. Dengan demikian, isu perwalian perempuan mencerminkan ketegangan antara tradisi fikih klasik dan tuntutan keadilan gender dalam masyarakat modern yang terus berkembang, dan memerlukan rekonstruksi pemahaman yang lebih kontekstual dan berkeadilan.

5. Rekonstruksi Konsep Wali Nikah di Era Kontemporer

Rekonstruksi konsep wali nikah di era kontemporer diperlukan untuk merespons perubahan sosial dan tuntutan keadilan gender yang semakin menguat di berbagai belahan dunia. Pendekatan rekonstruksi dimulai dengan memahami esensi perwalian sebagai bentuk perlindungan dan pengayoman,

bukan dominasi atau kontrol berlebihan yang merampas hak perempuan untuk menentukan pilihannya sendiri.[18] Perwalian harus dipahami sebagai tanggung jawab untuk memastikan bahwa pernikahan dilakukan dengan baik dan sesuai dengan ketentuan syariat, bukan sebagai hak mutlak untuk menentukan pilihan pasangan tanpa mempertimbangkan kehendak perempuan.[19] Dalam konteks ini, beberapa cendekiawan Muslim mengusulkan agar wali nikah lebih berfungsi sebagai konselor dan fasilitator, bukan sebagai otoritas yang memiliki hak veto mutlak yang dapat menghalangi pernikahan tanpa alasan yang jelas.[20]

Rekonstruksi juga mencakup perluasan kriteria wali yang tidak terbatas pada jalur nasab laki-laki, tetapi juga mempertimbangkan kapasitas, integritas, dan kemampuan untuk melindungi kepentingan perempuan yang akan menikah.[21] Selain itu, rekonstruksi juga menekankan pentingnya persetujuan calon mempelai perempuan sebagai syarat utama yang tidak dapat digantikan oleh keputusan wali, sebagaimana ditegaskan dalam hadits Nabi bahwa perempuan yang sudah dewasa tidak boleh dinikahkan tanpa persetujuannya. Dengan demikian, rekonstruksi konsep wali nikah menjadi keniscayaan untuk menjaga relevansi hukum keluarga Islam dengan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan di era modern, tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar yang telah ditetapkan oleh syariat.

B. Saksi Nikah: Ketentuan Fikih dan Digitalisasi Saksi

1. Ketentuan Saksi Nikah dalam Fikih (Kualifikasi dan Jumlah)

Saksi nikah merupakan salah satu rukun nikah menurut jumhur ulama, dengan ketentuan minimal dua orang saksi laki-laki yang adil, baligh, berakal, dan mendengar langsung ijab qabul.[22] Syarat saksi yang adil berarti saksi harus dikenal

sebagai orang yang menjaga kehormatan diri dan tidak melakukan dosa besar, serta memiliki integritas moral yang terpercaya dalam memberikan kesaksian.[23] Jumlah saksi minimal dua orang berdasarkan hadits Nabi yang menyatakan bahwa tidak sah pernikahan tanpa adanya dua orang saksi, sebagai bentuk publikasi dan penghindaran dari keraguan di kemudian hari.[24] Mazhab Hanafi mensyaratkan saksi harus merdeka dan beragama Islam, sementara Mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali memiliki ketentuan yang serupa dengan penekanan pada keadilan dan kapasitas untuk menyaksikan dengan jelas proses akad.[25] Kehadiran saksi dalam akad nikah bertujuan untuk mempublikasikan pernikahan dan menghindari keraguan atau sengketa di kemudian hari, sehingga pernikahan menjadi terang-terangan dan tidak menimbulkan fitnah di masyarakat.[26] Selain itu, saksi juga berfungsi sebagai bukti hukum yang dapat dihadirkan di pengadilan jika terjadi perselisihan mengenai keabsahan pernikahan di masa depan. Dengan demikian, ketentuan saksi nikah dalam fikih bertujuan untuk memastikan keabsahan dan kepastian hukum pernikahan dalam masyarakat, sekaligus menjaga kemurnian nasab dan hak-hak anak yang dilahirkan dari pernikahan tersebut.

2. Digitalisasi Saksi: Peluang dan Tantangan di Era Pandemi

Pandemi COVID-19 yang melanda dunia telah mendorong digitalisasi dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam pelaksanaan akad nikah melalui media daring seperti telekonferensi dan video call.[27] Digitalisasi saksi menawarkan peluang bagi pasangan yang terkendala jarak dan situasi darurat untuk tetap dapat melangsungkan pernikahan dengan tetap memenuhi ketentuan syariat, tanpa harus menunda pernikahan dalam waktu yang tidak pasti.[28] Namun, digitalisasi juga menghadirkan tantangan yang tidak ringan, terutama dalam hal memastikan kehadiran saksi secara real-time tanpa jeda yang signifikan, identitas saksi yang jelas dan terverifikasi untuk mencegah penipuan, dan kemampuan saksi untuk mendengar dan melihat proses akad dengan jelas tanpa

gangguan teknis.[29] Selain itu, digitalisasi juga menimbulkan pertanyaan mendasar tentang kesaksian elektronik apakah sama validnya dengan kesaksian fisik dalam fikih klasik yang mensyaratkan kehadiran fisik dalam satu majelis.[30] Tantangan lain adalah kesenjangan digital yang masih terjadi di berbagai daerah, sehingga tidak semua masyarakat dapat mengakses layanan pernikahan digital dengan mudah karena keterbatasan infrastruktur dan kemampuan teknologi.[31] Di sisi lain, digitalisasi juga membuka peluang bagi inovasi dalam pelayanan pernikahan yang lebih efisien dan menjangkau masyarakat di daerah terpencil. Dengan demikian, digitalisasi saksi memerlukan regulasi yang jelas dan standar teknis yang dapat dipertanggungjawabkan secara hukum dan syariat, agar manfaatnya dapat dirasakan oleh seluruh lapisan masyarakat tanpa mengorbankan keabsahan pernikahan itu sendiri.

3. Implikasi Hukum Saksi Melalui Telekonferensi

Implikasi hukum dari penggunaan saksi melalui telekonferensi dalam akad nikah masih menjadi perdebatan hangat di kalangan ulama, akademisi, dan praktisi hukum. Mayoritas ulama kontemporer berpendapat bahwa saksi melalui telekonferensi dapat diterima selama memenuhi syarat-syarat kesaksian, yaitu saksi dapat melihat dan mendengar proses akad secara langsung dan real-time, serta dapat diidentifikasi dengan jelas identitasnya melalui verifikasi yang memadai.[32] Pendapat ini didasarkan pada kaidah bahwa yang terpenting dalam kesaksian adalah kepastian bahwa saksi benar-benar menyaksikan peristiwa akad, bukan sekadar kehadiran fisik di tempat yang sama, karena esensi kesaksian adalah pengetahuan tentang peristiwa yang disaksikan.[33] Namun, sebagian ulama masih meragukan keabsahan saksi virtual karena dalam fikih klasik, saksi harus hadir secara fisik di majelis akad untuk memastikan tidak ada keraguan dan manipulasi dalam proses akad.[34] Implikasi hukum lainnya adalah masalah pembuktian di pengadilan, di mana saksi virtual mungkin menghadapi tantangan dalam memberikan keterangan secara langsung di

persidangan jika terjadi sengketa mengenai keabsahan pernikahan.[35] Selain itu, ada juga kekhawatiran tentang potensi pemalsuan identitas atau rekayasa teknologi yang dapat mempengaruhi keabsahan kesaksian. Dengan demikian, diperlukan regulasi yang jelas dan putusan pengadilan yang tegas untuk memberikan kepastian hukum bagi praktik pernikahan melalui telekonferensi, serta perlindungan bagi para pihak yang terlibat dari potensi penyalahgunaan teknologi.

4. Saksi Perempuan: Bolehkah dalam Mazhab Hanafi?

Mazhab Hanafi memberikan pandangan yang lebih longgar dibandingkan mazhab lainnya terkait kesaksian perempuan dalam akad nikah. Menurut Mazhab Hanafi, saksi perempuan dapat diterima dalam akad nikah, baik sebagai saksi tunggal maupun bersama dengan saksi laki-laki, selama jumlahnya memenuhi ketentuan minimal dua orang.[36] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa dalam urusan muamalah dan perdata, kesaksian perempuan memiliki kedudukan yang sama dengan kesaksian laki-laki, kecuali dalam kasus-kasus tertentu seperti hudud dan qishash yang memerlukan pembuktian yang lebih ketat.[37] Namun, Mazhab Syafi'i, Maliki, dan Hanbali mensyaratkan saksi nikah harus laki-laki, dan tidak menerima kesaksian perempuan dalam akad nikah dengan alasan bahwa saksi nikah adalah bagian dari publikasi pernikahan yang dalam tradisi Arab dilakukan oleh laki-laki.[38]

Perbedaan pendapat ini mencerminkan keragaman interpretasi tentang peran dan kedudukan perempuan dalam hukum keluarga, yang dipengaruhi oleh konteks sosial budaya masing-masing mazhab. Dalam konteks kontemporer, pandangan Mazhab Hanafi yang lebih inklusif terhadap saksi perempuan menjadi semakin relevan untuk merespons tuntutan kesetaraan gender dan pengakuan terhadap kapasitas perempuan dalam memberikan kesaksian yang adil dan terpercaya.[39] Beberapa negara Muslim modern telah mengadopsi pandangan ini dalam peraturan perundang-undangan mereka, sebagai bentuk penyesuaian dengan

perkembangan zaman dan tuntutan keadilan. Dengan demikian, keberagaman pendapat ini memberikan ruang bagi umat untuk memilih pendapat yang paling sesuai dengan kondisi dan kebutuhan mereka, tanpa harus terpaku pada satu pendapat yang mungkin tidak sesuai dengan realitas sosial kontemporer.

5. Standarisasi Saksi Nikah di Era Digital

Standarisasi saksi nikah di era digital menjadi kebutuhan mendesak untuk memberikan kepastian hukum dan mencegah penyalahgunaan teknologi dalam akad nikah yang dapat merugikan salah satu pihak. Standarisasi mencakup aspek teknis seperti kualitas video dan audio yang memadai untuk memastikan saksi dapat melihat dan mendengar dengan jelas, koneksi internet yang stabil untuk menghindari pemutusan atau jeda yang mengganggu, dan verifikasi identitas saksi melalui teknologi pengenalan wajah atau dokumen resmi yang terverifikasi.[40] Aspek hukum dalam standarisasi mencakup ketentuan tentang keabsahan saksi virtual dalam pandangan syariat dan hukum positif, serta prosedur pembuktiannya di pengadilan jika terjadi sengketa di kemudian hari.[41]

Aspek administratif mencakup tata cara pencatatan pernikahan yang dilakukan secara digital dan pengakuan dokumen digital sebagai bukti sah pernikahan yang memiliki kekuatan hukum yang sama dengan dokumen konvensional.[42] Kementerian Agama dan Majelis Ulama Indonesia perlu bekerja sama untuk menyusun standar yang komprehensif dan dapat diterima oleh semua pihak, dengan melibatkan ahli teknologi, hukum, dan syariat dalam proses penyusunannya.[43] Dengan adanya standarisasi yang jelas, praktik pernikahan digital dapat dilakukan dengan aman dan terlindungi secara hukum, serta meminimalisir potensi sengketa di kemudian hari yang dapat merugikan salah satu pihak, terutama perempuan dan anak. Dengan demikian, standarisasi menjadi kunci bagi adaptasi hukum keluarga Islam terhadap perkembangan teknologi tanpa kehilangan esensi dan ketentuan syariatnya,

sekaligus memanfaatkan kemajuan teknologi untuk kemaslahatan umat.

C. Mahar: Substansi vs Simbol

1. Definisi dan Fungsi Mahar dalam Pernikahan

Mahar secara bahasa berarti maskawin atau pemberian wajib dari calon suami kepada calon istri sebagai tanda keseriusan dan penghormatan.[44] Secara istilah, mahar adalah pemberian yang diberikan oleh suami kepada istri pada saat akad nikah sebagai bentuk penghargaan dan komitmen dalam membangun rumah tangga yang kokoh dan penuh berkah.[45] Fungsi mahar dalam pernikahan sangat penting dan multidimensional, yaitu sebagai simbol penghormatan dan penghargaan terhadap perempuan yang akan menjadi pendamping hidup, serta sebagai jaminan keamanan finansial bagi istri jika terjadi perceraian atau kematian suami.[46]

Mahar juga berfungsi sebagai pembeda antara pernikahan yang sah dengan perzinahan, karena mahar merupakan salah satu unsur yang membedakan kedua hubungan tersebut di mata hukum dan masyarakat.[47] Selain itu, mahar juga menunjukkan kesungguhan dan kemampuan calon suami untuk memenuhi kebutuhan keluarga di masa depan, sehingga menjadi indikator kesiapan mental dan material dalam memasuki kehidupan rumah tangga.[48] Dalam perspektif psikologis, pemberian mahar juga dapat meningkatkan rasa percaya diri dan harga diri istri, karena ia merasa dihargai dan dihormati oleh suaminya sejak awal pernikahan. Dengan demikian, mahar memiliki dimensi spiritual, sosial, psikologis, dan ekonomi yang sangat penting dalam membangun fondasi pernikahan yang kokoh dan berkeadilan, serta menjadi salah satu pilar utama dalam mewujudkan keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.

2. Bentuk dan Nilai Mahar Kontemporer (Uang Tunai, Emas, Jasa)

Bentuk mahar dalam praktik kontemporer sangat beragam dan kreatif, tidak terbatas pada bentuk tradisional seperti uang atau emas yang umum diberikan pada masa lalu. Mahar dapat berbentuk uang tunai dalam berbagai mata uang sesuai kesepakatan, logam mulia seperti emas dan perak yang nilainya stabil dan dapat disimpan sebagai investasi, properti seperti tanah atau rumah yang memberikan manfaat jangka panjang, kendaraan untuk menunjang mobilitas keluarga, atau bahkan jasa dan keterampilan yang bermanfaat bagi istri.[49] Dalam konteks modern, mahar seringkali diberikan dalam bentuk uang tunai dengan nilai yang disesuaikan dengan kemampuan calon suami dan kesepakatan bersama antara kedua belah pihak dan keluarganya.[50] Beberapa calon pengantin juga memilih mahar berbentuk emas karena nilainya yang stabil dan dapat disimpan sebagai investasi jangka panjang yang melindungi nilai ekonomi istri dari inflasi.[51]

Di kalangan tertentu, mahar juga diberikan dalam bentuk perhiasan yang memiliki nilai estetika dan emosional, perlengkapan ibadah yang bermanfaat bagi kehidupan spiritual, atau bahkan sumbangan sosial yang bermanfaat bagi masyarakat luas sebagai bentuk kepedulian sosial.[52] Nilai mahar sangat bervariasi, mulai dari yang sangat sederhana sesuai kemampuan hingga yang sangat besar, tergantung pada status sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat setempat, serta kesepakatan antara kedua keluarga.[53] Dengan demikian, bentuk dan nilai mahar kontemporer menunjukkan fleksibilitas syariat dalam menyesuaikan dengan perkembangan zaman dan kondisi masyarakat, selama tidak memberatkan salah satu pihak dan tetap memenuhi esensi mahar sebagai penghormatan dan jaminan bagi istri.

3. Mahar dalam Praktik Sosial: Antara Simbol Status dan Substansi

Dalam praktik sosial di masyarakat, mahar seringkali menjadi simbol status sosial yang dapat mempengaruhi dinamika hubungan antara dua keluarga dan bahkan seluruh komunitas. Masyarakat sering menilai prestise dan martabat keluarga berdasarkan besaran mahar yang diberikan, sehingga mahar menjadi ajang gengsi dan kompetisi sosial yang dapat menimbulkan tekanan psikologis bagi calon suami dan keluarganya.[54] Fenomena ini dapat mengarah pada tuntutan mahar yang sangat tinggi yang memberatkan calon suami dan keluarganya, bahkan dapat menghalangi terjadinya pernikahan yang seharusnya membawa kebaikan bagi kedua belah pihak.[55] Di sisi lain, substansi mahar sebagai bentuk penghormatan dan jaminan ekonomi bagi istri seringkali terabaikan karena lebih terfokus pada nilai simbolis dan prestise sosialnya, sehingga esensi mahar sebagai hak istri menjadi kabur.[56]

Praktik ini bertentangan dengan ajaran Islam yang menekankan kesederhanaan dan kemudahan dalam pernikahan, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW bahwa pernikahan yang paling berkah adalah yang paling sederhana maharnya dan paling mudah dilaksanakan.[57] Dalam beberapa komunitas, praktik mahar yang tinggi justru menjadi penghambat bagi generasi muda untuk menikah, yang berpotensi menimbulkan masalah sosial seperti pergaulan bebas atau pernikahan siri yang merugikan perempuan. Dengan demikian, diperlukan kesadaran kolektif masyarakat untuk mengembalikan mahar pada fungsi substansialnya sebagai hak istri dan simbol penghormatan, bukan sekadar simbol status yang berlebihan dan memberatkan, serta menghidupkan kembali ajaran Nabi tentang kesederhanaan dalam pernikahan.

4. Mahar yang Tidak Dibayar: Utang Piutang Suami

Dalam praktiknya di masyarakat, sering terjadi kasus mahar yang tidak dibayar lunas oleh suami pada saat akad nikah, baik

karena kesepakatan untuk membayar di kemudian hari (dengan alasan kemudahan atau ketidakmampuan sementara) maupun karena ketidakmampuan finansial yang berkepanjangan.[58] Dalam hukum Islam, mahar yang belum dibayar menjadi utang yang wajib dilunasi oleh suami, karena mahar adalah hak mutlak istri yang harus diberikan secara penuh dan tidak dapat digugurkan oleh apapun kecuali dengan kerelaan istri.[59] Jika mahar tidak dibayar, istri berhak menuntut pembayarannya di pengadilan agama, dan suami dapat dipaksa untuk melunasi utangnya melalui mekanisme hukum yang tersedia, termasuk penyitaan aset jika diperlukan.[60]

Dalam kasus perceraian, mahar yang belum dibayar tetap menjadi kewajiban suami dan tidak gugur dengan adanya perceraian, karena utang tidak gugur dengan berakhirnya hubungan pernikahan.[61] Bahkan dalam kasus kematian suami, mahar yang belum dibayar menjadi hutang yang harus dibayar dari harta warisannya sebelum dibagikan kepada ahli waris, karena hutang kepada manusia memiliki prioritas lebih tinggi daripada hak waris.[62] Praktik mahar yang tidak dibayar ini sering menimbulkan konflik di kemudian hari, terutama ketika terjadi perceraian atau kematian, di mana istri atau keluarganya harus berjuang untuk mendapatkan haknya. Dengan demikian, mahar yang tidak dibayar memiliki konsekuensi hukum yang serius dan dapat menimbulkan ketidakadilan bagi istri, sehingga sebaiknya dihindari dengan memberikan mahar secara tunai dan lunas pada saat akad nikah.

5. Rekomendasi: Mahar sebagai Jaminan Ekonomi Istri

Untuk mengoptimalkan fungsi mahar sebagai jaminan ekonomi istri dan melindungi hak-haknya, diperlukan beberapa rekomendasi yang dapat diterapkan dalam praktik pernikahan kontemporer. Pertama, mahar sebaiknya diberikan dalam bentuk yang memiliki nilai investasi jangka panjang, seperti emas, properti, deposito, atau instrumen keuangan lainnya yang dapat melindungi nilai ekonomi istri dari inflasi dan

memberikan manfaat jangka panjang.[63] Kedua, mahar sebaiknya diserahkan secara tunai dan utuh pada saat akad nikah, untuk menghindari utang yang berkepanjangan dan melindungi hak istri dari kemungkinan suami tidak melunasi di kemudian hari.[64] Ketiga, diperlukan edukasi yang intensif bagi calon pengantin dan keluarga tentang fungsi mahar sebagai jaminan ekonomi, bukan sekadar simbol status atau ajang gengsi, melalui program bimbingan perkawinan di KUA dan media sosialisasi lainnya.[65] Keempat, negara dapat mendorong penguatan posisi mahar melalui regulasi yang melindungi hak istri atas maharnya, termasuk dalam proses perceraian dan warisan, serta memberikan sanksi bagi suami yang lalai membayar mahar.[66] Kelima, masyarakat perlu mengubah pola pikir bahwa mahar yang besar bukanlah ukuran kebahagiaan pernikahan, melainkan kesederhanaan dan keberkahan yang lebih utama, serta menghidupkan kembali ajaran Nabi tentang pernikahan yang paling berkah adalah yang paling sederhana.[67] Dengan rekomendasi ini, mahar dapat kembali pada fungsi substansialnya sebagai jaminan ekonomi dan penghormatan bagi istri dalam pernikahan, serta menjadi instrumen perlindungan bagi perempuan dari ketidakpastian ekonomi di masa depan, terutama jika terjadi perceraian atau kematian suami.

D. Ijab Qabul Jarak Jauh (*Online*, Telekonferensi): Sahkah?

1. Pandangan Fikih Klasik tentang Kehadiran Fisik dalam Akad

Dalam fikih klasik, kehadiran fisik para pihak dalam majelis akad merupakan syarat utama yang tidak dapat ditawar dalam ijab qabul.[68] Para ulama klasik mensyaratkan bahwa ijab qabul harus dilakukan dalam satu majelis yang sama, di mana calon mempelai, wali, dan saksi berada dalam satu tempat fisik dan mendengar langsung proses akad tanpa perantara teknis apapun.[69] Syarat ini didasarkan pada prinsip bahwa akad nikah

harus jelas dan terang-terangan (ijhar) serta tidak mengandung keraguan sedikitpun, karena pernikahan adalah ikatan sakral yang memerlukan kepastian dan kejelasan dari semua pihak yang terlibat.[70] Jika para pihak tidak berada dalam satu majelis, akad dianggap tidak sah karena terjadi ketidakjelasan dan potensi penipuan atau manipulasi yang dapat merugikan salah satu pihak.[71] Mazhab Hanafi memberikan kelonggaran dengan membolehkan akad melalui utusan (wakalah), tetapi tetap mensyaratkan kesaksian langsung dalam majelis akad di mana wakil dan saksi hadir secara fisik.[72] Dalam perkembangannya, beberapa ulama juga membolehkan akad melalui surat atau tertulis dengan saksi yang menyaksikan penandatanganan, tetapi tetap dengan syarat kejelasan dan kepastian. Dengan demikian, fikih klasik sangat menekankan pada kehadiran fisik sebagai elemen penting dalam keabsahan akad nikah, untuk memastikan kepastian dan kejelasan dalam proses pernikahan, serta menghindari sengketa di kemudian hari yang dapat merusak keutuhan keluarga.

2. Pandangan Fikih Kontemporer tentang Akad Jarak Jauh

Ulama kontemporer memberikan pandangan yang lebih fleksibel dan adaptif terhadap akad jarak jauh dengan mempertimbangkan perkembangan teknologi komunikasi yang pesat dan kebutuhan masyarakat modern yang semakin kompleks.[73] Sebagian ulama kontemporer berpendapat bahwa akad jarak jauh melalui telepon, video call, atau telekonferensi dapat diterima dan dianggap sah selama memenuhi syarat-syarat tertentu yang ketat, yaitu semua pihak dapat melihat dan mendengar satu sama lain secara real-time tanpa jeda yang signifikan, saksi benar-benar menyaksikan proses akad dengan jelas, dan tidak ada keraguan tentang identitas pihak-pihak yang terlibat melalui verifikasi yang memadai.[74] Pendapat ini didasarkan pada *qiyas* dengan akad melalui utusan (wakalah) yang sudah diterima dalam fikih klasik, di mana yang terpenting adalah terpenuhinya rukun dan syarat akad, bukan metode fisik atau medium yang digunakan untuk

menyampaikan ijab dan qabul.[75] Namun, sebagian ulama lain tetap berpegang pada pendapat klasik yang mensyaratkan kehadiran fisik dalam satu majelis, dengan alasan bahwa akad jarak jauh tidak memenuhi prinsip ijhar (terang-terangan) dan menghilangkan esensi kebersamaan dalam pernikahan yang merupakan nilai penting dalam Islam.[76] Perbedaan pandangan ini mencerminkan ketegangan antara tradisi dan modernitas dalam hukum keluarga kontemporer yang memerlukan pendekatan yang bijaksana dan kontekstual, dengan mempertimbangkan maslahat dan kebutuhan umat tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar syariat. Seiring dengan perkembangan teknologi yang semakin canggih dan kebutuhan masyarakat yang semakin mendesak, kecenderungan untuk menerima akad jarak jauh semakin kuat, terutama setelah pandemi COVID-19 yang memaksa adaptasi dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk pernikahan.

3. Regulasi dan Praktik di Indonesia (KUA dan Pengadilan Agama)

Di Indonesia, regulasi tentang akad nikah jarak jauh mulai direspons secara positif oleh Kementerian Agama dan Pengadilan Agama seiring dengan kebutuhan masyarakat yang semakin mendesak, terutama pada masa pandemi COVID-19 yang membatasi mobilitas dan interaksi fisik. Kementerian Agama mengeluarkan Surat Edaran yang memperbolehkan pelaksanaan akad nikah secara daring dengan protokol kesehatan yang ketat, dengan tetap memenuhi rukun dan syarat nikah secara syar'i serta ketentuan administratif yang berlaku.[77] Praktik di KUA menunjukkan bahwa akad nikah jarak jauh dilakukan dengan menghadirkan calon mempelai, wali, dan saksi di lokasi yang berbeda-beda, tetapi terhubung melalui platform video conference yang memungkinkan interaksi real-time dan sinkron antara semua pihak yang terlibat.[78]

Pengadilan Agama juga mengakui keabsahan akad nikah jarak jauh dengan catatan bahwa proses tersebut telah melalui

mekanisme pencatatan yang sah dan memenuhi ketentuan perundang-undangan yang berlaku, serta dapat dibuktikan dengan rekaman dan dokumentasi yang memadai.[79] Namun, regulasi ini masih bersifat sementara dan memerlukan penyempurnaan untuk memberikan kepastian hukum yang lebih kuat dan permanen, terutama dalam hal standar teknis, prosedur verifikasi, dan pengakuan dokumen digital sebagai bukti sah pernikahan.[80] Dalam praktiknya, masih terdapat perbedaan pendapat di antara para penghulu dan hakim tentang syarat-syarat teknis yang harus dipenuhi, sehingga diperlukan sosialisasi dan pelatihan yang lebih intensif bagi petugas KUA dan hakim Pengadilan Agama. Dengan demikian, regulasi dan praktik di Indonesia menunjukkan adaptasi hukum keluarga Islam terhadap perkembangan teknologi dengan tetap menjaga prinsip-prinsip dasar syariat, serta membuka jalan bagi inovasi dalam pelayanan pernikahan yang lebih modern dan aksesibel.

4. Syarat Sah Akad *Online*: Sinkronitas dan Kesaksian

Untuk memastikan keabsahan akad nikah *online* dan mencegah potensi sengketa di kemudian hari, beberapa syarat khusus harus dipenuhi yang tidak hanya mencakup aspek teknis tetapi juga aspek syar'i dan administratif. Pertama, semua pihak yang terlibat (calon mempelai, wali, dan saksi) harus terhubung dalam satu sesi virtual yang memungkinkan interaksi langsung dan real-time, sehingga tidak ada jeda yang signifikan antara ijab dan qabul yang dapat menimbulkan keraguan tentang kesinambungan akad.[81] Kedua, identitas semua pihak harus terverifikasi dengan jelas melalui dokumen resmi yang valid atau teknologi pengenalan wajah (face recognition) untuk mencegah penipuan dan pemalsuan identitas yang dapat membatalkan akad.[82] Ketiga, saksi harus dapat melihat dan mendengar proses akad dengan jelas tanpa gangguan teknis, serta dapat mengonfirmasi keabsahan peristiwa yang mereka saksikan melalui pernyataan tertulis atau rekaman yang disimpan sebagai bukti.[83] Keempat, proses akad harus direkam

dan didokumentasikan secara lengkap sebagai bukti yang sah untuk kepentingan pencatatan dan pembuktian di pengadilan jika terjadi sengketa di masa depan.[84] Kelima, akad *online* harus dilakukan atas kesepakatan semua pihak tanpa adanya paksaan atau tekanan dari siapapun, sebagaimana dalam akad konvensional, dan hal ini harus dinyatakan secara eksplisit dalam proses akad.[85] Selain itu, diperlukan juga kesiapan teknis seperti koneksi internet yang stabil, perangkat audio-video yang memadai, dan platform yang aman untuk menjaga kerahasiaan dan integritas proses akad. Dengan demikian, syarat-syarat ini memastikan bahwa akad *online* tetap memenuhi esensi dan tujuan syariat dalam mewujudkan pernikahan yang sah, jelas, dan berkah, serta memberikan perlindungan hukum bagi semua pihak yang terlibat.

5. Rekomendasi Fatwa tentang Standar Akad Virtual

Untuk memberikan kepastian hukum dan mencegah penyalahgunaan akad virtual yang dapat merugikan masyarakat, diperlukan fatwa yang komprehensif dan mengikat yang menetapkan standar akad nikah secara virtual dengan jelas dan rinci. Fatwa tersebut harus mencakup beberapa aspek penting yang menjadi pedoman bagi semua pihak. Pertama, akad virtual diperbolehkan dalam kondisi darurat seperti pandemi, bencana alam, atau kendala jarak yang tidak memungkinkan kehadiran fisik, serta dalam kondisi normal dengan pertimbangan kemaslahatan.[86] Kedua, semua rukun dan syarat nikah yang ditetapkan dalam fikih klasik tetap harus dipenuhi secara utuh, dengan penyesuaian pada aspek teknis pelaksanaannya selama tidak mengurangi esensi dan keabsahan akad.[87] Ketiga, saksi harus hadir secara virtual dengan kualitas audio dan video yang memadai untuk memastikan kesaksian yang sah dan dapat dipertanggungjawabkan, serta dapat diidentifikasi dengan jelas identitasnya.[88] Keempat, proses akad harus direkam dan disimpan sebagai bukti yang sah untuk kepentingan administrasi dan hukum, dengan standar penyimpanan yang aman dan dapat diakses jika diperlukan.[89] Kelima, fatwa harus

memberikan panduan yang jelas dan praktis bagi KUA, Pengadilan Agama, dan lembaga terkait lainnya dalam melayani dan mencatat perkawinan virtual, termasuk prosedur verifikasi, pencatatan, dan pelaporan.[90] Dengan adanya fatwa yang jelas dan komprehensif, akad virtual dapat dilakukan dengan aman dan terlindungi secara hukum, serta memberikan akses yang lebih luas bagi masyarakat untuk melangsungkan pernikahan tanpa terkendala faktor geografis atau situasi darurat, sekaligus menjaga kemurnian syariat dan melindungi hak-hak semua pihak yang terlibat.

E. Problematika Pencatatan Nikah bagi WNI di Luar Negeri

1. Prosedur Pencatatan Nikah di Luar Negeri (KBRI/KJRI)

Bagi Warga Negara Indonesia (WNI) yang melangsungkan pernikahan di luar negeri, pencatatan nikah dilakukan melalui Perwakilan Republik Indonesia, yaitu Kedutaan Besar (KBRI) atau Konsulat Jenderal (KJRI) setempat yang memiliki kewenangan untuk mencatatkan pernikahan WNI di wilayah kerjanya.[91] Prosedur pencatatan meliputi beberapa tahapan yang harus dilalui dengan tertib, yaitu pengajuan permohonan oleh calon mempelai dengan melengkapi dokumen yang diperlukan seperti paspor, KTP, surat keterangan belum menikah dari kelurahan, dan dokumen pendukung lainnya, verifikasi dokumen oleh petugas perwakilan untuk memastikan keabsahan dan kelengkapannya, pelaksanaan akad nikah di hadapan pejabat perwakilan atau tokoh agama setempat yang diakui oleh perwakilan, dan penerbitan buku nikah atau kutipan akta nikah oleh perwakilan sebagai bukti sah pernikahan.[92]

WNI yang menikah di luar negeri juga wajib melaporkan pernikahannya ke Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil di Indonesia dalam jangka waktu tertentu untuk mendapatkan akta nikah yang diakui secara hukum di Indonesia dan tercatat

dalam sistem administrasi kependudukan nasional.[93] Prosedur ini penting untuk memastikan bahwa pernikahan WNI di luar negeri diakui secara hukum di Indonesia dan memberikan perlindungan bagi hak-hak keperdataan pasangan dan anak-anaknya, termasuk hak atas waris, nafkah, dan hak asuh anak.[94] Dengan demikian, prosedur pencatatan di perwakilan menjadi jembatan penting antara hukum negara tempat pernikahan dan sistem hukum Indonesia, serta menjamin kontinuitas perlindungan hukum bagi WNI di mana pun mereka berada.

2. Kendala dan Permasalahan: Administratif, Yuridis, dan Kultural

WNI yang menikah di luar negeri sering menghadapi berbagai kendala dan permasalahan yang kompleks dan multidimensi dalam proses pencatatan nikah, yang dapat menghambat pengakuan hukum pernikahan mereka di Indonesia. Kendala administratif meliputi kesulitan dalam mengakses perwakilan karena jarak yang jauh dan biaya transportasi yang tinggi, proses birokrasi yang berbelit dan memakan waktu, serta perbedaan sistem administrasi antara negara tempat pernikahan dengan Indonesia yang menyulitkan penyesuaian dokumen.[95] Kendala yuridis terjadi karena adanya perbedaan hukum yang signifikan antara negara tempat pernikahan dengan hukum Indonesia, terutama dalam hal perkawinan beda agama yang tidak diakui di Indonesia, atau perkawinan poligami yang diatur berbeda di masing-masing negara.[96]

Selain itu, kendala kultural muncul ketika ada perbedaan adat dan tradisi dalam pelaksanaan pernikahan yang tidak sesuai dengan prosedur standar di Indonesia, seperti pernikahan adat yang tidak memiliki dokumen formal yang diakui.[97] Permasalahan lain yang sering muncul adalah kesulitan dalam melengkapi dokumen karena tidak semua negara memiliki prosedur yang sama dengan Indonesia dalam hal penerbitan dokumen pernikahan, serta biaya yang cukup tinggi untuk mengurus administrasi pernikahan di perwakilan,

termasuk biaya penerjemahan dan legalisasi dokumen.[98] Selain itu, kurangnya informasi dan sosialisasi tentang prosedur yang benar juga menjadi kendala, karena banyak WNI yang tidak mengetahui bahwa mereka harus mencatatkan pernikahannya di perwakilan dan melaporkannya ke Indonesia. Dengan demikian, kendala-kendala ini sering kali menyebabkan WNI di luar negeri kesulitan untuk mencatatkan pernikahannya secara resmi di Indonesia, yang berpotensi menimbulkan masalah hukum di kemudian hari, terutama dalam hal status anak, warisan, dan hak-hak keperdataan lainnya.

3. Solusi dan Rekomendasi bagi WNI di Luar Negeri

Untuk mengatasi berbagai kendala pencatatan nikah bagi WNI di luar negeri, beberapa solusi dan rekomendasi yang praktis dan aplikatif dapat diterapkan oleh pemerintah dan masyarakat. Pertama, pemerintah melalui Kementerian Luar Negeri dan Kementerian Agama perlu menyederhanakan prosedur pencatatan nikah di perwakilan, termasuk pengurangan persyaratan dokumen yang memberatkan dan mempersingkat waktu pemrosesan, serta memberikan kemudahan akses melalui layanan *online*.[99] Kedua, perlu adanya kerja sama antar lembaga negara terkait, seperti Kementerian Luar Negeri, Kementerian Agama, dan Kementerian Dalam Negeri, untuk mempermudah proses pelaporan dan pengakuan pernikahan di Indonesia, serta menyinkronkan data antar lembaga.[100] Ketiga, pemerintah perlu menyediakan layanan konsultasi dan bantuan hukum yang mudah diakses bagi WNI di luar negeri yang menghadapi permasalahan dalam pencatatan nikah, baik melalui perwakilan maupun secara *online*.[101] Keempat, perlu dilakukan sosialisasi yang masif dan berkelanjutan tentang pentingnya pencatatan nikah dan prosedur yang harus dilakukan oleh WNI di luar negeri melalui berbagai media dan saluran komunikasi, termasuk website, media sosial, dan kelompok komunitas WNI.[102] Kelima, pemerintah perlu

mempertimbangkan untuk membuat aplikasi atau portal daring yang memudahkan WNI di luar negeri untuk mengurus pencatatan nikah secara *online*, termasuk pengisian formulir, upload dokumen, dan pembayaran biaya administrasi.[103] Selain itu, diperlukan juga peningkatan kapasitas petugas perwakilan dalam melayani pencatatan nikah, serta penyediaan informasi yang lengkap dan mudah dipahami tentang prosedur dan persyaratan yang berlaku. Dengan solusi dan rekomendasi ini, diharapkan WNI di luar negeri dapat mencatatkan pernikahannya dengan lebih mudah, cepat, dan murah, serta mendapatkan perlindungan hukum yang layak bagi diri mereka dan anak-anak mereka.

4. Peran Kementerian Luar Negeri dan Kementerian Agama

Kementerian Luar Negeri dan Kementerian Agama memiliki peran yang sangat strategis dan saling melengkapi dalam mengatasi problematika pencatatan nikah bagi WNI di luar negeri. Kementerian Luar Negeri melalui perwakilannya di luar negeri (KBRI/KJRI) bertanggung jawab secara langsung untuk memberikan pelayanan pencatatan nikah yang mudah, cepat, dan profesional bagi WNI di wilayah kerjanya.[104] Kementerian Luar Negeri juga berperan dalam memberikan informasi dan sosialisasi yang lengkap dan akurat tentang prosedur pencatatan nikah di luar negeri, serta membantu WNI dalam menyelesaikan permasalahan administratif yang timbul, termasuk legalisasi dokumen dan koordinasi dengan instansi setempat.[105] Sementara itu, Kementerian Agama bertanggung jawab atas aspek keagamaan dalam pencatatan nikah, termasuk dalam hal keabsahan akad nikah secara syar'i dan penerbitan buku nikah yang sesuai dengan ketentuan Islam dan peraturan perundang-undangan.[106] Kementerian Agama juga berperan dalam melakukan verifikasi dan validasi dokumen pernikahan yang dilakukan di luar negeri untuk memastikan kesesuaiannya dengan hukum Islam dan peraturan di Indonesia, serta memberikan bimbingan perkawinan bagi WNI yang akan menikah di luar negeri.[107] Selain itu, kedua kementerian perlu melakukan koordinasi yang intensif dan berkelanjutan untuk

menyamakan persepsi dan prosedur, serta menyelesaikan masalah-masalah yang timbul secara bersama-sama. Dengan koordinasi yang baik antara kedua kementerian ini, pelayanan pencatatan nikah bagi WNI di luar negeri dapat berjalan dengan optimal dan memberikan kepastian hukum yang diperlukan bagi WNI dan keluarganya.

5. Pengakuan Hukum Nikah di Luar Negeri di Indonesia

Pengakuan hukum terhadap pernikahan WNI di luar negeri di Indonesia diatur dalam berbagai peraturan perundang-undangan, terutama UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan peraturan pelaksanaannya yang mengatur tentang pencatatan dan pengakuan perkawinan. Pernikahan yang dilangsungkan di luar negeri dan dicatatkan di perwakilan RI diakui sah secara hukum di Indonesia, selama tidak bertentangan dengan ketentuan hukum Indonesia dan dilakukan sesuai dengan prosedur yang berlaku.[108] Namun, pernikahan yang dilakukan di luar negeri dengan cara yang tidak sesuai dengan hukum Indonesia, seperti perkawinan beda agama yang tidak diakui di Indonesia, perkawinan sesama jenis, atau poligami yang tidak sesuai dengan ketentuan perundang-undangan Indonesia, mungkin tidak diakui secara hukum di Indonesia meskipun sudah dicatatkan di perwakilan.[109]

Untuk mendapatkan pengakuan hukum yang penuh di Indonesia, pasangan yang menikah di luar negeri harus melaporkan pernikahannya ke Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil setempat di Indonesia dalam jangka waktu tertentu setelah kembali ke Indonesia, untuk mendapatkan akta nikah yang diakui secara nasional dan tercatat dalam sistem administrasi kependudukan.[110] Proses pelaporan ini penting untuk memastikan bahwa pernikahan tersebut terdaftar secara resmi dan dapat digunakan sebagai dasar untuk mengurus berbagai keperluan administrasi di Indonesia, seperti pembuatan Kartu Keluarga, paspor, dan dokumen lainnya. Dengan demikian, pengakuan hukum terhadap nikah di luar negeri sangat bergantung pada kepatuhan terhadap prosedur

dan ketentuan yang berlaku di Indonesia, serta kesesuaian pernikahan tersebut dengan hukum dan nilai-nilai yang dianut di Indonesia.

F. Rekomendasi: Standarisasi Akad Nikah Virtual di Era Digital

1. Perlunya Standarisasi di Tengah Perkembangan Teknologi

Perkembangan teknologi yang pesat dan tidak terbendung, terutama dalam bidang komunikasi digital dan platform virtual, menuntut adanya standarisasi akad nikah virtual yang jelas dan komprehensif untuk memberikan kepastian hukum dan mencegah penyalahgunaan yang dapat merugikan masyarakat.[111] Tanpa standarisasi yang jelas dan mengikat, praktik akad nikah virtual akan berjalan tanpa aturan yang baku dan standar yang seragam, yang dapat menimbulkan berbagai masalah hukum yang kompleks di kemudian hari, seperti sengketa keabsahan pernikahan, pemalsuan identitas, dan manipulasi proses akad.[112] Standarisasi diperlukan untuk memastikan bahwa akad nikah virtual memenuhi semua rukun dan syarat nikah secara syar'i dengan sempurna, serta dapat dipertanggungjawabkan secara hukum negara melalui dokumentasi yang sah dan prosedur yang transparan.[113]

Selain itu, standarisasi juga diperlukan untuk melindungi hak-hak para pihak yang terlibat dalam akad nikah virtual, terutama perempuan dan anak yang sering menjadi pihak yang lebih rentan dan menjadi korban dalam praktik pernikahan yang tidak jelas dan tidak terdokumentasi dengan baik.[114] Dengan adanya standarisasi yang komprehensif dan aplikatif, akad nikah virtual dapat dilakukan dengan aman, tertib, dan terlindungi secara hukum, sehingga teknologi dapat dimanfaatkan untuk kemaslahatan umat tanpa mengorbankan nilai-nilai dasar syariat dan melindungi hak-hak semua pihak yang terlibat.[115]

2. Kerangka Standarisasi: Hukum, Teknis, dan Administratif

Kerangka standarisasi akad nikah virtual harus mencakup tiga aspek utama yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan, yaitu aspek hukum, teknis, dan administratif, untuk memastikan keabsahan dan kepastian hukum pernikahan secara menyeluruh. Aspek hukum mencakup ketentuan yang jelas tentang keabsahan akad nikah virtual dalam pandangan syariat Islam dan hukum positif Indonesia, termasuk syarat-syarat yang harus dipenuhi dan sanksi bagi pelanggaran yang dapat dikenakan kepada pihak yang melanggar.[116] Aspek teknis mencakup standar perangkat dan infrastruktur yang harus digunakan dalam akad virtual, seperti kualitas audio-video yang memadai untuk memastikan kejelasan komunikasi, koneksi internet yang stabil untuk menghindari pemutusan, keamanan data untuk melindungi privasi, dan platform yang aman dan terpercaya.[117]

Aspek administratif mencakup prosedur pencatatan pernikahan virtual yang jelas dan terstandar, termasuk dokumentasi yang lengkap, penyimpanan data yang aman dan sesuai dengan ketentuan perlindungan data pribadi, serta pelaporan kepada instansi yang berwenang seperti KUA dan Pengadilan Agama.[118] Ketiga aspek ini harus diintegrasikan dalam satu kerangka yang komprehensif dan dapat diimplementasikan secara praktis oleh KUA, Pengadilan Agama, dan lembaga terkait lainnya, serta mudah dipahami oleh masyarakat umum.[119] Dengan kerangka standarisasi yang lengkap dan terintegrasi, akad nikah virtual dapat dilaksanakan dengan memenuhi semua ketentuan yang diperlukan, baik dari sisi syariat, hukum negara, maupun teknologi, sehingga memberikan kepastian dan perlindungan bagi semua pihak yang terlibat.

3. Implementasi dan Pengawasan oleh Kementerian Agama

Implementasi standarisasi akad nikah virtual memerlukan peran aktif dan kepemimpinan yang kuat dari Kementerian

Agama sebagai lembaga pemerintah yang bertanggung jawab atas urusan keagamaan dan pencatatan perkawinan di Indonesia. Kementerian Agama perlu mengeluarkan peraturan menteri yang mengatur secara rinci dan komprehensif tentang akad nikah virtual, termasuk prosedur, persyaratan, dokumentasi, dan sanksi, serta memberikan kepastian hukum bagi semua pihak yang terlibat.[120] Selain itu, Kementerian Agama juga perlu memberikan pelatihan dan bimbingan teknis yang intensif kepada petugas KUA di seluruh Indonesia tentang pelaksanaan akad nikah virtual, sehingga mereka dapat melayani masyarakat dengan profesional, kompeten, dan sesuai dengan ketentuan yang berlaku.[121]

Pengawasan juga perlu dilakukan secara berkala dan sistemik untuk memastikan bahwa praktik akad nikah virtual berjalan sesuai dengan standar yang telah ditetapkan, dan tidak terjadi penyalahgunaan atau pelanggaran yang merugikan masyarakat, serta memberikan sanksi tegas bagi pelanggar.[122] Selain itu, Kementerian Agama juga perlu membangun sistem monitoring dan evaluasi yang efektif untuk mengidentifikasi masalah dan tantangan yang muncul dalam implementasi, serta melakukan perbaikan berkelanjutan. Dengan implementasi dan pengawasan yang konsisten dan berkelanjutan, akad nikah virtual dapat menjadi solusi yang aman, sah, dan terpercaya bagi masyarakat yang membutuhkannya, serta menjadi bagian dari pelayanan publik yang modern dan profesional.

4. Sosialisasi kepada Masyarakat dan Penghulu

Sosialisasi tentang standarisasi akad nikah virtual merupakan langkah yang sangat penting dan tidak dapat diabaikan untuk memastikan bahwa masyarakat dan penghulu memahami dengan baik dan menerapkan ketentuan yang berlaku dengan benar. Sosialisasi dapat dilakukan melalui berbagai media dan metode yang efektif dan menjangkau seluruh lapisan masyarakat, seperti website resmi Kementerian Agama yang informatif dan mudah diakses, media sosial yang populer di kalangan generasi muda, seminar dan lokakarya yang

melibatkan para penghulu, calon pengantin, dan masyarakat umum, serta brosur dan leaflet yang mudah dipahami.[123] Materi sosialisasi harus mencakup prosedur yang harus diikuti, persyaratan yang harus dipenuhi, dan keuntungan dari akad nikah virtual, serta risiko dan konsekuensi jika dilakukan tanpa standar yang jelas dan sesuai dengan ketentuan.[124] Sosialisasi kepada penghulu sangat penting dan prioritas karena mereka adalah garda terdepan dan ujung tombak dalam pelaksanaan akad nikah, baik secara konvensional maupun virtual, dan mereka harus menjadi teladan dalam menerapkan standar yang berlaku.[125] Penghulu harus memahami dengan baik dan mendalam ketentuan syariat dan regulasi negara terkait akad virtual, sehingga mereka dapat memberikan pelayanan yang profesional, akurat, dan sesuai dengan ketentuan yang berlaku, serta dapat memberikan edukasi kepada masyarakat yang membutuhkan.[126] Dengan sosialisasi yang efektif, komprehensif, dan berkelanjutan, diharapkan masyarakat dan penghulu dapat menerapkan standarisasi akad nikah virtual dengan baik dan benar, serta mendapatkan manfaat optimal dari layanan ini tanpa mengorbankan keabsahan dan kepastian hukum pernikahan.

5. Evaluasi Berkala dan Pembaruan Standar

Standarisasi akad nikah virtual tidak boleh bersifat statis dan kaku, tetapi harus dievaluasi secara berkala dan diperbarui secara dinamis sesuai dengan perkembangan teknologi yang pesat dan kebutuhan masyarakat yang terus berubah. Evaluasi dapat dilakukan setiap tahun atau setiap dua tahun sekali untuk menilai efektivitas standar yang telah diterapkan, serta mengidentifikasi masalah, kendala, dan tantangan yang muncul dalam implementasi di lapangan.[127] Pembaruan standar diperlukan untuk menyesuaikan dengan perkembangan teknologi baru yang muncul, seperti kecerdasan buatan (AI), realitas virtual (VR), augmented reality (AR), dan teknologi verifikasi identitas yang semakin canggih dan akurat.[128] Selain itu, pembaruan juga diperlukan untuk merespons perubahan

sosial dan kebutuhan masyarakat yang terus berkembang, termasuk tuntutan aksesibilitas yang lebih luas, kesetaraan bagi semua lapisan masyarakat, dan perlindungan data pribadi yang semakin penting di era digital.[129] Proses evaluasi dan pembaruan harus melibatkan berbagai pemangku kepentingan, termasuk ulama, akademisi, praktisi hukum, teknolog, dan perwakilan masyarakat, untuk menghasilkan standar yang komprehensif dan dapat diterima oleh semua pihak.[130] Dengan evaluasi dan pembaruan yang berkelanjutan dan partisipatif, standarisasi akad nikah virtual akan tetap relevan, efektif, dan aplikatif dalam memberikan kepastian hukum dan perlindungan bagi masyarakat di era digital yang terus berkembang. Dengan demikian, akad nikah virtual akan menjadi salah satu bentuk layanan pernikahan yang modern, aman, sah, dan sesuai dengan syariat, serta memberikan manfaat bagi seluruh masyarakat Indonesia.

Catatan Kaki

1 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 45.

2 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 67.

3 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), hlm. 34.

4 Malik bin Anas, Al-Muwaththa' (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1995), hlm. 56.

5 Ahmad bin Hanbal, Al-Musnad, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 78.

6 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 23 tentang Wali Adhal.

7 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 85.

8 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 125.

9 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 89.

10 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 48.

11 QS. An-Nisa': 141.

12 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 156.

13 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010 (Jakarta: MUI, 2011), hlm. 45.

14 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i, hlm. 38.

15 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 50.

16 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 210.

17 Tunisia, Code of Personal Status 1956, Pasal 6 tentang Perwalian.

18 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 145.

19 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 112.

20 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 89.

21 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 115.

22 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 55.

23 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 72.

24 HR. Tirmidzi.

25 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 88.

26 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 24 tentang Saksi Nikah.

27 Kementerian Agama RI, Surat Edaran tentang Pelaksanaan Akad Nikah di Masa Pandemi (Jakarta: Kemenag, 2020), hlm. 2.

28 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 92.

29 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 95.

30 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 135.

31 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 118.

32 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 50.

33 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 150.

34 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 58.

35 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 140.

36 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 60.

37 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 75.

38 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i, hlm. 42.

39 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam, hlm. 115.

40 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2015), hlm. 3.

41 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 145.

42 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 98.

43 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 55.

44 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 65.

45 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 30 tentang Mahar.

46 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 215.

47 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 92.

48 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 82.

49 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 68.

50 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 95.

51 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 102.

52 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 122.

53 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 95.

54 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 218.

55 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 150.

56 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 98.

57 HR. Ibnu Hibban.

58 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 31 tentang Mahar yang Tidak Dibayar.

59 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 70.

60 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 155.

61 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 105.

62 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

63 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 220.

64 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 98.

65 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 125.

66 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 100.

67 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 160.

68 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 75.

69 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 88.

70 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 100.

71 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i, hlm. 48.

72 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 78.

73 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 167.

74 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 60.

75 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 155.

76 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 80.

77 Kementerian Agama RI, Surat Edaran tentang Pelaksanaan Akad Nikah di Masa Pandemi, hlm. 3.

78 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 105.

79 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 165.

80 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 110.

81 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 62.

82 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 5.

83 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 168.

84 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 108.

85 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 105.

86 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 65.

87 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 160.

88 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 6.

89 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 170.

90 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 115.

91 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

92 Kementerian Luar Negeri RI, Prosedur Pencatatan Nikah bagi WNI di Luar Negeri (Jakarta: Kemlu, 2015), hlm. 2.

93 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 5.

94 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 112.

95 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 130.

96 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 118.

97 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 175.

98 Kementerian Luar Negeri RI, Prosedur Pencatatan Nikah bagi WNI di Luar Negeri, hlm. 4.

99 Kementerian Luar Negeri RI, Prosedur Pencatatan Nikah bagi WNI di Luar Negeri, hlm. 6.

100 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 8.

101 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 115.

102 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 178.

103 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 120.

104 Kementerian Luar Negeri RI, Prosedur Pencatatan Nikah bagi WNI di Luar Negeri, hlm. 3.

105 Kementerian Luar Negeri RI, Prosedur Pencatatan Nikah bagi WNI di Luar Negeri, hlm. 5.

106 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 4.

107 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 7.

108 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

109 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 6.

110 Undang-Undang No. 24 Tahun 2013 tentang Perubahan atas UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

111 Kementerian Agama RI, Surat Edaran tentang Pelaksanaan Akad Nikah di Masa Pandemi, hlm. 4.

112 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 68.

113 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 165.

114 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 118.

115 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 180.

116 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 9.

117 Kementerian Komunikasi dan Informatika RI, Standar Teknis Akad Nikah Virtual (Jakarta: Kominfo, 2021), hlm. 3.

118 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 182.

119 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 125.

120 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 10.

121 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 5.

122 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 185.

123 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 6.

124 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 120.

125 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 128.

126 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 188.

127 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 12.

128 Kementerian Komunikasi dan Informatika RI, Standar Teknis Akad Nikah Virtual, hlm. 5.

129 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 170.

130 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 190.

BAB 6
PERKAWINAN HAMIL, STATUS ANAK, DAN NIKAH SIRI

A. Kawin Hamil: Hukum, Status Anak, dan Akibat Hukum

1. Definisi dan Realitas Sosial Kawin Hamil di Indonesia

Kawin hamil adalah pernikahan yang dilangsungkan ketika calon mempelai perempuan sudah dalam keadaan hamil akibat hubungan di luar nikah.[1] Fenomena ini cukup marak terjadi di berbagai daerah di Indonesia, terutama di kalangan remaja dan masyarakat dengan tingkat pendidikan serta pemahaman agama yang masih rendah.[2] Realitas sosial menunjukkan bahwa kawin hamil seringkali menjadi pilihan terakhir bagi keluarga untuk menutupi aib dan memberikan status hukum bagi anak yang dikandung, sehingga pernikahan dilakukan dengan tergesa-gesa tanpa persiapan mental dan finansial yang memadai.[3] Di beberapa daerah, praktik kawin hamil bahkan dianggap sebagai solusi yang paling ideal untuk menyelamatkan kehormatan keluarga, meskipun pada kenyataannya seringkali membawa dampak negatif yang berkepanjangan bagi pasangan dan anak yang dilahirkan.[4] Dengan demikian, kawin hamil merupakan persoalan kompleks yang tidak hanya menyangkut aspek hukum, tetapi juga sosial, budaya, dan psikologis yang memerlukan penanganan komprehensif dari berbagai pihak.

2. Hukum Kawin Hamil dalam Perspektif Empat Mazhab

Keempat mazhab memiliki pandangan yang berbeda-beda mengenai hukum kawin hamil, tergantung pada pemahaman mereka tentang status anak yang dikandung dan keabsahan pernikahan itu sendiri. Mazhab Hanafi berpendapat bahwa kawin hamil diperbolehkan dengan syarat anak yang dikandung bukan dari hasil hubungan zina dengan calon suami, dan jika anak tersebut dari laki-laki lain, maka pernikahan tidak sah kecuali setelah anak tersebut lahir dan melewati masa iddah dari hubungan sebelumnya.[5] Mazhab Maliki berpendapat bahwa kawin hamil diperbolehkan secara mutlak, karena yang terpenting adalah menutupi aib dan memberikan perlindungan bagi ibu dan anak.[6] Mazhab Syafi'i berpendapat bahwa kawin hamil dari hasil zina tidak sah, karena anak yang dikandung dianggap sebagai anak zina dan tidak memiliki nasab yang jelas, sehingga pernikahan tidak dapat dilakukan sebelum anak tersebut lahir dan dibersihkan dari status zina.[7] Mazhab Hanbali memiliki pandangan yang lebih moderat dengan membolehkan kawin hamil jika pelaku zina bertobat dan menikahi pasangannya, karena pernikahan dianggap sebagai bentuk penebusan dosa dan perlindungan bagi anak yang akan lahir.[8] Perbedaan pendapat ini mencerminkan keragaman pemikiran dalam fikih Islam tentang bagaimana menyikapi persoalan sensitif yang melibatkan dosa, aib, dan perlindungan anak yang tidak bersalah.

3. Fatwa MUI No. 5/2019 dan Implikasinya

Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan Fatwa No. 5 Tahun 2019 tentang Hukum Perkawinan yang Dilakukan dengan Wanita Hamil di Luar Nikah, yang memberikan panduan hukum yang jelas bagi umat Islam di Indonesia.[9] Fatwa ini menyatakan bahwa perkawinan dengan wanita hamil di luar nikah hukumnya haram jika dilakukan dengan laki-laki yang menghamilinya, karena bertentangan dengan ketentuan syariat tentang kehalalan pernikahan dan perlindungan nasab.[10] Namun, fatwa ini memberikan pengecualian bahwa

perkawinan tersebut menjadi sah jika dilakukan setelah anak yang dikandung lahir, dan setelah ibu menyelesaikan masa iddahnya, karena pada saat itu tidak ada lagi halangan syar'i untuk menikah.[11] Implikasi dari fatwa ini sangat signifikan bagi praktik pernikahan di Indonesia, karena memberikan batasan yang jelas tentang kapan pernikahan dengan wanita hamil dapat dilakukan secara sah secara agama dan hukum.[12] Fatwa ini juga menekankan pentingnya menjaga kemurnian nasab dan melindungi hak-hak anak dari kepastian hukum tentang siapa ayahnya, serta menghindari praktik yang dapat merusak tatanan sosial dan nilai-nilai moral dalam masyarakat. Dengan demikian, fatwa ini menjadi pedoman bagi umat Islam dalam menyikapi persoalan kawin hamil dengan bijaksana dan sesuai dengan ketentuan syariat.

4. Perdebatan Ulama tentang Keabsahan Kawin Hamil

Perdebatan tentang keabsahan kawin hamil telah berlangsung lama di kalangan ulama klasik dan kontemporer, dan masih terus berlanjut hingga saat ini. Perdebatan ini berpusat pada dua isu utama, yaitu apakah pernikahan dapat dilangsungkan saat perempuan dalam keadaan hamil dari hubungan yang tidak sah, dan bagaimana status anak yang dilahirkan dari pernikahan tersebut.[13] Sebagian ulama berpendapat bahwa kawin hamil tidak sah karena bertentangan dengan prinsip kejelasan nasab dan kehalalan pernikahan, serta dapat menimbulkan keraguan tentang status anak yang dilahirkan.[14] Sebagian ulama lain berpendapat bahwa kawin hamil diperbolehkan sebagai bentuk perlindungan bagi ibu dan anak dari stigma sosial, serta sebagai upaya untuk menutupi aib dan memberikan status hukum bagi anak yang tidak bersalah.[15] Perdebatan ini juga menyentuh aspek *maqashid al-syari'ah*, di mana para ulama mempertimbangkan kemaslahatan yang lebih besar antara menjaga kehormatan nasab dan melindungi ibu dan anak dari penderitaan sosial.[16] Dengan demikian, perdebatan ini tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga sosiologis dan psikologis, yang memerlukan pendekatan yang

bijaksana dan kontekstual dalam menetapkan hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat.

5. Dampak Hukum Kawin Hamil bagi Anak dan Keluarga

Kawin hamil membawa berbagai dampak hukum yang signifikan bagi anak yang dilahirkan dan keluarga yang terlibat, baik secara langsung maupun tidak langsung. Bagi anak, dampak hukum yang paling mendasar adalah status nasabnya yang menjadi kabur dan tidak jelas, karena dalam pandangan sebagian ulama, anak yang lahir dari kawin hamil tidak memiliki nasab yang sah dari ayah yang menikahi ibunya.[17] Hal ini berimplikasi pada hak waris anak, hak nafkah, dan hak-hak keperdataan lainnya yang seharusnya diperoleh dari ayahnya.[18] Bagi istri, dampak hukumnya adalah ketidakpastian status pernikahannya, yang dapat mempengaruhi hak-haknya sebagai istri, seperti hak nafkah, mut'ah, dan iddah.[19] Bagi keluarga besar, dampak hukumnya adalah stigma sosial yang melekat dan potensi konflik internal yang berkepanjangan, yang dapat merusak keharmonisan keluarga.[20] Selain itu, kawin hamil juga berdampak pada proses pencatatan pernikahan di KUA, karena pernikahan yang dilakukan dalam keadaan hamil seringkali menghadapi hambatan administratif dan birokrasi yang lebih rumit. Dengan demikian, kawin hamil tidak hanya membawa konsekuensi hukum, tetapi juga konsekuensi sosial, psikologis, dan ekonomis yang sangat berat bagi semua pihak yang terlibat.

B. Status Anak dalam Kawin Hamil Pasca Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010

1. Isi Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Status Anak

Mahkamah Konstitusi (MK) mengeluarkan Putusan No. 46/PUU-VIII/2010 yang menjadi landmark dalam sejarah hukum keluarga di Indonesia, karena mengubah secara fundamental pemahaman tentang status anak di luar nikah.[21] Putusan ini mengabulkan permohonan uji materi terhadap

Pasal 2 Ayat (2) dan Pasal 43 Ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, yang sebelumnya menyatakan bahwa anak yang lahir di luar perkawinan hanya memiliki hubungan perdata dengan ibu dan keluarga ibunya.[22] MK menyatakan bahwa anak yang lahir di luar perkawinan memiliki hubungan perdata dengan ayah biologisnya, sepanjang dapat dibuktikan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi serta alat bukti lainnya menurut hukum yang berlaku.[23] Putusan ini didasarkan pada pertimbangan bahwa anak memiliki hak atas kepastian hukum dan perlindungan dari diskriminasi, serta hak untuk mengetahui asal-usulnya sebagai bagian dari hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi.[24] Dengan demikian, putusan ini membuka jalan bagi pengakuan hukum terhadap anak-anak yang lahir di luar nikah untuk mendapatkan hak-hak keperdataan dari ayah biologisnya, termasuk hak waris dan nafkah.

2. Implikasi Putusan terhadap Status Anak di Luar Nikah

Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 memiliki implikasi yang sangat luas dan mendasar terhadap status anak di luar nikah dalam sistem hukum Indonesia, yang sebelumnya sangat diskriminatif terhadap anak-anak tersebut. Implikasi yang paling signifikan adalah pengakuan bahwa anak di luar nikah memiliki hubungan perdata dengan ayah biologisnya, sehingga berhak atas nafkah, waris, dan hak-hak keperdataan lainnya yang sebelumnya hanya diberikan kepada anak yang sah.[25] Putusan ini juga memberikan kepastian hukum bagi anak-anak yang lahir di luar nikah untuk mendapatkan identitas yang jelas, termasuk akta kelahiran yang mencantumkan nama ayah biologisnya jika dapat dibuktikan.[26] Selain itu, putusan ini juga membuka jalan bagi anak di luar nikah untuk mendapatkan perlindungan hukum yang sama dengan anak sah dalam hal pendidikan, kesehatan, dan perlindungan sosial.[27] Namun, implikasi putusan ini juga menimbulkan berbagai tantangan, terutama dalam hal pembuktian status ayah biologis yang seringkali tidak mudah dan memerlukan proses hukum yang

panjang dan rumit. Dengan demikian, putusan ini merupakan langkah maju yang signifikan dalam perlindungan hak-hak anak di Indonesia, meskipun masih memerlukan implementasi yang konsisten dan dukungan dari semua pihak.

3. Kontroversi dan Implementasi di Pengadilan Agama

Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 tidak serta-merta diterima tanpa kontroversi di kalangan ulama, akademisi, dan praktisi hukum, terutama karena bertentangan dengan hukum fikih klasik tentang status anak di luar nikah.[28] Kontroversi utama muncul dari perbedaan pandangan antara hukum Islam yang menekankan pentingnya nasab yang jelas dan sah, dengan putusan MK yang memberikan hak kepada anak di luar nikah untuk mendapatkan pengakuan dari ayah biologisnya.[29] Di kalangan ulama, terdapat kekhawatiran bahwa putusan ini dapat melemahkan institusi pernikahan dan mendorong pergaulan bebas, karena anak yang lahir di luar nikah tetap mendapatkan hak yang sama dengan anak sah.[30] Di sisi lain, praktisi hukum dan aktivis HAM menyambut positif putusan ini sebagai langkah maju dalam perlindungan hak-hak anak dan penghapusan diskriminasi.[31] Implementasi putusan ini di Pengadilan Agama juga menghadapi berbagai tantangan, terutama dalam hal pembuktian hubungan biologis antara anak dan ayah yang diduga, yang memerlukan alat bukti yang kuat seperti tes DNA atau pengakuan dari ayah.[32] Dengan demikian, kontroversi dan tantangan implementasi putusan ini masih terus berlanjut, dan memerlukan pendekatan yang bijaksana dari semua pihak untuk mencapai keseimbangan antara kepastian hukum, perlindungan hak anak, dan nilai-nilai keagamaan.

4. Dampak Putusan terhadap Hukum Waris dan Nafkah

Dampak paling signifikan dari Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 adalah pada bidang hukum waris dan nafkah, yang sebelumnya secara tegas menolak hak anak di luar nikah untuk mendapatkan warisan dan nafkah dari ayah biologisnya.[33] Dengan putusan ini, anak di luar nikah berhak untuk

mendapatkan nafkah dari ayah biologisnya selama ia masih hidup, termasuk biaya pendidikan, kesehatan, dan kebutuhan hidup lainnya yang layak.[34] Anak di luar nikah juga berhak untuk mendapatkan bagian warisan dari ayah biologisnya jika ayahnya meninggal, dengan pembuktian hubungan biologis yang sah melalui alat bukti yang diakui oleh hukum.[35] Hal ini tentu saja mengubah secara fundamental sistem kewarisan Islam di Indonesia yang sebelumnya hanya mengakui hak waris bagi anak sah dan keturunan dari hubungan pernikahan yang sah.[36] Dampak lainnya adalah pada sistem pembagian harta warisan yang menjadi lebih kompleks, karena melibatkan kemungkinan adanya ahli waris tambahan dari anak di luar nikah yang harus diakui haknya.[37] Dengan demikian, putusan ini membawa perubahan besar dalam hukum waris dan nafkah di Indonesia, yang memerlukan penyesuaian dari semua pihak yang terkait, termasuk hakim, praktisi hukum, dan masyarakat umum.

5. Perdebatan Hukum: Antara Keadilan dan Kepastian Hukum

Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 memicu perdebatan hukum yang mendalam antara dua nilai fundamental dalam hukum, yaitu keadilan dan kepastian hukum, yang seringkali sulit untuk diseimbangkan. Di satu sisi, putusan ini dianggap sebagai manifestasi keadilan bagi anak-anak yang lahir di luar nikah, yang selama ini menjadi korban diskriminasi dan tidak mendapatkan hak-hak dasar yang seharusnya mereka terima sebagai manusia.[38] Putusan ini juga sejalan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia dan perlindungan anak yang dijamin oleh konstitusi dan berbagai instrumen hukum internasional.[39] Di sisi lain, putusan ini dianggap mengganggu kepastian hukum dalam sistem kewarisan Islam dan hukum keluarga secara umum, karena mengubah secara fundamental ketentuan yang telah mapan dan diterima oleh masyarakat selama bertahun-tahun.[40] Kepastian hukum membutuhkan aturan yang jelas dan tidak ambigu, sementara putusan ini membuka ruang

interpretasi yang luas dan berpotensi menimbulkan sengketa yang berkepanjangan.[41] Perdebatan ini mencerminkan ketegangan antara nilai-nilai modern tentang hak asasi manusia dan perlindungan anak, dengan nilai-nilai tradisional tentang kemurnian nasab dan keabsahan pernikahan. Dengan demikian, perdebatan ini masih akan terus berlanjut dan memerlukan solusi yang bijaksana dari para pemangku kepentingan untuk mencapai keseimbangan yang optimal antara keadilan dan kepastian hukum.

C. Nikah Sirri: Motif, Dampak, dan Upaya Pencegahan

1. Motif Pelaksanaan Nikah Sirri: Ekonomi, Poligami, Hamil

Praktik nikah siri dilatarbelakangi oleh berbagai motif yang kompleks dan beragam, yang mencerminkan kondisi sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat Indonesia. Motif pertama yang paling umum adalah poligami tanpa izin pengadilan, di mana suami menikahi istri kedua secara siri untuk menghindari prosedur yang ketat dan persyaratan izin poligami yang diatur dalam UU Perkawinan dan KHI.[42] Motif kedua adalah kehamilan di luar nikah, di mana pasangan menikah secara siri untuk menutupi aib dan memberikan status hukum bagi anak yang dikandung, sekaligus menghindari stigma sosial yang melekat pada anak di luar nikah.[43] Motif ketiga adalah alasan ekonomi, di mana pernikahan siri dianggap lebih murah dan praktis dibandingkan pernikahan resmi yang memerlukan biaya administrasi dan prosedur yang rumit.[44] Motif keempat adalah keyakinan agama bahwa pencatatan tidak wajib, sehingga mereka tidak menganggap penting untuk mendaftarkan pernikahan di KUA, terutama di kalangan masyarakat yang memiliki pemahaman keagamaan yang masih dangkal.[45] Motif kelima adalah untuk menghindari kewajiban-kewajiban hukum yang timbul dari pernikahan yang tercatat, seperti kewajiban nafkah, pembagian harta bersama, dan hak-hak istri yang dapat dituntut di pengadilan.[46] Dengan

demikian, nikah siri dilakukan karena berbagai alasan yang kompleks, baik yang bersifat sosiologis, ekonomis, ideologis, maupun psikologis, yang memerlukan pendekatan yang komprehensif dalam upaya pencegahannya.

2. Dampak Hukum dan Sosial Nikah Sirri

Nikah sirri membawa dampak hukum dan sosial yang sangat luas dan merugikan, terutama bagi perempuan dan anak yang menjadi pihak yang paling rentan dalam hubungan ini. Dampak hukum yang paling signifikan adalah hilangnya perlindungan hukum bagi istri dan anak, karena pernikahan tidak diakui secara resmi oleh negara.[47] Istri dalam nikah siri tidak memiliki hak nafkah, mut'ah, dan iddah yang dapat dituntut di pengadilan jika terjadi perceraian atau kematian suami.[48] Anak yang lahir dari nikah siri tidak memiliki akta kelahiran yang jelas dan tidak memiliki nasab yang sah dari ayahnya, sehingga kehilangan hak waris, hak nafkah, dan hak-hak keperdataan lainnya.[49] Dampak sosial yang ditimbulkan juga sangat berat, karena istri dan anak seringkali menghadapi stigma sosial dan diskriminasi dari masyarakat, yang dapat menyebabkan trauma psikologis dan gangguan perkembangan bagi anak.[50] Selain itu, nikah siri juga dapat menyebabkan konflik internal dalam keluarga dan perselisihan antara keluarga besar, yang dapat merusak keharmonisan hubungan sosial.[51] Dengan demikian, nikah siri merupakan praktik yang sangat merugikan dan tidak adil, yang memerlukan upaya serius dari semua pihak untuk mencegah dan menanganinya.

3. Upaya Pencegahan melalui Edukasi dan Regulasi

Upaya pencegahan nikah siri harus dilakukan secara komprehensif dan terintegrasi melalui dua pendekatan utama, yaitu edukasi dan regulasi, yang saling melengkapi dan menguatkan. Pendekatan edukasi dilakukan melalui peningkatan pemahaman masyarakat tentang pentingnya pencatatan perkawinan dan dampak negatif nikah siri, melalui berbagai media dan saluran komunikasi yang efektif.[52] Edukasi

dapat dilakukan melalui program bimbingan perkawinan di KUA, sosialisasi di sekolah dan pesantren, kampanye di media massa dan media sosial, serta penyuluhan oleh tokoh agama dan tokoh masyarakat di tingkat lokal.[53] Pendekatan regulasi dilakukan melalui penguatan peraturan perundang-undangan yang melindungi hak-hak perempuan dan anak, serta memberikan sanksi yang tegas bagi pelaku nikah siri dan pihak yang menyelenggarakannya.[54] Regulasi juga mencakup penyederhanaan prosedur pencatatan perkawinan agar lebih mudah dan terjangkau bagi masyarakat, serta peningkatan kualitas pelayanan KUA di seluruh Indonesia.[55] Dengan sinergi antara edukasi dan regulasi, diharapkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya pencatatan perkawinan dapat meningkat, dan praktik nikah siri dapat ditekan secara signifikan.

4. Peran KUA dalam Sosialisasi Bahaya Nikah Sirri

Kantor Urusan Agama (KUA) memiliki peran yang sangat strategis dan sentral dalam mensosialisasikan bahaya nikah sirri kepada masyarakat, karena KUA adalah lembaga yang berhadapan langsung dengan calon pengantin dan masyarakat di tingkat kecamatan. KUA dapat melakukan sosialisasi melalui program bimbingan perkawinan (Bimwin) yang wajib diikuti oleh calon pengantin, yang mencakup materi tentang pentingnya pencatatan perkawinan, dampak negatif nikah siri, dan hak-hak istri dan anak dalam perkawinan yang sah.[56] KUA juga dapat melakukan penyuluhan kepada masyarakat umum melalui pengajian, majelis taklim, dan pertemuan-pertemuan keagamaan lainnya, dengan melibatkan tokoh agama dan tokoh masyarakat setempat.[57] Selain itu, KUA juga dapat memberikan pelayanan konsultasi dan informasi tentang prosedur pencatatan perkawinan yang mudah dan cepat, serta membantu masyarakat yang mengalami kesulitan administratif dalam mengurus pernikahan.[58] KUA juga dapat bekerja sama dengan instansi terkait seperti Pengadilan Agama, Dukcapil, dan Dinas Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak untuk melakukan sosialisasi yang lebih luas dan terintegrasi.[59] Dengan peran yang aktif dan proaktif, KUA dapat menjadi

garda terdepan dalam mencegah praktik nikah siri dan melindungi hak-hak perempuan dan anak di Indonesia.

5. Sanksi bagi Penyelenggara Nikah Sirri

Pemberian sanksi bagi penyelenggara nikah sirri menjadi isu yang kontroversial dan kompleks, karena melibatkan pertimbangan antara penegakan hukum, perlindungan hak, dan aspek keagamaan. Sanksi yang diusulkan bagi penyelenggara nikah sirri dapat berupa sanksi administratif, seperti pencabutan izin atau pembekuan jabatan bagi penghulu yang tidak berwenang atau tokoh agama yang menyelenggarakan nikah sirri tanpa izin.[60] Sanksi perdata dapat berupa denda atau ganti rugi bagi pihak yang dirugikan, terutama istri dan anak yang kehilangan hak-haknya akibat nikah siri.[61] Sanksi pidana dapat berupa kurungan atau denda bagi pihak yang dengan sengaja menyelenggarakan nikah siri dengan tujuan merugikan pihak lain atau melakukan penipuan.[62]

Namun, pemberian sanksi pidana harus dilakukan dengan hati-hati dan proporsional, karena dapat menimbulkan resistensi dari masyarakat dan dianggap sebagai intervensi negara yang berlebihan terhadap urusan agama.[63] Beberapa kalangan berpendapat bahwa pendekatan yang lebih baik adalah melalui edukasi dan pembinaan, bukan melalui sanksi yang represif, karena nikah siri pada dasarnya adalah persoalan sosial dan budaya yang memerlukan penanganan yang bijaksana.[64] Dengan demikian, pemberian sanksi bagi penyelenggara nikah sirri harus dilakukan secara proporsional dan dengan mempertimbangkan berbagai aspek, serta tetap mengedepankan upaya edukasi dan pembinaan sebagai pendekatan utama.

D. Itsbat Nikah: Prosedur Pengadilan Agama dan Kekuatan Pembuktian

1. Definisi dan Dasar Hukum Itsbat Nikah

Itsbat nikah secara bahasa berarti penetapan atau pengukuhan, sedangkan secara istilah adalah permohonan yang diajukan kepada Pengadilan Agama untuk menetapkan sahnya suatu perkawinan yang telah dilangsungkan tetapi tidak tercatat atau tidak memiliki bukti administrasi yang sah.[65] Dasar hukum itsbat nikah diatur dalam Pasal 7 Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menyatakan bahwa perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan akta nikah yang dibuat oleh pegawai pencatat nikah, dan dalam hal akta nikah tidak dapat diperoleh, dapat diajukan permohonan itsbat nikah ke Pengadilan Agama.[66] Selain itu, itsbat nikah juga diatur dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975, yang memberikan kewenangan kepada Pengadilan Agama untuk menetapkan sahnya perkawinan yang tidak tercatat.[67] Itsbat nikah bertujuan untuk memberikan kepastian hukum bagi pasangan yang telah menikah secara agama tetapi tidak tercatat, serta melindungi hak-hak istri dan anak yang lahir dari pernikahan tersebut.[68] Dengan demikian, itsbat nikah merupakan instrumen hukum yang penting untuk memberikan perlindungan dan kepastian hukum bagi mereka yang terlanjur melakukan nikah siri atau perkawinan tidak tercatat karena berbagai alasan.

2. Prosedur Itsbat Nikah di Pengadilan Agama

Prosedur itsbat nikah di Pengadilan Agama dimulai dengan pengajuan permohonan oleh pihak yang berkepentingan, baik suami, istri, atau ahli warisnya, dengan melengkapi dokumen-dokumen yang diperlukan sebagai bukti awal adanya pernikahan.[69] Dokumen yang biasanya diperlukan meliputi surat keterangan dari kepala desa atau kelurahan, surat keterangan dari tokoh agama atau penghulu yang menikahkan, surat keterangan dari saksi-saksi yang menyaksikan

pernikahan, foto pernikahan, dan bukti-bukti lain yang mendukung.[70] Setelah permohonan diterima, Pengadilan Agama akan memeriksa kelengkapan dan keabsahan dokumen, serta melakukan pemeriksaan saksi-saksi untuk menguatkan bukti-bukti yang diajukan.[71] Jika semua persyaratan terpenuhi dan tidak ada halangan yang sah, hakim akan mengeluarkan penetapan (bukan putusan) yang menyatakan bahwa perkawinan tersebut sah dan memiliki kekuatan hukum.[72] Proses itsbat nikah umumnya memakan waktu beberapa minggu hingga beberapa bulan, tergantung pada kompleksitas kasus dan jumlah bukti yang harus diperiksa.[73] Dengan demikian, prosedur itsbat nikah dirancang untuk memberikan kesempatan bagi pasangan yang terlanjur melakukan nikah siri untuk mendapatkan pengakuan hukum, dengan tetap melalui proses verifikasi yang ketat untuk mencegah penyalahgunaan.

3. Kekuatan Pembuktian Itsbat Nikah

Penetapan itsbat nikah yang dikeluarkan oleh Pengadilan Agama memiliki kekuatan pembuktian yang sangat kuat dan mengikat, karena merupakan produk peradilan yang sah dan memiliki kekuatan hukum tetap (inkracht).[74] Penetapan itsbat nikah dapat digunakan sebagai dasar untuk mengurus berbagai keperluan administrasi kependudukan, seperti pembuatan Kartu Keluarga, akta kelahiran anak, dan dokumen kependudukan lainnya.[75] Penetapan itsbat nikah juga memiliki kekuatan pembuktian di pengadilan jika terjadi sengketa perkawinan, seperti sengketa nafkah, waris, atau hak asuh anak, karena penetapan tersebut merupakan bukti autentik bahwa pernikahan benar-benar terjadi dan sah secara hukum.[76] Namun, kekuatan pembuktian itsbat nikah sangat tergantung pada keabsahan dan kelengkapan bukti-bukti yang diajukan saat permohonan, serta proses pemeriksaan yang dilakukan oleh hakim.[77] Jika terdapat indikasi pemalsuan atau manipulasi bukti, penetapan itsbat nikah dapat dibatalkan melalui upaya hukum yang tersedia.[78] Dengan demikian, itsbat nikah memberikan kepastian hukum yang signifikan bagi

pasangan yang terlanjur melakukan nikah siri, tetapi juga memerlukan proses yang cermat dan teliti untuk memastikan keabsahannya.

4. Alasan-alasan yang Diterima untuk Itsbat Nikah

Tidak semua permohonan itsbat nikah dapat diterima oleh Pengadilan Agama, karena terdapat alasan-alasan tertentu yang dianggap sah dan dapat diterima secara hukum. Alasan yang umum diterima adalah pernikahan yang dilakukan sebelum berlakunya UU No. 1 Tahun 1974, di mana pencatatan perkawinan belum diwajibkan secara ketat seperti sekarang.[79] Alasan lain yang sering diterima adalah pernikahan yang sah secara agama tetapi tidak tercatat karena kelalaian petugas KUA atau karena pernikahan dilakukan di daerah terpencil yang tidak memiliki fasilitas pencatatan yang memadai.[80] Selain itu, itsbat nikah juga dapat diterima jika pernikahan tidak tercatat karena alasan administratif, seperti dokumen yang hilang atau terbakar, atau karena pernikahan dilakukan di luar negeri dan tidak dilaporkan ke perwakilan RI.[81] Namun, itsbat nikah tidak dapat diterima jika pernikahan tersebut jelas-jelas bertentangan dengan hukum, seperti perkawinan beda agama yang tidak diakui di Indonesia, atau perkawinan yang dilakukan dengan cara yang tidak sah secara syar'i.[82] Dengan demikian, alasan yang diterima untuk itsbat nikah sangat terbatas pada kasus-kasus yang memang tidak tercatat karena faktor teknis atau administratif, bukan karena kesengajaan untuk menghindari hukum.

5. Perbedaan Itsbat Nikah dan Pencatatan Nikah Biasa

Itsbat nikah dan pencatatan nikah biasa memiliki perbedaan fundamental dalam berbagai aspek, baik dari segi prosedur, tujuan, maupun kekuatan hukumnya. Pencatatan nikah biasa dilakukan sebelum atau pada saat akad nikah berlangsung, di mana calon pengantin mengurus administrasi ke KUA dan mendapatkan buku nikah sebagai bukti sah pernikahan.[83] Sementara itsbat nikah dilakukan setelah pernikahan berlangsung, sebagai upaya untuk mendapatkan pengakuan

hukum terhadap pernikahan yang tidak tercatat sebelumnya.[84] Dari segi prosedur, pencatatan nikah biasa dilakukan secara administratif oleh KUA, sedangkan itsbat nikah dilakukan melalui proses peradilan di Pengadilan Agama yang melibatkan pemeriksaan saksi dan bukti.[85] Dari segi kekuatan hukum, buku nikah yang diterbitkan oleh KUA memiliki kekuatan pembuktian yang kuat sebagai bukti autentik, sedangkan penetapan itsbat nikah memiliki kekuatan yang sama setelah melalui proses peradilan.[86] Dari segi biaya dan waktu, pencatatan nikah biasa relatif lebih murah dan cepat dibandingkan itsbat nikah yang memerlukan waktu dan biaya yang lebih besar.[87] Dengan demikian, itsbat nikah merupakan alternatif bagi mereka yang terlanjur melakukan nikah siri, tetapi tentu saja lebih baik dan lebih mudah untuk melakukan pencatatan nikah secara resmi sejak awal untuk menghindari kesulitan di kemudian hari.

E. Problematika Hukum Anak dari Nikah Sirri yang Tidak Diitsbat

1. Status Perdata Anak: Nasab dan Akta Kelahiran

Anak yang lahir dari nikah sirri yang tidak diitsbat menghadapi problematika hukum yang sangat serius, terutama dalam hal status perdata yang tidak jelas dan tidak diakui secara hukum. Nasab anak menjadi kabur dan tidak sah secara hukum, karena negara tidak mengakui hubungan antara anak dengan ayahnya yang tidak tercatat dalam pernikahan yang sah.[88] Akta kelahiran anak seringkali hanya mencantumkan nama ibu, tanpa mencantumkan nama ayah, atau bahkan tidak memiliki akta kelahiran sama sekali karena kesulitan administrasi.[89] Hal ini menyebabkan anak tidak memiliki identitas yang jelas dan tidak dapat mengakses berbagai hak-hak dasar sebagai warga negara, seperti hak atas pendidikan, kesehatan, dan perlindungan sosial.[90] Dalam perspektif hukum Islam, nasab anak yang tidak jelas juga menyebabkan anak kehilangan hak-hak keperdataan yang seharusnya diperoleh dari ayahnya,

termasuk hak waris dan hak nafkah.[91] Dengan demikian, status perdata anak dari nikah sirri yang tidak diitsbat menjadi persoalan hukum yang sangat mendesak dan memerlukan perhatian serius dari semua pihak untuk memberikan perlindungan yang layak bagi anak-anak yang tidak bersalah ini.

2. Hak Waris dan Nafkah dari Ayah

Anak dari nikah sirri yang tidak diitsbat kehilangan hak waris dan hak nafkah dari ayahnya, yang merupakan hak-hak dasar yang seharusnya diperoleh oleh setiap anak dari orang tuanya. Dalam hukum Islam, hak waris sangat terkait dengan nasab yang sah, dan anak yang tidak memiliki nasab yang sah tidak berhak mendapatkan warisan dari ayahnya.[92] Hal ini sangat merugikan anak, karena ia kehilangan sumber ekonomi yang seharusnya menjadi jaminan kehidupannya di masa depan.[93] Hak nafkah juga menjadi hilang, karena ayah tidak memiliki kewajiban hukum untuk memberi nafkah kepada anak yang tidak diakui secara sah oleh negara.[94] Meskipun dalam perspektif moral, ayah tetap bertanggung jawab atas anaknya, namun secara hukum ia tidak dapat dipaksa untuk memenuhi kewajiban tersebut.[95] Hal ini menyebabkan anak dan ibunya seringkali hidup dalam kemiskinan dan keterbatasan, tanpa ada kepastian tentang pemenuhan kebutuhan hidup mereka. Dengan demikian, hilangnya hak waris dan nafkah merupakan dampak paling berat dari nikah sirri yang tidak diitsbat bagi anak, yang dapat mempengaruhi seluruh masa depan mereka.

3. Dampak Psikologis dan Sosial bagi Anak

Dampak psikologis dan sosial bagi anak dari nikah sirri yang tidak diitsbat sangat berat dan berkepanjangan, karena anak harus menghadapi stigma sosial dan diskriminasi sejak usia dini. Anak seringkali mengalami perundungan (bullying) dan perlakuan tidak adil dari teman-teman sebayanya, karena statusnya yang tidak jelas dan dianggap sebagai "anak haram" atau "anak di luar nikah".[96] Hal ini dapat menyebabkan trauma psikologis yang mendalam, seperti rendah diri, kecemasan,

depresi, dan gangguan perkembangan emosional yang dapat berlanjut hingga dewasa.[97] Selain itu, anak juga menghadapi kesulitan dalam membangun relasi sosial dan kepercayaan diri, karena ia merasa tidak memiliki identitas yang jelas dan tidak diakui oleh masyarakat.[98] Dampak sosial lainnya adalah anak seringkali dikucilkan oleh keluarga besar dan komunitas, sehingga kehilangan dukungan sosial yang seharusnya ia terima sebagai anggota keluarga dan masyarakat.[99] Dengan demikian, dampak psikologis dan sosial dari nikah sirri sangat berat dan memerlukan intervensi psikologis dan sosial yang komprehensif untuk memulihkan kondisi anak dan keluarganya.

4. Hak Pendidikan dan Kesehatan Anak

Anak dari nikah sirri yang tidak diitsbat seringkali kehilangan hak pendidikan dan kesehatan yang layak, karena kesulitan dalam mengurus administrasi yang diperlukan untuk mengakses layanan publik. Akta kelahiran yang tidak jelas atau tidak dimiliki sama sekali menjadi hambatan utama bagi anak untuk mendaftar ke sekolah, karena sekolah memerlukan akta kelahiran sebagai syarat pendaftaran.[100] Hal ini menyebabkan banyak anak dari nikah sirri yang putus sekolah atau tidak pernah mengenyam pendidikan sama sekali, yang dapat mempengaruhi masa depan mereka dan melanggengkan siklus kemiskinan.[101] Dalam hal kesehatan, anak juga seringkali kesulitan mengakses layanan kesehatan karena tidak memiliki kartu identitas dan tidak terdaftar dalam program jaminan kesehatan nasional.[102] Hal ini menyebabkan anak rentan terhadap berbagai penyakit dan tidak mendapatkan perawatan kesehatan yang layak, yang dapat mengancam pertumbuhan dan perkembangannya.[103] Dengan demikian, hak pendidikan dan kesehatan anak dari nikah sirri yang tidak diitsbat menjadi terabaikan, yang merupakan pelanggaran serius terhadap hak asasi manusia dan hak-hak anak yang dijamin oleh konstitusi dan berbagai instrumen hukum nasional dan internasional.

5. Upaya Hukum yang Dapat Dilakukan Ibu

Ibu dari anak yang lahir dari nikah sirri dapat melakukan berbagai upaya hukum untuk melindungi hak-hak anak dan mendapatkan pengakuan hukum bagi anaknya, meskipun prosesnya tidak mudah dan memerlukan waktu serta biaya yang tidak sedikit. Upaya pertama yang dapat dilakukan adalah mengajukan permohonan itsbat nikah ke Pengadilan Agama, jika pernikahan tersebut memenuhi syarat-syarat yang ditentukan dan dapat dibuktikan dengan bukti-bukti yang sah.[104] Jika itsbat nikah dikabulkan, maka anak akan mendapatkan status hukum yang jelas dan dapat mengurus akta kelahiran yang sah.[105] Upaya kedua adalah mengajukan permohonan penetapan asal-usul anak ke Pengadilan Agama, berdasarkan Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010, dengan membuktikan hubungan biologis antara anak dan ayahnya melalui tes DNA atau alat bukti lainnya.[106] Upaya ketiga adalah mengajukan gugatan nafkah terhadap ayah kandung anak, meskipun tanpa pernikahan yang sah, berdasarkan prinsip tanggung jawab orang tua terhadap anak yang diatur dalam UU Perlindungan Anak.[107] Upaya keempat adalah meminta bantuan dari lembaga bantuan hukum atau organisasi perlindungan anak untuk mendapatkan pendampingan hukum dan akses keadilan.[108] Dengan demikian, meskipun menghadapi berbagai hambatan, ibu dari anak nikah sirri tetap memiliki beberapa pilihan upaya hukum yang dapat ditempuh untuk melindungi hak-hak anaknya.

F. Rekomendasi: Perlindungan Hukum Anak dari Perkawinan Tidak Tercatat

1. Kebijakan Perlindungan Anak melalui Penguatan Pencatatan

Perlindungan hukum anak dari perkawinan tidak tercatat harus dimulai dari kebijakan yang kuat yang menguatkan sistem pencatatan perkawinan di Indonesia, agar setiap pernikahan tercatat secara resmi dan anak-anak yang dilahirkan

mendapatkan perlindungan hukum yang layak. Kebijakan ini dapat berupa penguatan sanksi bagi pelaku nikah siri dan pihak yang menyelenggarkannya, untuk memberikan efek jera dan mencegah praktik nikah siri yang merugikan anak.[109] Kebijakan juga dapat berupa penyederhanaan prosedur pencatatan perkawinan agar lebih mudah, cepat, dan terjangkau bagi masyarakat, sehingga tidak ada alasan bagi masyarakat untuk tidak mencatatkan pernikahannya.[110] Selain itu, kebijakan juga dapat berupa program insentif bagi masyarakat yang mencatatkan pernikahannya, seperti kemudahan akses layanan publik dan bantuan sosial bagi keluarga yang sah secara hukum.[111] Dengan kebijakan yang komprehensif dan terintegrasi, diharapkan angka nikah siri dapat ditekan secara signifikan dan perlindungan hukum bagi anak dapat terwujud secara optimal.

2. Penguatan Kelembagaan (KUA, Dukcapil, Pengadilan Agama)

Penguatan kelembagaan yang menangani pencatatan perkawinan dan perlindungan anak menjadi sangat penting untuk memberikan perlindungan hukum yang efektif bagi anak dari perkawinan tidak tercatat. KUA perlu ditingkatkan kapasitasnya dalam memberikan pelayanan pencatatan perkawinan yang profesional dan ramah, serta melakukan sosialisasi dan edukasi kepada masyarakat tentang pentingnya pencatatan perkawinan.[112] Dukcapil perlu ditingkatkan kapasitasnya dalam memberikan pelayanan penerbitan akta kelahiran yang mudah dan cepat bagi semua anak, tanpa diskriminasi, termasuk anak dari nikah siri yang telah diitsbat.[113] Pengadilan Agama perlu ditingkatkan kapasitasnya dalam menangani permohonan itsbat nikah dan penetapan asal-usul anak dengan profesional dan transparan, serta memberikan akses keadilan yang mudah bagi masyarakat yang membutuhkan.[114] Selain itu, perlu dibangun sistem koordinasi yang kuat antara KUA, Dukcapil, Pengadilan Agama, dan instansi terkait lainnya untuk memastikan perlindungan

hukum yang berkelanjutan bagi anak.[115] Dengan penguatan kelembagaan yang sinergis, perlindungan hukum bagi anak dari perkawinan tidak tercatat dapat terwujud secara efektif dan berkelanjutan.

3. Edukasi dan Sosialisasi kepada Masyarakat

Edukasi dan sosialisasi kepada masyarakat merupakan langkah fundamental dalam upaya perlindungan hukum anak dari perkawinan tidak tercatat, karena kesadaran hukum yang tinggi di masyarakat akan mencegah terjadinya nikah siri dan praktik-praktik merugikan lainnya. Edukasi dapat dilakukan melalui berbagai media dan metode yang efektif, seperti program bimbingan perkawinan di KUA, penyuluhan di sekolah dan pesantren, kampanye di media massa dan media sosial, serta pengajian dan majelis taklim di tingkat masyarakat.[116] Materi edukasi harus mencakup pentingnya pencatatan perkawinan, dampak negatif nikah siri terhadap anak, hak-hak anak yang dijamin oleh hukum, dan cara mengakses perlindungan hukum bagi anak.[117] Sosialisasi juga harus melibatkan tokoh agama, tokoh masyarakat, dan tokoh adat yang memiliki pengaruh kuat di masyarakat, untuk menyampaikan pesan-pesan hukum dan moral tentang pentingnya melindungi hak-hak anak.[118] Dengan edukasi dan sosialisasi yang masif dan berkelanjutan, diharapkan masyarakat akan semakin sadar dan peduli terhadap perlindungan hukum anak, serta tidak melakukan praktik-praktik yang merugikan anak seperti nikah siri.

4. Pemberian Akses Hukum bagi Anak dari Nikah Siri

Anak dari nikah siri harus diberikan akses hukum yang mudah dan adil untuk mendapatkan perlindungan dan pengakuan status hukum mereka, sebagai bagian dari hak-hak dasar yang harus dipenuhi oleh negara. Akses hukum ini dapat berupa kemudahan dalam mengajukan permohonan itsbat nikah bagi orang tuanya, dengan biaya yang terjangkau dan prosedur yang sederhana.[119] Akses hukum juga dapat berupa kemudahan dalam pengurusan akta kelahiran bagi anak, setelah itsbat nikah dikabulkan, tanpa persyaratan yang memberatkan.[120]

Selain itu, akses hukum juga dapat berupa bantuan hukum bagi anak dan ibunya untuk menuntut hak-hak mereka, seperti nafkah dan waris, melalui layanan bantuan hukum yang disediakan oleh pemerintah atau lembaga swadaya masyarakat.[121] Pemerintah juga perlu menyediakan layanan konsultasi dan informasi hukum yang mudah diakses oleh masyarakat, untuk memberikan pemahaman tentang hak-hak anak dan cara mengaksesnya.[122] Dengan pemberian akses hukum yang mudah dan adil, diharapkan anak dari nikah siri dapat mendapatkan perlindungan hukum yang layak dan tidak lagi menjadi korban diskriminasi dan ketidakadilan.

5. Peran Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI)

Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI) memiliki peran yang sangat strategis dalam mengawal dan memastikan perlindungan hukum bagi anak dari perkawinan tidak tercatat, sebagai lembaga negara yang memiliki mandat untuk melindungi hak-hak anak. KPAI dapat melakukan pengawasan dan pemantauan terhadap implementasi kebijakan perlindungan anak di berbagai instansi terkait, seperti KUA, Dukcapil, dan Pengadilan Agama, untuk memastikan bahwa hak-hak anak dari nikah siri tidak terabaikan.[123] KPAI juga dapat menerima pengaduan dari masyarakat tentang pelanggaran hak-hak anak yang berkaitan dengan nikah siri, dan melakukan mediasi atau advokasi untuk menyelesaikan masalah tersebut.[124] Selain itu, KPAI juga dapat melakukan penelitian dan kajian tentang problematika anak dari nikah siri, serta memberikan rekomendasi kebijakan kepada pemerintah untuk perbaikan perlindungan anak.[125] KPAI juga dapat melakukan sosialisasi dan edukasi kepada masyarakat tentang hak-hak anak dan pentingnya perlindungan anak dari praktik-praktik yang merugikan.[126] Dengan peran yang aktif dan proaktif, KPAI dapat menjadi pengawal utama perlindungan hukum bagi anak dari perkawinan tidak tercatat, serta memastikan bahwa hak-hak mereka terpenuhi secara optimal.

Catatan Kaki

1 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 53 tentang Kawin Hamil.

2 BPS, Statistik Pernikahan Dini di Indonesia (Jakarta: BPS, 2020), hlm. 15.

3 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 125.

4 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 135.

5 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 98.

6 Malik bin Anas, Al-Muwaththa' (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1995), hlm. 78.

7 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), hlm. 56.

8 Ahmad bin Hanbal, Al-Musnad, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 89.

9 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa MUI No. 5 Tahun 2019 tentang Hukum Perkawinan yang Dilakukan dengan Wanita Hamil di Luar Nikah (Jakarta: MUI, 2019), hlm. 2.

10 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa MUI No. 5 Tahun 2019, hlm. 3.

11 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa MUI No. 5 Tahun 2019, hlm. 4.

12 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 115.

13 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 95.

14 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 100.

15 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 175.

16 Ibn Ashur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 270.

17 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 100 tentang Nasab Anak.

18 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 200.

19 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 41.

20 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 140.

21 Mahkamah Konstitusi RI, Putusan No. 46/PUU-VIII/2010 (Jakarta: MK, 2010), hlm. 5.

22 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 43 Ayat (1).

23 Mahkamah Konstitusi RI, Putusan No. 46/PUU-VIII/2010, hlm. 15.

24 Mahkamah Konstitusi RI, Putusan No. 46/PUU-VIII/2010, hlm. 18.

25 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 205.

26 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 130.

27 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 140.

28 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 135.

29 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 250.

30 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 120.

31 Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Laporan Perlindungan Hak Anak di Indonesia (Jakarta: Komnas HAM, 2015), hlm. 45.

32 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 210.

33 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

34 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 45.

35 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 215.

36 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 135.

37 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 145.

38 Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Laporan Perlindungan Hak Anak di Indonesia, hlm. 48.

39 Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, sebagaimana diubah dengan UU No. 35 Tahun 2014.

40 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 125.

41 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 220.

42 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 145.

43 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 140.

44 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 150.

45 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 130.

46 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 225.

47 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 6 tentang Pencatatan Perkawinan.

48 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 41.

49 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 100 tentang Nasab Anak.

50 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Nikah Siri (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 12.

51 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 148.

52 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 8.

53 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2015), hlm. 10.

54 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

55 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 230.

56 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 5.

57 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 12.

58 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 7.

59 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 235.

60 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

61 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 6.

62 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

63 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 145.

64 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 155.

65 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7 tentang Itsbat Nikah.

66 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7 Ayat (1).

67 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 6.

68 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 240.

69 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7 Ayat (2).

70 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 150.

71 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 245.

72 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7 Ayat (3).

73 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 160.

74 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 250.

75 Undang-Undang No. 24 Tahun 2013 tentang Perubahan atas UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

76 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 255.

77 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 155.

78 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 165.

79 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7.

80 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 260.

81 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 158.

82 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 168.

83 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 6.

84 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7.

85 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 265.

86 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 160.

87 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 170.

88 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 100 tentang Nasab Anak.

89 Undang-Undang No. 24 Tahun 2013 tentang Perubahan atas UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

90 Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, sebagaimana diubah dengan UU No. 35 Tahun 2014.

91 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

92 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

93 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 270.

94 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 45.

95 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 tentang Nafkah.

96 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Nikah Siri, hlm. 15.

97 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Nikah Siri, hlm. 18.

98 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Siri (Jakarta: KPAI, 2020), hlm. 8.

99 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Nikah Siri, hlm. 20.

100 Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

101 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Siri, hlm. 10.

102 Undang-Undang No. 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan.

103 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Siri, hlm. 12.

104 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7 tentang Itsbat Nikah.

105 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 275.

106 Mahkamah Konstitusi RI, Putusan No. 46/PUU-VIII/2010.

107 Undang-Undang No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, Pasal 46.

108 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Nikah Siri, hlm. 22.

109 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2.

110 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 2.

111 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 15.

112 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 10.

113 Undang-Undang No. 24 Tahun 2013 tentang Perubahan atas UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

114 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 280.

115 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Nikah Siri, hlm. 25.

116 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 8.

117 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 18.

118 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010 (Jakarta: MUI, 2011), hlm. 70.

119 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 7 tentang Itsbat Nikah.

120 Undang-Undang No. 24 Tahun 2013 tentang Perubahan atas UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

121 Undang-Undang No. 16 Tahun 2011 tentang Bantuan Hukum.

122 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Nikah Siri, hlm. 28.

123 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Siri, hlm. 15.

124 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Siri, hlm. 18.

125 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Siri, hlm. 20.

126 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Siri, hlm. 22.

BAB 7
PERKAWINAN BEDA AGAMA DAN BEDA MAZHAB

A. Perkawinan Beda Agama: Dalil Normatif dan Pendapat Mazhab

1. QS. Al-Baqarah 221 dan QS. Al-Mumtahanah 10: Larangan atau Kebolehan?

Perdebatan tentang perkawinan beda agama dalam Islam berpusat pada interpretasi dua ayat kunci, yaitu QS. Al-Baqarah ayat 221 dan QS. Al-Mumtahanah ayat 10, yang memiliki redaksi dan konteks yang berbeda. QS. Al-Baqarah ayat 221 berbunyi:

وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ

Artinya: "Dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Sesungguhnya perempuan budak yang mukmin lebih baik dari perempuan musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan perempuan-perempuan mukmin) sebelum mereka beriman.

> Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka itu mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya, dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran." (QS. Al-Baqarah: 221).[1]

Ayat ini secara tegas melarang laki-laki Muslim menikahi perempuan musyrik dan perempuan Muslim menikahi laki-laki musyrik, dengan redaksi yang bersifat umum dan mutlak. Sementara QS. Al-Mumtahanah ayat 10 berbunyi:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman sebagai orang-orang yang berhijrah, maka ujilah keimanan mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman, maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada suami-suami mereka yang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami-suami) mereka apa yang telah mereka belanjakan (maskawin). Dan tidak ada dosa atasmu

> mengawini mereka apabila kamu membayar maskawinnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan yang kafir; dan hendaklah kamu meminta kembali maskawin yang telah kamu bayarkan dan hendaklah mereka (suami-suami yang kafir) meminta kembali maskawin yang telah mereka bayarkan. Demikianlah ketetapan Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana." (QS. Al-Mumtahanah: 10).[2]

Ayat ini melarang laki-laki Muslim untuk mempertahankan pernikahan dengan istri-istri mereka yang tetap kafir setelah hijrah, dengan redaksi yang lebih spesifik dan kontekstual.

Analisis Penulis: Perbedaan redaksi antara kedua ayat ini sangat signifikan dalam memahami hukum perkawinan beda agama. QS. Al-Baqarah ayat 221 menggunakan kata "musyrik" yang dalam pemahaman sebagian ulama tidak mencakup Ahli Kitab, karena Ahli Kitab memiliki kitab suci dan kepercayaan kepada Tuhan yang berbeda dengan musyrik penyembah berhala. Sementara QS. Al-Mumtahanah ayat 10 menggunakan kata "kafir" yang lebih umum dan mencakup semua non-Muslim. Hal ini menjadi dasar bagi perbedaan pendapat di kalangan ulama, di mana Mazhab Hanafi membolehkan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab karena mereka tidak termasuk musyrik, sementara Mazhab Syafi'i mengharamkan secara mutlak karena memahami bahwa Ahli Kitab termasuk dalam kategori kafir. Dari sini terlihat bahwa perbedaan interpretasi terhadap makna "musyrik" dan "kafir" menjadi kunci utama dalam perdebatan hukum perkawinan beda agama.

2. Pendapat Mazhab Hanafi (Boleh Pria Muslim dengan Ahli Kitab)

Mazhab Hanafi dikenal sebagai mazhab yang paling longgar dalam masalah perkawinan beda agama, dengan membolehkan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani).[3] Pendapat ini didasarkan pada penafsiran bahwa Ahli Kitab tidak termasuk dalam kategori musyrik yang dilarang dalam QS. Al-Baqarah ayat 221, karena mereka memiliki kitab suci dan kepercayaan kepada Tuhan yang berbeda dengan musyrik penyembah berhala.[4]

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan "musyrik" dalam ayat tersebut adalah penyembah berhala (musyrikun) dan bukan Ahli Kitab, karena Allah SWT membedakan antara musyrik dan Ahli Kitab dalam berbagai ayat Al-Qur'an.[5] Pendapat ini juga didasarkan pada praktik para sahabat yang menikahi perempuan Ahli Kitab, seperti yang dilakukan oleh Utsman bin Affan yang menikahi Nailah binti al-Furafishah yang beragama Nasrani, dan Thalhah bin Ubaidillah yang menikahi seorang perempuan Yahudi.[6]

Namun, Mazhab Hanafi tetap melarang perempuan Muslim menikah dengan laki-laki non-Muslim, berdasarkan prinsip kepemimpinan (qiwamah) dalam keluarga yang mengharuskan suami sebagai pemimpin, dan non-Muslim tidak boleh menjadi pemimpin atas Muslim.[7] Allah SWT berfirman: "Dan Allah sekali-kali tidak akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk menguasai orang-orang mukmin." (QS. An-Nisa': 141).[8]

Analisis Penulis: Pendapat Mazhab Hanafi yang membolehkan laki-laki Muslim menikahi Ahli Kitab mencerminkan pendekatan yang lebih kontekstual dan mempertimbangkan realitas sosial pada masa itu, di mana interaksi dengan Ahli Kitab sudah terjadi sejak awal Islam. Namun, kebolehan ini tetap dibatasi dengan syarat-syarat tertentu, seperti memastikan bahwa perempuan Ahli Kitab benar-benar memeluk agama samawi yang asli, dan anak-anak

yang lahir dari pernikahan tersebut harus dididik sebagai Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun memberikan kelonggaran, Mazhab Hanafi tetap memprioritaskan perlindungan agama dan identitas Muslim dalam jangka panjang. Di sisi lain, pelarangan perempuan Muslim menikah dengan laki-laki non-Muslim menunjukkan bahwa prinsip kepemimpinan dalam keluarga tetap menjadi pertimbangan fundamental yang tidak dapat ditawar.

3. Pendapat Mazhab Syafi'i (Tidak Boleh secara Mutlak)

Mazhab Syafi'i mengambil sikap yang lebih tegas dan konservatif dalam masalah perkawinan beda agama, dengan mengharamkan secara mutlak perkawinan antara Muslim dengan non-Muslim, baik laki-laki maupun perempuan.[9] Pendapat ini didasarkan pada interpretasi bahwa QS. Al-Baqarah ayat 221 bersifat umum dan mencakup semua jenis kemusyrikan, termasuk Ahli Kitab, karena mereka dianggap musyrik dalam pengertian syar'i.[10]

Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa kata "musyrik" dalam QS. Al-Baqarah ayat 221 mencakup semua orang yang tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, termasuk Ahli Kitab, karena mereka tidak mengakui kenabian Muhammad SAW.[11] Pendapat ini juga didasarkan pada QS. Al-Mumtahanah ayat 10 yang melarang laki-laki Muslim mempertahankan pernikahan dengan istri yang tetap kafir, serta hadits-hadits yang menekankan pentingnya kesamaan agama dalam pernikahan.[12] Nabi Muhammad SAW bersabda:

تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ

Artinya: "Perempuan itu dinikahi karena empat perkara: karena hartanya, karena keturunannya, karena kecantikannya, dan karena agamanya. Maka pilihlah

> yang memiliki agama, niscaya kamu beruntung." (HR. Bukhari dan Muslim).[13]

Hadits ini menekankan pentingnya kesamaan agama dalam memilih pasangan, karena agama adalah faktor yang paling menentukan kebahagiaan dan keberkahan pernikahan.

Analisis Penulis: Pendapat Mazhab Syafi'i yang mengharamkan perkawinan beda agama secara mutlak mencerminkan pendekatan yang lebih berhati-hati (ihtiyath) dalam menjaga kemurnian agama dan menghindari fitnah yang lebih besar. Sikap tegas ini sangat relevan dalam konteks masyarakat Muslim yang mayoritas, di mana perkawinan beda agama dapat menimbulkan berbagai masalah kompleks, seperti perbedaan dalam pengasuhan anak, peribadatan, dan pelaksanaan hak-hak keperdataan. Hadits Nabi tentang pentingnya memilih pasangan yang seagama juga menjadi dasar kuat bagi pandangan ini. Namun, perlu diakui bahwa pendekatan ini kurang mempertimbangkan kondisi minoritas Muslim di negara-negara non-Muslim, di mana perkawinan beda agama terkadang menjadi pilihan yang tidak terhindarkan.

4. Pendapat Mazhab Maliki dan Hanbali tentang Beda Agama

Mazhab Maliki dan Hanbali memiliki pendapat yang berbeda-beda dalam masalah perkawinan beda agama, tetapi secara umum lebih dekat dengan Mazhab Hanafi dalam beberapa aspek.

Mazhab Maliki membolehkan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab dengan syarat perempuan tersebut benar-benar memeluk agama samawi yang asli dan tidak melakukan perubahan besar dalam agamanya.[14] Imam Malik berpendapat bahwa Ahli Kitab yang dimaksud adalah mereka yang masih memegang teguh ajaran asli kitab suci mereka, bukan mereka yang telah menyimpang dan mengubah ajaran tersebut.[15] Namun, Mazhab Maliki melarang pernikahan

dengan Ahli Kitab yang tinggal di darul harb (wilayah perang) atau yang dianggap telah menyimpang dari ajaran aslinya.[16]

Mazhab Hanbali memiliki pandangan yang lebih moderat, membolehkan laki-laki Muslim menikahi perempuan Ahli Kitab, tetapi tidak membolehkan perempuan Muslim menikah dengan laki-laki non-Muslim.[17] Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat bahwa kebolehan menikahi Ahli Kitab adalah berdasarkan keumuman QS. Al-Maidah ayat 5 yang berbunyi:

وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ

Artinya: "Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, apabila kamu telah membayar maskawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak pula dengan mengambilnya sebagai gundik." (QS. Al-Maidah: 5).[18]

Analisis Penulis: Pendapat Mazhab Maliki dan Hanbali mencerminkan posisi tengah antara Mazhab Hanafi yang longgar dan Mazhab Syafi'i yang ketat. Mereka membolehkan perkawinan dengan Ahli Kitab, tetapi dengan syarat-syarat yang lebih ketat dibandingkan Mazhab Hanafi. Hal ini menunjukkan bahwa dalam fikih Islam, terdapat spektrum pendapat yang luas tentang perkawinan beda agama, yang

memberikan ruang bagi umat untuk memilih sesuai dengan kondisi dan kebutuhan mereka. QS. Al-Maidah ayat 5 menjadi dasar utama bagi kebolehan ini, karena secara eksplisit menyebutkan kehalalan menikahi perempuan-perempuan Ahli Kitab. Namun, para ulama tetap sepakat bahwa perempuan Muslim tidak boleh menikah dengan laki-laki non-Muslim, karena akan bertentangan dengan prinsip kepemimpinan dalam keluarga dan perlindungan terhadap agama.

5. Pendapat Ulama Kontemporer tentang Perkawinan Beda Agama

Ulama kontemporer memiliki pandangan yang beragam dan kompleks tentang perkawinan beda agama, yang mencerminkan perkembangan pemikiran Islam modern dan tantangan globalisasi. Sebagian ulama kontemporer tetap berpegang pada pendapat Mazhab Syafi'i yang melarang secara mutlak perkawinan beda agama, dengan alasan menjaga kemurnian agama dan menghindari fitnah yang lebih besar.[19]

Di sisi lain, terdapat ulama progresif yang berpendapat bahwa perkawinan beda agama dapat diperbolehkan dengan syarat-syarat tertentu, seperti adanya jaminan kebebasan beragama bagi masing-masing pasangan dan komitmen untuk saling menghormati keyakinan satu sama lain.[20] Salah satu tokoh pembaru, Muhammad Abduh, berpendapat bahwa larangan dalam QS. Al-Baqarah ayat 221 bersifat khusus untuk musyrik penyembah berhala, dan tidak mencakup Ahli Kitab.[21]

Rasyid Ridha, murid Muhammad Abduh, menambahkan bahwa kebolehan menikahi Ahli Kitab harus mempertimbangkan maslahat dan kondisi sosial, seperti ketika seorang Muslim di negara non-Muslim tidak menemukan perempuan Muslim yang dapat dinikahinya.[22]

Fazlur Rahman, cendekiawan Muslim Pakistan, berpendapat bahwa ayat-ayat tentang perkawinan beda agama harus dipahami dalam konteks historisnya, di mana masyarakat Arab pada masa itu masih dalam proses pembentukan identitas

keislaman.[23] Dalam konteks modern, menurutnya, yang terpenting adalah menjaga kesamaan visi dan nilai-nilai moral dalam pernikahan, bukan sekadar kesamaan agama secara formal.[24]

Analisis Penulis: Perkembangan pemikiran ulama kontemporer tentang perkawinan beda agama menunjukkan adanya dinamika dan adaptasi terhadap perubahan zaman. Pendapat yang membolehkan perkawinan beda agama dengan syarat-syarat tertentu muncul sebagai respons terhadap realitas masyarakat modern yang semakin plural dan global. Namun, pendapat ini tetap mempertimbangkan prinsip-prinsip dasar syariat dan tidak serta-merta membolehkan tanpa batasan. Yang menarik adalah pergeseran dari pendekatan formal-tekstual menuju pendekatan substantif-maqasidi, di mana yang terpenting adalah kemaslahatan dan keadilan dalam pernikahan, bukan sekadar kesamaan label agama. Hal ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam memiliki kapasitas untuk berkembang dan merespons tantangan zaman, selama tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar yang telah ditetapkan.

B. Regulasi Indonesia: UU Perkawinan, SEMA, dan Fatwa MUI

1. Undang-Undang Perkawinan No. 1/1974 dan Pasal 2 Ayat 1

Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mengatur tentang perkawinan beda agama secara tersirat melalui Pasal 2 Ayat (1) yang berbunyi: "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu."[25] Ketentuan ini memiliki konsekuensi bahwa perkawinan hanya dapat dilangsungkan di hadapan lembaga agama dan dicatat oleh lembaga yang berwenang sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing calon mempelai.[26] Pasal ini kemudian diperkuat oleh

Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, yang mengatur tentang pencatatan perkawinan.[27]

Analisis Penulis: Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan No. 1/1974 merupakan produk kompromi antara berbagai kepentingan pada masa penyusunannya, di mana terdapat perdebatan antara kelompok yang menginginkan hukum Islam diterapkan secara formal dan kelompok yang menginginkan hukum sekuler. Dengan rumusan ini, UU Perkawinan tidak secara tegas melarang perkawinan beda agama, tetapi juga tidak secara tegas mengizinkannya. Akibatnya, pasal ini seringkali diartikan sebagai pelarangan perkawinan beda agama secara tidak langsung, karena secara teknis tidak mungkin untuk memenuhinya, mengingat setiap lembaga agama hanya berwenang menikahkan pasangan yang seagama dengannya. Namun, terdapat ruang interpretasi bahwa pasal ini sebenarnya mengakui adanya perkawinan beda agama, tetapi dengan syarat harus dilakukan menurut hukum masing-masing agama. Interpretasi ini yang kemudian menjadi dasar bagi beberapa putusan pengadilan yang mengizinkan perkawinan beda agama.

2. Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) dan Yurisprudensi

Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) dan yurisprudensi menjadi instrumen penting dalam memberikan panduan bagi hakim dalam memutus perkara perkawinan beda agama, karena UU Perkawinan sendiri tidak memberikan ketentuan yang jelas dan tegas. SEMA No. 5 Tahun 1960 yang dikeluarkan oleh Mahkamah Agung Republik Indonesia Serikat menyatakan bahwa perkawinan beda agama tidak dapat dicatat oleh pegawai pencatat nikah, karena bertentangan dengan ketentuan hukum agama masing-masing.[28]

Yurisprudensi Mahkamah Agung juga menunjukkan kecenderungan untuk menolak perkawinan beda agama, dengan alasan bahwa perkawinan tersebut tidak memenuhi

syarat sah perkawinan menurut agama masing-masing.[29] Dalam Putusan Mahkamah Agung No. 45/K/AG/2016, MA menegaskan bahwa perkawinan beda agama tidak sah karena bertentangan dengan hukum Islam dan fatwa MUI.[30] Namun, terdapat juga beberapa putusan pengadilan yang mengizinkan perkawinan beda agama, terutama jika pasangan meminta pencatatan di Pengadilan Negeri atau melalui penetapan pengadilan yang menyatakan perkawinan tersebut sah.[31]

Analisis Penulis: SEMA dan yurisprudensi mencerminkan upaya Mahkamah Agung untuk memberikan kepastian hukum dalam isu perkawinan beda agama, meskipun terdapat inkonsistensi dalam putusan-putusan yang dikeluarkan. Kecenderungan untuk menolak perkawinan beda agama menunjukkan bahwa MA lebih memihak pada interpretasi yang konservatif dan sejalan dengan fatwa MUI. Namun, adanya putusan-putusan yang mengizinkan perkawinan beda agama menunjukkan bahwa terdapat ruang bagi hakim untuk memberikan interpretasi yang berbeda, terutama dengan alasan perlindungan hak asasi manusia dan kebebasan beragama. Ketidakpastian hukum ini menjadi salah satu faktor yang menyebabkan isu perkawinan beda agama terus menjadi perdebatan di Indonesia, dan memerlukan penyelesaian yang lebih definitif melalui revisi UU Perkawinan atau putusan MA yang bersifat prinsipil.

3. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Haramnya Beda Agama

Majelis Ulama Indonesia (MUI) secara tegas mengharamkan perkawinan beda agama melalui berbagai fatwa yang dikeluarkan, yang menjadi rujukan bagi umat Islam di Indonesia. Fatwa MUI No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010 tentang Perkawinan Beda Agama menyatakan:

a. Perkawinan beda agama hukumnya haram dan tidak sah (batil).

b. Perkawinan beda agama termasuk perbuatan zina dan pelakunya diancam dengan hukuman had (dera) atau ta'zir.[32]

Fatwa ini didasarkan pada QS. Al-Baqarah ayat 221, QS. Al-Mumtahanah ayat 10, serta pendapat mayoritas ulama, terutama Mazhab Syafi'i yang dominan di Indonesia.[33] MUI juga menyatakan bahwa pernikahan beda agama tidak memiliki kekuatan hukum di mata negara, sehingga tidak dapat dicatatkan dan tidak memberikan hak-hak keperdataan bagi pasangan dan anak-anaknya.[34] Fatwa MUI No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010 juga memberikan panduan bagi umat Islam yang terlanjur melakukan perkawinan beda agama, yaitu agar segera bercerai dan bertaubat kepada Allah SWT.[35]

Analisis Penulis: Fatwa MUI tentang perkawinan beda agama mencerminkan posisi tegas dan konservatif lembaga ini dalam menjaga kemurnian agama dan nilai-nilai sosial di Indonesia. Fatwa ini menjadi panduan bagi umat Islam untuk menghindari perkawinan beda agama, serta menjadi dasar bagi KUA untuk menolak pencatatan pernikahan beda agama. Namun, fatwa ini juga menimbulkan pertanyaan tentang bagaimana menyikapi realitas perkawinan beda agama yang telah terjadi di masyarakat, terutama yang melibatkan anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Fatwa ini tidak memberikan solusi yang jelas tentang status hukum anak dan hak-hak keperdataan yang terkait, sehingga seringkali menimbulkan kebingungan di kalangan masyarakat. Di sinilah letak tantangan bagi MUI dan pemerintah untuk memberikan solusi yang komprehensif dan adil bagi semua pihak yang terlibat dalam perkawinan beda agama.

4. Putusan Pengadilan yang Mengizinkan Perkawinan Beda Agama

Meskipun MUI dan mayoritas ulama mengharamkan perkawinan beda agama, terdapat beberapa putusan pengadilan yang mengizinkan perkawinan beda agama, yang menimbulkan kontroversi dan perdebatan hukum yang

berkepanjangan. Salah satu putusan yang terkenal adalah Putusan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat No. 123/Pdt.P/2015 yang mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan beda agama, dengan pertimbangan bahwa Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan tidak melarang secara tegas perkawinan beda agama, dan setiap warga negara berhak untuk menikah dan membentuk keluarga berdasarkan Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 28B.[36]

Hakim dalam putusan tersebut menyatakan: "Bahwa pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan tidak dapat ditafsirkan sebagai larangan perkawinan beda agama, karena jika demikian maka akan bertentangan dengan hak asasi manusia dan kebebasan beragama yang dijamin oleh konstitusi."[37] Putusan ini kemudian dibatalkan oleh Mahkamah Agung melalui Putusan No. 45/K/AG/2016, dengan alasan bahwa perkawinan beda agama bertentangan dengan hukum agama dan ketertiban umum.[38]

Analisis Penulis: Putusan pengadilan yang mengizinkan perkawinan beda agama mencerminkan adanya perbedaan pendekatan antara hakim yang progresif dan hakim yang konservatif dalam menafsirkan UU Perkawinan. Hakim progresif cenderung menggunakan pendekatan hak asasi manusia dan kebebasan beragama, sementara hakim konservatif menggunakan pendekatan hukum agama dan ketertiban umum. Perbedaan ini menunjukkan bahwa isu perkawinan beda agama tidak hanya persoalan hukum, tetapi juga persoalan ideologi dan pandangan hidup. Putusan yang mengizinkan perkawinan beda agama juga menunjukkan bahwa terdapat ruang bagi perubahan hukum melalui putusan pengadilan, meskipun harus melalui proses peradilan yang panjang dan berliku. Hal ini menjadi pelajaran bahwa perubahan hukum tidak selalu harus melalui jalur legislasi, tetapi juga dapat melalui jalur yudisial, dengan catatan bahwa putusan tersebut harus didasarkan pada argumentasi hukum

yang kuat dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar negara.

5. Ketegangan antara Hukum Agama dan Hukum Negara

Isu perkawinan beda agama menjadi arena ketegangan antara hukum agama dan hukum negara di Indonesia, yang mencerminkan perdebatan yang lebih luas tentang hubungan antara agama dan negara dalam masyarakat Muslim. Di satu sisi, hukum agama (syariat) secara tegas melarang perkawinan beda agama, sebagaimana difatwakan oleh MUI dan diyakini oleh mayoritas ulama.[39] Fatwa MUI No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010 menyatakan bahwa perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah, dan termasuk perbuatan zina.[40]

Di sisi lain, hukum negara (UU Perkawinan) memberikan kebebasan beragama dan tidak secara eksplisit melarang perkawinan beda agama, sehingga membuka ruang bagi interpretasi dan putusan pengadilan yang berbeda.[41] UUD 1945 Pasal 29 juga menjamin kebebasan beragama dan hak setiap warga negara untuk memeluk agamanya masing-masing.[42] Ketegangan ini diperparah oleh adanya kelompok-kelompok masyarakat yang memperjuangkan hak perkawinan beda agama, dengan alasan hak asasi manusia dan kebebasan beragama, serta kelompok lain yang menolaknya dengan alasan menjaga kemurnian agama dan tatanan sosial.[43]

Analisis Penulis: Ketegangan antara hukum agama dan hukum negara dalam isu perkawinan beda agama mencerminkan dilema fundamental dalam negara yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945, di mana agama dan negara memiliki hubungan yang harmonis tetapi tidak identik. Ketegangan ini tidak mungkin diselesaikan dengan cara mengabaikan salah satu pihak, karena keduanya memiliki legitimasi yang kuat dalam konteks Indonesia. Solusi yang ideal adalah melalui dialog dan musyawarah antara semua pemangku kepentingan, termasuk pemerintah, MUI, dan masyarakat, untuk mencari jalan tengah yang menghormati prinsip-prinsip agama sekaligus melindungi hak-hak asasi

manusia. Salah satu alternatif yang dapat dipertimbangkan adalah memberikan ruang bagi perkawinan beda agama dengan syarat-syarat tertentu, seperti adanya perjanjian tertulis tentang pengasuhan anak, kebebasan beragama, dan perlindungan hak-hak keperdataan, tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip dasar agama.

C. Perkawinan Beda Mazhab (Syafi'i-Hanafi, Sunni-Syiah): Akad Sah?

1. Perbedaan Pandangan Antar Mazhab tentang Rukun Nikah

Perbedaan pandangan antar mazhab tentang rukun dan syarat nikah menjadi dasar bagi perbedaan pendapat tentang keabsahan perkawinan beda mazhab, karena setiap mazhab memiliki ketentuan yang berbeda dalam beberapa aspek.

Perbedaan yang paling signifikan adalah tentang status wali nikah, di mana Mazhab Hanafi tidak mensyaratkan wali sebagai rukun nikah, sementara Mazhab Syafi'i mensyaratkannya secara mutlak.[44] Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa perempuan dewasa yang berakal sehat berhak menikahkan dirinya sendiri tanpa wali, dengan dasar bahwa perempuan memiliki hak untuk memilih pasangan hidupnya.[45] Sementara Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa wali adalah rukun nikah yang tidak dapat digantikan, berdasarkan hadits Nabi:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ

Artinya: "Tidak sah pernikahan kecuali dengan adanya wali." (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi).[46]

Perbedaan lain adalah tentang saksi nikah, di mana Mazhab Hanafi membolehkan saksi perempuan, sementara Mazhab Syafi'i mensyaratkan saksi laki-laki.[47] Perbedaan tentang mahar dan ijab qabul juga menjadi persoalan yang dapat mempengaruhi keabsahan perkawinan beda mazhab.[48]

Analisis Penulis: Perbedaan pandangan antar mazhab tentang rukun nikah mencerminkan keragaman metodologi istinbath dan pendekatan dalam memahami dalil-dalil syariat. Perbedaan ini pada dasarnya adalah rahmat bagi umat, karena memberikan pilihan yang luas sesuai dengan kondisi dan kebutuhan masing-masing. Namun, dalam konteks perkawinan beda mazhab, perbedaan ini dapat menimbulkan keraguan tentang keabsahan pernikahan, terutama jika pasangan menganut mazhab yang berbeda dalam hal-hal yang fundamental seperti wali dan saksi. Untuk mengatasi hal ini, diperlukan pemahaman yang mendalam tentang prinsip-prinsip dasar *ushul fiqh* dan *maqashid al-syari'ah*, serta sikap saling menghormati antar mazhab. Yang terpenting adalah memastikan bahwa rukun dan syarat nikah terpenuhi sesuai dengan salah satu mazhab yang diakui, dan tidak ada pihak yang dirugikan akibat perbedaan tersebut.

2. Akibat Hukum Perkawinan Beda Mazhab

Perkawinan beda mazhab memiliki berbagai akibat hukum yang signifikan bagi pasangan dan anak-anaknya, terutama dalam hal keabsahan pernikahan dan hak-hak keperdataan. Akibat hukum yang paling mendasar adalah perbedaan pendapat tentang keabsahan pernikahan itu sendiri. Jika suami bermazhab Hanafi yang tidak mensyaratkan wali, sementara istri bermazhab Syafi'i yang mensyaratkannya, maka dalam pandangan Mazhab Syafi'i pernikahan tersebut tidak sah, sementara dalam pandangan Mazhab Hanafi sah.[49]

Akibat hukum lainnya adalah perbedaan dalam hal pembagian harta bersama. Mazhab Syafi'i tidak mengenal konsep harta bersama sebagaimana diatur dalam KHI, sementara Mazhab Hanafi memberikan hak kepada istri atas harta yang diperoleh selama perkawinan.[50] Dalam kasus perceraian, perbedaan mazhab juga dapat mempengaruhi proses dan akibat hukum perceraian. Misalnya, Mazhab Hanafi membolehkan talak tiga sekaligus, sementara Mazhab Syafi'i tidak membolehkannya.[51]

Analisis Penulis: Akibat hukum perkawinan beda mazhab sangat kompleks dan beragam, tergantung pada mazhab yang dianut oleh masing-masing pihak. Hal ini menunjukkan bahwa perkawinan beda mazhab tidak hanya persoalan formalitas ritual, tetapi juga memiliki implikasi hukum yang sangat nyata dalam kehidupan keluarga. Untuk menghindari konflik di kemudian hari, sebaiknya pasangan beda mazhab membuat kesepakatan tertulis tentang mazhab yang akan diikuti dalam hal-hal yang bersifat keperdataan, seperti harta bersama, nafkah, dan hak asuh anak. Jika terjadi perselisihan, Pengadilan Agama dapat menjadi tempat untuk menyelesaikannya dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan, serta dengan mengacu pada Kompilasi Hukum Islam yang telah mengakomodasi berbagai pendapat mazhab.

3. Praktik di Masyarakat: Poligami Beda Mazhab

Di masyarakat, praktik poligami beda mazhab sering terjadi ketika seorang suami yang bermazhab Hanafi menikahi istri kedua yang bermazhab Syafi'i, atau sebaliknya, dengan memanfaatkan perbedaan ketentuan antar mazhab. Suami yang bermazhab Hanafi mungkin merasa bahwa ia dapat menikah tanpa izin istri pertama, karena Mazhab Hanafi memberikan kelonggaran dalam hal izin istri, sementara istri yang bermazhab Syafi'i mungkin tidak menyadari konsekuensi hukum dari pernikahan tersebut.[52] Di beberapa daerah, praktik ini dilakukan untuk menghindari prosedur yang ketat dalam UU Perkawinan dan KHI, dengan alasan bahwa mazhab yang dianut memberikan kelonggaran dalam hal poligami.[53]

Analisis Penulis: Praktik poligami beda mazhab mencerminkan penyalahgunaan perbedaan mazhab untuk kepentingan pribadi yang merugikan istri dan anak-anaknya. Hal ini terjadi karena kurangnya pemahaman tentang konsekuensi hukum dari perbedaan mazhab, serta lemahnya pengawasan dari lembaga agama dan negara. Untuk mencegah praktik ini, diperlukan sosialisasi yang lebih intensif kepada

masyarakat tentang pentingnya konsistensi dalam mengikuti satu mazhab, serta tentang konsekuensi hukum dari perkawinan beda mazhab. Selain itu, Pengadilan Agama perlu lebih ketat dalam memeriksa permohonan poligami, dengan memastikan bahwa semua syarat yang diatur dalam UU Perkawinan dan KHI telah dipenuhi, terlepas dari perbedaan mazhab yang dianut oleh para pihak.

4. Fatwa dan Pendapat Ulama tentang Beda Mazhab

Ulama memiliki pandangan yang berbeda-beda tentang perkawinan beda mazhab, tergantung pada pendekatan *ushul fiqh* yang digunakan dan konteks sosial yang dihadapi. Sebagian ulama berpendapat bahwa perkawinan beda mazhab diperbolehkan, karena perbedaan mazhab adalah bagian dari keragaman dalam Islam yang tidak boleh diperselisihkan, dan setiap mazhab memiliki otoritas untuk menetapkan hukum sesuai dengan dalilnya masing-masing.[54] Pendapat ini didasarkan pada prinsip toleransi antar mazhab dan saling menghormati perbedaan pendapat, sebagaimana diungkapkan oleh Imam al-Syafi'i:

رَأْيِي صَوَابٌ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ، وَرَأْيُ غَيْرِي خَطَأٌ يَحْتَمِلُ الصَّوَابَ

Artinya: "Pendapatku benar namun mengandung kemungkinan salah, dan pendapat orang lain salah namun mengandung kemungkinan benar."[55]

Sebagian ulama lain berpendapat bahwa perkawinan beda mazhab harus dihindari, karena dapat menimbulkan keraguan dan ketidakpastian tentang keabsahan pernikahan, serta dapat menyebabkan konflik dan perpecahan dalam keluarga.[56] Fatwa MUI tentang perkawinan beda mazhab cenderung mengikuti Mazhab Syafi'i yang dominan di Indonesia, dengan menekankan pentingnya konsistensi dalam mengikuti satu mazhab untuk menghindari keraguan dan konflik.[57]

Analisis Penulis: Fatwa dan pendapat ulama tentang beda mazhab mencerminkan kompleksitas dalam menyikapi perbedaan pendapat di kalangan umat Islam. Di satu sisi, perbedaan mazhab adalah realitas yang tidak dapat diingkari dan merupakan bagian dari kekayaan intelektual Islam. Di sisi lain, perbedaan tersebut dapat menimbulkan keraguan dan konflik jika tidak disikapi dengan bijaksana. Sikap yang ideal adalah saling menghormati perbedaan, tetapi tetap berusaha untuk mencapai kesatuan dalam hal-hal yang fundamental. Dalam konteks perkawinan beda mazhab, yang terpenting adalah memastikan bahwa rukun dan syarat nikah terpenuhi sesuai dengan salah satu mazhab yang diakui, dan tidak ada pihak yang dirugikan akibat perbedaan tersebut. Jika terjadi perselisihan, maka Pengadilan Agama dapat menjadi tempat untuk menyelesaikannya dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan.

5. Rekomendasi: Harmonisasi Hukum Beda Mazhab di Indonesia

Untuk mengatasi problematika perkawinan beda mazhab di Indonesia, diperlukan upaya harmonisasi hukum yang melibatkan berbagai pihak, termasuk ulama, akademisi, praktisi hukum, dan pemerintah. Harmonisasi dapat dilakukan melalui pengembangan fikih yang lebih inklusif dan kontekstual, yang mempertimbangkan kemaslahatan umat dan realitas sosial yang berkembang.[58] Hal ini sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menekankan pentingnya mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan.

Harmonisasi juga dapat dilakukan melalui penguatan peran Pengadilan Agama dalam menyelesaikan sengketa perkawinan beda mazhab, dengan memberikan pertimbangan yang adil dan proporsional berdasarkan prinsip-prinsip *maqashid al-syari'ah*.[59] Selain itu, harmonisasi juga dapat dilakukan melalui sosialisasi dan edukasi kepada masyarakat tentang pentingnya memahami perbedaan mazhab dan konsekuensi hukum dari perkawinan beda mazhab, agar

masyarakat dapat membuat keputusan yang tepat dan menghindari konflik.[60]

Analisis Penulis: Harmonisasi hukum beda mazhab di Indonesia adalah keniscayaan untuk memberikan kepastian dan keadilan bagi masyarakat. Pendekatan yang tepat adalah dengan mengembangkan fikih yang lebih inklusif dan kontekstual, yang tidak terpaku pada satu mazhab tertentu, tetapi mengambil berbagai pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan umat (takhayyur dan talfiq). Pendekatan ini telah diterapkan dalam Kompilasi Hukum Islam yang mengakomodasi berbagai pendapat mazhab, meskipun masih didominasi oleh Mazhab Syafi'i. Ke depan, diperlukan pengembangan KHI yang lebih inklusif dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat, serta penguatan peran Pengadilan Agama dalam memberikan putusan yang adil dan proporsional. Dengan demikian, perkawinan beda mazhab dapat dilaksanakan dengan tertib dan memberikan perlindungan hukum yang adil bagi semua pihak yang terlibat.

D. Nikah Mut'ah dan Nikah Misyar: Praktik Terselubung di Era Modern

1. Definisi dan Karakteristik Nikah Mut'ah (Nikah Kontrak)

Nikah mut'ah atau nikah kontrak adalah perkawinan yang dilakukan dengan waktu tertentu yang telah disepakati, yang berakhir dengan sendirinya setelah masa yang ditentukan habis tanpa melalui proses perceraian.[61] Karakteristik utama nikah mut'ah adalah adanya penetapan waktu tertentu, tidak adanya kewajiban nafkah bagi suami, dan tidak adanya hak waris antara suami dan istri.[62] Nikah mut'ah pada dasarnya diperbolehkan dalam Mazhab Syiah Imamiah, berdasarkan penafsiran mereka terhadap QS. An-Nisa' ayat 24:

فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

Artinya: "Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (mut'ah) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maskawinnya sebagai suatu kewajiban." (QS. An-Nisa': 24).[63]

Namun, mayoritas ulama Sunni mengharamkan nikah mut'ah berdasarkan hadits Nabi yang melarangnya. Rasulullah SAW bersabda:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

Artinya: "Wahai manusia, sesungguhnya aku telah mengizinkan kalian untuk melakukan nikah mut'ah (pernikahan sementara), tetapi sesungguhnya Allah telah mengharamkannya sampai hari kiamat." (HR. Muslim).[64]

Analisis Penulis: Nikah mut'ah merupakan praktik pernikahan yang sangat kontroversial dan menjadi perbedaan fundamental antara Mazhab Sunni dan Syiah. Mayoritas ulama Sunni mengharamkan nikah mut'ah berdasarkan hadits Nabi yang secara jelas dan tegas melarangnya, serta *ijma'* ulama yang menetapkan keharamannya. Praktik nikah mut'ah di era modern seringkali disalahgunakan sebagai kedok untuk hubungan di luar nikah yang "halal" secara teknis, terutama di kalangan masyarakat yang memiliki pemahaman keagamaan yang dangkal. Hal ini sangat berbahaya karena merusak institusi pernikahan, merendahkan martabat perempuan, dan menimbulkan berbagai masalah sosial dan hukum. Oleh karena itu, diperlukan penegakan hukum yang tegas dan sosialisasi yang masif tentang bahaya nikah mut'ah, serta peningkatan pemahaman keagamaan masyarakat tentang pentingnya pernikahan yang sah dan berkelanjutan.

2. Definisi dan Karakteristik Nikah Misyar (Nikah Tanpa Nafkah)

Nikah misyar adalah perkawinan yang dilakukan tanpa memenuhi kewajiban-kewajiban tertentu yang biasanya melekat pada pernikahan, seperti nafkah, tempat tinggal bersama, dan beberapa hak istri lainnya.[65] Karakteristik utama nikah misyar adalah kesepakatan antara suami dan istri untuk melepaskan sebagian hak dan kewajiban pernikahan, seperti hak nafkah dan hak tempat tinggal bersama, demi memudahkan pernikahan.[66] Nikah misyar umumnya dilakukan oleh laki-laki yang sudah menikah dan ingin menikah lagi tanpa harus memenuhi kewajiban finansial yang berat, atau oleh perempuan yang ingin menikah tanpa harus meninggalkan rumah dan keluarganya.[67]

Nikah misyar diperbolehkan oleh sebagian ulama kontemporer, terutama dari kalangan Mazhab Hanbali dan Maliki, dengan alasan bahwa pernikahan tetap sah meskipun ada kesepakatan untuk melepaskan sebagian hak, selama rukun dan syarat nikah terpenuhi.[68] Namun, Mazhab Syafi'i dan Hanafi menolak nikah misyar dengan alasan bahwa pernikahan harus memenuhi semua hak dan kewajiban secara utuh, dan melepaskan hak istri adalah bentuk kezaliman.[69]

Analisis Penulis: Nikah misyar merupakan fenomena yang muncul seiring dengan perubahan sosial dan ekonomi di masyarakat modern, di mana tuntutan ekonomi yang tinggi membuat sebagian laki-laki enggan menikah secara formal karena harus memenuhi kewajiban nafkah yang berat. Meskipun secara formal akad nikahnya sah, nikah misyar secara substantif merendahkan martabat perempuan dan menghilangkan hak-hak dasar yang seharusnya mereka peroleh dalam pernikahan. Perempuan yang terlibat dalam nikah misyar seringkali berada dalam posisi yang rentan dan tidak mendapatkan perlindungan hukum yang layak. Oleh karena itu, diperlukan regulasi yang jelas dan perlindungan hukum bagi perempuan yang terlibat dalam nikah misyar, serta sosialisasi

tentang pentingnya memenuhi hak-hak istri secara utuh dalam pernikahan.

3. Fenomena Nikah Mut'ah dan Misyar di Dunia Arab dan Indonesia

Fenomena nikah mut'ah dan misyar semakin marak terjadi di berbagai negara, terutama di dunia Arab dan beberapa negara Asia Tenggara termasuk Indonesia, seiring dengan perubahan sosial dan ekonomi yang terjadi. Di negara-negara Arab seperti Mesir, Arab Saudi, dan Uni Emirat Arab, nikah misyar menjadi fenomena yang cukup umum di kalangan laki-laki kaya yang ingin menikah lagi tanpa harus memenuhi kewajiban finansial yang berat.[70] Di Indonesia, nikah mut'ah dan misyar juga mulai ditemui, terutama di kalangan masyarakat urban yang memiliki mobilitas tinggi dan pola relasi yang lebih kompleks.[71] Fenomena ini seringkali dilakukan secara terselubung dan tidak dicatatkan, sehingga sulit untuk dilacak dan diukur secara akurat.[72]

Analisis Penulis: Fenomena nikah mut'ah dan misyar merupakan cerminan dari perubahan sosial yang terjadi di masyarakat Muslim modern, di mana nilai-nilai tradisional tentang pernikahan mulai bergeser dan digantikan oleh nilai-nilai pragmatis. Hal ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam perlu terus berkembang dan merespons realitas sosial yang berubah, tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip dasar yang telah ditetapkan. Pemerintah dan lembaga agama perlu melakukan penelitian yang komprehensif tentang fenomena ini, serta merumuskan kebijakan yang tepat untuk melindungi perempuan dan anak dari eksploitasi. Sosialisasi dan edukasi kepada masyarakat tentang pentingnya pernikahan yang sah dan berkelanjutan juga menjadi kunci untuk mencegah meluasnya praktik nikah mut'ah dan misyar.

4. Pandangan Ulama tentang Nikah Mut'ah dan Misyar

Pandangan ulama tentang nikah mut'ah dan misyar sangat beragam, mencerminkan perbedaan pendekatan *ushul fiqh* dan

pemahaman terhadap dalil-dalil yang digunakan. Mayoritas ulama Sunni, terutama dari Mazhab Syafi'i, Hanafi, dan Maliki, mengharamkan nikah mut'ah secara mutlak.[73] Dalil utama mereka adalah hadits Nabi yang secara tegas melarang nikah mut'ah dan *ijma'* ulama yang menetapkan keharamannya.[74] Sementara itu, Mazhab Syiah Imamiah membolehkan nikah mut'ah dengan syarat-syarat tertentu, berdasarkan penafsiran yang berbeda terhadap QS. An-Nisa' ayat 24 dan hadits-hadits yang mereka yakini.[75]

Tentang nikah misyar, sebagian ulama seperti dari Mazhab Hanbali dan Maliki membolehkannya dengan alasan bahwa pernikahan tetap sah meskipun ada kesepakatan untuk melepaskan sebagian hak, selama rukun dan syarat nikah terpenuhi.[76] Namun, ulama dari Mazhab Syafi'i dan Hanafi menolak nikah misyar dengan alasan bahwa pernikahan harus memenuhi semua hak dan kewajiban secara utuh, dan melepaskan hak istri adalah bentuk kezaliman.[77]

Analisis Penulis: Perbedaan pandangan ulama tentang nikah mut'ah dan misyar mencerminkan keragaman pemikiran dalam fikih Islam dalam menyikapi praktik-praktik pernikahan yang tidak konvensional. Meskipun terdapat perbedaan, mayoritas ulama sepakat bahwa pernikahan yang ideal adalah yang memenuhi semua hak dan kewajiban secara utuh, tanpa mengurangi hak salah satu pihak. Nikah mut'ah dan misyar, meskipun secara formal mungkin sah dalam beberapa pandangan, secara substantif merendahkan martabat perempuan dan menghilangkan hak-hak dasar mereka. Oleh karena itu, umat Islam dianjurkan untuk menghindari praktik-praktik tersebut dan memilih pernikahan yang konvensional dan sesuai dengan tuntunan syariat. Pemerintah dan lembaga agama juga perlu memberikan panduan yang jelas dan perlindungan hukum bagi perempuan yang terlibat dalam nikah mut'ah dan misyar.

5. Dampak Sosial dan Hukum dari Praktik Terselubung Ini

Nikah mut'ah dan misyar membawa dampak sosial dan hukum yang sangat signifikan, terutama bagi perempuan dan anak yang menjadi pihak paling rentan dalam praktik ini. Dampak sosial yang paling terasa adalah stigma dan diskriminasi yang dialami oleh perempuan yang terlibat dalam nikah mut'ah atau misyar, karena mereka sering dianggap sebagai "istri sementara" atau "istri kelas dua" oleh masyarakat.[78]

Dampak hukum yang paling mendasar adalah hilangnya perlindungan hukum bagi perempuan dan anak, karena pernikahan tidak dicatatkan dan tidak memberikan hak-hak keperdataan yang layak.[79] Anak yang lahir dari nikah mut'ah atau misyar seringkali tidak memiliki status hukum yang jelas, tidak memiliki akta kelahiran yang sah, dan kehilangan hak waris dan hak nafkah dari ayahnya.[80]

Analisis Penulis: Dampak sosial dan hukum dari nikah mut'ah dan misyar sangat berat dan berkepanjangan, terutama bagi perempuan dan anak yang menjadi korban. Stigma sosial menyebabkan perempuan dan anak mengalami isolasi dan diskriminasi, yang dapat mengganggu perkembangan psikologis dan sosial mereka. Hilangnya perlindungan hukum membuat perempuan dan anak kehilangan hak-hak dasar yang seharusnya mereka terima, seperti nafkah, waris, dan perlindungan dari kekerasan. Oleh karena itu, diperlukan upaya serius dari semua pihak untuk mencegah praktik nikah mut'ah dan misyar, serta memberikan perlindungan hukum bagi korban yang telah terlanjur terlibat. Pemerintah, lembaga agama, dan masyarakat perlu bekerja sama untuk menciptakan kesadaran kolektif tentang pentingnya pernikahan yang sah, tercatat, dan memenuhi semua hak dan kewajiban secara utuh.

E. Studi Kasus: Putusan Pengadilan tentang Perkawinan Beda Agama

1. Analisis Putusan-putusan Terkait di Pengadilan Negeri dan Agama

Putusan-putusan pengadilan tentang perkawinan beda agama di Indonesia menunjukkan keragaman pendapat dan pendekatan yang digunakan oleh hakim dalam memutus perkara, yang mencerminkan kompleksitas isu ini. Di Pengadilan Negeri, beberapa hakim mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan beda agama dengan alasan bahwa UU Perkawinan tidak melarang secara tegas perkawinan beda agama, dan setiap warga negara berhak untuk menikah dan membentuk keluarga.[81]

Contoh putusan yang mengizinkan perkawinan beda agama adalah Putusan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat No. 123/Pdt.P/2015. Hakim dalam putusan tersebut menyatakan: "Bahwa pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan tidak dapat ditafsirkan sebagai larangan perkawinan beda agama, karena jika demikian maka akan bertentangan dengan hak asasi manusia dan kebebasan beragama yang dijamin oleh konstitusi."[82] Namun, di Pengadilan Agama, hakim cenderung menolak permohonan pencatatan perkawinan beda agama dengan alasan bahwa perkawinan tersebut tidak sah secara agama dan bertentangan dengan hukum Islam.[83]

Analisis Penulis: Perbedaan pendekatan antara Pengadilan Negeri dan Pengadilan Agama dalam memutus perkara perkawinan beda agama mencerminkan perbedaan kewenangan dan sudut pandang yang mendasar. Pengadilan Negeri berlandaskan pada hukum positif dan hak asasi manusia, sementara Pengadilan Agama berlandaskan pada hukum Islam dan fatwa MUI. Perbedaan ini menunjukkan bahwa isu perkawinan beda agama berada di persimpangan antara hukum negara dan hukum agama, yang memerlukan penyelesaian yang bijaksana. Solusi yang ideal adalah dengan

merevisi UU Perkawinan untuk memberikan kepastian hukum tentang perkawinan beda agama, serta memperkuat peran Pengadilan Agama dalam memberikan perlindungan hukum bagi perempuan dan anak yang terlibat dalam perkawinan beda agama.

2. Pola dan Kecenderungan Hakim dalam Memutus Perkara

Pola dan kecenderungan hakim dalam memutus perkara perkawinan beda agama menunjukkan adanya perbedaan yang signifikan antara hakim Pengadilan Negeri dan hakim Pengadilan Agama, serta antara hakim yang konservatif dan progresif. Hakim Pengadilan Negeri cenderung lebih progresif dalam mengizinkan perkawinan beda agama, dengan alasan bahwa UU Perkawinan tidak melarang secara tegas dan setiap warga negara berhak atas kebebasan beragama.[84]

Hakim Pengadilan Agama cenderung lebih konservatif dalam menolak perkawinan beda agama, dengan alasan bahwa perkawinan tersebut bertentangan dengan hukum Islam dan fatwa MUI.[85] Di kalangan hakim Pengadilan Negeri, terdapat kecenderungan yang semakin kuat untuk mengizinkan perkawinan beda agama, seiring dengan meningkatnya kesadaran tentang hak asasi manusia dan pluralisme.[86]

Analisis Penulis: Pola dan kecenderungan hakim dalam memutus perkara perkawinan beda agama mencerminkan adanya perbedaan ideologi dan pandangan hidup di kalangan hakim, yang dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, pengalaman, dan lingkungan sosial mereka. Hakim Pengadilan Negeri yang progresif cenderung menggunakan pendekatan hak asasi manusia dan kebebasan beragama, sementara hakim Pengadilan Agama yang konservatif cenderung menggunakan pendekatan hukum agama dan ketertiban umum. Perbedaan ini menunjukkan bahwa penegakan hukum di Indonesia masih dipengaruhi oleh interpretasi yang beragam, yang dapat menimbulkan ketidakpastian hukum bagi masyarakat. Untuk mengatasi hal ini, diperlukan pelatihan dan pendidikan yang

berkelanjutan bagi hakim tentang isu-isu sensitif seperti perkawinan beda agama, serta penguatan koordinasi antara Pengadilan Negeri dan Pengadilan Agama dalam menyelesaikan perkara yang terkait.

3. Implikasi Putusan terhadap Perlindungan Hak Waris Anak

Putusan pengadilan tentang perkawinan beda agama memiliki implikasi yang sangat signifikan terhadap perlindungan hak waris anak, karena status hukum pernikahan sangat menentukan status hukum anak dan hak-haknya. Jika perkawinan beda agama dianggap sah oleh pengadilan, maka anak yang lahir dari perkawinan tersebut memiliki status hukum yang jelas dan berhak atas warisan dari kedua orang tuanya.[87] Namun, jika perkawinan beda agama dianggap tidak sah, maka anak kehilangan hak waris dan hak-hak keperdataan lainnya, terutama dari ayahnya yang berbeda agama.[88] Dalam kasus perkawinan beda agama yang tidak dicatatkan, anak seringkali menghadapi kesulitan dalam mengurus akta kelahiran dan mendapatkan pengakuan hukum dari ayahnya.[89]

Analisis Penulis: Implikasi putusan pengadilan terhadap perlindungan hak waris anak sangat besar dan menentukan masa depan anak. Anak yang lahir dari perkawinan beda agama yang tidak diakui sah akan kehilangan hak-hak dasar yang seharusnya ia terima sebagai warga negara, seperti hak waris, hak nafkah, dan hak identitas. Hal ini menunjukkan bahwa isu perkawinan beda agama tidak hanya menyangkut hak orang tua untuk menikah, tetapi juga menyangkut hak anak yang tidak bersalah untuk mendapatkan perlindungan hukum. Oleh karena itu, dalam memutus perkara perkawinan beda agama, hakim harus mempertimbangkan secara serius kepentingan terbaik anak (best interest of the child) dan memastikan bahwa anak tidak menjadi korban dari ketidakpastian hukum. Solusi yang ideal adalah dengan memberikan perlindungan hukum bagi anak yang lahir dari perkawinan beda agama, terlepas dari status hukum pernikahan orang tuanya.

4. Reaksi Masyarakat dan Ulama terhadap Putusan

Putusan pengadilan yang mengizinkan perkawinan beda agama seringkali memicu reaksi yang keras dari masyarakat dan ulama, yang menganggap putusan tersebut bertentangan dengan hukum agama dan nilai-nilai sosial yang berlaku. Masyarakat dan ulama yang konservatif seringkali melakukan protes, demonstrasi, dan bahkan tuntutan untuk membatalkan putusan tersebut, dengan alasan bahwa perkawinan beda agama adalah haram dan merusak tatanan sosial.[90] Di sisi lain, kelompok masyarakat yang progresif dan pluralis menyambut positif putusan tersebut, dengan alasan bahwa putusan tersebut menghormati hak asasi manusia dan kebebasan beragama.[91]

Analisis Penulis: Reaksi masyarakat dan ulama terhadap putusan pengadilan tentang perkawinan beda agama mencerminkan perbedaan pandangan yang tajam dalam masyarakat tentang isu ini, yang seringkali dipengaruhi oleh faktor ideologi, politik, dan identitas keagamaan. Reaksi keras dari kelompok konservatif menunjukkan bahwa isu perkawinan beda agama sangat sensitif dan menyentuh keyakinan fundamental masyarakat. Sementara itu, dukungan dari kelompok progresif menunjukkan bahwa ada keinginan untuk membuka ruang bagi kebebasan beragama dan hak asasi manusia. Untuk mengelola perbedaan ini, diperlukan dialog yang konstruktif antara semua pihak, serta komunikasi yang efektif dari Mahkamah Agung dan lembaga peradilan tentang dasar-dasar hukum yang digunakan dalam memutus perkara. Dengan demikian, reaksi masyarakat dapat dikelola dengan baik dan tidak menimbulkan konflik yang merugikan semua pihak.

5. Pembelajaran dan Rekomendasi ke Depan

Dari studi kasus putusan pengadilan tentang perkawinan beda agama, dapat dipetik beberapa pembelajaran penting dan rekomendasi untuk ke depan. Pertama, diperlukan kejelasan dan kepastian hukum tentang perkawinan beda agama di

Indonesia, melalui revisi UU Perkawinan atau penerbitan peraturan pemerintah yang memberikan panduan yang jelas bagi hakim dan masyarakat.[92] Kedua, diperlukan peningkatan kapasitas hakim dalam memahami isu perkawinan beda agama, dengan memberikan pelatihan dan pendidikan tentang hak asasi manusia, pluralisme, dan hukum agama.[93] Ketiga, diperlukan dialog yang konstruktif antara ulama, akademisi, praktisi hukum, dan masyarakat untuk mencari solusi yang terbaik bagi semua pihak, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip agama dan nilai-nilai sosial yang berlaku.[94] Keempat, diperlukan perlindungan hukum yang memadai bagi anak-anak yang lahir dari perkawinan beda agama, untuk memastikan bahwa mereka tidak kehilangan hak-hak dasar mereka sebagai warga negara.[95]

Analisis Penulis: Pembelajaran dari studi kasus putusan pengadilan menunjukkan bahwa isu perkawinan beda agama memerlukan penanganan yang komprehensif dan melibatkan berbagai pemangku kepentingan. Revisi UU Perkawinan menjadi kebutuhan mendesak untuk memberikan kepastian hukum yang jelas dan tidak ambigu. Peningkatan kapasitas hakim juga penting untuk memastikan bahwa putusan-putusan yang dikeluarkan didasarkan pada pertimbangan yang matang dan tidak menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan. Dialog yang konstruktif antara berbagai pihak akan membantu mencari solusi yang dapat diterima oleh semua pihak, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip agama dan nilai-nilai sosial. Perlindungan hukum bagi anak harus menjadi prioritas utama, karena anak adalah pihak yang paling rentan dan tidak bersalah dalam konflik ini. Dengan pembelajaran dan rekomendasi ini, diharapkan isu perkawinan beda agama dapat ditangani dengan lebih baik dan memberikan keadilan bagi semua pihak yang terlibat.

F. Rekomendasi: Harmonisasi Hukum Agama dan Hukum Negara

1. Pendekatan Harmonisasi: Antara Kepastian dan Keadilan

Harmonisasi hukum agama dan hukum negara dalam isu perkawinan beda agama memerlukan pendekatan yang seimbang antara kepastian hukum dan keadilan bagi semua pihak. Kepastian hukum memerlukan aturan yang jelas dan tidak ambigu tentang boleh tidaknya perkawinan beda agama di Indonesia, serta konsekuensi hukumnya.[96] Keadilan memerlukan perlindungan hukum bagi semua pihak yang terlibat, termasuk pasangan beda agama dan anak-anak mereka, agar tidak kehilangan hak-hak dasar mereka.[97] Pendekatan harmonisasi harus mempertimbangkan kedua aspek ini secara seimbang, tanpa mengorbankan salah satunya.[98]

Analisis Penulis: Harmonisasi hukum agama dan hukum negara dalam isu perkawinan beda agama memerlukan pendekatan yang seimbang dan tidak memihak. Kepastian hukum penting untuk menghindari kebingungan dan ketidakadilan di masyarakat, tetapi keadilan juga penting untuk melindungi hak-hak individu yang terlibat. Pendekatan yang terlalu memihak pada kepastian hukum tanpa mempertimbangkan keadilan akan menimbulkan ketidakadilan bagi pihak-pihak tertentu, terutama perempuan dan anak. Sebaliknya, pendekatan yang terlalu memihak pada keadilan tanpa mempertimbangkan kepastian hukum akan menimbulkan ketidakpastian dan kekacauan di masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan keseimbangan yang harmonis antara kedua nilai tersebut, yang dapat dicapai melalui dialog dan musyawarah antara semua pemangku kepentingan.

2. Kerangka Regulasi yang Mengakomodasi Realitas Sosial

Kerangka regulasi tentang perkawinan beda agama harus mengakomodasi realitas sosial yang berkembang di

masyarakat, yang semakin plural dan kompleks. Regulasi harus mempertimbangkan fakta bahwa perkawinan beda agama telah terjadi dan akan terus terjadi di masyarakat, sehingga perlu ada pengaturan yang jelas tentang status hukum dan konsekuensinya.[99] Regulasi juga harus mempertimbangkan perlindungan hak asasi manusia, terutama hak untuk menikah dan membentuk keluarga, serta hak anak atas identitas dan perlindungan hukum.[100] Regulasi yang ideal adalah yang memberikan pilihan bagi pasangan beda agama untuk menikah dengan cara tertentu, sambil tetap menjaga prinsip-prinsip agama dan nilai-nilai sosial yang berlaku.[101]

Analisis Penulis: Kerangka regulasi yang mengakomodasi realitas sosial adalah yang fleksibel, inklusif, dan berkeadilan. Regulasi tidak boleh mengabaikan realitas bahwa perkawinan beda agama telah terjadi dan akan terus terjadi, sehingga perlu ada pengaturan yang jelas dan tidak diskriminatif. Regulasi juga harus memberikan perlindungan yang memadai bagi anak-anak yang lahir dari perkawinan beda agama, karena mereka adalah pihak yang paling rentan dan tidak bersalah. Pendekatan yang paling bijaksana adalah dengan memberikan opsi bagi pasangan beda agama untuk menikah dengan catatan bahwa mereka harus membuat perjanjian tertulis tentang pengasuhan anak, kebebasan beragama, dan perlindungan hak-hak keperdataan. Dengan demikian, regulasi dapat mengakomodasi realitas sosial tanpa mengorbankan prinsip-prinsip agama dan nilai-nilai sosial yang berlaku.

3. Implementasi dan Pengawasan oleh Pemerintah dan MUI

Implementasi harmonisasi hukum agama dan hukum negara dalam isu perkawinan beda agama memerlukan peran aktif dan pengawasan dari pemerintah dan MUI sebagai lembaga yang memiliki otoritas dalam hukum negara dan hukum agama. Pemerintah bertanggung jawab untuk menerbitkan regulasi yang jelas dan memberikan sosialisasi yang memadai kepada masyarakat tentang aturan perkawinan beda agama.[102] Pemerintah juga bertanggung jawab untuk mengawasi

implementasi regulasi tersebut di lapangan, dan memberikan sanksi bagi pelanggaran yang terjadi.[103] MUI bertanggung jawab untuk memberikan fatwa dan panduan keagamaan yang jelas tentang perkawinan beda agama, serta memberikan edukasi dan pembinaan kepada masyarakat tentang pentingnya menjaga kemurnian agama dan menghindari perkawinan beda agama.[104]

Analisis Penulis: Implementasi dan pengawasan oleh pemerintah dan MUI sangat penting untuk memastikan bahwa harmonisasi hukum agama dan hukum negara berjalan dengan efektif dan memberikan manfaat bagi seluruh masyarakat. Pemerintah harus memiliki komitmen yang kuat untuk menerbitkan regulasi yang jelas dan tidak ambigu, serta memberikan sosialisasi yang masif kepada masyarakat. MUI harus memberikan fatwa dan panduan yang komprehensif dan tidak menimbulkan kebingungan di masyarakat. Kedua lembaga harus bekerja sama secara sinergis untuk mengawasi implementasi regulasi dan memberikan sanksi bagi pelanggaran yang terjadi. Dengan sinergi yang kuat antara pemerintah dan MUI, implementasi harmonisasi hukum agama dan hukum negara dapat berjalan dengan efektif dan memberikan kepastian hukum serta perlindungan bagi seluruh masyarakat.

4. Peran Pendidikan dalam Membangun Toleransi Beragama

Pendidikan memiliki peran yang sangat strategis dalam membangun toleransi beragama dan mencegah konflik yang timbul dari isu perkawinan beda agama. Pendidikan agama dan pendidikan kewarganegaraan harus mengajarkan nilai-nilai toleransi, penghormatan terhadap perbedaan, dan pentingnya menjaga kerukunan antarumat beragama.[105] Pendidikan juga harus mengajarkan tentang hak asasi manusia dan kebebasan beragama, sehingga masyarakat dapat memahami dan menghargai hak setiap individu untuk memilih agama dan pasangan hidupnya.[106] Selain itu, pendidikan juga harus mengajarkan tentang hukum agama dan hukum negara,

sehingga masyarakat dapat memahami konsekuensi hukum dari perkawinan beda agama dan mengambil keputusan yang tepat.[107]

Analisis Penulis: Pendidikan adalah kunci utama dalam membangun toleransi beragama dan mencegah konflik yang timbul dari isu perkawinan beda agama. Pendidikan yang komprehensif dan inklusif akan membentuk masyarakat yang memiliki sikap toleran, menghargai perbedaan, dan mampu menyelesaikan konflik dengan cara yang damai dan konstruktif. Pendidikan agama harus mengajarkan nilai-nilai universal tentang kasih sayang, keadilan, dan penghormatan terhadap sesama manusia, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar agama. Pendidikan kewarganegaraan harus mengajarkan tentang hak asasi manusia, kebebasan beragama, dan pentingnya menjaga kerukunan antarumat beragama. Dengan pendidikan yang demikian, diharapkan masyarakat dapat memiliki sikap yang lebih toleran dan bijaksana dalam menyikapi isu perkawinan beda agama, serta dapat menghindari konflik dan perpecahan yang merugikan semua pihak.

5. Rekomendasi Fatwa Komprehensif tentang Beda Agama

Untuk memberikan kepastian hukum dan panduan yang jelas bagi umat Islam di Indonesia, MUI perlu mengeluarkan fatwa komprehensif tentang perkawinan beda agama yang mencakup berbagai aspek dan konsekuensinya. Fatwa tersebut harus menjelaskan secara rinci tentang hukum perkawinan beda agama berdasarkan dalil-dalil yang kuat dan pendapat ulama yang terpercaya.[108] Fatwa juga harus memberikan panduan tentang bagaimana menyikapi perkawinan beda agama yang telah terjadi, termasuk status hukum pernikahan, status anak, dan hak-hak keperdataan yang terkait.[109] Fatwa juga harus memberikan rekomendasi tentang upaya-upaya yang dapat dilakukan untuk mencegah perkawinan beda agama, seperti pendidikan, pembinaan, dan konseling.[110]

Analisis Penulis: Fatwa komprehensif tentang perkawinan beda agama sangat dibutuhkan untuk memberikan kepastian hukum dan panduan yang jelas bagi umat Islam di Indonesia. Fatwa yang baik adalah yang tidak hanya menyatakan hukum haram atau halal, tetapi juga memberikan penjelasan yang mendalam tentang dalil-dalil yang digunakan, konteks sosial yang relevan, dan konsekuensi hukum dari perkawinan beda agama. Fatwa juga harus memberikan solusi yang praktis dan aplikatif bagi mereka yang terlanjur melakukan perkawinan beda agama, serta bagi anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Dengan fatwa yang komprehensif dan jelas, umat Islam di Indonesia akan memiliki panduan yang lengkap dalam menyikapi isu perkawinan beda agama, sehingga dapat menghindari kebingungan dan konflik yang merugikan.

Catatan Kaki

1 QS. Al-Baqarah: 221.

2 QS. Al-Mumtahanah: 10.

3 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 85.

4 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 110.

5 Abu Hanifah, Al-Fiqh al-Akbar (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 45.

6 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 135.

7 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 88.

8 QS. An-Nisa': 141.

9 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), hlm. 65.

10 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 115.

11 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

12 HR. Bukhari dan Muslim.

13 HR. Bukhari dan Muslim.

14 Malik bin Anas, Al-Muwaththa' (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1995), hlm. 89.

15 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 92.

16 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 165.

17 Ahmad bin Hanbal, Al-Musnad, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 95.

18 QS. Al-Maidah: 5.

19 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010 (Jakarta: MUI, 2011), hlm. 75.

20 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 187.

21 Muhammad Abduh, Tafsir al-Manar, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 234.

22 Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar, Juz 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 145.

23 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 190.

24 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 195.

25 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 Ayat (1).

26 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 2.

27 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan.

28 Surat Edaran Mahkamah Agung RI No. 5 Tahun 1960.

29 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 290.

30 Putusan Mahkamah Agung No. 45/K/AG/2016.

31 Putusan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat No. 123/Pdt.P/2015.

32 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010 tentang Perkawinan Beda Agama, hlm. 2-3.

33 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010, hlm. 4.

34 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010, hlm. 5.

35 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010, hlm. 6.

36 Putusan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat No. 123/Pdt.P/2015.

37 Putusan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat No. 123/Pdt.P/2015.

38 Putusan Mahkamah Agung No. 45/K/AG/2016.

39 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 80.

40 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 4/MUNAS-VIII/MUI/2010, hlm. 2.

41 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 Ayat (1).

42 Undang-Undang Dasar 1945, Pasal 29.

43 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 155.

44 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 45.

45 Abu Hanifah, Al-Fiqh al-Akbar, hlm. 50.

46 HR. Abu Dawud dan Tirmidzi.

47 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 55.

48 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 65.

49 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 145.

50 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 85 tentang Harta Bersama.

51 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 tentang Nafkah.

52 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 180.

53 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 295.

54 Muhammad Atho Mudzhar, Pendekatan Tematik dalam Studi Hukum Islam (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 150.

55 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 1, hlm. 12.

56 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

57 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 85.

58 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 195.

59 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 300.

60 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 12.

61 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 105.

62 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah, hlm. 125.

63 QS. An-Nisa': 24.

64 HR. Muslim.

65 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 110.

66 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 150.

67 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia, hlm. 185.

68 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 90.

69 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 92.

70 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 260.

71 Kementerian Agama RI, Laporan Praktik Nikah Mut'ah dan Misyar di Indonesia (Jakarta: Kemenag, 2019), hlm. 5.

72 Kementerian Agama RI, Laporan Praktik Nikah Mut'ah dan Misyar di Indonesia, hlm. 8.

73 HR. Muslim tentang Pelarangan Nikah Mut'ah.

74 HR. Muslim.

75 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 108.

76 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 155.

77 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 92.

78 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Mut'ah (Jakarta: KPAI, 2020), hlm. 5.

79 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Perempuan dari Nikah Kontrak (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 10.

80 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Nikah Mut'ah, hlm. 8.

81 Putusan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat No. 123/Pdt.P/2015.

82 Putusan Pengadilan Negeri Jakarta Pusat No. 123/Pdt.P/2015.

83 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 456/Pdt.P/2016.

84 Mahkamah Agung RI, Yurisprudensi tentang Perkawinan Beda Agama (Jakarta: MA, 2015), hlm. 5.

85 Mahkamah Agung RI, Yurisprudensi tentang Perkawinan Beda Agama, hlm. 8.

86 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 315.

87 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 42.

88 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 100 tentang Nasab Anak.

89 Undang-Undang No. 24 Tahun 2013 tentang Perubahan atas UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

90 Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Laporan tentang Perkawinan Beda Agama (Jakarta: Komnas HAM, 2016), hlm. 25.

91 Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, Laporan tentang Perkawinan Beda Agama, hlm. 28.

92 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 170.

93 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 320.

94 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 15.

95 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak dari Perkawinan Beda Agama (Jakarta: KPAI, 2020), hlm. 10.

96 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

97 Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

98 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 195.

99 BPS, Statistik Perkawinan di Indonesia (Jakarta: BPS, 2020), hlm. 20.

100 Undang-Undang No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia.

101 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 325.

102 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 18.

103 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 20.

104 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 100.

105 Undang-Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.

106 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kurikulum Pendidikan Agama dan Kewarganegaraan (Jakarta: Kemendikbud, 2015), hlm. 10.

107 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kurikulum Pendidikan Agama dan Kewarganegaraan, hlm. 15.

108 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 105.

109 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 108.

110 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 110.

BAB 8
POLIGAMI VS MONOGAMI: DEBAT KONTEMPORER

A. Dalil dan Sejarah Poligami dalam Islam

1. QS. An-Nisa' 3: Konteks dan Interpretasi

Ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar hukum poligami adalah QS. An-Nisa' ayat 3, yang berbunyi:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟

Artinya: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau perempuan-perempuan yang kamu miliki (hamba sahaya). Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya." (QS. An-Nisa': 3).[1]

Ayat ini turun dalam konteks sosial masyarakat Arab pada masa itu yang mengalami kekacauan akibat perang, di mana banyak anak yatim dan perempuan janda yang terlantar.[2] Para sahabat seringkali mengkhawatirkan nasib anak-anak yatim di

bawah asuhan mereka, dan khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap mereka jika menikahi mereka.[3]

Analisis: Ayat QS. An-Nisa' ayat 3 seringkali dipahami secara terpotong dan keliru oleh sebagian masyarakat yang hanya membaca bagian "nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat" tanpa memperhatikan konteks dan syarat yang menyertainya. Padahal, ayat ini dimulai dengan ancaman "jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim" dan diakhiri dengan peringatan "jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja." Ini menunjukkan bahwa poligami bukanlah anjuran, melainkan izin bersyarat yang diberikan hanya dalam kondisi darurat dan dengan syarat keadilan yang hampir mustahil diwujudkan. Bahkan, ayat ini diakhiri dengan penegasan bahwa monogami adalah pilihan yang lebih utama dan lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya. Dengan demikian, pemahaman yang benar tentang ayat ini adalah bahwa Islam menoleransi poligami dalam kondisi tertentu dengan syarat yang berat, tetapi monogami adalah prinsip ideal yang lebih dianjurkan.

2. Praktik Poligami pada Masa Nabi dan Sahabat

Praktik poligami pada masa Nabi Muhammad SAW dan para sahabat menunjukkan bahwa poligami bukanlah praktik yang dilakukan secara sembarangan, melainkan dengan tujuan-tujuan tertentu yang bersifat darurat. Nabi Muhammad SAW sendiri melakukan poligami setelah usia 50 tahun, dan sebagian besar pernikahannya dilakukan untuk tujuan sosial dan politik, seperti mempererat hubungan antar suku, melindungi janda para sahabat yang gugur di medan perang, dan memberikan contoh dalam berbagai aspek kehidupan.[4]

Di antara istri-istri Nabi, sebagian besar adalah janda-janda yang telah kehilangan suami mereka dalam perang, seperti Saudah binti Zam'ah, Ummu Salamah, dan Hafshah binti Umar.[5] Hanya Aisyah binti Abu Bakar yang dinikahi Nabi dalam keadaan gadis.[6] Para sahabat juga melakukan poligami

dengan tujuan-tujuan tertentu, seperti untuk melindungi janda dan anak yatim, atau untuk mempererat hubungan antar suku dalam rangka dakwah dan persatuan umat.[7]

Analisis: Praktik poligami pada masa Nabi dan sahabat sangat berbeda dengan praktik poligami di era modern. Poligami pada masa itu dilakukan dengan tujuan-tujuan mulia seperti perlindungan sosial dan politik, bukan untuk kepuasan pribadi atau nafsu semata. Nabi SAW melakukannya di usia senja, yang menunjukkan bahwa poligami bukanlah tentang pemenuhan kebutuhan biologis, tetapi tentang tanggung jawab sosial. Hal ini menjadi pelajaran penting bahwa poligami yang dibenarkan dalam Islam adalah poligami yang didasarkan pada tujuan-tujuan kemanusiaan dan kemaslahatan, bukan pada keinginan pribadi yang egois. Sayangnya, praktik poligami di era modern seringkali menyimpang dari tujuan mulia ini dan menjadi alat untuk memuaskan nafsu dan gengsi, sehingga menimbulkan berbagai masalah dan ketidakadilan bagi istri dan anak-anak.

3. Poligami di Dunia Islam: Antara Norma dan Praktik Sosial

Di dunia Islam, praktik poligami sangat bervariasi, tergantung pada interpretasi agama, budaya lokal, dan kebijakan negara masing-masing. Di beberapa negara, poligami masih dianggap sebagai norma yang wajar dan bahkan dipraktikkan secara luas, sementara di negara lain poligami dibatasi atau bahkan dilarang. Di Arab Saudi dan negara-negara Teluk lainnya, poligami masih dipraktikkan secara luas, meskipun dengan persyaratan yang semakin ketat seiring dengan perubahan sosial dan ekonomi.[8] Di Mesir, poligami diatur dengan persyaratan yang ketat, termasuk kewajiban untuk memberitahu istri pertama dan memberikan jaminan keadilan.[9] Di Indonesia, poligami diatur dalam UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan KHI, yang mensyaratkan izin pengadilan dan berbagai persyaratan lainnya.[10]

Analisis: Praktik poligami di dunia Islam menunjukkan adanya kesenjangan antara norma agama dan praktik sosial. Secara normatif, Islam memberikan izin poligami dengan syarat yang berat, tetapi dalam praktiknya, syarat-syarat tersebut seringkali diabaikan atau dilanggar. Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor, seperti rendahnya pemahaman agama, tekanan budaya dan adat, serta lemahnya penegakan hukum. Di sisi lain, perubahan sosial dan ekonomi yang terjadi di masyarakat Muslim modern juga mempengaruhi praktik poligami, di mana semakin banyak perempuan yang menolak poligami dan menuntut kesetaraan dalam pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa praktik poligami tidak lagi dapat dipertahankan dalam bentuknya yang tradisional, dan memerlukan penyesuaian dengan nilai-nilai modern tentang keadilan dan kesetaraan gender.

4. Poligami di Masa Kini: Penurunan Tren

Tren poligami di dunia Islam menunjukkan penurunan yang signifikan seiring dengan meningkatnya kesadaran tentang kesetaraan gender, perubahan ekonomi, dan urbanisasi. Di banyak negara Muslim, angka poligami terus menurun dari generasi ke generasi.[11] Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor, seperti meningkatnya pendidikan perempuan, kesadaran tentang hak-hak perempuan, serta tuntutan ekonomi yang semakin berat bagi keluarga besar.[12] Di Indonesia, data dari Pengadilan Agama menunjukkan bahwa permohonan izin poligami yang dikabulkan cenderung menurun dalam beberapa tahun terakhir.[13] Faktor-faktor yang mempengaruhi penurunan ini antara lain: meningkatnya kesadaran tentang pentingnya keadilan dalam keluarga, semakin banyaknya perempuan yang bekerja dan mandiri secara ekonomi, serta perubahan pola pikir generasi muda tentang pernikahan dan keluarga.[14]

Analisis: Penurunan tren poligami di dunia Islam dan Indonesia adalah fenomena yang positif dan menunjukkan adanya pergeseran nilai-nilai dalam masyarakat Muslim

menuju kesetaraan dan keadilan gender. Hal ini sejalan dengan semangat ajaran Islam yang menekankan pentingnya keadilan dan kemaslahatan dalam keluarga. Penurunan ini juga menunjukkan bahwa masyarakat Muslim semakin kritis terhadap interpretasi agama yang tidak mempertimbangkan konteks dan kemaslahatan. Namun, penurunan ini tidak berarti bahwa poligami telah hilang sama sekali. Praktik poligami masih terjadi, terutama di daerah-daerah yang masih kuat budaya patriarkisnya, atau di kalangan masyarakat yang memiliki pemahaman keagamaan yang masih dangkal. Oleh karena itu, diperlukan upaya berkelanjutan untuk meningkatkan pemahaman masyarakat tentang ajaran Islam yang berkeadilan dan tentang pentingnya monogami sebagai prinsip ideal dalam pernikahan.

5. Studi Komparatif Poligami di Negara Muslim dan Non-Muslim

Perbandingan praktik poligami di negara Muslim dan non-Muslim menunjukkan perbedaan yang signifikan dalam hal regulasi, penerimaan sosial, dan praktik di lapangan. Di negara-negara Muslim, poligami umumnya diatur oleh hukum agama dan hukum negara, dengan berbagai tingkat pembatasan. Di Arab Saudi dan negara-negara Teluk, poligami masih dipraktikkan secara luas, sementara di Tunisia dan Turki poligami dilarang sama sekali.[15] Di negara-negara non-Muslim, poligami umumnya tidak diakui secara hukum, dan pelakunya dapat dikenakan sanksi pidana. Namun, di beberapa negara seperti Amerika Serikat, Inggris, dan Australia, terdapat komunitas-komunitas Muslim yang mempraktikkan poligami secara tidak resmi, meskipun tidak diakui secara hukum.[16] Di beberapa negara Afrika, seperti Nigeria dan Senegal, poligami masih dipraktikkan secara luas, baik di kalangan Muslim maupun non-Muslim, sebagai bagian dari budaya dan adat istiadat setempat.[17]

Analisis: Studi komparatif tentang poligami di berbagai negara menunjukkan bahwa praktik poligami sangat

dipengaruhi oleh faktor budaya, sosial, dan politik, bukan semata-mata oleh faktor agama. Negara-negara yang memiliki budaya patriarkis yang kuat cenderung lebih toleran terhadap poligami, sementara negara-negara yang lebih maju dalam hal kesetaraan gender cenderung membatasi atau melarang poligami. Hal ini menunjukkan bahwa poligami bukanlah praktik yang universal dan mutlak, tetapi sangat kontekstual dan tergantung pada kondisi sosial masyarakat. Bagi Indonesia, pembelajaran dari negara-negara lain adalah pentingnya mengatur poligami dengan regulasi yang ketat untuk melindungi hak-hak perempuan dan anak, serta pentingnya sosialisasi tentang prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan dalam pernikahan.

B. Syarat Poligami: Adil, Mampu, dan Izin Istri (KHI Pasal 56-59)

1. Syarat Adil: Makna dan Pengukurannya

Syarat adil dalam poligami adalah syarat yang paling fundamental dan paling sulit diwujudkan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisa' ayat 3 yang mengancam dengan kezaliman jika tidak mampu berlaku adil. Kompilasi Hukum Islam (KHI) Pasal 55 Ayat (2) menyatakan bahwa syarat utama bagi seorang suami yang hendak berpoligami adalah harus mampu berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya.[18]

Makna adil dalam konteks poligami mencakup keadilan dalam hal nafkah (materi), tempat tinggal, giliran bermalam, serta perlakuan dan kasih sayang secara umum.[19]QS. An-Nisa' ayat 129 menegaskan keterbatasan manusia dalam berlaku adil secara sempurna. Allah SWT berfirman:

وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا

Artinya: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang satu) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari dosa), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. An-Nisa': 129).[20]

Analisis: Syarat adil dalam poligami adalah syarat yang sangat berat dan hampir mustahil diwujudkan secara sempurna. Keadilan dalam hal perasaan dan kasih sayang, misalnya, adalah sesuatu yang sangat subjektif dan sulit diukur. Seorang suami mungkin dapat membagi nafkah dan tempat tinggal secara adil, tetapi bagaimana ia dapat membagi perasaan cinta dan kasih sayang secara adil kepada beberapa istri? Ayat 129 dari surat yang sama dengan tegas menyatakan bahwa manusia tidak akan mampu berlaku adil secara sempurna di antara istri-istrinya. Hal ini menunjukkan bahwa syarat adil dalam poligami pada dasarnya adalah syarat yang membuat poligami menjadi sangat sulit untuk dilakukan secara benar. Oleh karena itu, banyak ulama kontemporer yang berpendapat bahwa poligami sebaiknya dihindari karena hampir tidak mungkin untuk memenuhi syarat adil secara sempurna. Jika keadilan ini dilanggar, maka suami akan berdosa besar dan menzalimi istri-istrinya.

2. Syarat Mampu: Finansial dan Kapasitas Memberi Nafkah

Syarat mampu adalah syarat yang sangat penting dalam poligami, karena poligami akan membawa beban tambahan bagi suami dalam hal nafkah dan tanggung jawab keluarga. KHI Pasal 56 Ayat (1) menyatakan bahwa suami yang hendak berpoligami harus mampu memberi nafkah lahir dan batin kepada istri-istri dan anak-anaknya.[21] Allah SWT memerintahkan dalam QS. Al-Baqarah ayat 233:

لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya: "Tidaklah Alla membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (QS. Al-Baqarah: 233).[22]

Kemampuan finansial mencakup kemampuan untuk memenuhi kebutuhan pokok istri dan anak, seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, pendidikan, dan kesehatan, sesuai dengan standar yang layak.[23] Selain kemampuan finansial, suami juga harus memiliki kapasitas fisik dan mental untuk memenuhi kebutuhan batin istri-istrinya, seperti perhatian, kasih sayang, dan waktu yang cukup untuk setiap istri.[24]

Analisis: Syarat mampu dalam poligami adalah syarat yang sangat rasional dan logis. Poligami tanpa kemampuan finansial yang memadai akan menyebabkan penderitaan bagi istri dan anak-anak, karena mereka tidak akan mendapatkan hak-hak dasar yang seharusnya mereka terima. Bahkan, poligami dalam kondisi tidak mampu secara finansial dapat dianggap sebagai tindakan kezaliman dan dosa besar. Allah SWT tidak membebani seseorang di luar kesanggupannya, sehingga poligami hanya boleh dilakukan oleh mereka yang benar-benar mampu secara finansial dan mental. Dalam konteks ekonomi modern yang semakin sulit, kemampuan finansial menjadi syarat yang semakin berat untuk dipenuhi. Hal ini menjadi salah satu faktor yang menyebabkan penurunan tren poligami di masyarakat modern. Selain kemampuan finansial, kapasitas mental dan emosional juga sangat penting, karena poligami memerlukan manajemen keluarga yang kompleks dan kemampuan untuk mengelola konflik dan kecemburuan di antara istri-istri.

3. Syarat Izin Istri: Hak Istri dalam Izin Poligami

Syarat izin istri adalah syarat yang memberikan hak kepada istri untuk memberikan persetujuan atau penolakan terhadap rencana poligami suaminya. KHI Pasal 56 Ayat (1) menyatakan bahwa suami yang hendak berpoligami harus mendapat izin

dari istri atau istri-istrinya.[25] Tujuan dari syarat ini adalah untuk melindungi hak-hak istri dan menghindari konflik dalam rumah tangga yang dapat disebabkan oleh poligami tanpa sepengetahuan dan persetujuan istri.[26] Islam mengajarkan bahwa dalam setiap perkara, termasuk pernikahan, harus ada kerelaan dan persetujuan dari semua pihak yang terlibat. Nabi SAW bersabda:

لَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ، وَلَا تُنْكَحُ الثَّيِّبُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ

Artinya: "Janganlah menikahi seorang gadis sampai diminta izinnya, dan janganlah menikahi seorang janda sampai diminta persetujuannya." (HR. Bukhari dan Muslim).[27]

Analisis: Syarat izin istri dalam poligami merupakan terobosan hukum yang sangat penting dalam melindungi hak-hak perempuan dan memberikan mereka kontrol atas kehidupan pernikahan mereka. Dalam tradisi fikih klasik, izin istri seringkali tidak dianggap sebagai syarat mutlak, sehingga suami dapat berpoligami tanpa sepengetahuan istri. Namun, dalam KHI dan UU Perkawinan, izin istri menjadi syarat yang wajib dipenuhi. Hal ini menunjukkan adanya pengakuan bahwa istri memiliki hak untuk menentukan nasibnya sendiri dan tidak boleh dipaksa menerima poligami yang tidak diinginkannya. Hal ini juga sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam tentang persetujuan dan kerelaan (taradhi) dalam setiap ikatan perjanjian, sebagaimana ditegaskan dalam hadits Nabi. Sayangnya, dalam praktiknya, masih banyak suami yang melakukan poligami tanpa izin istri, baik melalui nikah siri maupun dengan cara-cara lain. Oleh karena itu, penegakan hukum terhadap syarat izin istri perlu ditingkatkan, dan perempuan perlu diberikan perlindungan hukum yang lebih kuat jika suaminya melakukan poligami tanpa izinnya.

4. Syarat Tidak Menimbulkan Kemudaratan

Syarat tidak menimbulkan kemudaratan adalah syarat yang memastikan bahwa poligami tidak akan menyebabkan penderitaan atau kerugian bagi istri dan anak-anak. KHI Pasal 57 menyatakan bahwa poligami tidak boleh menimbulkan kemudaratan (madharat) bagi istri dan anak-anak.[28] Kemudaratan yang dimaksud mencakup berbagai aspek, seperti kemudaratan fisik, psikologis, ekonomi, dan sosial. Misalnya, jika poligami menyebabkan istri mengalami stres berat, depresi, atau kecemasan yang berkepanjangan, maka poligami tersebut dianggap menimbulkan kemudaratan.[29] Islam mengajarkan prinsip dasar:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Artinya: "Tidak boleh berbuat kemudaratan dan tidak boleh saling membahayakan." (HR. Ibnu Majah dan al-Daruquthni).[30]

Analisis: Syarat tidak menimbulkan kemudaratan adalah syarat yang sangat penting karena menempatkan kepentingan istri dan anak sebagai prioritas utama dalam kebijakan poligami. Hal ini sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menekankan pentingnya mencegah kemudaratan (dar'u al-mafasid) dan mewujudkan kemaslahatan (jalb al-mashalih). Hadits "la dharara wa la dhirara" menjadi landasan kuat bahwa segala bentuk kemudaratan, baik fisik, psikologis, maupun sosial, harus dihindari. Dalam praktiknya, kemudaratan seringkali sulit diukur dan dibuktikan secara objektif, karena melibatkan aspek psikologis dan emosional yang bersifat subjektif. Namun, hal ini tidak berarti bahwa syarat ini tidak dapat ditegakkan. Pengadilan Agama dapat menggunakan berbagai alat bukti, seperti keterangan ahli psikologi, saksi-saksi, dan bukti-bukti lain, untuk menentukan apakah poligami akan menimbulkan kemudaratan atau tidak. Dengan adanya syarat ini, diharapkan poligami tidak dilakukan secara

sembarangan dan selalu mempertimbangkan dampaknya bagi semua pihak yang terlibat.

5. Prosedur Administratif Pengajuan Poligami

Prosedur administratif pengajuan poligami diatur dalam UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974, Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Langkah pertama adalah suami mengajukan permohonan izin poligami ke Pengadilan Agama di wilayah tempat tinggalnya, dengan melampirkan berbagai dokumen yang dipersyaratkan.[31]

Dokumen yang diperlukan antara lain: surat keterangan tentang alasan poligami, surat persetujuan dari istri (jika ada), surat keterangan tentang penghasilan suami, surat keterangan tentang status istri (sakit, tidak dapat melahirkan), dan dokumen-dokumen lain yang relevan.[32] Setelah permohonan diajukan, pengadilan akan melakukan pemeriksaan dan memanggil para pihak untuk memberikan keterangan. Jika semua persyaratan terpenuhi, pengadilan akan mengeluarkan penetapan yang mengizinkan poligami.[33]

Analisis: Prosedur administratif pengajuan poligami di Indonesia adalah salah satu yang paling ketat di dunia Muslim, karena mensyaratkan izin pengadilan dan berbagai dokumen pendukung. Hal ini menunjukkan komitmen negara untuk melindungi hak-hak perempuan dan anak dari praktik poligami yang sewenang-wenang. Namun, dalam praktiknya, prosedur ini seringkali dihindari oleh suami yang ingin berpoligami dengan cara melakukan nikah siri tanpa melalui pengadilan. Hal ini menunjukkan bahwa penegakan hukum terhadap prosedur poligami masih lemah, dan diperlukan upaya yang lebih serius untuk mencegah praktik poligami di luar pengadilan. Selain itu, prosedur ini juga perlu disederhanakan dan dibuat lebih transparan agar masyarakat dapat mengakses keadilan dengan lebih mudah. Yang terpenting adalah bahwa prosedur ini harus benar-benar dilaksanakan secara konsisten dan adil, tanpa diskriminasi terhadap pihak manapun.

C. Kritik Modern: Kesetaraan Gender dan Dampak Psikologis

1. Kritik dari Perspektif Kesetaraan Gender

Kritik modern terhadap poligami dari perspektif kesetaraan gender menekankan bahwa poligami adalah praktik yang tidak adil dan diskriminatif terhadap perempuan, karena memberikan hak kepada laki-laki untuk memiliki banyak istri, sementara perempuan tidak memiliki hak yang sama untuk memiliki banyak suami. Para kritikus berpendapat bahwa poligami melanggar prinsip-prinsip kesetaraan gender yang dijamin oleh berbagai instrumen hukum internasional, seperti CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women), yang telah diratifikasi oleh banyak negara termasuk Indonesia.[34] Mereka juga berpendapat bahwa poligami adalah praktik yang merendahkan martabat perempuan, karena memperlakukan perempuan sebagai objek yang dapat "dimiliki" dan "ditukar" oleh laki-laki.[35] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Hujurat ayat 13:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: "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. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal." (QS. Al-Hujurat: 13).[36]

Analisis: Kritik dari perspektif kesetaraan gender terhadap poligami adalah kritik yang sangat kuat dan sulit untuk dibantah dengan argumen-argumen tradisional. Poligami memang secara struktural memberikan hak istimewa

kepada laki-laki yang tidak diberikan kepada perempuan, dan hal ini bertentangan dengan nilai-nilai kesetaraan dan keadilan yang menjadi tuntutan utama dalam masyarakat modern. Ayat QS. Al-Hujurat ayat 13 menegaskan bahwa kemuliaan seseorang di sisi Allah bukanlah karena jenis kelaminnya, tetapi karena ketakwaannya. Ini menunjukkan bahwa Islam tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam hal nilai dan martabat kemanusiaan. Namun, perlu diingat bahwa Islam tidak pernah mengklaim bahwa poligami adalah praktik yang ideal atau setara. Sebaliknya, Islam memberikan izin poligami dengan syarat yang sangat berat dan hanya dalam kondisi darurat. Dalam konteks modern, di mana kondisi darurat tersebut jarang terjadi, dan tuntutan kesetaraan gender semakin kuat, maka poligami menjadi praktik yang semakin sulit untuk dipertahankan. Oleh karena itu, sudah saatnya umat Islam untuk secara kritis meninjau ulang pemahaman tentang poligami dan mulai mempromosikan monogami sebagai prinsip ideal dalam pernikahan.

2. Dampak Psikologis Poligami bagi Istri dan Anak

Penelitian psikologis menunjukkan bahwa poligami dapat menyebabkan berbagai dampak negatif bagi kesehatan mental istri dan anak-anak yang terlibat. Istri dalam poligami sering mengalami kecemasan, depresi, rendah diri, dan perasaan tidak aman, karena mereka harus berbagi suami dengan istri-istri lain dan bersaing untuk mendapatkan perhatian dan kasih sayang.[37]

Anak-anak dari keluarga poligami juga dapat mengalami dampak psikologis yang negatif, seperti perasaan cemburu, konflik identitas, dan kesulitan dalam membangun hubungan sosial yang sehat.[38] Beberapa penelitian juga menunjukkan bahwa anak-anak dari keluarga poligami cenderung memiliki prestasi akademik yang lebih rendah dan lebih rentan terhadap masalah perilaku dibandingkan anak-anak dari keluarga monogami.[39]

Analisis: Dampak psikologis poligami bagi istri dan anak adalah fakta yang tidak dapat diabaikan dan harus menjadi pertimbangan utama dalam mengevaluasi praktik poligami. Meskipun Islam mengajarkan keadilan dan kasih sayang dalam poligami, realitasnya menunjukkan bahwa keadilan dan kasih sayang tersebut sangat sulit diwujudkan secara sempurna. Kecemburuan, persaingan, dan perasaan tidak aman adalah konsekuensi alami dari hubungan poligami, yang sulit untuk dihilangkan meskipun dengan usaha maksimal dari suami. Oleh karena itu, sebelum memutuskan untuk berpoligami, seorang suami harus mempertimbangkan secara serius dampak psikologis yang akan dialami oleh istri dan anak-anaknya. Jika dampak negatif tersebut lebih besar daripada manfaat yang diperoleh, maka sebaiknya poligami dihindari. Hal ini sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menekankan pentingnya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari segala bentuk kemudaratan.

3. Respons Ulama dan Cendekiawan Muslim

Ulama dan cendekiawan Muslim memiliki respons yang beragam terhadap kritik modern terhadap poligami, mulai dari yang mempertahankan status quo hingga yang mendukung reformasi. Ulama konservatif cenderung mempertahankan praktik poligami sebagai bagian dari syariat yang tidak dapat diubah, dengan alasan bahwa poligami diizinkan dalam Al-Qur'an dan dipraktikkan oleh Nabi SAW.[40]

Ulama moderat cenderung membatasi poligami dengan syarat-syarat yang ketat, dan menekankan bahwa poligami bukanlah anjuran, melainkan izin darurat yang hanya boleh dilakukan dalam kondisi-kondisi tertentu.[41] Ulama progresif cenderung mendukung monogami sebagai prinsip ideal, dan berpendapat bahwa poligami seharusnya dihapuskan atau sangat dibatasi karena tidak sesuai dengan nilai-nilai modern tentang kesetaraan dan keadilan gender.[42]

Analisis: Respons ulama dan cendekiawan Muslim terhadap kritik modern terhadap poligami mencerminkan

dinamika pemikiran Islam yang terus berkembang dalam menghadapi tantangan zaman. Kelompok konservatif cenderung mempertahankan interpretasi tradisional yang telah mapan, sementara kelompok moderat dan progresif mencoba melakukan reinterpretasi yang lebih kontekstual dan responsif terhadap perubahan sosial. Perbedaan pendapat ini adalah hal yang wajar dalam tradisi keilmuan Islam, dan menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam tidak monolitik, tetapi memiliki ruang untuk berkembang dan beradaptasi. Yang terpenting adalah bahwa perdebatan ini harus dilakukan dengan cara yang konstruktif dan berdasarkan pada argumentasi yang kuat, baik dari sisi teologis, sosiologis, maupun psikologis. Dengan demikian, umat Islam dapat mengambil keputusan yang terbaik bagi kemaslahatan keluarga dan masyarakat secara keseluruhan.

4. Kritik terhadap Syarat Adil yang Tidak Terukur

Salah satu kritik utama terhadap syarat adil dalam poligami adalah bahwa syarat tersebut tidak terukur dan sulit untuk dibuktikan secara objektif. Para kritikus berpendapat bahwa keadilan dalam poligami, terutama dalam hal perasaan dan kasih sayang, adalah sesuatu yang sangat subjektif dan tidak dapat diukur dengan standar yang jelas.[43] Akibatnya, syarat adil seringkali menjadi formalitas yang mudah dilanggar, dan suami dapat dengan mudah mengklaim bahwa ia berlaku adil meskipun kenyataannya tidak.[44] Beberapa ulama kontemporer mengusulkan agar syarat adil dioperasionalkan dengan indikator-indikator yang lebih terukur, seperti pembagian waktu, nafkah, dan perlakuan, yang dapat diawasi secara objektif oleh pihak ketiga.[45]

Analisis: Kritik terhadap syarat adil yang tidak terukur adalah kritik yang sangat valid dan menunjukkan kelemahan mendasar dalam konsep poligami dalam fikih klasik. Tanpa indikator yang jelas dan terukur, syarat adil menjadi slogan kosong yang mudah dimanipulasi untuk membenarkan praktik poligami yang tidak adil. Oleh karena itu, diperlukan upaya

untuk mengoperasionalkan syarat adil dengan indikator-indikator yang jelas, seperti kesetaraan dalam pemberian nafkah, pembagian waktu yang adil, dan perlakuan yang sama dalam hal perhatian dan kasih sayang. Selain itu, diperlukan mekanisme pengawasan yang efektif untuk memastikan bahwa syarat adil benar-benar dipenuhi, baik melalui pengadilan, tokoh agama, maupun lembaga perlindungan perempuan. Dengan demikian, syarat adil tidak lagi menjadi formalitas belaka, tetapi menjadi alat yang efektif untuk melindungi hak-hak istri dan anak-anak dalam keluarga poligami.

5. Alternatif: Monogami sebagai Idealitas Islam

Banyak ulama dan cendekiawan Muslim yang berpendapat bahwa monogami adalah idealitas Islam, dan poligami adalah pengecualian yang diberikan dalam kondisi darurat. Pendapat ini didasarkan pada beberapa argumen: (1) Penciptaan manusia sebagai pasangan laki-laki dan perempuan (QS. An-Nisa': 1) menunjukkan bahwa monogami adalah pola dasar pernikahan;[46] (2) QS. An-Nisa' ayat 3 mengancam dengan kezaliman jika tidak mampu berlaku adil, yang menunjukkan bahwa poligami adalah praktik yang berisiko; (3) Nabi SAW hanya memiliki satu istri (Khadijah) selama 25 tahun, dan baru berpoligami setelah usia 50 tahun untuk tujuan-tujuan sosial;[47] dan (4) QS. An-Nisa' ayat 129 menyatakan bahwa suami tidak akan mampu berlaku adil di antara istri-istrinya.[48]nBerdasarkan argumen-argumen ini, mereka menyimpulkan bahwa monogami adalah praktik yang lebih sesuai dengan ajaran Islam tentang keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan.[49]

Analisis: Pandangan bahwa monogami adalah idealitas Islam adalah pandangan yang sangat kuat dan didukung oleh dalil-dalil yang kokoh, baik dari Al-Qur'an, Sunnah, maupun penalaran rasional. Monogami lebih sesuai dengan prinsip-prinsip dasar Islam tentang keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan keluarga. Monogami juga lebih sesuai dengan realitas sosial dan psikologis manusia, di mana kecemburuan

dan persaingan adalah bagian alami dari hubungan manusia. Pola kehidupan Nabi SAW yang lebih lama dalam monogami (25 tahun bersama Khadijah) menunjukkan bahwa monogami adalah praktik yang lebih dominan dan utama dalam kehidupan beliau. Oleh karena itu, sudah saatnya umat Islam untuk meninggalkan pola pikir yang menganggap poligami sebagai hak istimewa laki-laki, dan mulai mempromosikan monogami sebagai praktik pernikahan yang ideal dan sesuai dengan ajaran Islam yang sejati. Hal ini tidak berarti bahwa poligami harus dihapuskan sama sekali, tetapi poligami harus dipahami sebagai pengecualian yang hanya boleh dilakukan dalam kondisi darurat dan dengan syarat-syarat yang sangat ketat.

D. Monogami sebagai Prinsip: Negara Tunisia, Turki, dan Wacana di Indonesia

1. Pengalaman Tunisia dan Turki: Pelarangan Poligami

Tunisia dan Turki adalah dua negara Muslim yang telah melarang praktik poligami secara total, sebagai bagian dari reformasi hukum keluarga yang dilakukan pada abad ke-20. Tunisia melarang poligami melalui Code of Personal Status (CPS) yang diundangkan pada tahun 1956, yang menyatakan bahwa poligami adalah tindakan yang melanggar hukum dan dapat dikenai sanksi pidana.[50] Turki melarang poligami pada tahun 1926 ketika mengadopsi Swiss Civil Code sebagai bagian dari reformasi sekuler yang dilakukan oleh Mustafa Kemal Ataturk.[51] Pelarangan poligami di kedua negara ini didasarkan pada alasan bahwa poligami tidak sesuai dengan prinsip-prinsip kesetaraan gender, keadilan sosial, dan modernitas.[52]

Analisis: Pengalaman Tunisia dan Turki dalam melarang poligami menunjukkan bahwa larangan poligami adalah kebijakan yang mungkin dan dapat diterapkan di negara Muslim, selama ada komitmen politik dan dukungan dari masyarakat. Tunisia dan Turki membuktikan bahwa

interpretasi agama dapat disesuaikan dengan tuntutan modernitas dan hak asasi manusia, tanpa harus meninggalkan identitas keislaman. Meskipun pendekatan Tunisia dan Turki berbeda—Tunisia lebih moderat dan berbasis pada interpretasi Islam yang progresif, sementara Turki lebih sekuler dan berbasis pada adopsi hukum Eropa—keduanya menunjukkan bahwa poligami bukanlah bagian tak terpisahkan dari Islam yang tidak dapat diubah. Bagi Indonesia, pengalaman Tunisia dan Turki dapat menjadi inspirasi untuk melakukan reformasi hukum keluarga yang lebih progresif dan berkeadilan.

2. Wacana Monogami sebagai Prinsip di Indonesia

Di Indonesia, wacana monogami sebagai prinsip dalam pernikahan telah berkembang seiring dengan meningkatnya kesadaran tentang kesetaraan gender dan perlindungan hak perempuan. Beberapa organisasi perempuan dan LSM advokasi hak perempuan telah mengkampanyekan monogami sebagai prinsip ideal dalam pernikahan, dan menuntut agar poligami semakin dibatasi atau bahkan dihapuskan.[53] Wacana ini juga didukung oleh beberapa ulama dan cendekiawan Muslim yang berpendapat bahwa monogami lebih sesuai dengan ajaran Islam tentang keadilan dan kemaslahatan.[54] Namun, wacana ini juga menghadapi resistensi dari kelompok konservatif yang menganggap poligami sebagai bagian dari syariat yang tidak dapat diganggu gugat.[55]

Analisis: Wacana monogami sebagai prinsip di Indonesia mencerminkan adanya pergeseran nilai-nilai dalam masyarakat Muslim Indonesia menuju keadilan dan kesetaraan gender. Hal ini sejalan dengan semangat reformasi hukum keluarga yang telah dimulai sejak penyusunan UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan KHI. Namun, wacana ini masih menghadapi tantangan besar dari kelompok konservatif yang memiliki pengaruh kuat di masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan strategi yang bijaksana untuk mempromosikan monogami sebagai prinsip ideal tanpa harus menimbulkan konflik yang berkepanjangan. Pendekatan yang paling tepat adalah melalui

edukasi dan sosialisasi tentang ajaran Islam yang berkeadilan, serta melalui penegakan hukum yang konsisten terhadap syarat-syarat poligami yang telah diatur dalam UU Perkawinan dan KHI. Dengan demikian, masyarakat akan semakin sadar bahwa monogami adalah pilihan yang lebih baik dan lebih sesuai dengan nilai-nilai Islam dan kemanusiaan.

3. Pro dan Kontra terhadap Monogami di Kalangan Ulama

Di kalangan ulama, terdapat pro dan kontra terhadap wacana monogami sebagai prinsip dalam pernikahan, yang mencerminkan perbedaan interpretasi dan pendekatan dalam memahami ajaran Islam. Ulama yang mendukung monogami sebagai prinsip berpendapat bahwa poligami adalah pengecualian yang diberikan dalam kondisi darurat, dan bahwa monogami adalah praktik yang lebih sesuai dengan ajaran Islam tentang keadilan dan kasih sayang.[56] Ulama yang menentang monogami sebagai prinsip berpendapat bahwa poligami adalah bagian dari syariat yang diizinkan oleh Al-Qur'an dan dipraktikkan oleh Nabi SAW, dan bahwa melarangnya sama dengan mengingkari ayat Al-Qur'an.[57] Mereka juga berpendapat bahwa melarang poligami adalah bentuk intervensi negara yang berlebihan dalam urusan agama, yang seharusnya menjadi domain pribadi setiap individu.[58]

Analisis: Perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang monogami sebagai prinsip mencerminkan dinamika pemikiran Islam yang terus berkembang dan tidak monolitik. Perbedaan ini adalah hal yang wajar dalam tradisi keilmuan Islam, dan tidak seharusnya menjadi sumber perpecahan. Yang terpenting adalah bahwa perdebatan ini dilakukan dengan cara yang konstruktif dan berdasarkan pada argumentasi yang kuat, baik dari sisi teologis, sosiologis, maupun psikologis. Dalam konteks Indonesia, di mana negara memiliki kewenangan untuk mengatur urusan keagamaan melalui peraturan perundang-undangan, perdebatan ini harus melibatkan semua pemangku kepentingan, termasuk pemerintah, ulama, akademisi, dan masyarakat sipil. Dengan demikian, dapat ditemukan solusi

yang terbaik bagi kemaslahatan keluarga dan masyarakat secara keseluruhan.

4. Kebijakan Negara: Melarang atau Membatasi Poligami?

Pilihan kebijakan antara melarang atau membatasi poligami merupakan pertanyaan penting yang dihadapi oleh negara-negara Muslim, termasuk Indonesia. Negara yang memilih untuk melarang poligami, seperti Tunisia dan Turki, berpendapat bahwa pelarangan adalah langkah yang diperlukan untuk melindungi hak-hak perempuan dan mencapai kesetaraan gender.[59] Negara yang memilih untuk membatasi poligami, seperti Indonesia dan Mesir, berpendapat bahwa pembatasan adalah pendekatan yang lebih moderat dan menghormati kebebasan beragama, sambil tetap melindungi hak-hak perempuan.[60] Pendekatan pembatasan di Indonesia diwujudkan melalui syarat-syarat yang ketat dalam UU Perkawinan dan KHI, seperti syarat adil, mampu, dan izin istri, serta melalui prosedur peradilan yang ketat.[61]

Analisis: Pilihan kebijakan antara melarang atau membatasi poligami tidak memiliki jawaban yang tunggal, karena sangat tergantung pada kondisi sosial, politik, dan budaya masing-masing negara. Di negara-negara yang memiliki komitmen kuat terhadap kesetaraan gender dan hak asasi manusia, pelarangan poligami mungkin menjadi pilihan yang tepat. Namun, di negara-negara yang masih memiliki keragaman interpretasi agama dan resistensi terhadap perubahan, pembatasan poligami mungkin menjadi pilihan yang lebih realistis. Bagi Indonesia, yang memiliki karakteristik sebagai negara yang beragam dan demokratis, pendekatan pembatasan poligami tampaknya lebih sesuai dengan kondisi saat ini. Namun, pembatasan ini harus terus diperkuat dan diawasi dengan ketat agar benar-benar efektif dalam melindungi hak-hak perempuan dan anak. Ke depan, diharapkan ada pergeseran menuju monogami sebagai prinsip yang lebih dominan, seiring dengan meningkatnya kesadaran

masyarakat tentang pentingnya keadilan dan kesetaraan dalam pernikahan.

5. Pembelajaran dari Negara Lain bagi Indonesia

Indonesia dapat belajar banyak dari pengalaman negara-negara lain dalam mengatur poligami, baik yang melarang maupun yang membatasi praktik ini. Dari Tunisia dan Turki, Indonesia dapat belajar bahwa pelarangan poligami adalah kebijakan yang mungkin dan dapat diterapkan di negara Muslim, dengan konsekuensi positif bagi perlindungan hak-hak perempuan.[62] Dari Mesir dan Maroko, Indonesia dapat belajar tentang pentingnya persyaratan yang ketat dan prosedur peradilan yang transparan dalam membatasi poligami.[63] Dari Malaysia, Indonesia dapat belajar tentang pentingnya harmonisasi antara hukum Islam dan hukum sipil dalam mengatur poligami, serta pentingnya pengawasan dan penegakan hukum yang konsisten.[64]

Analisis: Pembelajaran dari negara-negara lain sangat berharga bagi Indonesia dalam merumuskan kebijakan poligami yang lebih baik dan lebih efektif. Setiap negara memiliki pendekatan yang berbeda, dan Indonesia dapat mengambil yang terbaik dari masing-masing pendekatan tersebut, sesuai dengan kondisi dan kebutuhan lokal. Yang terpenting adalah bahwa kebijakan poligami harus selalu memprioritaskan perlindungan hak-hak perempuan dan anak, serta didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan. Dengan belajar dari pengalaman negara lain, Indonesia dapat menghindari kesalahan yang sama dan dapat mengembangkan kebijakan yang lebih progresif dan berkeadilan. Ke depan, diharapkan Indonesia dapat menjadi contoh bagi negara-negara Muslim lain dalam mengatur poligami dengan cara yang adil dan manusiawi.

E. Prosedur Poligami di Pengadilan Agama: Izin Poligami

1. Prosedur Permohonan Izin Poligami di Pengadilan Agama

Prosedur permohonan izin poligami di Pengadilan Agama diatur secara rinci dalam Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 dan KHI, yang memberikan panduan bagi suami yang ingin berpoligami. Langkah pertama adalah suami mengajukan permohonan secara tertulis ke Pengadilan Agama di wilayah tempat tinggalnya, dengan menyebutkan alasan-alasan yang mendasari permohonan poligami.[65] Setelah permohonan diterima, pengadilan akan memeriksa kelengkapan administratif dan memanggil para pihak, termasuk istri (atau istri-istri) yang bersangkutan, untuk memberikan keterangan.[66] Pengadilan juga akan memanggil saksi-saksi dan ahli yang relevan untuk memberikan keterangan tentang kemampuan suami, keadilan, dan kondisi istri.[67]

Analisis: Prosedur permohonan izin poligami di Pengadilan Agama dirancang untuk memberikan perlindungan hukum bagi istri dan anak-anak, serta untuk memastikan bahwa poligami hanya dilakukan dalam kondisi yang benar-benar memenuhi syarat. Namun, dalam praktiknya, prosedur ini seringkali dianggap berbelit-belit dan memakan waktu, sehingga banyak suami yang memilih untuk melakukan nikah siri tanpa melalui pengadilan. Hal ini menunjukkan bahwa diperlukan penyederhanaan prosedur tanpa mengurangi perlindungan hukum bagi istri dan anak. Selain itu, diperlukan juga peningkatan kesadaran masyarakat tentang pentingnya prosedur peradilan dalam poligami, serta penegakan hukum yang lebih tegas terhadap pelanggaran prosedur.

2. Persyaratan Administratif dan Dokumen yang Dibutuhkan

Persyaratan administratif dan dokumen yang dibutuhkan dalam permohonan izin poligami sangat penting untuk memastikan bahwa semua syarat poligami telah dipenuhi. Dokumen yang diperlukan antara lain: (1) Surat permohonan

yang berisi alasan-alasan poligami; (2) Surat keterangan tentang penghasilan suami; (3) Surat keterangan tentang status istri (sakit, tidak dapat melahirkan, dll.); (4) Surat persetujuan dari istri (jika ada); (5) Surat keterangan tentang tanggungan keluarga; dan (6) Dokumen-dokumen lain yang relevan.[68] Jika istri tidak memberikan persetujuan, suami harus menyebutkan alasan-alasan yang mendasari ketidaksetujuan tersebut, dan pengadilan akan mempertimbangkan apakah alasan tersebut sah atau tidak.[69]

Analisis: Persyaratan administratif dan dokumen yang dibutuhkan dalam permohonan izin poligami adalah instrumen penting untuk memastikan transparansi dan akuntabilitas dalam proses poligami. Namun, persyaratan ini seringkali menjadi beban bagi suami yang kurang mampu secara finansial atau yang kurang memahami prosedur hukum. Oleh karena itu, diperlukan sosialisasi yang lebih intensif kepada masyarakat tentang persyaratan administrasi poligami, serta bantuan hukum bagi mereka yang membutuhkan. Selain itu, perlu juga dipertimbangkan untuk menyederhanakan persyaratan administratif tanpa mengurangi esensi perlindungan hukum bagi istri dan anak.

3. Pertimbangan Hakim dalam Mengabulkan atau Menolak

Hakim Pengadilan Agama memiliki kewenangan untuk mengabulkan atau menolak permohonan izin poligami, berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang objektif dan sesuai dengan ketentuan hukum. Pertimbangan hakim meliputi: (1) Apakah alasan poligami benar-benar sah dan mendesak; (2) Apakah suami mampu berlaku adil; (3) Apakah suami mampu secara finansial; (4) Apakah istri memberikan persetujuan; dan (5) Apakah poligami akan menimbulkan kemudaratan bagi istri dan anak-anak.[70] Jika semua persyaratan terpenuhi dan tidak ada kemudaratan, hakim akan mengabulkan permohonan. Namun, jika ada persyaratan yang tidak terpenuhi atau ada indikasi kemudaratan, hakim akan menolak permohonan.[71]

Analisis: Pertimbangan hakim dalam mengabulkan atau menolak permohonan izin poligami adalah kunci utama dalam melindungi hak-hak istri dan anak-anak. Hakim harus bertindak secara objektif dan profesional, tanpa terpengaruh oleh tekanan dari pihak manapun. Hakim juga harus memiliki pemahaman yang mendalam tentang hukum Islam dan hukum positif, serta tentang realitas sosial dan psikologis dari poligami. Dengan demikian, hakim dapat membuat keputusan yang adil dan bijaksana, yang benar-benar mempertimbangkan kemaslahatan semua pihak yang terlibat. Sayangnya, dalam praktiknya, masih ada hakim yang kurang memahami kompleksitas isu poligami, sehingga keputusan yang diambil tidak selalu optimal. Oleh karena itu, diperlukan peningkatan kapasitas hakim melalui pelatihan dan pendidikan yang berkelanjutan.

4. Verifikasi Kemampuan Finansial dan Keadilan

Verifikasi kemampuan finansial dan keadilan adalah langkah penting dalam proses pemeriksaan permohonan izin poligami, untuk memastikan bahwa suami benar-benar mampu dan bersedia berlaku adil. Verifikasi kemampuan finansial dilakukan dengan memeriksa bukti-bukti penghasilan suami, seperti slip gaji, laporan keuangan, atau surat keterangan dari perusahaan tempat bekerja.[72]Verifikasi keadilan dilakukan denga memeriksa kesaksian dari istri, saksi-saksi, dan ahli yang relevan, serta dengan menilai sikap dan perilaku suami selama proses pemeriksaan.[73] Pengadilan juga dapat meminta suami untuk membuat perjanjian tertulis yang berisi komitmen untuk berlaku adil dan memenuhi hak-hak istri dan anak-anaknya.[74]

Analisis: Verifikasi kemampuan finansial dan keadilan adalah langkah yang sangat penting untuk memastikan bahwa poligami tidak akan menimbulkan penderitaan bagi istri dan anak-anak. Namun, verifikasi ini seringkali sulit dilakukan secara objektif, karena melibatkan aspek-aspek yang subjektif dan sulit diukur. Oleh karena itu, diperlukan instrumen yang lebih terukur dan objektif untuk melakukan verifikasi ini,

seperti standar penghasilan minimum, pedoman perilaku adil, dan mekanisme pengawasan yang efektif. Selain itu, diperlukan juga keterlibatan pihak ketiga yang independen, seperti psikolog atau konselor keluarga, untuk membantu pengadilan dalam melakukan verifikasi ini.

5. Pengawasan Pasca Izin Poligami

Pengawasan pasca izin poligami adalah langkah penting untuk memastikan bahwa suami benar-benar memenuhi komitmennya untuk berlaku adil dan memenuhi hak-hak istri dan anak-anaknya. Pengawasan dapat dilakukan oleh Pengadilan Agama, KUA, atau lembaga lain yang berwenang, dengan cara meminta laporan berkala dari suami tentang pelaksanaan kewajibannya.[75] Jika suami terbukti melanggar komitmennya, istri dapat mengajukan gugatan ke pengadilan untuk meminta pembatalan izin poligami atau tuntutan lainnya.[76] Pengawasan juga dapat dilakukan oleh masyarakat, melalui tokoh agama, tokoh adat, atau lembaga perlindungan perempuan.[77]

Analisis: Pengawasan pasca izin poligami adalah aspek yang sangat penting tetapi seringkali diabaikan dalam praktik. Tanpa pengawasan yang efektif, izin poligami dapat menjadi formalitas belaka yang tidak memberikan perlindungan nyata bagi istri dan anak-anak. Oleh karena itu, diperlukan mekanisme pengawasan yang kuat dan melibatkan berbagai pihak, baik dari lembaga negara, masyarakat, maupun keluarga. Selain itu, perlu juga ada sanksi yang tegas bagi suami yang melanggar komitmennya, agar pengawasan memiliki efek jera dan dapat melindungi hak-hak istri dan anak-anak secara efektif.

F. Rekomendasi: Penguatan Persyaratan Adil dan Transparansi Finansial

1. Penguatan Syarat Adil: Indikator yang Terukur

Untuk mengatasi kelemahan syarat adil yang tidak terukur, perlu dirumuskan indikator-indikator yang lebih jelas dan objektif tentang apa yang dimaksud dengan adil dalam poligami. Indikator-indikator tersebut dapat mencakup: (1) Kesetaraan dalam pemberian nafkah; (2) Kesetaraan dalam pembagian waktu; (3) Kesetaraan dalam perlakuan dan kasih sayang; (4) Kesetaraan dalam pendidikan anak; dan (5) Kesetaraan dalam partisipasi dalam pengambilan keputusan keluarga.[78]Indikator-indikator ini dapat dijadikan sebagai pedoman bagi hakim dalam menilai apakah suami benar-benar mampu berlaku adil, dan sebagai dasar bagi pengawasan pasca izin poligami.[79]

Analisis: Penguatan syarat adil dengan indikator yang terukur adalah langkah yang sangat penting untuk membuat syarat adil menjadi lebih efektif dan dapat ditegakkan secara hukum. Dengan adanya indikator yang jelas, hakim dapat menilai secara lebih objektif apakah suami benar-benar mampu dan bersedia berlaku adil. Istri juga dapat menggunakan indikator-indikator ini sebagai dasar untuk menuntut hak-haknya jika suami melanggar komitmennya. Namun, perlu diingat bahwa indikator-indikator ini tidak dapat sepenuhnya mengukur aspek-aspek subjektif seperti perasaan dan kasih sayang. Oleh karena itu, indikator-indikator ini harus digunakan sebagai alat bantu, bukan sebagai ukuran mutlak, dan harus selalu mempertimbangkan konteks dan kondisi masing-masing keluarga.

2. Transparansi Finansial dan Pencatatan Aset

Transparansi finansial dan pencatatan aset adalah langkah penting untuk mencegah penyalahgunaan poligami untuk kepentingan ekonomi atau untuk menyembunyikan aset dari istri dan anak-anak. Suami yang hendak berpoligami harus

membuat laporan keuangan yang jelas dan transparan, yang mencakup semua sumber penghasilan, aset, dan kewajiban finansialnya.[80] Laporan keuangan ini harus diserahkan kepada pengadilan sebagai bagian dari persyaratan permohonan izin poligami, dan harus dapat diakses oleh istri-istri dan anak-anaknya.[81] Pencatatan aset juga penting untuk memastikan bahwa hak-hak waris istri dan anak-anak terlindungi, dan untuk mencegah sengketa harta di kemudian hari.[82]

Analisis: Transparansi finansial dan pencatatan aset adalah langkah yang sangat penting untuk melindungi hak-hak ekonomi istri dan anak-anak dalam keluarga poligami. Tanpa transparansi, istri dan anak-anak dapat menjadi korban dari penyembunyian aset atau pembagian harta yang tidak adil. Oleh karena itu, perlu ada regulasi yang mewajibkan suami untuk membuat laporan keuangan yang transparan dan akuntabel, serta memberikan akses kepada istri dan anak-anak untuk mengetahui kondisi keuangan keluarga. Hal ini sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan dalam Islam, yang menekankan pentingnya perlindungan hak-hak ekonomi semua pihak yang terlibat.

3. Pengawasan dan Evaluasi Berkala oleh Pengadilan Agama

Pengawasan dan evaluasi berkala oleh Pengadilan Agama adalah langkah penting untuk memastikan bahwa suami yang telah diberi izin poligami benar-benar memenuhi komitmennya. Pengadilan Agama dapat melakukan pengawasan melalui laporan berkala yang wajib diserahkan oleh suami, yang berisi tentang pelaksanaan kewajibannya terhadap istri-istri dan anak-anaknya.[83] Pengadilan Agama juga dapat melakukan kunjungan lapangan atau memanggil para pihak untuk dimintai keterangan secara berkala.[84] Jika ditemukan pelanggaran, pengadilan dapat memberikan peringatan, mencabut izin poligami, atau menjatuhkan sanksi lainnya sesuai dengan ketentuan hukum.[85]

Analisis: Pengawasan dan evaluasi berkala oleh Pengadilan Agama adalah mekanisme yang sangat penting untuk memastikan efektivitas izin poligami dan perlindungan hak-hak istri dan anak-anak. Tanpa pengawasan yang efektif, izin poligami dapat menjadi formalitas belaka yang tidak memberikan perlindungan nyata. Oleh karena itu, Pengadilan Agama perlu memiliki kapasitas dan sumber daya yang memadai untuk melakukan pengawasan ini secara efektif. Selain itu, perlu juga ada kerja sama dengan lembaga-lembaga lain, seperti KUA, Dinas Sosial, dan lembaga perlindungan perempuan, untuk melakukan pengawasan yang lebih komprehensif.

4. Konseling bagi Keluarga yang Berpoligami

Konseling bagi keluarga yang berpoligami adalah langkah penting untuk membantu mereka mengelola konflik dan tantangan yang timbul dari praktik poligami. Konseling dapat dilakukan oleh konselor profesional, psikolog, atau tokoh agama yang memiliki kompetensi dalam bidang konseling keluarga.[86] Materi konseling mencakup manajemen konflik, komunikasi efektif, pembagian peran dan tanggung jawab, serta pengelolaan kecemburuan dan emosi negatif lainnya.[87] Konseling juga dapat membantu istri-istri untuk membangun hubungan yang harmonis dan saling mendukung, serta membantu anak-anak untuk menyesuaikan diri dengan dinamika keluarga poligami.[88]

Analisis: Konseling bagi keluarga yang berpoligami adalah langkah yang sangat penting dan seringkali diabaikan. Poligami adalah praktik yang kompleks dan penuh tantangan, yang memerlukan keterampilan manajemen keluarga yang tinggi dan kemampuan untuk mengelola konflik dan emosi negatif. Tanpa konseling yang memadai, keluarga poligami dapat mengalami berbagai masalah, seperti perceraian, kekerasan dalam rumah tangga, dan gangguan psikologis bagi istri dan anak-anak. Oleh karena itu, konseling harus menjadi bagian integral dari proses poligami, baik sebelum maupun

sesudah izin diberikan. Pemerintah dan lembaga agama perlu menyediakan layanan konseling yang mudah diakses dan terjangkau bagi keluarga yang berpoligami.

5. Pendidikan Pranikah tentang Risiko Poligami

Pendidikan pranikah tentang risiko poligami adalah langkah preventif yang sangat penting untuk mencegah praktik poligami yang tidak bertanggung jawab. Materi pendidikan pranikah harus mencakup tentang ajaran Islam tentang poligami, syarat-syarat yang ketat, risiko dan dampak poligami bagi istri dan anak, serta alternatif monogami sebagai prinsip ideal.[89] Pendidikan pranikah dapat dilakukan oleh KUA, lembaga pendidikan, atau organisasi masyarakat, sebagai bagian dari program bimbingan perkawinan.[90] Dengan pendidikan yang memadai, calon pengantin akan memiliki pemahaman yang lebih baik tentang poligami dan dapat membuat keputusan yang lebih bijaksana tentang pernikahan mereka.[91]

Analisis: Pendidikan pranikah tentang risiko poligami adalah investasi jangka panjang yang sangat berharga untuk mencegah praktik poligami yang tidak bertanggung jawab dan melindungi hak-hak perempuan dan anak. Dengan pemahaman yang baik tentang poligami, calon pengantin akan lebih siap untuk menghadapi kemungkinan poligami di masa depan, atau bahkan untuk memilih monogami sebagai prinsip ideal. Pendidikan ini juga dapat membantu mengubah pola pikir masyarakat tentang poligami, dari yang menganggapnya sebagai hak istimewa laki-laki menjadi praktik yang penuh risiko dan tanggung jawab. Oleh karena itu, pendidikan pranikah tentang risiko poligami harus menjadi prioritas bagi pemerintah dan lembaga agama dalam upaya mencegah praktik poligami yang merugikan.

Catatan Kaki

1 QS. An-Nisa': 3.

2 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 145.

3 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 125.

4 Muhammad Husain Haikal, Hayatu Muhammad (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1968), hlm. 456.

5 Ibn Hisham, Sirah Nabawiyyah, Juz 4 (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1990), hlm. 234.

6 Shahih Bukhari, Kitab al-Nikah, Bab al-Ghirah.

7 Al-Tabari, Tarikh al-Umam wa al-Muluk, Juz 3 (Beirut: Dar al-Turath, 1995), hlm. 156.

8 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law (New York: Syracuse University Press, 1982), hlm. 78.

9 Mesir, Law No. 25 Tahun 1929 tentang Hukum Keluarga, Pasal 6.

10 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 55-59.

11 BPS, Statistik Perkawinan di Indonesia (Jakarta: BPS, 2020), hlm. 25.

12 UNDP, Human Development Report 2020 (New York: UNDP, 2020), hlm. 120.

13 Mahkamah Agung RI, Laporan Tahunan Pengadilan Agama 2020 (Jakarta: MA, 2021), hlm. 45.

14 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perkembangan Hak Perempuan di Indonesia (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 30.

15 Tunisia, Code of Personal Status 1956, Pasal 18.

16 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 89.

17 Amina Wadud, Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 56.

18 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 55 Ayat (2).

19 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 158.

20 QS. An-Nisa': 129.

21 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 56 Ayat (1).

22 QS. Al-Baqarah: 233.

23 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 182.

24 Cik Hasan Bisri, Peradilan Agama di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), hlm. 192.

25 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 56 Ayat (1).

26 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 178.

27 HR. Bukhari dan Muslim.

28 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 57.

29 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 325.

30 HR. Ibnu Majah dan al-Daruquthni.

31 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 3.

32 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 4.

33 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 59.

34 United Nations, Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW), 1979.

35 Amina Wadud, Qur'an and Woman, hlm. 78.

36 QS. Al-Hujurat: 13.

37 Aliah B. Purwakania Hasan, Psikologi Perkembangan Islami (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 234.

38 Haryanto, Dampak Psikologis Poligami pada Anak (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 56.

39 Siti Musdah Mulia, Islam dan Hak Asasi Manusia (Jakarta: Komnas Perempuan, 2005), hlm. 78.

40 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 135.

41 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 162.

42 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 200.

43 Siti Musdah Mulia, Islam dan Hak Asasi Manusia, hlm. 85.

44 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 182.

45 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 210.

46 QS. An-Nisa': 1.

47 Muhammad Husain Haikal, Hayatu Muhammad, hlm. 458.

48 QS. An-Nisa': 129.

49 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Juz 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 345.

50 Tunisia, Code of Personal Status 1956, Pasal 18.

51 Turki, Turkish Civil Code 1926, Pasal 1-5.

52 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 102.

53 Komnas Perempuan, Laporan Kondisi Perempuan di Indonesia (Jakarta: Komnas Perempuan, 2020), hlm. 45.

54 Siti Musdah Mulia, Islam dan Hak Asasi Manusia, hlm. 92.

55 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010 (Jakarta: MUI, 2011), hlm. 120.

56 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 215.

57 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 140.

58 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 125.

59 Tunisia, Code of Personal Status 1956, Pasal 18.

60 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 3-4.

61 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 55-59.

62 John L. Esposito, Women in Muslim Family Law, hlm. 108.

63 Mesir, Law No. 25 Tahun 1929, Pasal 6.

64 Malaysia, Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984, Pasal 23.

65 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 3.

66 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 4.

67 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 59.

68 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU Perkawinan, Pasal 4.

69 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 56 Ayat (2).

70 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 330.

71 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 58.

72 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 335.

73 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 338.

74 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 340.

75 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 345.

76 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 58.

77 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2015), hlm. 20.

78 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 220.

79 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 350.

80 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 185.

81 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 59.

82 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

83 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 355.

84 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 358.

85 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 58.

86 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 15.

87 Aliah B. Purwakania Hasan, Psikologi Perkembangan Islami, hlm. 240.

88 Haryanto, Dampak Psikologis Poligami pada Anak, hlm. 65.

89 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 18.

90 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 20.

91 Siti Musdah Mulia, Islam dan Hak Asasi Manusia, hlm. 98.

BAB 9
USIA PERKAWINAN DAN PERNIKAHAN DINI

A. Perspektif Fikih: Baligh vs Rusyd (Kematangan Fisik dan Mental)

1. Batas Usia Nikah dalam Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali

Keempat mazhab fiqih sepakat bahwa baligh merupakan syarat sahnya pernikahan, namun memiliki perbedaan dalam menentukan batas minimal usia baligh dan penekanan pada aspek kematangan.

Mazhab Hanafi menetapkan batas minimal usia nikah pada saat seseorang mencapai baligh, yaitu 15 tahun bagi laki-laki dan 9 tahun bagi perempuan.[1] Pendapat ini didasarkan pada penetapan usia baligh dalam tradisi hukum Islam yang merujuk pada praktik masyarakat Arab pada masa itu, di mana anak perempuan dianggap telah dewasa jika telah mengalami menstruasi, yang rata-rata terjadi pada usia 9 tahun.[2] Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa pernikahan anak di bawah umur yang dilakukan oleh wali adalah sah, dengan alasan bahwa wali memiliki kewenangan untuk menikahkan anak perempuannya yang masih kecil berdasarkan praktik yang terjadi pada masa sahabat.[3] Dalil yang digunakan adalah kisah Aisyah RA yang dinikahi Nabi SAW pada usia 6 tahun dan digauli pada usia 9 tahun, sebagaimana diriwayatkan dalam hadits shahih.[4]

Mazhab Maliki menetapkan batas baligh dengan tanda-tanda fisik seperti mimpi basah bagi laki-laki dan menstruasi bagi perempuan, tanpa menetapkan batas usia kronologis yang kaku.[5] Jika tanda-tanda tersebut belum muncul, batas usia maksimal 18 tahun dijadikan patokan berdasarkan ketentuan bahwa seseorang dianggap telah baligh jika telah mencapai usia 18 tahun, sebagaimana pendapat Imam Malik yang merujuk pada praktik masyarakat Madinah.[6] Mazhab Maliki lebih menekankan pada kemaslahatan (maslahah) dalam menentukan usia nikah, sehingga memberikan fleksibilitas bagi hakim untuk mempertimbangkan kondisi sosial dan psikologis calon pengantin.[7]

Mazhab Syafi'i menetapkan batas minimal usia nikah pada saat baligh, yaitu 15 tahun bagi laki-laki dan 9 tahun bagi perempuan.[8] Pendapat ini didasarkan pada hadits riwayat Bukhari dan Muslim tentang pernikahan Aisyah RA, yang menjadi dalil utama bahwa pernikahan anak di bawah umur adalah sah.[9] Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa wali memiliki hak mutlak untuk menikahkan anak perempuan yang masih kecil tanpa perlu meminta persetujuannya, karena anak kecil dianggap belum memiliki kapasitas untuk memberikan persetujuan yang sah.[10] Dalil lain yang digunakan adalah QS. Ath-Thalaq ayat 4 yang berbicara tentang masa iddah bagi perempuan yang belum haid, yang menunjukkan bahwa pernikahan dengan anak perempuan yang belum haid adalah sah dan diakui dalam Islam.[11]

Mazhab Hanbali memiliki pandangan yang lebih longgar dengan memperbolehkan pernikahan anak di bawah umur oleh wali, dengan alasan bahwa pernikahan tersebut tetap sah meskipun belum baligh, sebagaimana praktik pernikahan Aisyah RA.[12] Imam Ahmad bin Hanbal berpendapat bahwa tidak ada batasan usia minimal untuk pernikahan, dan yang terpenting adalah adanya kemaslahatan yang dapat dicapai dari pernikahan tersebut.[13] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa wali memiliki otoritas penuh atas anak perempuannya

dalam hal pernikahan, sebagaimana ia memiliki otoritas atas harta anaknya.[14]

Dalil utama yang digunakan oleh keempat mazhab adalah QS. An-Nisa' ayat 6:

وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ ۖ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ

Artinya: "Dan ujilah anak-anak yatim itu (kemampuan mereka) sampai mereka mencapai umur kawin. Kemudian jika kamu berpendapat bahwa mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya." (QS. An-Nisa': 6).[15]

Analisis: Perbedaan penetapan batas usia nikah antar mazhab mencerminkan keragaman metodologi istinbath dalam memahami dalil-dalil tentang baligh. Mazhab Syafi'i dan Hanbali cenderung tekstualis dengan merujuk pada praktik pernikahan Aisyah RA tanpa mempertimbangkan perubahan konteks sosial yang signifikan antara masyarakat Arab abad ke-7 dan masyarakat modern. Sementara Mazhab Hanafi dan Maliki menunjukkan fleksibilitas yang lebih besar dengan mempertimbangkan tanda-tanda fisik dan kematangan, namun tetap belum sepenuhnya mengakomodasi aspek psikologis dan sosial yang krusial. QS. An-Nisa' ayat 6 secara eksplisit menggabungkan antara "balaghu al-nikah" (mencapai usia nikah) dengan "rusyd" (kematangan akal), yang menunjukkan bahwa Islam tidak hanya mempertimbangkan kematangan fisik tetapi juga mental dalam menentukan kesiapan menikah. Namun, fikih klasik lebih menekankan pada aspek fisik (baligh) dan cenderung mengabaikan aspek mental (rusyd), yang kemudian menjadi celah bagi praktik pernikahan anak yang merugikan. Hadits tentang pernikahan Aisyah RA yang menjadi dalil utama Mazhab Syafi'i dan Hanbali perlu dipahami dalam konteksnya yang spesifik, yaitu sebagai kekhususan bagi Nabi SAW (khas}iyyah li al-nabi) atau sebagai praktik yang berlaku

pada masa itu dengan kondisi sosial yang sangat berbeda dengan kondisi saat ini, di mana perlindungan hak anak dan pendidikan telah menjadi prioritas utama.

2. Konsep Rusyd (Kematangan Akal) yang Terabaikan

Konsep rusyd (كematangan akal) merupakan aspek penting dalam kesiapan menikah yang seringkali terabaikan dalam fikih klasik, padahal disebutkan secara eksplisit dalam QS. An-Nisa' ayat 6.[16] Rusyd secara bahasa berarti kematangan akal, kebijaksanaan, dan kemampuan untuk mengambil keputusan yang benar.[17] Dalam istilah fikih, rusyd adalah kemampuan seseorang untuk mengelola hartanya dengan baik, yang menunjukkan kematangan mental dan intelektual.[18] Dalam konteks pernikahan, rusyd mencakup kemampuan untuk memahami hak dan kewajiban sebagai suami atau istri, mengelola konflik, dan bertanggung jawab secara ekonomi dan emosional.[19]

QS. An-Nisa' ayat 6 dengan jelas menggabungkan antara "mencapai usia nikah" dan "kematangan akal" sebagai syarat untuk menyerahkan harta kepada anak yatim. Para ulama tafsir seperti al-Thabari, Ibn Katsir, dan al-Qurthubi sepakat bahwa ayat ini mengajarkan bahwa kematangan fisik (baligh) saja tidak cukup, tetapi harus disertai dengan kematangan mental (rusyd) untuk dapat mengelola harta dengan baik.[20]

Sayangnya, mayoritas ulama klasik lebih menekankan pada aspek baligh (kematangan fisik) dan mengabaikan aspek rusyd (kematangan mental) dalam menentukan kesiapan menikah. Hal ini disebabkan oleh interpretasi yang sempit terhadap kata "balaghu al-nikah" dalam QS. An-Nisa' ayat 6 yang diartikan sebagai "mencapai usia baligh" bukan "mencapai usia yang layak untuk menikah".[21]

Imam al-Ghazali dalam kitabnya Ihya' Ulumuddin menekankan pentingnya kematangan mental dalam pernikahan, dengan menyatakan bahwa pernikahan yang dilakukan tanpa kesiapan mental akan membawa pada

kegagalan dan penderitaan.[22] Beliau berpendapat bahwa seseorang yang belum matang secara mental tidak akan mampu menjalankan tanggung jawab pernikahan dengan baik.[23] Ulama kontemporer seperti Dr. Yusuf al-Qaradawi menekankan bahwa rusyd dalam konteks pernikahan mencakup kemampuan untuk membina keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah, yang memerlukan kematangan emosional dan sosial, bukan hanya kematangan fisik.[24]

Analisis: Pengabaian konsep rusyd dalam fikih klasik merupakan kelemahan serius yang menyebabkan legitimasi pernikahan anak di bawah umur. Hal ini bertentangan dengan semangat QS. An-Nisa' ayat 6 yang secara jelas menggabungkan antara "mencapai usia nikah" dengan "kematangan akal". Dalam konteks modern, di mana pendidikan dan kesadaran sosial berkembang pesat, konsep rusyd seharusnya mendapatkan perhatian yang lebih besar. Seorang anak yang belum mencapai kematangan mental tidak akan mampu menjalankan peran sebagai suami atau istri, orang tua, dan pengelola rumah tangga secara bertanggung jawab. Penelitian psikologi modern menunjukkan bahwa kematangan otak manusia, terutama bagian prefrontal cortex yang bertanggung jawab atas pengambilan keputusan dan kontrol impuls, baru mencapai kematangan penuh pada usia 25 tahun. Hal ini sejalan dengan *maqashid al-syari'ah* yang menekankan perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari segala bentuk kemudaratan, termasuk pernikahan dini yang merugikan kesehatan fisik dan mental. Imam al-Ghazali dan ulama kontemporer telah memberikan landasan yang kuat bagi pentingnya mempertimbangkan rusyd dalam pernikahan, yang sayangnya belum sepenuhnya diadopsi dalam fikih klasik.

3. Kritik terhadap Fikih Klasik tentang Usia Nikah

Kritik terhadap fikih klasik tentang usia nikah muncul dari berbagai kalangan ulama kontemporer, akademisi, dan aktivis hak anak yang menilai bahwa ketentuan fikih klasik tidak lagi relevan dengan kondisi modern.[25] Para kritikus berpendapat

bahwa fikih klasik terlalu berorientasi pada kondisi sosial masyarakat Arab abad ke-7, di mana pernikahan dini merupakan praktik yang umum karena faktor ekonomi, budaya, dan harapan hidup yang pendek.[26] Pada masa itu, rata-rata harapan hidup sangat rendah, sehingga pernikahan dini dianggap sebagai kebutuhan untuk kelangsungan hidup dan keturunan.[27]

Dr. Muhammad al-Ghazali, ulama Mesir kontemporer, mengkritik keras pemahaman tekstualis tentang usia nikah dan menekankan bahwa yang terpenting adalah kemaslahatan (maslahah) yang dapat dicapai dari pernikahan.[28] Beliau berpendapat bahwa pernikahan anak di bawah umur tidak membawa maslahat, bahkan cenderung membawa mudarat yang besar.[29] Dr. Quraish Shihab, ulama Indonesia, menekankan bahwa QS. An-Nisa' ayat 6 harus dipahami secara kontekstual, di mana "balaghu al-nikah" berarti mencapai usia yang layak untuk menikah, bukan sekadar mencapai usia baligh.[30] Beliau berpendapat bahwa dalam konteks modern, usia 18 atau 19 tahun adalah usia yang lebih layak untuk menikah karena mempertimbangkan kesiapan fisik, mental, dan sosial.[31]

Kritik utama adalah bahwa fikih klasik mengabaikan dampak psikologis dan sosial dari pernikahan dini, seperti trauma psikologis, putus sekolah, kekerasan dalam rumah tangga, dan komplikasi kesehatan reproduksi pada anak perempuan.[32] Data WHO menunjukkan bahwa komplikasi kehamilan merupakan penyebab utama kematian pada anak perempuan usia 15-19 tahun di negara berkembang.[33]

Analisis: Kritik terhadap fikih klasik bukan berarti menolak otoritas teks, melainkan menuntut reinterpretasi yang lebih kontekstual dan mempertimbangkan *maqashid al-syari'ah* (tujuan syariat). Pernikahan dini yang dipraktikkan pada masa Rasulullah SAW memiliki konteks sosial yang sangat berbeda dengan kondisi saat ini, di mana pendidikan anak dan perlindungan hak anak menjadi prioritas utama. Ulama

kontemporer menekankan bahwa baligh tidak cukup sebagai syarat sah nikah, karena rusyd (kematangan mental) juga merupakan syarat yang sama pentingnya. Dalam konteks Indonesia, kritik ini semakin relevan dengan meningkatnya kesadaran tentang hak-hak anak dan dampak buruk pernikahan dini. UU No. 16/2019 yang menaikkan batas usia pernikahan menjadi 19 tahun merupakan implementasi dari kritik ini, dan sejalan dengan semangat *maqashid al-syari'ah*. Oleh karena itu, reinterpretasi fikih tentang usia nikah merupakan keniscayaan untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi generasi muda. Para ulama seperti Dr. al-Ghazali dan Dr. Quraish Shihab telah memberikan landasan yang kuat bagi reinterpretasi ini, yang sayangnya belum sepenuhnya diadopsi oleh semua kalangan.

B. Regulasi Negara: UU Perkawinan No. 1/1974 dan UU 16/2019

1. Ketentuan Usia Perkawinan dalam UU No. 1/1974

Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menetapkan batas usia minimal perkawinan bagi calon pengantin pria 19 tahun dan wanita 16 tahun.[34] Pasal 7 Ayat (1) UU No. 1/1974 menyatakan: "Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun."[35] Ayat (2) memberikan keringanan bahwa dalam hal penyimpangan terhadap ketentuan ayat (1), orang tua dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan Agama bagi yang beragama Islam, atau Pengadilan Negeri bagi yang beragama lain.[36]

Penetapan batas usia 16 tahun bagi perempuan pada masa itu dianggap sebagai kompromi antara tuntutan perlindungan anak dan realitas sosial masyarakat Indonesia yang masih banyak melakukan pernikahan dini.[37] Prof. Dr. Hazairin, salah satu perancang UU Perkawinan, menyatakan

bahwa batas usia 16 tahun bagi perempuan diambil berdasarkan pertimbangan bahwa pada usia tersebut seorang anak perempuan dianggap telah matang secara fisik untuk melahirkan.[38] Namun, kritik muncul bahwa pertimbangan ini mengabaikan aspek psikologis dan sosial yang sama pentingnya.[39]

Analisis: UU No. 1/1974 sebenarnya merupakan langkah maju dalam pembatasan usia nikah di Indonesia, karena sebelumnya tidak ada batasan usia yang jelas dan pernikahan anak sangat marak terjadi. Namun, perbedaan batas usia antara pria (19 tahun) dan wanita (16 tahun) mencerminkan bias gender yang masih kuat, di mana perempuan dianggap lebih cepat matang secara fisik, sementara aspek psikologis dan sosial tidak mendapat perhatian yang cukup. Ketentuan dispensasi yang mudah diberikan juga menjadi celah bagi praktik pernikahan dini yang terus berlangsung. Hal ini sejalan dengan fakta bahwa banyak permohonan dispensasi kawin yang dikabulkan oleh Pengadilan Agama dengan alasan yang kurang kuat secara ilmiah dan sosiologis. Prof. Hazairin sendiri kemudian mengakui bahwa penetapan batas usia 16 tahun lebih didasarkan pada pertimbangan politis dan kompromi antar kelompok, bukan pada pertimbangan ilmiah yang mendalam. Hal ini menunjukkan bahwa UU No. 1/1974, meskipun merupakan langkah maju, masih memiliki kelemahan yang serius dalam melindungi hak-hak anak dari pernikahan dini.

2. Perubahan dalam UU No. 16/2019

Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menaikkan batas usia minimal perkawinan menjadi 19 tahun bagi pria maupun wanita.[40] Pasal 7 Ayat (1) yang baru berbunyi: "Perkawinan hanya diizinkan apabila pria dan wanita sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun."[41] Perubahan ini didasarkan pada pertimbangan bahwa usia 19 tahun dianggap sebagai usia yang lebih matang secara fisik, psikologis, dan sosial untuk melangsungkan pernikahan.[42]

Proses perubahan UU ini melibatkan berbagai pihak, termasuk Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Kementerian Agama, Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI), dan organisasi masyarakat sipil.[43] UU No. 16/2019 juga mempersempit ruang dispensasi kawin dengan menambahkan Pasal 7 Ayat (2) yang menyatakan: "Dalam hal terjadi penyimpangan terhadap ketentuan umur sebagaimana dimaksud pada ayat (1), orang tua pihak pria dan/atau orang tua pihak wanita dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan Agama dengan alasan sangat mendesak disertai bukti-bukti pendukung yang cukup."[44] Mahkamah Agung kemudian mengeluarkan PERMA No. 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin, yang mengatur secara rinci prosedur dan persyaratan dispensasi kawin.[45]

Analisis: Perubahan batas usia pernikahan dalam UU No. 16/2019 merupakan terobosan penting dalam perlindungan hak anak dan kesetaraan gender di Indonesia. Kenaikan batas usia menjadi 19 tahun bagi pria dan wanita menempatkan Indonesia sejajar dengan standar internasional yang direkomendasikan oleh UNICEF dan WHO. Penghapusan perbedaan batas usia antara pria dan wanita juga menunjukkan komitmen terhadap kesetaraan gender. Namun, frasa "alasan sangat mendesak" yang masih membuka peluang dispensasi perlu diwaspadai, karena dalam praktiknya alasan tersebut dapat dimanipulasi. PERMA No. 5/2019 yang memberikan pedoman yang lebih ketat menunjukkan komitmen Mahkamah Agung untuk melindungi hak-hak anak. Tantangan terbesar adalah implementasi di daerah-daerah yang masih kuat budaya pernikahan dini, serta sosialisasi yang belum merata tentang pentingnya UU ini bagi perlindungan anak. Data BPS menunjukkan bahwa setelah diberlakukannya UU No. 16/2019, terjadi penurunan angka pernikahan dini, namun penurunan tersebut masih belum signifikan di daerah-daerah tertentu.[46]

3. Implikasi Perubahan Regulasi

Perubahan regulasi usia perkawinan membawa implikasi yang luas bagi berbagai aspek hukum, sosial, dan budaya di Indonesia. Secara hukum, UU No. 16/2019 memberikan kepastian hukum yang lebih kuat bagi perlindungan anak dari praktik pernikahan dini, serta memberikan dasar bagi penegakan hukum yang lebih tegas terhadap pelanggaran.[47] Secara sosial, UU ini diharapkan dapat menurunkan angka pernikahan dini yang masih tinggi di beberapa daerah, serta meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya pendidikan dan persiapan mental sebelum menikah.[48]

Secara budaya, UU ini menjadi tantangan bagi masyarakat yang masih memegang tradisi pernikahan dini, dan memerlukan pendekatan yang bijaksana melalui sosialisasi dan edukasi yang melibatkan tokoh agama dan tokoh adat.[49] Implikasi bagi Pengadilan Agama adalah meningkatnya permohonan dispensasi kawin dengan persyaratan yang lebih ketat, sehingga hakim harus lebih selektif dan berhati-hati dalam memberikan putusan.[50] Data Mahkamah Agung menunjukkan bahwa setelah diberlakukannya UU No. 16/2019, jumlah permohonan dispensasi kawin yang dikabulkan menurun, namun jumlah permohonan yang diajukan tetap tinggi di beberapa daerah.[51]

Analisis: Implikasi perubahan regulasi sangat signifikan dalam mengubah paradigma masyarakat tentang usia ideal menikah. UU No. 16/2019 tidak hanya mengubah angka, tetapi juga mengubah cara pandang bahwa pernikahan adalah tanggung jawab besar yang memerlukan kesiapan fisik, mental, dan finansial. Tantangan terbesar adalah pada tataran implementasi di daerah-daerah yang masih memiliki budaya patriarkis dan tingkat pendidikan yang rendah. Oleh karena itu, diperlukan kerja sama lintas sektor antara pemerintah, lembaga agama, dan masyarakat untuk menyukseskan implementasi UU ini. Pengadilan Agama memiliki peran strategis dalam menyeimbangkan antara kepatuhan pada hukum positif dan

pertimbangan sosiologis dalam memberikan dispensasi kawin. PERMA No. 5/2019 telah memberikan pedoman yang jelas bagi hakim, namun masih diperlukan peningkatan kapasitas hakim dalam menangani perkara dispensasi kawin. Diperlukan juga penguatan peran KUA dalam memberikan bimbingan perkawinan dan sosialisasi tentang bahaya pernikahan dini.

C. Dampak Sosial dan Kesehatan Pernikahan Dini

1. Putus Sekolah

Pernikahan dini menyebabkan anak-anak, terutama perempuan, terpaksa menghentikan pendidikan mereka karena harus menjalani peran sebagai istri dan ibu.[52] Data BPS menunjukkan bahwa lebih dari 60% anak perempuan yang menikah di bawah usia 18 tahun tidak menyelesaikan pendidikan menengah mereka.[53] Data ini diperkuat oleh penelitian UNICEF yang menunjukkan bahwa pernikahan dini adalah salah satu penyebab utama putus sekolah anak perempuan di negara-negara berkembang.[54]

Putus sekolah akibat pernikahan dini berdampak pada hilangnya kesempatan untuk mengembangkan potensi diri dan memperoleh pekerjaan yang layak di masa depan.[55] Hal ini melanggengkan siklus kemiskinan, karena anak perempuan yang putus sekolah cenderung menikah dini pula dan memiliki anak dengan tingkat pendidikan yang rendah.[56] Penelitian menunjukkan bahwa setiap tahun tambahan pendidikan bagi anak perempuan dapat mengurangi risiko pernikahan dini hingga 5%.[57]

Analisis: Putus sekolah akibat pernikahan dini merupakan salah satu bentuk pelanggaran hak anak yang paling nyata. Berdasarkan UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, setiap anak berhak mendapatkan pendidikan dasar dan menengah. Pernikahan dini merampok hak anak untuk mendapatkan pendidikan yang layak, yang

merupakan investasi terbaik bagi masa depannya. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, hal ini bertentangan dengan tujuan menjaga akal (hifzh al-'aql), karena pendidikan adalah sarana utama untuk mengembangkan akal dan potensi manusia. Penelitian yang menunjukkan bahwa pendidikan dapat mengurangi risiko pernikahan dini menjadi bukti kuat bahwa investasi dalam pendidikan anak perempuan adalah investasi dalam pencegahan pernikahan dini. Oleh karena itu, pencegahan pernikahan dini merupakan bagian dari upaya melindungi hak anak atas pendidikan dan masa depan yang lebih cerah. Pemerintah perlu meningkatkan akses pendidikan bagi anak perempuan di daerah-daerah dengan angka pernikahan dini yang tinggi, serta memberikan beasiswa dan program pemberdayaan ekonomi bagi keluarga miskin.

2. Kekerasan dalam Rumah Tangga (KDRT)

Pernikahan dini meningkatkan risiko kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) karena ketidakmatangan fisik, mental, dan ekonomi pasangan.[58] Penelitian menunjukkan bahwa perempuan yang menikah di bawah usia 18 tahun memiliki risiko 3 kali lebih tinggi mengalami KDRT dibandingkan yang menikah di atas 18 tahun.[59] Data ini diperkuat oleh studi di berbagai negara yang menunjukkan korelasi yang kuat antara pernikahan dini dan KDRT.[60]

Ketidakmampuan suami yang masih muda untuk memenuhi kebutuhan ekonomi dan emosional keluarganya seringkali menjadi pemicu KDRT.[61] Perempuan yang menikah dini juga cenderung tidak memiliki keberanian untuk melaporkan KDRT karena ketergantungan ekonomi dan stigma sosial terhadap perceraian.[62] Penelitian psikologis menunjukkan bahwa KDRT pada pernikahan dini seringkali tidak terdeteksi karena perempuan korban tidak memiliki pengetahuan tentang hak-hak mereka dan tidak memiliki akses ke layanan perlindungan.[63]

Analisis: KDRT dalam pernikahan dini adalah konsekuensi logis dari ketidakmatangan kedua belah pihak

dalam menjalani peran sebagai suami-istri. Dalam perspektif Islam, pernikahan bertujuan untuk mewujudkan sakinah, mawaddah, dan rahmah (QS. Ar-Rum: 21), yang hanya dapat dicapai dengan kematangan fisik, mental, dan spiritual. Pernikahan dini justru menjadi sumber konflik dan kekerasan yang bertentangan dengan tujuan suci pernikahan. UU PKDRT No. 23/2004 memberikan perlindungan bagi korban KDRT, namun seringkali perempuan yang menikah dini tidak memiliki akses yang cukup untuk mendapatkan perlindungan tersebut. Penelitian yang menunjukkan bahwa perempuan yang menikah dini memiliki risiko 3 kali lebih tinggi mengalami KDRT menjadi bukti kuat bahwa pernikahan dini adalah salah satu faktor risiko utama KDRT. Oleh karena itu, pencegahan pernikahan dini adalah langkah paling efektif untuk mencegah KDRT sejak awal. Diperlukan juga peningkatan akses korban KDRT terhadap layanan perlindungan, serta sosialisasi tentang hak-hak perempuan dalam pernikahan.

3. Kematian Ibu dan Komplikasi Kesehatan

Pernikahan dini meningkatkan risiko kematian ibu dan bayi, serta berbagai komplikasi kesehatan akibat kehamilan di usia muda.[64] Data WHO menunjukkan bahwa komplikasi kehamilan dan persalinan merupakan penyebab utama kematian pada anak perempuan berusia 15-19 tahun di negara-negara berkembang.[65] Anak perempuan di bawah 18 tahun memiliki risiko 2 kali lebih tinggi mengalami pre-eklampsia, eklampsia, dan perdarahan post-partum dibandingkan dengan yang berusia di atas 18 tahun.[66] Kehamilan di usia muda juga meningkatkan risiko bayi lahir prematur, berat badan lahir rendah, dan stunting.[67] Studi menunjukkan bahwa risiko kematian ibu pada anak perempuan usia 15 tahun ke bawah adalah 5 kali lebih tinggi dibandingkan dengan wanita usia 20-24 tahun.[68]

Analisis: Dampak kesehatan pernikahan dini merupakan pelanggaran terhadap tujuan *maqashid al-syari'ah* dalam menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl).

Kehamilan di usia muda mengancam kesehatan ibu dan anak, yang seharusnya dilindungi dalam Islam. Fakta bahwa komplikasi kehamilan menjadi penyebab utama kematian pada remaja putri menunjukkan bahwa pernikahan dini adalah praktik yang membahayakan jiwa. Dalam QS. Al-Baqarah ayat 233, Allah memerintahkan agar ibu menyusui anaknya dengan baik, yang memerlukan kesehatan fisik dan mental yang optimal. Oleh karena itu, menikah di usia yang lebih matang adalah bagian dari menjaga kesehatan dan keselamatan ibu dan anak. Data WHO dan studi-studi lain yang menunjukkan tingginya risiko kematian ibu pada remaja putri menjadi bukti kuat bahwa pernikahan dini adalah ancaman serius bagi kesehatan ibu dan anak. UU No. 16/2019 yang menaikkan batas usia pernikahan menjadi 19 tahun sejalan dengan upaya melindungi kesehatan reproduksi perempuan dan mengurangi angka kematian ibu dan anak. Diperlukan juga peningkatan akses remaja putri ke layanan kesehatan reproduksi dan pendidikan kesehatan yang memadai.

D. Dispensasi Kawin: Prosedur Pengadilan Agama dan Alasan yang Diterima

1. Prosedur Pengajuan Dispensasi Kawin

Prosedur pengajuan dispensasi kawin di Pengadilan Agama diatur dalam Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) No. 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin.[69] Langkah pertama adalah orang tua atau wali calon pengantin mengajukan permohonan secara tertulis ke Pengadilan Agama di wilayah tempat tinggal pemohon.[70] Permohonan harus dilengkapi dengan berbagai dokumen, seperti surat keterangan dari kepala desa/kelurahan, surat keterangan dari KUA, surat keterangan dari psikolog/psikiater (jika diminta), dan bukti-bukti pendukung lainnya.[71]

Pengadilan akan memeriksa permohonan dalam sidang tertutup yang dihadiri oleh orang tua, calon pengantin, dan saksi-saksi yang relevan.[72] Hakim akan mempertimbangkan berbagai aspek sebelum memutuskan apakah memberikan dispensasi atau menolak permohonan.[73] PERMA No. 5/2019 juga mewajibkan hakim untuk mendengarkan secara langsung pendapat calon pengantin tentang kesiapannya menikah, serta meminta keterangan dari ahli psikologi jika diperlukan.[74]

Analisis: Prosedur yang lebih ketat dalam PERMA No. 5/2019 menunjukkan komitmen Mahkamah Agung untuk melindungi hak-hak anak dan mencegah pernikahan dini yang tidak bertanggung jawab. Namun, dalam praktiknya, masih banyak permohonan dispensasi yang dikabulkan dengan alasan-alasan yang kurang mendesak. Hal ini menunjukkan bahwa diperlukan pengawasan yang lebih ketat dan sosialisasi yang lebih intensif kepada masyarakat tentang pentingnya mematuhi batas usia pernikahan. Peran hakim sangat krusial dalam menyaring permohonan dispensasi dan memastikan bahwa dispensasi hanya diberikan dalam kondisi yang benar-benar mendesak dan tidak merugikan anak. PERMA No. 5/2019 yang mewajibkan hakim untuk mendengarkan pendapat calon pengantin dan meminta keterangan ahli psikologi adalah langkah maju yang baik, namun perlu diikuti dengan peningkatan kapasitas hakim dalam menangani perkara dispensasi kawin, termasuk pemahaman tentang psikologi perkembangan anak.

2. Alasan yang Diterima Pengadilan

Pengadilan Agama dapat menerima permohonan dispensasi kawin dengan alasan-alasan tertentu yang dianggap mendesak dan tidak dapat dihindarkan.[75] Alasan yang sering diterima adalah kehamilan di luar nikah, yang dianggap sebagai alasan mendesak karena untuk menyelamatkan nasab anak dan menutup aib keluarga.[76] Alasan lain yang diterima adalah kondisi ekonomi keluarga yang sangat miskin, di mana

pernikahan dianggap sebagai solusi untuk meringankan beban keluarga.[77]

Alasan adat dan budaya juga sering menjadi pertimbangan, terutama di daerah-daerah yang masih kuat memegang tradisi pernikahan dini.[78] Namun, alasan-alasan seperti putus sekolah, keinginan anak, atau tekanan dari lingkungan tidak dapat diterima sebagai alasan yang mendesak.[79] PERMA No. 5/2019 Pasal 7 menegaskan bahwa alasan dispensasi haruslah "sangat mendesak" dan bukan sekadar alasan yang bersifat preferensi atau kenyamanan.[80]

Analisis: Penerimaan alasan kehamilan di luar nikah sebagai dasar dispensasi kawin masih menjadi perdebatan karena di satu sisi menyelamatkan nasab anak, tetapi di sisi lain justru melegitimasi pernikahan dini yang tidak matang. UU No. 16/2019 dan PERMA No. 5/2019 sebenarnya telah mempersempit ruang dispensasi, namun dalam praktiknya masih banyak hakim yang memberikan dispensasi dengan alasan "menyelamatkan anak". Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan jiwa dan keturunan harus menjadi pertimbangan utama, dan pernikahan dini seringkali justru mengancam keduanya. Oleh karena itu, hakim harus lebih selektif dan mempertimbangkan dampak jangka panjang dari pernikahan dini terhadap kesehatan, pendidikan, dan kesejahteraan anak. Alasan kehamilan di luar nikah seharusnya tidak menjadi alasan otomatis untuk memberikan dispensasi, tetapi harus dipertimbangkan secara mendalam apakah pernikahan tersebut benar-benar membawa kemaslahatan bagi anak. Alternatif lain seperti memberikan perlindungan sosial dan pendidikan bagi anak yang hamil di luar nikah juga perlu dipertimbangkan.

3. Pertimbangan Hakim

Hakim Pengadilan Agama memiliki kewenangan untuk memberikan atau menolak dispensasi kawin berdasarkan pertimbangan yang komprehensif.[81] Pertimbangan hakim meliputi: (1) Usia calon pengantin; (2) Kesehatan fisik dan

mental calon pengantin; (3) Tingkat pendidikan calon pengantin; (4) Kondisi ekonomi keluarga; (5) Dampak pernikahan terhadap masa depan anak; dan (6) Alasan mendesak yang diajukan.[82]

Hakim juga wajib meminta keterangan dari ahli, seperti psikolog atau psikiater, untuk menilai kematangan mental calon pengantin.[83] Jika hakim menilai bahwa pernikahan akan membawa kemudaratan bagi anak, maka hakim wajib menolak permohonan dispensasi.[84] PERMA No. 5/2019 Pasal 9 menegaskan bahwa hakim harus memberikan pertimbangan secara mendalam tentang kepentingan terbaik anak (best interest of the child) dalam setiap putusan dispensasi kawin.[85]

Analisis: Pertimbangan hakim sangat menentukan masa depan anak yang mengajukan dispensasi kawin. Dalam UU Perlindungan Anak No. 35 Tahun 2014, kepentingan terbaik anak (best interest of the child) harus menjadi pertimbangan utama dalam setiap keputusan yang menyangkut anak. Hakim harus memastikan bahwa dispensasi kawin hanya diberikan jika benar-benar membawa kemaslahatan bagi anak, bukan justru sebaliknya. Sayangnya, dalam praktiknya masih banyak hakim yang memberikan dispensasi dengan pertimbangan yang kurang mendalam, tanpa meminta keterangan ahli yang memadai. Hal ini menunjukkan perlunya peningkatan kapasitas hakim dalam menangani perkara dispensasi kawin, serta sosialisasi tentang pentingnya melindungi hak-hak anak dari pernikahan dini. PERMA No. 5/2019 yang mewajibkan hakim untuk meminta keterangan ahli psikologi adalah langkah maju, namun masih perlu didukung dengan pelatihan yang memadai bagi hakim tentang psikologi perkembangan anak dan dampak pernikahan dini. Selain itu, perlu ada mekanisme pengawasan yang efektif untuk memastikan bahwa hakim benar-benar mempertimbangkan kepentingan terbaik anak dalam setiap putusannya.

E. Studi Kasus: Pernikahan Dini di Lombok, Cirebon, dan Madura

1. Fenomena Pernikahan Dini di Lombok

Lombok, Nusa Tenggara Barat, merupakan salah satu daerah dengan angka pernikahan dini tertinggi di Indonesia, mencapai 32,1% dari total pernikahan.[86] Faktor utama pernikahan dini di Lombok adalah budaya dan adat istiadat yang masih kuat, serta tingkat pendidikan yang rendah, terutama di kalangan perempuan.[87] Sebuah kasus di Lombok Tengah mencatat seorang gadis berusia 13 tahun yang dinikahkan oleh orang tuanya dengan seorang pria berusia 25 tahun karena alasan ekonomi dan budaya.[88] Akibatnya, gadis tersebut harus putus sekolah dan mengalami kekerasan dalam rumah tangga karena ketidakmampuan suami untuk menafkahi keluarganya.[89] Data dari Pengadilan Agama Lombok Tengah menunjukkan bahwa dari 100 permohonan dispensasi kawin yang diajukan pada tahun 2020, 70% dikabulkan dengan alasan kehamilan di luar nikah dan ekonomi.[90]

Analisis: Kasus di Lombok menunjukkan bahwa pernikahan dini seringkali dipicu oleh tekanan budaya dan ekonomi, bukan karena kesiapan anak itu sendiri. Budaya yang menganggap pernikahan sebagai solusi atas masalah ekonomi justru melanggengkan siklus kemiskinan dan keterbelakangan pendidikan. Faktor budaya yang kuat di Lombok, di mana pernikahan dini dianggap sebagai tradisi turun-temurun, menjadi tantangan besar dalam upaya pencegahan pernikahan dini. Pemerintah daerah dan tokoh agama di Lombok perlu bekerja sama untuk mengubah mindset masyarakat bahwa pendidikan adalah investasi jangka panjang yang lebih baik daripada pernikahan dini. Program-program pemberdayaan ekonomi dan pendidikan bagi perempuan juga perlu ditingkatkan untuk memberikan alternatif yang lebih baik bagi keluarga miskin. Pendekatan yang melibatkan tokoh agama dan tokoh adat sangat penting untuk mengubah pandangan

masyarakat tentang pernikahan dini, dengan mengedepankan nilai-nilai agama yang berkeadilan.

2. Fenomena Pernikahan Dini di Cirebon

Cirebon, Jawa Barat, juga memiliki angka pernikahan dini yang cukup tinggi, meskipun tidak setinggi Lombok, dengan faktor dominan berupa kehamilan di luar nikah.[91] Berdasarkan data dari Pengadilan Agama Cirebon, sekitar 40% permohonan dispensasi kawin di daerah tersebut didasarkan pada alasan kehamilan di luar nikah.[92] Sebuah kasus di Cirebon mencatat seorang gadis berusia 15 tahun yang hamil karena hubungan pacaran dan kemudian dinikahkan oleh orang tuanya untuk menutup aib.[93] Akibatnya, gadis tersebut melahirkan dengan komplikasi kesehatan, dan bayi yang dilahirkan memiliki berat badan lahir rendah karena kurangnya asupan gizi selama kehamilan.[94] Data dari Dinas Kesehatan Cirebon menunjukkan bahwa angka kematian ibu di kalangan remaja putri yang menikah dini lebih tinggi dibandingkan dengan yang menikah di atas 18 tahun.[95]

Analisis: Kasus di Cirebon menunjukkan bahwa pernikahan dini seringkali menjadi solusi instan untuk mengatasi kehamilan di luar nikah, namun justru menimbulkan masalah baru yang lebih kompleks. Kehamilan di usia muda membawa risiko kesehatan yang serius bagi ibu dan bayi, dan pernikahan yang dipaksakan seringkali berakhir dengan perceraian dan kemiskinan. Pendekatan yang lebih baik adalah dengan memberikan edukasi kesehatan reproduksi bagi remaja, serta menyediakan akses konseling dan perlindungan bagi anak yang hamil di luar nikah, bukan dengan menikahkan mereka secara paksa. Hal ini sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menekankan perlindungan jiwa dan keturunan. Diperlukan juga pendekatan yang lebih holistik yang melibatkan orang tua, sekolah, dan masyarakat dalam memberikan edukasi kesehatan reproduksi bagi remaja. Selain itu, perlu ada layanan konseling dan perlindungan bagi anak

yang hamil di luar nikah, termasuk akses ke layanan kesehatan dan psikologis yang memadai.

3. Fenomena Pernikahan Dini di Madura

Madura, Jawa Timur, juga dikenal sebagai daerah dengan angka pernikahan dini yang tinggi, dipengaruhi oleh faktor budaya, agama, dan ekonomi.[96] Budaya Madura yang sangat patriarkis dan memandang perempuan sebagai "beban" keluarga menjadi salah satu pemicu pernikahan dini, karena anak perempuan dianggap lebih cepat dinikahkan untuk mengurangi beban ekonomi.[97] Sebuah kasus di Kabupaten Bangkalan, Madura, mencatat seorang gadis berusia 14 tahun yang dinikahkan oleh orang tuanya dengan seorang pria yang lebih tua sebagai "pelunas utang" keluarga.[98] Akibatnya, gadis tersebut mengalami kekerasan fisik dan psikologis, serta akhirnya bercerai dalam usia yang sangat muda.[99] Data dari Pengadilan Agama Bangkalan menunjukkan bahwa pada tahun 2020, terdapat 150 permohonan dispensasi kawin, yang sebagian besar didasarkan pada alasan ekonomi dan budaya.[100]

Analisis: Kasus di Madura menggambarkan bahwa pernikahan dini juga berfungsi sebagai alat untuk menyelesaikan masalah ekonomi keluarga, yang sangat merugikan hak-hak anak. Praktik "pelunas utang" melalui pernikahan adalah bentuk eksploitasi anak yang sangat kejam dan bertentangan dengan nilai-nilai Islam tentang keadilan dan perlindungan hak asasi manusia. Budaya patriarkis yang memandang perempuan sebagai beban harus diubah melalui pendidikan dan pemberdayaan perempuan. Tokoh agama dan tokoh adat di Madura memiliki peran penting dalam mengubah pandangan ini, dengan mengedepankan nilai-nilai Islam yang berkeadilan dan menghormati hak-hak perempuan dan anak. Diperlukan juga program-program pemberdayaan ekonomi bagi keluarga miskin, serta peningkatan akses pendidikan bagi anak perempuan, untuk memberikan alternatif yang lebih baik

bagi keluarga yang saat ini memilih pernikahan dini sebagai solusi ekonomi.

F. Rekomendasi: Penguatan Pendidikan Reproduksi dan Pengawasan Dispensasi

1. Pendidikan Reproduksi bagi Remaja

Pendidikan reproduksi bagi remaja menjadi langkah penting dalam mencegah pernikahan dini dan kehamilan tidak diinginkan di kalangan remaja.[101] Pendidikan reproduksi dapat dilakukan melalui kurikulum sekolah, program kepemudaan, dan penyuluhan di masyarakat, dengan materi yang disesuaikan dengan usia dan tingkat pendidikan.[102] Materi pendidikan reproduksi mencakup pemahaman tentang perubahan fisik dan psikologis pada masa pubertas, kesehatan reproduksi, bahaya pernikahan dini, dan perencanaan keluarga yang bertanggung jawab.[103] Pendidikan reproduksi juga harus melibatkan orang tua dan tokoh agama untuk memastikan bahwa nilai-nilai agama tetap menjadi bagian integral dari pendidikan tersebut.[104] Penelitian menunjukkan bahwa pendidikan reproduksi yang komprehensif dapat mengurangi risiko kehamilan di kalangan remaja hingga 30%.[105]

Analisis: Pendidikan reproduksi adalah investasi jangka panjang dalam melindungi generasi muda dari risiko pernikahan dini dan kehamilan tidak diinginkan. Dalam perspektif Islam, menutup mata terhadap realitas seksualitas remaja dan tidak memberikannya pemahaman yang benar adalah bentuk kelalaian dalam menjaga amanah. Nabi SAW mengajarkan untuk memberikan pemahaman yang benar kepada anak-anak tentang hal-hal yang penting bagi kehidupan mereka, termasuk tentang kesehatan reproduksi. Oleh karena itu, pendidikan reproduksi yang berbasis nilai-nilai Islam dan disampaikan dengan cara yang santun dan bijaksana sangat diperlukan untuk melindungi generasi muda dari pernikahan

dini dan dampak negatifnya. Pemerintah perlu mengintegrasikan pendidikan reproduksi ke dalam kurikulum sekolah, serta melibatkan orang tua dan tokoh agama dalam proses edukasi ini. Program-program kepemudaan dan penyuluhan di masyarakat juga perlu ditingkatkan untuk menjangkau remaja di luar sekolah.

2. Pengawasan Dispensasi Kawin

Pengawasan yang lebih ketat terhadap permohonan dispensasi kawin menjadi penting untuk memastikan bahwa dispensasi hanya diberikan dalam kondisi yang benar-benar mendesak dan tidak merugikan anak.[106] Pengawasan dapat dilakukan oleh Mahkamah Agung melalui monitoring dan evaluasi terhadap putusan-putusan dispensasi kawin di tingkat Pengadilan Agama.[107] Pengadilan Agama juga perlu meningkatkan kualitas pemeriksaan dengan meminta keterangan ahli, seperti psikolog atau psikiater, untuk menilai kematangan mental calon pengantin.[108] Sosialisasi kepada masyarakat tentang bahaya pernikahan dini dan pentingnya mematuhi batas usia pernikahan juga menjadi bagian dari pengawasan preventif.[109] Data Mahkamah Agung menunjukkan bahwa setelah diberlakukannya PERMA No. 5/2019, terjadi penurunan jumlah dispensasi kawin yang dikabulkan, namun masih diperlukan pengawasan yang lebih ketat di daerah-daerah dengan angka pernikahan dini yang tinggi.[110]

Analisis: Pengawasan dispensasi kawin merupakan implementasi dari asas kepastian hukum dan perlindungan hak anak. Dalam UU Perlindungan Anak No. 35 Tahun 2014, setiap kebijakan yang menyangkut anak harus didasarkan pada kepentingan terbaik anak. Pengawasan yang ketat akan mencegah penyalahgunaan dispensasi kawin untuk kepentingan yang tidak mendesak dan merugikan anak. Pengadilan Agama sebagai garda terdepan dalam pemberian dispensasi kawin harus berkomitmen untuk melindungi hak-hak anak dari pernikahan dini yang tidak matang. Hal ini

sejalan dengan semangat UU No. 16/2019 dan PERMA No. 5/2019 yang mempersempit ruang dispensasi kawin. Mahkamah Agung perlu melakukan monitoring dan evaluasi secara berkala terhadap putusan-putusan dispensasi kawin, serta memberikan pembinaan kepada hakim-hakim di daerah tentang pentingnya mempertimbangkan kepentingan terbaik anak dalam setiap putusan.

3. Peran Masyarakat dan Kelembagaan

Masyarakat dan kelembagaan memiliki peran penting dalam mencegah pernikahan dini dan melindungi hak-hak anak di tingkat lokal.[111] Tokoh agama, tokoh adat, dan tokoh masyarakat dapat menjadi agen perubahan dalam mengubah mindset masyarakat tentang pernikahan dini dengan mengedepankan nilai-nilai agama dan moral yang berkeadilan.[112] Lembaga swadaya masyarakat (LSM) dan organisasi perempuan dapat memberikan advokasi dan bantuan hukum bagi anak-anak yang terancam pernikahan dini.[113] Pemerintah daerah perlu bekerja sama dengan berbagai pihak untuk mengimplementasikan program-program pencegahan pernikahan dini, seperti bantuan pendidikan, pelatihan keterampilan, dan pemberdayaan ekonomi keluarga.[114] Penelitian menunjukkan bahwa keterlibatan tokoh agama dalam pencegahan pernikahan dini sangat efektif, karena mereka memiliki pengaruh yang kuat di masyarakat.[115]

Analisis: Pencegahan pernikahan dini tidak dapat dilakukan oleh pemerintah atau lembaga agama saja, tetapi memerlukan partisipasi aktif dari seluruh elemen masyarakat. Tokoh agama memiliki pengaruh yang sangat besar di masyarakat, terutama di daerah-daerah yang masih kuat memegang tradisi agama. Oleh karena itu, tokoh agama harus menjadi garda terdepan dalam mengedukasi masyarakat tentang bahaya pernikahan dini dan pentingnya melindungi hak-hak anak. LSM dan organisasi perempuan juga memiliki peran penting dalam memberikan advokasi dan bantuan hukum bagi anak-anak yang terancam pernikahan dini.

Pemerintah daerah perlu bekerja sama dengan berbagai pihak untuk mengimplementasikan program-program pencegahan pernikahan dini yang holistik dan berkelanjutan. Diperlukan juga penguatan kelembagaan di tingkat desa, seperti PKK dan posyandu, untuk melakukan deteksi dini dan pencegahan pernikahan dini di tingkat keluarga.

Catatan Kaki

1 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 45.

2 Muhammad Abu Zahrah, Al-Ahwal al-Syakhsiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1957), hlm. 67.

3 Abu Hanifah, Al-Fiqh al-Akbar (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 56.

4 HR. Bukhari dan Muslim.

5 Malik bin Anas, Al-Muwaththa' (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1995), hlm. 56.

6 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 67.

7 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 145.

8 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), hlm. 34.

9 HR. Bukhari dan Muslim.

10 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

11 QS. Ath-Thalaq: 4.

12 Ahmad bin Hanbal, Al-Musnad, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 78.

13 Ahmad bin Hanbal, Al-Musnad, Juz 2, hlm. 80.

14 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 156.

15 QS. An-Nisa': 6.

16 QS. An-Nisa': 6.

17 Ibn Manzhur, Lisan al-'Arab, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 234.

18 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 78.

19 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Juz 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 340.

20 Al-Thabari, Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 234; Ibn Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Juz 2 (Riyadh: Dar al-Tayyibah, 1999), hlm. 156; Al-Qurthubi, Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, Juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), hlm. 189.

21 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 48.

22 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

23 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2, hlm. 48.

24 Yusuf al-Qaradawi, Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 189.

25 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, hlm. 145.

26 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 156.

27 Muhammad al-Ghazali, Al-Islam wa al-Thaqafah al-Gharbiyyah (Kairo: Dar al-Shuruq, 1995), hlm. 67.

28 Muhammad al-Ghazali, Al-Islam wa al-Thaqafah al-Gharbiyyah, hlm. 70.

29 Muhammad al-Ghazali, Al-Islam wa al-Thaqafah al-Gharbiyyah, hlm. 72.

30 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 240.

31 M. Quraish Shihab, Membumikan Al-Qur'an, hlm. 242.

32 Siti Musdah Mulia, Islam dan Hak Asasi Manusia (Jakarta: Komnas Perempuan, 2005), hlm. 78.

33 WHO, Adolescent Pregnancy Fact Sheet (Geneva: WHO, 2020), hlm. 2.

34 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 7 Ayat (1).

35 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 7 Ayat (1).

36 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 7 Ayat (2).

37 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 89.

38 Hazairin, Hukum Perkawinan di Indonesia (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 45.

39 Hazairin, Hukum Perkawinan di Indonesia, hlm. 48.

40 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 1.

41 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019, Pasal 7 Ayat (1).

42 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 125.

43 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 25.

44 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019, Pasal 7 Ayat (2).

45 Peraturan Mahkamah Agung No. 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin.

46 BPS, Statistik Perkawinan Dini di Indonesia (Jakarta: BPS, 2020), hlm. 15.

47 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 200.

48 BPS, Statistik Perkawinan Dini di Indonesia, hlm. 20.

49 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini, hlm. 30.

50 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 205.

51 Mahkamah Agung RI, Laporan Tahunan Pengadilan Agama 2020 (Jakarta: MA, 2021), hlm. 45.

52 BPS, Statistik Perkawinan Dini di Indonesia, hlm. 22.

53 BPS, Statistik Perkawinan Dini di Indonesia, hlm. 24.

54 UNICEF, Child Marriage in Indonesia: Progress and Challenges (Jakarta: UNICEF, 2020), hlm. 15.

55 UNDP, Human Development Report 2020 (New York: UNDP, 2020), hlm. 120.

56 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini, hlm. 35.

57 UNICEF, Child Marriage in Indonesia: Progress and Challenges, hlm. 18.

58 Aliah B. Purwakania Hasan, Psikologi Perkembangan Islami (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 234.

59 Haryanto, Dampak Pernikahan Dini pada KDRT (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 56.

60 Komnas Perempuan, Laporan Kondisi Perempuan di Indonesia (Jakarta: Komnas Perempuan, 2020), hlm. 45.

61 Komnas Perempuan, Laporan Kondisi Perempuan di Indonesia, hlm. 48.

62 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini, hlm. 38.

63 Aliah B. Purwakania Hasan, Psikologi Perkembangan Islami, . 240.

64 WHO, Adolescent Pregnancy Fact Sheet (Geneva: WHO, 2020), hlm. 2.

65 WHO, Adolescent Pregnancy Fact Sheet, hlm. 3.

66 BKKBN, Laporan Kesehatan Reproduksi Remaja di Indonesia (Jakarta: BKKBN, 2020), hlm. 10.

67 BKKBN, Laporan Kesehatan Reproduksi Remaja di Indonesia, hlm. 12.

68 WHO, Adolescent Pregnancy Fact Sheet, hlm. 4.

69 Peraturan Mahkamah Agung No. 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin, Pasal 1.

70 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 2.

71 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 3.

72 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 4.

73 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 5.

74 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 6.

75 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 6.

76 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 210.

77 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 212.

78 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 215.

79 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 7.

80 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 7.

81 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 8.

82 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 9.

83 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 10.

84 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 11.

85 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 9.

86 BPS NTB, Statistik Pernikahan Dini di Nusa Tenggara Barat (Mataram: BPS NTB, 2020), hlm. 5.

87 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini, hlm. 40.

88 Komnas Perempuan, Laporan Kasus Pernikahan Dini di Lombok (Jakarta: Komnas Perempuan, 2019), hlm. 12.

89 Komnas Perempuan, Laporan Kasus Pernikahan Dini di Lombok, hlm. 15.

90 Pengadilan Agama Lombok Tengah, Laporan Tahunan Permohonan Dispensasi Kawin 2020 (Praya: PA Lombok Tengah, 2021), hlm. 3.

91 Pengadilan Agama Cirebon, Laporan Tahunan Permohonan Dispensasi Kawin 2020 (Cirebon: PA Cirebon, 2021), hlm. 3.

92 Pengadilan Agama Cirebon, Laporan Tahunan Permohonan Dispensasi Kawin 2020, hlm. 5.

93 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak di Cirebon (Jakarta: KPAI, 2020), hlm. 8.

94 Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Kasus Anak di Cirebon, hlm. 10.

95 Dinas Kesehatan Cirebon, Laporan Kesehatan Ibu dan Anak 2020 (Cirebon: Dinkes Cirebon, 2021), hlm. 5.

96 BPS Jatim, Statistik Pernikahan Dini di Jawa Timur (Surabaya: BPS Jatim, 2020), hlm. 8.

97 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini, hlm. 45.

98 Komnas Perempuan, Laporan Kasus Pernikahan Dini di Madura (Jakarta: Komnas Perempuan, 2020), hlm. 10.

99 Komnas Perempuan, Laporan Kasus Pernikahan Dini di Madura, hlm. 13.

100 Pengadilan Agama Bangkalan, Laporan Tahunan Permohonan Dispensasi Kawin 2020 (Bangkalan: PA Bangkalan, 2021), hlm. 4.

101 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kurikulum Pendidikan Kesehatan Reproduksi (Jakarta: Kemendikbud, 2020), hlm. 10.

102 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kurikulum Pendidikan Kesehatan Reproduksi, hlm. 15.

103 BKKBN, Panduan Pendidikan Kesehatan Reproduksi bagi Remaja (Jakarta: BKKBN, 2020), hlm. 20.

104 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa tentang Pendidikan Kesehatan Reproduksi (Jakarta: MUI, 2019), hlm. 5.

105 WHO, Comprehensive Sexuality Education: A Review of Evidence (Geneva: WHO, 2018), hlm. 12.

106 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 220.

107 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 222.

108 PERMA No. 5 Tahun 2019, Pasal 10.

109 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 15.

110 Mahkamah Agung RI, Laporan Tahunan Pengadilan Agama 2020 (Jakarta: MA, 2021), hlm. 50.

111 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini, hlm. 50.

112 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa tentang Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini (Jakarta: MUI, 2020), hlm. 3.

113 Komnas Perempuan, Laporan Perlindungan Anak dari Pernikahan Dini, hlm. 30.

114 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 18.

115 UNICEF, Child Marriage in Indonesia: Progress and Challenges (Jakarta: UNICEF, 2020), hlm. 25.

BAGIAN III:
RELASI DALAM KELUARGA DAN HAK-HAK ANGGOTA KELUARGA

BAB 10
HAK DAN KEWAJIBAN SUAMI ISTRI

A. Nafkah: Zahir dan Batin – Batasan Nafkah di Era Inflasi

1. Definisi Nafkah: Makan, Pakaian, Tempat Tinggal, dan Perawatan

Nafkah secara bahasa berarti belanja atau biaya yang dikeluarkan untuk memenuhi kebutuhan hidup.[1] Secara terminologis, nafkah adalah memberikan makanan, pakaian, dan tempat tinggal kepada orang yang menjadi tanggungannya.[2] Dalam konteks keluarga, nafkah adalah kewajiban suami terhadap istrinya secara materi, meliputi kebutuhan sandang, pangan, papan, serta biaya perawatan dan pengobatan.[3] Dasar kewajiban nafkah bersumber dari Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, dan dalil-dalil lainnya.[4] Allah SWT berfirman dalam QS. Ath-Thalaq ayat 6-7:

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا "

Artinya: "Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan apa yang diberikan Allah kepadanya. Allah

kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan." (QS. Ath-Thalaq: 7).[5]

Ayat ini menegaskan bahwa kewajiban nafkah bersifat proporsional sesuai dengan kemampuan suami, bukan berdasarkan standar yang bersifat mutlak dan seragam. Allah SWT tidak membebani seseorang di luar kemampuannya, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah ayat 233:

لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (QS. Al-Baqarah: 233).[6]

Hadits Nabi SAW juga menegaskan kewajiban nafkah. Rasulullah SAW bersabda dalam khutbah haji wada':

وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: "Bertakwalah kepada Allah dalam (urusan) perempuan, karena sesungguhnya kalian mengambil mereka dengan amanat Allah dan kalian halalkan kemaluan mereka dengan kalimat Allah. Hak kalian atas mereka adalah mereka tidak boleh membiarkan orang yang kalian benci masuk ke tempat tidur kalian. Jika mereka melakukannya, maka pukullah mereka dengan pukulan yang tidak menyakitkan. Dan hak mereka atas kalian adalah nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang ma'ruf." (HR. Muslim).[7]

Dari dalil-dalil ini dapat dipahami bahwa nafkah adalah kewajiban fundamental suami yang tidak dapat diabaikan. Kewajiban nafkah bukan sekadar kewajiban material, tetapi juga merupakan bentuk tanggung jawab moral dan spiritual suami terhadap istri dan anak-anaknya. QS. Ath-Thalaq ayat 7 dengan tegas menetapkan bahwa nafkah harus disesuaikan dengan kemampuan suami, yang berarti tidak ada standar tunggal yang berlaku untuk semua orang. Prinsip ini sangat relevan dalam konteks ekonomi modern yang dinamis, di mana kemampuan finansial seseorang dapat berubah seiring waktu. Hadits Nabi SAW dalam khutbah haji wada' juga menegaskan bahwa nafkah dan pakaian adalah hak istri yang harus dipenuhi dengan cara yang ma'ruf. Dengan demikian, nafkah adalah kewajiban yang bersifat mengikat dan tidak dapat diabaikan, namun pelaksanaannya harus mempertimbangkan kemampuan dan kondisi masing-masing suami.

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kewajiban nafkah bertujuan untuk melindungi lima unsur pokok kehidupan (al-kulliyat al-khams): menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dengan memastikan kelangsungan hidup fisik istri dan anak melalui pemenuhan kebutuhan pokok, menjaga keturunan (hifzh al-nasl) dengan menciptakan lingkungan keluarga yang stabil dan sejahtera bagi tumbuh kembang anak, menjaga harta (hifzh al-mal) dengan mengatur distribusi sumber daya keluarga secara adil, menjaga akal (hifzh al-'aql) dengan memberikan akses pendidikan yang layak bagi anak, dan menjaga agama (hifzh al-din) dengan menciptakan ketenangan dalam keluarga sehingga ibadah dapat dilaksanakan dengan khusyuk.[8] Nafkah yang tidak terpenuhi dapat mengancam kelima tujuan ini, sehingga kewajiban nafkah menjadi fondasi bagi terwujudnya keluarga sakinah.[9]

2. Standar Nafkah dalam KHI dan Yurisprudensi Pengadilan Agama Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Pasal 80 Ayat (2) menyatakan bahwa suami wajib melindungi istrinya dan memenuhi segala kebutuhan hidup berumah

tangga sesuai dengan kemampuannya.[10] Pasal 80 Ayat (4) KHI lebih rinci menyebutkan bahwa kewajiban suami meliputi: (a) nafkah, pakaian, dan tempat tinggal untuk istri; (b) biaya rumah tangga, perawatan, dan pengobatan untuk istri dan anak; (c) biaya pendidikan untuk anak.[11] Pasal 80 Ayat (5) KHI menambahkan: "Apabila suami tidak memberikan nafkah kepada istrinya, istri dapat mengajukan gugatan ke Pengadilan Agama."[12]

Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan Pasal 34 Ayat (1) menyatakan: "Suami wajib memenuhi segala kebutuhan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya."[13] Yurisprudensi Mahkamah Agung RI Nomor 280 K/AG/2004 menegaskan bahwa setelah terjadi perceraian, akibat perceraian harus ditetapkan sesuai dengan kebutuhan hidup minimum berdasarkan kepatutan dan keadilan, dan untuk menjamin kepastian dan masa depan anak perlu ditetapkan kewajiban suami untuk membiayai nafkah anak-anaknya.[14] Yurisprudensi Mahkamah Agung RI Nomor 02K/AG/2002 menjelaskan bahwa Hakim karena jabatannya dapat menetapkan kewajiban kepada bekas suami untuk memberikan nafkah kepada bekas istri dan anak-anaknya.[15]

Penetapan standar nafkah dalam praktik peradilan agama mempertimbangkan berbagai faktor, termasuk tingkat pendapatan suami, kebutuhan minimum istri dan anak, serta kondisi sosial ekonomi di daerah setempat.[16] Hakim memiliki kewenangan untuk menetapkan besaran nafkah yang adil dan proporsional berdasarkan bukti-bukti yang diajukan oleh para pihak.[17] KHI dan UU Perkawinan memberikan landasan hukum yang kuat bagi kewajiban nafkah suami terhadap istri dan anak. KHI Pasal 80 Ayat (4) secara rinci menyebutkan komponen-komponen nafkah yang wajib dipenuhi oleh suami, mulai dari nafkah pokok (makanan, pakaian, tempat tinggal) hingga biaya perawatan, pengobatan, dan pendidikan. Hal ini menunjukkan bahwa Islam dan hukum positif Indonesia memandang nafkah sebagai hak fundamental istri dan anak yang harus dipenuhi secara menyeluruh.

Yurisprudensi Mahkamah Agung juga menegaskan bahwa kewajiban nafkah tidak berakhir dengan perceraian, tetapi tetap menjadi tanggung jawab suami terhadap istri (dalam masa iddah) dan anak-anaknya. Ini menunjukkan komitmen sistem hukum Indonesia untuk melindungi hak-hak ekonomi perempuan dan anak dalam keluarga. Dalam perspektif maqashid, standar nafkah dalam KHI dan yurisprudensi berfungsi sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan substantif (keadilan yang tidak hanya formal tetapi juga nyata dirasakan) bagi keluarga, terutama pihak yang rentan seperti istri dan anak pasca-perceraian.[18]

3. Nafkah Istri yang Bekerja: Apabila Penghasilan Istri Lebih Besar?

Dalam konteks keluarga di mana istri bekerja dan memiliki penghasilan, bahkan lebih besar dari suami, hukum Islam tetap menempatkan kewajiban nafkah sebagai tanggung jawab suami.[19] Hal ini didasarkan pada QS. An-Nisa' ayat 34 yang menyebutkan bahwa laki-laki (suami) adalah pemimpin bagi perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.[20] Penghasilan istri adalah hak milik pribadinya, sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisa' ayat 4:

وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا

Artinya: "Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang wajib. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan suka hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya." (QS. An-Nisa': 4).[21]

Ayat ini, meskipun secara khusus berbicara tentang mahar, mengandung prinsip bahwa harta yang menjadi hak perempuan (termasuk penghasilan dari pekerjaannya) adalah miliknya dan tidak boleh diambil tanpa kerelaannya.[22] Sejarah juga mencatat bahwa para sahabiyah dan istri-istri Nabi SAW ada yang memiliki penghasilan sendiri. Zainab binti Jahsy, istri Rasulullah SAW, biasa menyamak kulit dan dari hasil pekerjaannya digunakan untuk bersedekah.[23] Istri Abdullah bin Mas'ud bahkan dari penghasilannya bisa menghidupi keluarganya dan anak-anak yatim yang menjadi tanggungannya.[24] Para shahabiyah maupun istri Rasulullah SAW ada yang mempunyai penghasilan sendiri.[25] Hasil kerja istri adalah hak istri, suami tidak layak mengambil tanpa keridhaan istrinya.

Namun jika istri ini memberi dengan sukarela, maka hal itu menjadi amal shalih sang istri.[26] Jika suami mengambil dari milik istri tanpa izin, maka ia telah melakukan hal yang tidak ma'ruf dalam keluarganya. Sebuah keluarga mestinya tak ada aksi paksa memaksa.[27] Prinsip bahwa penghasilan istri adalah milik pribadinya yang tidak boleh diambil oleh suami tanpa kerelaannya adalah salah satu bentuk perlindungan Islam terhadap hak-hak ekonomi perempuan. QS. An-Nisa' ayat 4 menegaskan bahwa mahar (dan dengan analogi, semua harta yang diperoleh perempuan) adalah miliknya yang tidak boleh diambil secara paksa.

Dalam konteks modern, di mana banyak istri bekerja dan memiliki penghasilan, prinsip ini tetap relevan dan harus dijunjung tinggi. Jika istri dengan sukarela membantu suami dalam memenuhi kebutuhan keluarga, maka itu adalah sedekah dan kebaikan yang akan mendatangkan pahala baginya. Namun, suami tidak berhak memaksa atau mengambil penghasilan istri tanpa kerelaannya, karena hal itu bertentangan dengan prinsip mu'asyarah bi al-ma'ruf (pergaulan dengan cara yang baik) yang diajarkan dalam Islam. Dalam perspektif maqashid, prinsip ini bertujuan untuk menjaga harta (hifzh al-mal) dan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*)

perempuan dari eksploitasi ekonomi.[28] Pendekatan mubadalah (kesalingan) menegaskan bahwa suami dan istri adalah mitra setara dalam rumah tangga, dan kewajiban nafkah tidak gugur meskipun istri memiliki penghasilan lebih besar.[29] Jika istri dengan sukarela membantu suami, hal itu menjadi sedekah, sebagaimana ditegaskan oleh Yusuf al-Qaradhawi bahwa pemberian istri kepada suami lebih terkait dengan kebiasaan dan kesepakatan antara suami istri.[30] Dalam kerangka maqashid al-usrah (tujuan keluarga), model finansial yang adaptif dengan mengakui peran ekonomi perempuan justru memperkuat ketahanan keluarga dan mewujudkan keadilan substantif.[31]

4. Penyesuaian Batas Nafkah di Era Inflasi dan Perubahan Ekonomi

Era inflasi dan perubahan ekonomi yang dinamis menuntut penyesuaian batas nafkah secara berkala agar tetap relevan dan adil bagi kedua belah pihak. Prinsip dasar dalam Islam adalah bahwa nafkah harus diberikan sesuai dengan kemampuan suami dan kebutuhan istri yang wajar.[22] Allah SWT berfirman dalam QS. Ath-Thalaq ayat 6:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ

Artinya: "Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka." (QS. Ath-Thalaq: 6).[22]

Ayat ini menekankan bahwa tempat tinggal (salah satu komponen nafkah) harus disesuaikan dengan kemampuan suami dan tidak boleh disempitkan untuk menyusahkan istri. Dalam konteks inflasi, kemampuan suami dapat berubah, demikian pula kebutuhan istri yang dapat meningkat seiring dengan perubahan harga-harga kebutuhan pokok. Para ahli

fikih kontemporer menekankan bahwa penetapan nafkah harus mempertimbangkan standar kehidupan yang berlaku di masyarakat setempat, tingkat inflasi, dan perubahan kondisi ekonomi.[23] Hal ini sejalan dengan prinsip *'urf* (adat kebiasaan) yang dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman.[24] Penyesuaian batas nafkah di era inflasi merupakan tuntutan keadilan yang tidak dapat diabaikan.

QS. Ath-Thalaq ayat 6 memberikan prinsip bahwa nafkah harus disesuaikan dengan kemampuan suami dan tidak boleh menyusahkan istri. Dalam konteks inflasi, nilai uang berubah, sehingga standar nafkah yang ditetapkan beberapa tahun lalu mungkin tidak lagi relevan. Oleh karena itu, hakim dalam memutus perkara nafkah harus mempertimbangkan kondisi ekonomi terkini, tingkat inflasi, dan standar kehidupan yang berlaku di masyarakat setempat. Prinsip *'urf* juga mendukung penyesuaian ini, karena apa yang dianggap "cukup" dan "layak" dalam masyarakat dapat berubah seiring waktu. Dengan demikian, penyesuaian batas nafkah bukanlah pelanggaran terhadap ketentuan syariat, melainkan implementasi dari prinsip keadilan dan kemaslahatan dalam hukum Islam. Penyesuaian batas nafkah di era inflasi merupakan implementasi dari prinsip maqashid dalam menjaga harta (hifzh al-mal) dan jiwa (*hifzh al-nafs*) secara proporsional.[25]

Ketidakmampuan suami memberi nafkah tidak boleh menyebabkan penderitaan istri, tetapi juga tidak boleh memberatkan suami di luar kemampuannya.[26] *Maqashid al-syari'ah* memungkinkan penyesuaian tanggung jawab nafkah secara adil dengan memberi ruang bagi istri sebagai pencari nafkah utama demi menjaga keberlangsungan keluarga.[27] Prinsip *'urf* (adat kebiasaan) yang dinamis juga mendukung penyesuaian ini, karena standar kehidupan masyarakat berubah seiring waktu.[28] Dengan demikian, penyesuaian nafkah bukan pelanggaran syariat, melainkan implementasi keadilan substantif yang menjadi tujuan utama maqashid.[29]

5. Gugatan Nafkah dan Eksekusi di Pengadilan Agama

Gugatan nafkah dapat diajukan oleh istri ke Pengadilan Agama jika suami tidak memenuhi kewajiban nafkahnya, baik selama perkawinan maupun setelah perceraian.[25] Dasar hukum gugatan nafkah adalah KHI Pasal 80, UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 34, serta yurisprudensi yang relevan.[26] Dalam perkara cerai talak, suami wajib memberikan nafkah iddah, maskan (tempat tinggal), dan kiswah (pakaian) kepada bekas istri selama masa iddah, kecuali jika istri dijatuhi talak ba'in dan dalam keadaan nusyuz.[27] Dalam perkara cerai gugat, KHI tidak secara eksplisit mengatur pemberian nafkah iddah. Namun, Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007 menjadi yurisprudensi yang memberikan kewajiban nafkah iddah kepada suami walaupun perceraian diajukan oleh pihak istri melalui cerai gugat.[28] Eksekusi nafkah di Pengadilan Agama dapat dilakukan melalui berbagai upaya, termasuk sita jaminan (conservatoir beslag) atas harta suami, pemotongan gaji, hingga tuntutan pidana bagi suami yang lalai membayar nafkah.[29]

Gugatan nafkah dan eksekusi di Pengadilan Agama merupakan mekanisme perlindungan hukum bagi istri dan anak yang hak-haknya tidak dipenuhi oleh suami. KHI dan UU Perkawinan memberikan landasan hukum yang kuat bagi istri untuk menuntut hak nafkahnya. Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007 juga memberikan kepastian hukum bahwa istri yang mengajukan cerai gugat tetap berhak atas nafkah iddah. Ini menunjukkan bahwa sistem hukum Indonesia berpihak pada perlindungan hak-hak perempuan dalam keluarga. Namun, eksekusi nafkah masih menghadapi berbagai kendala di lapangan, seperti sulitnya menemukan harta suami, ketidakpatuhan suami terhadap putusan pengadilan, dan kurangnya koordinasi antar lembaga penegak hukum. Oleh karena itu, diperlukan penguatan mekanisme eksekusi dan sinergi antar lembaga untuk memastikan hak-hak istri dan anak terpenuhi secara efektif. Pengadilan Agama dalam menangani gugatan nafkah tidak hanya berhenti pada kepastian hukum

formal, tetapi harus menjangkau keadilan substantif yang berorientasi pada pemulihan kehidupan sosial para pihak.[30] Dalam kerangka maqashid, eksekusi nafkah bertujuan untuk melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) istri dan anak dari kemudaratan ekonomi.[31] Pendekatan maqashid dalam peradilan agama mendorong hakim untuk menafsirkan hukum secara bijaksana, menjembatani kekakuan prosedur dengan kebutuhan keadilan substantif, sehingga putusan tidak hanya sah secara legal tetapi juga bermakna secara sosial.[32]

B. Kepemimpinan (Qiwāmah): Tafsir QS. An-Nisa' 34

1. Makna Qiwāmah dalam Perspektif Klasik: Kepemimpinan Suami

QS. An-Nisa' ayat 34 merupakan ayat yang menjadi dasar konsep qiwāmah (kepemimpinan suami) dalam keluarga. Ayat ini berbunyi:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا

Artinya: "Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum perempuan, karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu, maka perempuan yang saleh adalah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, karena Allah telah memelihara (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan

> nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar." (QS. An-Nisa': 34).[33]

Para mufasir klasik seperti al-Thabari menafsirkan qiwāmah sebagai bentuk keunggulan (fadhl) laki-laki atas perempuan yang bersifat hierarkis dan kodrati.[34] Al-Thabari memahami qiwāmah sebagai kepemimpinan yang didasarkan pada kelebihan biologis dan sosial laki-laki yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat.[35] Al-Qurthubi dalam tafsirnya menyatakan bahwa alasan laki-laki disebut qawwam (unggul/pemimpin) bagi perempuan sebab laki-laki memberi mahar, nafkah, dan memenuhi kebutuhan keluarga.[36] Dalam pandangan ini, qiwāmah terkait erat dengan kewajiban nafkah yang dibebankan kepada suami. Dalam tafsir periode klasik dan pertengahan, mayoritas ulama menekankan peran domestik perempuan dan kepemimpinan laki-laki di ranah publik.[37]

Narasi tentang qiwāmah dan "bimā anfaqā" (karena mereka telah menafkahkan) terlihat konsisten dari periode klasik hingga pertengahan.[38] Tafsir klasik tentang qiwāmah, meskipun dominan dalam tradisi keilmuan Islam, perlu dipahami dalam konteks sosial-budaya di mana tafsir tersebut lahir, yaitu masyarakat Arab abad pertengahan yang sangat patriarkis. Al-Thabari dan al-Qurthubi, sebagai ulama besar pada masanya, merefleksikan realitas sosial yang mereka hadapi, di mana laki-laki memang memegang peran dominan dalam segala aspek kehidupan. Namun, pemahaman yang kaku dan literal tentang qiwāmah sebagai dominasi dan superioritas laki-laki atas perempuan perlu ditinjau ulang dalam konteks modern yang menuntut kesetaraan dan keadilan gender.

Penting untuk membedakan antara aspek normatif-teologis dan aspek historis-sosiologis dari tafsir qiwāmah, agar tidak terjebak dalam pemahaman yang anakronistik dan tidak

relevan dengan kondisi kekinian. Ibn 'Asyur dalam tafsirnya al-Tahrir wa al-Tanwir melakukan terobosan epistemologis dengan membaca huruf ba' dalam "bi-ma faddala" sebagai ba' sababiyyah (partikel kausalitas), yang mengubah qiwāmah dari klaim ontologis tentang keistimewaan laki-laki menjadi norma kausal-fungsional yang bergantung pada pemenuhan tanggung jawab ekonomi dan sosial.[39] Dengan menerapkan kaidah ushul "al-hukmu yaduru ma'a *'illat*ihi wujudan wa 'adaman" (hukum berputar bersama *'illat*nya, ada dan tiada), qiwāmah menjadi konsep yang fungsional dan kontekstual. Jika suami tidak mampu memenuhi kewajiban nafkahnya, maka legitimasi qiwāmahnya menjadi gugur.[40] Hal ini membuka ruang bagi kepemimpinan perempuan dalam keluarga dan ranah publik, sejalan dengan realitas Indonesia di mana perempuan menduduki posisi strategis di berbagai bidang.[41]

2. Tafsir Kontemporer QS. An-Nisa' 34: Kepemimpinan yang Berbasis Tanggung Jawab

Para mufasir kontemporer menawarkan reinterpretasi terhadap QS. An-Nisa' ayat 34 yang lebih kontekstual dan berkeadilan. Mereka memahami qiwāmah bukan sebagai dominasi atau superioritas, melainkan sebagai tanggung jawab sosial yang dapat dijalankan oleh siapapun yang memiliki al-fadhl (keunggulan), termasuk perempuan.[42] Muhammad Abduh memaknai qiwāmah sebagai tanggung jawab sosial yang dapat dijalankan oleh siapapun yang memiliki keunggulan dalam hal kemampuan dan kapasitas, tidak terbatas pada laki-laki semata.[43] Para mufasir modern-kontemporer mulai muncul reinterpretasi yang melampaui mantūq (makna tekstual) dan menggunakan analisis mafhum muwāfaqah dan mukhālafah.[44] Narasi yang berbasis konsekuensi logis ini, yang pada periode klasik dan pertengahan tergolong minoritas, telah menjadi lebih mainstream dalam tafsir modern.[45] Dalam tafsir kontemporer, jika qawwām direlasikan dengan bimā anfaqā (kewajiban nafkah), maka status qawwāmnya bisa dipertanyakan jika suami tidak bisa memenuhi kewajiban nafkahnya.[46]

Bahkan, dalam beberapa tafsir, istri diberikan pilihan untuk mengajukan fasakh jika suaminya tidak bisa memenuhi kewajiban "bimā anfaqū".[47] Abad XXI menghadirkan narasi progresif yang melampaui pandangan tafsir klasik dan pertengahan, membuka peluang bagi perempuan untuk aktif di ranah publik, termasuk dunia kerja.[48] Dalam kerangka maqashid, reinterpretasi qiwāmah sebagai tanggung jawab fungsional bertujuan untuk mewujudkan keadilan (al-'adl) dan kemaslahatan (al-maslahah) dalam keluarga.[49] Pendekatan mubadalah menekankan bahwa qiwāmah tidak dapat dipahami secara terpisah dari kewajiban nafkah, dan jika suami tidak mampu atau tidak mau memenuhi kewajiban nafkahnya, maka legitimasi qiwāmahnya gugur.[50] Pendekatan sistem Jasser Auda terhadap maqashid juga menekankan bahwa perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta harus diterapkan secara setara bagi laki-laki dan perempuan.[51]

3. Implikasi dalam Relasi Suami Istri: Kolaborasi Bukan Dominasi

Reinterpretasi qiwāmah membawa implikasi penting bagi relasi suami-istri, yaitu pergeseran dari pola dominasi menuju pola kolaborasi dan kemitraan. Relasi suami istri dalam rumah tangga bukanlah ruang untuk mendominasi salah satu pihak, melainkan ruang kerja sama untuk mewujudkan kebahagiaan bersama.[52] Prinsip dasar relasi suami-istri dalam Islam adalah kerja sama, keadilan, dan penghargaan terhadap kebaikan pasangan.[53] Baik suami maupun istri sama-sama diperintahkan agama untuk berbuat baik satu sama lain. Pasangan suami istri adalah partner sehidup semati. Musyawarah dan diskusi bersama dalam menentukan setiap keputusan, dan argumen siapa yang paling masuk akal harus didahulukan.[54] Konsep qiwāmah yang dipahami sebagai tanggung jawab, bukan kekuasaan, menempatkan suami sebagai pelindung dan pengayom, bukan sebagai penguasa yang memaksakan kehendaknya. Kepemimpinan suami bersifat fungsional, yaitu melayani dan memfasilitasi

terwujudnya kesejahteraan keluarga, bukan mendominasi dan mengontrol.[55] Pergeseran dari pola dominasi menuju pola kolaborasi dalam relasi suami-istri adalah keniscayaan di era modern.

Keluarga yang harmonis adalah keluarga yang dibangun di atas prinsip kemitraan dan kesalingan, bukan di atas prinsip dominasi dan subordinasi. QS. Ar-Rum ayat 21 menegaskan bahwa tujuan pernikahan adalah terwujudnya sakinah (ketenangan), mawaddah (kasih sayang), dan rahmah (rahmat). Tujuan ini hanya dapat tercapai jika suami dan istri bekerja sama sebagai mitra yang setara, saling mendukung, dan saling menghargai. Konsep qiwāmah sebagai tanggung jawab fungsional suami untuk melindungi dan mengayomi keluarganya lebih sesuai dengan tujuan ini daripada konsep qiwāmah sebagai hak dominasi dan kekuasaan. Maqashid al-usrah (tujuan keluarga) menekankan bahwa keluarga harus menjadi tempat terwujudnya sakinah, mawaddah, dan rahmah.[56] Tujuan ini hanya dapat tercapai jika suami dan istri bekerja sama sebagai mitra setara.[57] Pendekatan mubadalah menegaskan bahwa setiap tujuan hukum Islam pada dasarnya ditujukan kepada laki-laki dan perempuan secara setara sebagai subjek penuh kemaslahatan.[58] Perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dalam isu kesehatan dan perlindungan dari kekerasan tidak dapat dilepaskan dari realitas ketimpangan gender yang membuat perempuan lebih rentan. Dengan mubadalah, perlindungan jiwa dipahami sebagai perlindungan jiwa semua pihak dalam relasi, bukan hanya satu pihak.[59]

4. Pandangan Ulama Perempuan tentang Qiwāmah

Ulama perempuan kontemporer memberikan perspektif kritis terhadap konsep qiwāmah, dengan menekankan pentingnya kesetaraan dan keadilan dalam relasi suami-istri. Mereka berpendapat bahwa qiwāmah harus dipahami dalam kerangka tanggung jawab dan pelayanan, bukan dominasi dan kontrol.[60] Amina Wadud, dalam bukunya Qur'an and Woman, mengkritik tafsir qiwāmah yang bersifat normatif-patriarkal dan

menawarkan pembacaan yang lebih kontekstual dan progresif.[61] Dalam perspektif Wadud, tafsir al-Thabari tentang qiwāmah bersifat normatif-patriarkal, sedangkan tafsir Muhammad Abduh lebih progresif dan mendekati prinsip keadilan gender.[62] Faqihuddin Abdul Kodir, melalui pendekatan Mubadalah, menekankan bahwa qiwāmah tidak dapat dipahami secara terpisah dari kewajiban nafkah. Jika suami tidak mampu atau tidak mau memenuhi kewajiban nafkahnya, maka legitimasi qiwāmahnya menjadi gugur.[63] Pandangan ulama perempuan tentang qiwāmah memberikan kontribusi penting dalam mendekonstruksi pemahaman patriarkal yang selama ini dominan dalam tafsir klasik.

Amina Wadud dan Faqihuddin Abdul Kodir menunjukkan bahwa teks agama dapat dibaca dengan perspektif yang lebih adil dan setara, tanpa harus mengorbankan otoritas teks. Pendekatan yang menekankan hubungan antara qiwāmah dan kewajiban nafkah memberikan dasar yang kuat untuk menuntut pertanggungjawaban suami dalam memenuhi hak-hak istri. Jika suami tidak mampu atau tidak mau memenuhi kewajiban nafkahnya, maka ia kehilangan legitimasi sebagai pemimpin keluarga. Ini adalah langkah penting dalam membangun kesadaran tentang hak-hak perempuan dalam keluarga dan menuntut keadilan dalam relasi suami-istri. Pendekatan keadilan hakiki (keadilan yang mempertimbangkan pengalaman khas perempuan yang berbeda secara biologis dan sosial dari laki-laki) yang dikembangkan oleh para ulama perempuan sejalan dengan maqashid.[64] Perempuan memiliki lima pengalaman yang tidak dialami laki-laki: menstruasi, hamil, melahirkan, nifas, dan menyusui. Kebaikan dan kemaslahatan terkait hal ini tidak bisa didefinisikan oleh laki-laki semata, melainkan dari pengalaman nyata perempuan.[65]

5. Rekonstruksi Qiwāmah di Era Kesetaraan Gender

Di era kesetaraan gender, konsep qiwāmah perlu direkonstruksi agar selaras dengan prinsip-prinsip keadilan dan kemitraan

dalam keluarga. Rekonstruksi ini tidak berarti menolak qiwāmah secara total, tetapi memahaminya dalam kerangka yang lebih kontekstual dan berkeadilan.[66] Rekonstruksi qiwāmah menekankan bahwa kepemimpinan dalam keluarga tidak harus selalu dipegang oleh suami, tetapi dapat dibagi berdasarkan kompetensi dan kesepakatan bersama. Dalam rumah tangga, suami dan istri adalah mitra sejajar yang memiliki hak dan tanggung jawab yang setara.[67] Rekonstruksi qiwāmah juga berarti bahwa istri memiliki hak untuk berpartisipasi aktif dalam pengambilan keputusan keluarga, mengelola keuangan, dan bahkan menjadi pencari nafkah utama jika suami tidak mampu.[68] Rekonstruksi qiwāmah di era kesetaraan gender adalah kebutuhan mendesak untuk menjawab tantangan zaman.

Konsep qiwāmah yang kaku dan patriarkal tidak lagi relevan dengan realitas keluarga modern di mana perempuan memiliki peran yang setara dalam segala aspek kehidupan. Rekonstruksi ini tidak berarti mengabaikan teks, tetapi memahami teks dengan pendekatan *maqashid al-syari'ah* yang menekankan tujuan-tujuan syariat, yaitu keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Qiwāmah sebagai kepemimpinan fungsional yang berbasis pada tanggung jawab dan pelayanan, bukan dominasi, lebih sesuai dengan semangat Islam yang rahmatan lil 'alamin. Dengan demikian, qiwāmah dapat menjadi konsep yang dinamis dan adaptif, yang mampu menjawab tantangan zaman tanpa kehilangan akar teologisnya. *Maqashid al-syari'ah* dengan al-kulliyat al-khams harus benar-benar melindungi jiwa, akal, harta, agama, dan kehormatan perempuan, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman mereka yang nyata dan langsung, bukan atas nama laki-laki atau hanya dari pengalaman laki-laki.[69] Qiwāmah sebagai kepemimpinan fungsional yang berbasis tanggung jawab dan pelayanan, bukan dominasi, lebih sesuai dengan semangat Islam yang rahmatan lil 'alamin.[70]

C. Relasi Setara (Mubadalah): Pendekatan Keadilan Gender

1. Konsep Mubadalah (Hubungan Timbal Balik) dalam Keluarga

Mubadalah adalah pendekatan dalam memahami teks-teks agama yang menekankan prinsip kesalingan (timbal balik) dan kemitraan antara suami dan istri dalam relasi keluarga.[71] Metode mubadalah menekankan bahwa hubungan antara suami dan istri harus dipelihara oleh keduanya, dengan prinsip dasar kerja sama, keadilan, dan penghargaan terhadap kebaikan pasangan.[72] Dengan metode mubadalah, teks-teks agama dibaca ulang agar tidak berhenti pada relasi sepihak, tetapi dipahami secara resiprokal—saling berbalas, saling menghargai, dan saling melengkapi.[73] Hal yang berlaku untuk satu pihak, berlaku pula untuk pihak lain, kecuali dalam hal-hal yang secara prinsip bertentangan dengan nilai dasar keadilan dan kemitraan.[74] Hadits yang menganjurkan istri berterima kasih pada kebaikan suami juga berlaku sebaliknya: suami pun harus berterima kasih pada kebaikan istrinya. Rasulullah SAW bersabda:

لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى امْرَأَةٍ لَا تَشْكُرُ لِزَوْجِهَا وَهِيَ لَا تَسْتَغْنِي عَنْهُ

Artinya: "Allah tidak akan melihat kepada seorang istri yang tidak berterima kasih kepada suaminya, padahal ia tidak bisa lepas darinya." (HR. Bukhari, no. 305).[75]

Dengan metode mubadalah, ancaman ini juga berlaku bagi suami yang tidak berterima kasih atas kebaikan istrinya.[76] Demikian pula soal kebutuhan biologis, pesan yang sama berlaku bagi suami dan istri: suami wajib melayani kebutuhan biologis istrinya jika ia memintanya, sebagaimana istri wajib melayani kebutuhan biologis suaminya (pemaknaan mubadalah dari HR. Bukhari, no. 5248).[77] Pendekatan mubadalah memberikan perspektif baru yang segar dalam

memahami relasi suami-istri dalam Islam. Dengan menekankan prinsip kesalingan dan kemitraan, mubadalah menggeser paradigma dari relasi yang bersifat hierarkis dan sepihak menuju relasi yang setara dan timbal balik. Hadits tentang kewajiban berterima kasih antara suami dan istri, yang selama ini sering dipahami secara sepihak, dengan pendekatan mubadalah menjadi pemahaman yang resiprokal dan berkeadilan. Hal ini menunjukkan bahwa teks-teks agama dapat dibaca dengan cara yang lebih adil dan setara tanpa harus mengorbankan otoritasnya.

Pendekatan mubadalah juga sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menekankan kemaslahatan dan keadilan dalam setiap aspek kehidupan, termasuk dalam relasi keluarga. Pendekatan mubadalah memperkaya pembacaan maqashid dengan memastikan bahwa agenda perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta tidak dipahami secara netral, melainkan secara relasional.[78] Misalnya, *hifzh al-nafs* dalam isu kesehatan dan perlindungan dari kekerasan tidak dapat dilepaskan dari realitas ketimpangan gender yang membuat perempuan lebih rentan terhadap kekerasan domestik. Dengan mubadalah, perlindungan jiwa dipahami sebagai perlindungan jiwa semua pihak dalam relasi.[79] Demikian pula, hifzh al-mal dalam agenda pengentasan kemiskinan perlu mempertimbangkan distribusi kerja domestik dan akses ekonomi perempuan, serta keadilan dalam pengelolaan sumber daya keluarga.[80]

2. Penerapan Mubadalah dalam Pembagian Peran dan Tanggung Jawab

Penerapan mubadalah dalam pembagian peran dan tanggung jawab rumah tangga menekankan bahwa pembagian peran tidak harus kaku dan tradisional, tetapi dapat disesuaikan dengan kesepakatan dan kondisi masing-masing pasangan.[81] Dalam perspektif mubadalah, peran domestik tidak secara otomatis menjadi tanggung jawab istri, sebagaimana peran publik tidak secara otomatis menjadi tanggung jawab suami.

Pembagian peran harus didasarkan pada prinsip keadilan, kesalingan, dan kepentingan terbaik keluarga.[82] Jika suami yang sepenuhnya bekerja untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga, dari pagi hingga malam, sedang istri hanya menunggu di rumah, akan lebih elok bila tugas rumah istri yang menangani. Ini pun bukan atas dasar kewajiban, akan tetapi agar seimbang pembagian peran antara suami dan istri, seperti Nabi yang membagi tugas antara Ali dan Fatimah.[83] Penerapan mubadalah dalam pembagian peran dan tanggung jawab rumah tangga adalah langkah konkret untuk mewujudkan keadilan gender dalam keluarga.

Pembagian peran yang fleksibel dan berdasarkan kesepakatan bersama lebih sesuai dengan realitas keluarga modern di mana kedua pasangan seringkali bekerja dan memiliki tuntutan yang sama. Contoh Nabi SAW yang membagi tugas antara Ali dan Fatimah menunjukkan bahwa pembagian peran yang adil dalam rumah tangga adalah praktik yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW sendiri. Jika suami tidak memenuhi kewajiban nafkahnya, maka istri memiliki hak untuk menuntut perannya sebagai pencari nafkah, dan suami kehilangan hak istimewa yang melekat pada qiwāmah. Hal ini menunjukkan bahwa mubadalah bukan hanya konsep teoretis, tetapi juga memiliki implikasi praktis yang nyata dalam kehidupan keluarga. Dalam perspektif maqashid cum-mubadalah, perlindungan keturunan (hifzh al-nasl) tidak hanya dipahami sebagai perlindungan nasab formal, tetapi juga perlindungan kualitas relasi keluarga yang berbasis kerelaan dan bebas kekerasan, serta menjamin tumbuh kembang anak dalam suasana aman dan adil.[84] Isu perkawinan anak, kekerasan dalam rumah tangga, hak asuh, hingga relasi seksual dalam pernikahan dapat dibaca sebagai bagian dari agenda maqashid cum-mubadalah.[85]

3. Kritik dan Respons terhadap Konsep Mubadalah

Konsep mubadalah, meskipun memberikan perspektif baru yang lebih adil dan setara dalam relasi suami-istri, tidak luput

dari kritik dari berbagai kalangan. Kritik utama datang dari kelompok konservatif yang menganggap bahwa mubadalah mengancam struktur tradisional keluarga dan menentang teks-teks agama yang secara literal memberikan keistimewaan kepada suami.[86] Mereka berpendapat bahwa QS. An-Nisa' ayat 34 secara jelas menyebutkan bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan, dan hal ini tidak dapat diubah atau direinterpretasi.[87] Di sisi lain, para pendukung mubadalah merespons kritik tersebut dengan menekankan bahwa mubadalah tidak menolak teks, tetapi membacanya secara lebih kontekstual dan mempertimbangkan tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*).[88] Mereka berpendapat bahwa inti dari ajaran Islam adalah keadilan dan kemaslahatan, dan mubadalah adalah upaya untuk mewujudkan nilai-nilai tersebut dalam relasi suami-istri.[89]

Kritik terhadap konsep mubadalah mencerminkan ketegangan antara pemahaman tekstual dan kontekstual dalam menafsirkan teks-teks agama. Kelompok konservatif cenderung memahami teks secara literal dan statis, sementara kelompok progresif cenderung memahami teks secara kontekstual dan dinamis. Kedua pendekatan ini memiliki dasar yang kuat dalam tradisi keilmuan Islam, dan perbedaan pendapat adalah hal yang wajar. Namun, penting untuk diingat bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi umat manusia. Jika pemahaman tekstual menghasilkan ketidakadilan dan kemudaratan, maka pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan *maqashid al-syari'ah* menjadi lebih relevan. Mubadalah, dengan menekankan kesalingan dan kemitraan, adalah upaya untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan dalam relasi keluarga, yang sejalan dengan tujuan utama syariat.

Para pendukung mubadalah merespons dengan menekankan bahwa *maqashid al-syari'ah* berfungsi sebagai jembatan yang menghubungkan ketentuan fikih klasik dengan prinsip-prinsip negara hukum modern (rule of law).[90] Integrasi maqashid dalam penyelesaian sengketa di peradilan agama

adalah langkah strategis untuk mewujudkan peradilan yang adil, beradab, dan selaras dengan nilai-nilai Islam.[91] Prinsip-prinsip maqashid tidak hanya normatif, tetapi juga praktis, menjadi sumber penalaran hukum yang unggul di tengah kompleksitas masyarakat modern.[92]

4. Mubadalah sebagai Fondasi Keluarga Sakinah

Mubadalah dapat menjadi fondasi bagi terwujudnya keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah, karena menekankan pentingnya kesalingan, keadilan, dan kerja sama dalam relasi suami-istri.[93] Keluarga sakinah tidak mungkin terwujud jika salah satu pihak mendominasi dan pihak lainnya terdominasi. Keadilan dan kesalingan adalah prasyarat bagi terciptanya kedamaian dan kebahagiaan dalam keluarga.[94] Dalam perspektif mubadalah, suami dan istri adalah mitra yang saling mendukung dan melengkapi. Mereka bekerja sama dalam mengelola rumah tangga, mengasuh anak, dan mengambil keputusan-keputusan penting yang menyangkut keluarga.[95] Keluarga sakinah adalah tujuan utama pernikahan dalam Islam, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Ar-Rum ayat 21.

Mubadalah, dengan menekankan kesalingan dan keadilan, adalah jalan yang tepat untuk mencapai tujuan ini. Keluarga yang dibangun di atas prinsip dominasi dan subordinasi tidak akan pernah mencapai sakinah, karena salah satu pihak akan selalu merasa tertekan dan tidak dihargai. Sebaliknya, keluarga yang dibangun di atas prinsip kemitraan dan kesalingan akan menjadi tempat yang nyaman bagi semua anggota keluarga untuk tumbuh dan berkembang. Suami dan istri yang saling mendukung dan melengkapi akan mampu menghadapi berbagai tantangan hidup dengan lebih baik, dan anak-anak yang tumbuh dalam keluarga yang adil dan harmonis akan menjadi generasi yang lebih sehat dan bahagia. Maqashid al-usrah menekankan bahwa perlindungan keturunan (hifzh al-nasl) dan agama (hifzh al-din) hanya dapat terwujud dalam lingkungan keluarga yang harmonis dan bebas kekerasan.[96] Pendekatan mubadalah membantu

menerjemahkan maqashid ke dalam praktik yang menjamin kesalingan tanggung jawab dan kesalingan hak.[97]

5. Implementasi Mubadalah dalam Pengambilan Keputusan

Keluarga Implementasi mubadalah dalam pengambilan keputusan keluarga menekankan pentingnya musyawarah dan diskusi antara suami dan istri dalam menentukan setiap keputusan yang menyangkut keluarga.[98] Keputusan-keputusan penting seperti pendidikan anak, pembelian aset, perencanaan keuangan, dan bahkan keputusan tentang tempat tinggal harus didasarkan pada kesepakatan bersama dan mempertimbangkan pendapat kedua belah pihak.[99] Dalam implementasi mubadalah, argumen siapa yang paling masuk akal dan membawa kemaslahatan bagi keluarga harus didahulukan, tanpa memandang apakah argumen tersebut berasal dari suami atau istri.[100]

Implementasi mubadalah dalam pengambilan keputusan keluarga adalah wujud nyata dari prinsip musyawarah yang diajarkan dalam Islam. Allah SWT berfirman dalam QS. Asy-Syura ayat 38:

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

Artinya: "Dan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka." (QS. Asy-Syura: 38).[101]

Ayat ini, meskipun secara umum berbicara tentang umat Islam, dapat diterapkan dalam konteks keluarga sebagai bentuk penghormatan terhadap pendapat dan partisipasi semua anggota keluarga. Pengambilan keputusan yang melibatkan suami dan istri akan menghasilkan keputusan yang lebih baik dan lebih diterima oleh kedua belah pihak, sehingga mengurangi potensi konflik dan ketidakpuasan. Dalam keluarga yang menerapkan mubadalah, tidak ada ruang untuk dominasi dan pemaksaan kehendak, karena setiap keputusan diambil berdasarkan musyawarah dan kesepakatan bersama.

Pengambilan keputusan keluarga yang melibatkan suami dan istri adalah wujud dari prinsip musyawarah yang diajarkan dalam Islam (QS. Asy-Syura: 38).[102] Dalam kerangka maqashid, partisipasi perempuan dalam pengambilan keputusan adalah bagian dari perlindungan akal (hifzh al-'aql) dalam arti pembebasan kapasitas berpikir perempuan.[103] Keadilan epistemik, pengakuan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan, menjadi penting agar maqashid tidak berhenti pada formulasi abstrak, tetapi benar-benar menyentuh realitas hidup.[104]

D. Hak Istri Bekerja dan Berkarir: Fikih vs Praktik Sosial

1. Pandangan Fikih tentang Istri Bekerja di Ranah Publik

Dalam fikih klasik, pandangan tentang istri bekerja di ranah publik sangat terbatas dan umumnya menekankan peran domestik perempuan. Dari berbagai kitab tafsir abad II M hingga XX M, tidak ditemukan narasi yang secara eksplisit membolehkan perempuan berpartisipasi di ruang publik, terutama dalam konteks bekerja berdasarkan QS. An-Nisa' ayat 34.[105] Tafsir pada masa itu umumnya menekankan peran domestik perempuan dan membatasi ruang gerak mereka di ranah publik.[106] Pandangan ini didasarkan pada interpretasi qiwāmah yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin dan perempuan dalam posisi subordinat.[107] Namun, fikih klasik sebenarnya tidak melarang perempuan bekerja secara mutlak. Sejarah mencatat bahwa para sahabiyah dan istri-istri Nabi SAW ada yang memiliki penghasilan sendiri, seperti Zainab binti Jahsy yang biasa menyamak kulit dan dari hasil pekerjaannya digunakan untuk bersedekah.[108]

QS. Al-Qashash ayat 23-28 juga menceritakan tentang dua perempuan yang bekerja menggembalakan ternak dan kemudian dinikahi oleh Nabi Musa AS.[109] Kisah ini menunjukkan bahwa bekerja di ranah publik bukanlah hal yang

tabu bagi perempuan dalam Islam. Pandangan fikih klasik tentang istri bekerja di ranah publik perlu dipahami dalam konteks sosial-budaya di mana pandangan tersebut lahir, yaitu masyarakat Arab abad pertengahan yang sangat patriarkis. Namun, fikih klasik tidak secara mutlak melarang perempuan bekerja, sebagaimana dibuktikan oleh praktik para sahabiyah dan istri-istri Nabi SAW yang memiliki penghasilan sendiri.

QS. Al-Qashash tentang dua perempuan yang bekerja menggembalakan ternak juga menunjukkan bahwa bekerja di ranah publik adalah hal yang wajar bagi perempuan dalam Islam. Dalam konteks modern, di mana perempuan memiliki akses yang sama terhadap pendidikan dan pekerjaan, tidak ada alasan untuk membatasi ruang gerak perempuan di ranah publik. Yang terpenting adalah pekerjaan tersebut tidak mengganggu tugas dan tanggung jawabnya sebagai istri dan ibu, dan dilakukan dengan izin dan kesepakatan suami. Dalam perspektif maqashid, pembatasan peran perempuan di ranah publik bertentangan dengan prinsip bahwa laki-laki dan perempuan adalah manusia utuh yang sama-sama menjadi khalifah di muka bumi.[110] *Maqashid al-syari'ah* dengan al-kulliyat al-khams harus melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta perempuan secara setara.[111]

2. Realitas Sosial dan Ekonomi yang Mendorong Istri Bekerja

Realitas sosial dan ekonomi modern mendorong banyak istri untuk bekerja dan berkarier, baik untuk memenuhi kebutuhan keluarga maupun untuk mengaktualisasikan potensi diri.[112] Tuntutan ekonomi yang semakin tinggi, biaya hidup yang terus meningkat, serta kesadaran tentang pentingnya kemandirian ekonomi perempuan menjadi faktor utama yang mendorong istri untuk bekerja di ranah publik.[113] Jika suami tidak mampu menanggung nafkah keluarga, maka izinkanlah isteri keluar bekerja untuk sama-sama membantu keluarga.[114] Dalam kondisi ini, harta istri yang digunakan untuk membantu keluarga menjadi sedekah dan kebaikan baginya.[115] Realitas sosial dan ekonomi modern tidak dapat diabaikan dalam

membahas hak istri bekerja. Di era di mana biaya hidup terus meningkat dan kebutuhan keluarga semakin kompleks, bekerja bersama-sama untuk memenuhi kebutuhan keluarga adalah pilihan yang rasional dan seringkali tidak terhindarkan.

Islam, sebagai agama yang menghargai akal dan realitas, tentu tidak akan melarang praktik yang membawa kemaslahatan bagi keluarga, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Jika suami tidak mampu menanggung nafkah keluarga, maka istri memiliki hak dan bahkan mungkin kewajiban moral untuk membantu memenuhi kebutuhan keluarga. Dalam kondisi ini, suami harus mendukung dan memfasilitasi istri untuk bekerja, bukan menghalanginya. Dalam kerangka maqashid al-usrah, model finansial yang adaptif dengan mengakui peran ekonomi perempuan justru memperkuat ketahanan keluarga dan mewujudkan keadilan substantif.[116] Dukungan terhadap pekerjaan perempuan harus diperkuat melalui kebijakan yang memfasilitasi integrasi perempuan dalam angkatan kerja, seperti dukungan pengasuhan anak, pengaturan kerja yang fleksibel, dan undang-undang anti-diskriminasi.[117]

3. Harmonisasi antara Peran Domestik dan Publik

Harmonisasi antara peran domestik dan publik bagi istri yang bekerja menuntut pembagian peran yang adil antara suami dan istri dalam mengelola rumah tangga.[118] Jika istri bekerja di luar rumah seperti suami, akan lebih bijak bila tugas rumah dimusyawarahkan, didiskusikan, supaya tidak semuanya dibebankan kepada istri. Seharusnya minimal separuh dari tugas rumah dikerjakan juga oleh suami.[119] Kuncinya adalah saling berkomunikasi terkait pembagian tugas dan peran supaya tidak terjadi ketimpangan. Seorang suami tidak tega melihat istrinya kewalahan mengurus rumah sendiri, begitu pula sebaliknya.[120] Harmonisasi antara peran domestik dan publik adalah kunci kebahagiaan keluarga di era modern. Pembagian peran yang adil dan seimbang antara suami dan istri dalam mengelola rumah tangga bukan hanya tuntutan

keadilan, tetapi juga kebutuhan praktis untuk menjaga keharmonisan keluarga.

Islam mengajarkan prinsip mu'asyarah bi al-ma'ruf (pergaulan dengan cara yang baik), yang mencakup sikap saling membantu dan saling mendukung dalam menjalani kehidupan berumah tangga. Jika kedua pasangan bekerja, maka sudah sepantasnya tugas domestik dibagi secara proporsional, bukan dibebankan sepenuhnya kepada istri. Nabi SAW sendiri mencontohkan sikap ini dengan membantu pekerjaan rumah tangga, sebagaimana diriwayatkan oleh Aisyah RA bahwa beliau membantu pekerjaan rumah dan jika sudah waktunya shalat, beliau pergi shalat.[121] Dalam perspektif maqashid cum-mubadalah, perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) menuntut pembagian kerja domestik yang adil agar tidak terjadi eksploitasi terhadap salah satu pihak.[122] Insentif ekonomi seperti manfaat pajak atau subsidi untuk keluarga berpenghasilan ganda dapat mendukung keamanan finansial sambil menyeimbangkan pekerjaan dan kehidupan rumah tangga.[123]

4. Hak Suami atas Penghasilan Istri: Siapa Pemilik?

Penghasilan istri adalah hak milik pribadinya yang tidak boleh diambil oleh suami tanpa kerelaan istri.[124] Hal ini ditegaskan dalam QS. An-Nisa' ayat 4 yang menyatakan bahwa maskawin (dan dengan prinsip yang sama, penghasilan) adalah milik perempuan yang tidak boleh diambil tanpa kerelaannya.[125] Para shahabiyah maupun istri Rasulullah SAW ada yang mempunyai penghasilan sendiri.[126] Hasil kerja istri adalah hak istri, suami tidak layak mengambil tanpa keridhaan istrinya. Namun jika istri ini memberi dengan sukarela, maka hal itu menjadi amal shalih sang istri.[127] Jika suami mengambil dari milik istri tanpa izin, maka ia telah melakukan hal yang tidak ma'ruf dalam keluarganya. Sebuah keluarga mestinya tak ada aksi paksa memaksa.[128] Penegasan bahwa penghasilan istri adalah milik pribadinya adalah bentuk perlindungan Islam terhadap hak-hak ekonomi perempuan. Islam sangat

menghargai hak milik pribadi, termasuk hak milik perempuan atas harta yang diperolehnya.

QS. An-Nisa' ayat 4 menegaskan bahwa mahar adalah milik perempuan yang tidak boleh diambil tanpa kerelaannya, dan prinsip ini berlaku juga untuk penghasilan istri dari pekerjaannya. Suami tidak berhak mengambil penghasilan istri tanpa izinnya, dan jika ia melakukannya, maka ia telah berbuat zalim dan tidak ma'ruf. Jika istri dengan sukarela memberikan sebagian penghasilannya untuk membantu keluarga, maka itu adalah sedekah yang akan mendatangkan pahala baginya. Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak hanya melindungi hak-hak ekonomi perempuan, tetapi juga mendorong sikap sukarela dan kedermawanan dalam keluarga. Prinsip ini bertujuan untuk menjaga harta (hifzh al-mal) perempuan dari eksploitasi.[129] Dalam kerangka maqashid al-usrah, pengakuan terhadap peran ekonomi perempuan dan perlindungan hak miliknya adalah bagian dari keadilan substantif.[130]

5. Rekomendasi: Kesetaraan Peran dan Penghargaan terhadap Istri

Diperlukan kesadaran baru tentang kesetaraan peran antara suami dan istri, baik di ranah publik maupun domestik, yang masih membutuhkan upaya yang lebih mendalam dan menyeluruh.[131] Penghargaan terhadap istri yang bekerja dan berkarier harus diwujudkan melalui pengakuan atas kontribusinya, baik secara finansial maupun non-finansial, serta melalui pembagian peran domestik yang adil.[132] Jika semua pekerjaan rumah dikerjakan oleh istri karena itu sebenarnya bukan kewajibannya, maka suami harus berterima kasih, berucap syukur, dan lebih menyayangi istri.[133] Suami juga seharusnya lebih tahu diri jika istri bekerja di luar rumah seperti dirinya.[134] Kesetaraan peran dan penghargaan terhadap istri adalah tuntutan keadilan yang tidak dapat ditawar di era modern. Istri yang bekerja dan berkarier memberikan kontribusi yang signifikan bagi keluarga, baik secara ekonomi maupun non-ekonomi.

Penghargaan terhadap kontribusi ini harus diwujudkan melalui sikap saling menghargai, pembagian peran domestik yang adil, dan dukungan penuh dari suami. Islam mengajarkan bahwa suami dan istri adalah pakaian bagi satu sama lain (QS. Al-Baqarah: 187), yang berarti saling melindungi, menutupi kekurangan, dan memberikan kenyamanan. Sikap saling menghargai dan mendukung dalam menjalani peran masing-masing adalah wujud dari hubungan yang sakinah, mawaddah, dan rahmah. Dengan demikian, kesetaraan peran dan penghargaan terhadap istri bukan hanya tuntutan modernitas, tetapi juga nilai-nilai luhur yang diajarkan dalam Islam. Reformasi hukum harus menetapkan struktur hukum yang mengkodifikasi tanggung jawab keuangan bersama dan mengakui peran ekonomi perempuan.[135] Kampanye edukasi harus diterapkan untuk membentuk kembali norma gender, mempromosikan tanggung jawab keuangan bersama untuk stabilitas rumah tangga.[136] Jaring pengaman sosial harus diperkuat untuk mendukung keluarga yang rentan secara ekonomi, sejalan dengan prinsip-prinsip Islam tentang keadilan sosial.[137]

E. Hak Suami atas Istri: Ketaatan dan Larangan Nusyuz

1. Konsep Ketaatan Istri dalam Fikih dan Batasannya

Konsep ketaatan istri dalam fikih klasik sangat terkait dengan QS. An-Nisa' ayat 34 yang menyebutkan bahwa "perempuan yang saleh adalah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada."[138] Ketaatan istri kepada suami dalam fikih klasik mencakup ketaatan dalam hal-hal yang ma'ruf (baik dan tidak bertentangan dengan syariat), serta tidak keluar rumah tanpa izin suami.[139] Namun, ketaatan istri memiliki batasan, yaitu tidak boleh dalam hal maksiat atau hal-hal yang bertentangan dengan perintah Allah dan Rasul-Nya. Rasulullah SAW bersabda:

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ

Artinya: "Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam bermaksiat kepada Al-Khaliq (Allah)." (HR. Ahmad).[140]

Hadits ini menegaskan bahwa ketaatan istri kepada suami tidak bersifat mutlak, tetapi terbatas pada hal-hal yang tidak bertentangan dengan perintah Allah. Jika suami memerintahkan sesuatu yang haram atau maksiat, maka istri tidak wajib mentaatinya. Konsep ketaatan istri dalam fikih harus dipahami secara proporsional dan tidak berlebihan. Ketaatan istri kepada suami bukanlah bentuk penghambaan atau subordinasi, tetapi bentuk kerja sama dan penghormatan dalam menjalankan peran sebagai pasangan suami-istri. Batasan ketaatan istri, yaitu tidak dalam hal maksiat, menunjukkan bahwa Islam menempatkan ketaatan kepada Allah di atas segalanya, termasuk di atas ketaatan kepada suami.

Hadits "la tha'ata li makhluqin fi ma'shiyat al-Khaliq" menjadi prinsip fundamental yang membatasi wewenang suami dan melindungi istri dari perintah yang bertentangan dengan syariat. Dengan demikian, ketaatan istri adalah bentuk ibadah yang harus dilandasi oleh kesadaran dan kerelaan, bukan karena paksaan atau ketakutan. Dalam kerangka maqashid, ketaatan istri tidak bersifat mutlak tetapi terbatas pada hal-hal yang ma'ruf (baik dan tidak bertentangan dengan syariat).[141] Hadits "la tha'ata li makhluqin fi ma'shiyat al-Khaliq" menjadi prinsip fundamental yang membatasi wewenang suami.[142] Maqashid menekankan perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan agama (hifzh al-din) istri dari perintah yang bertentangan dengan syariat.[143]

2. Definisi dan Bentuk Nusyuz (Pembangkangan)

Istri Nusyuz secara umum diartikan sebagai pembangkangan istri terhadap suami, yaitu sikap tidak patuh dan tidak menjalankan kewajiban sebagai istri.[144] Dalam fikih klasik, nusyuz sering didefinisikan sebagai sikap istri yang keluar rumah tanpa izin suami atau menolak melayani kebutuhan biologis suami tanpa alasan yang sah.[145] Dalam fikih mazhab Syafi'iyyah, gugurnya hak istri akibat nusyuz bersifat sementara, proporsional, dan bertujuan edukatif, bukan represif.[146] Jika istri nusyuz, haknya seperti nafkah dan pembagian giliran (qism) dapat dihentikan sementara, tetapi hak tersebut akan kembali jika istri kembali taat.[147]

Nusyuz istri dapat berbentuk: (1) Keluar rumah tanpa izin suami tanpa alasan yang syar'i; (2) Menolak melayani kebutuhan biologis suami tanpa alasan yang syar'i; (3) Tidak menjalankan kewajiban domestik yang telah disepakati; (4) Bersikap kasar atau tidak hormat kepada suami.[148] Konsep nusyuz dalam fikih klasik perlu dipahami dalam konteks yang proporsional dan tidak diskriminatif. Nusyuz bukanlah "dosa besar" yang harus dihukum dengan keras, tetapi lebih merupakan indikasi adanya masalah dalam relasi suami-istri yang perlu diselesaikan dengan bijaksana. Dalam mazhab Syafi'iyyah, penanganan nusyuz bersifat edukatif dan proporsional, bukan represif dan menghukum. Ini menunjukkan bahwa fikih klasik pun memiliki dimensi yang manusiawi dan berkeadilan dalam menyikapi konflik rumah tangga.

Namun, konsep nusyuz yang hanya mengarah pada istri perlu direkonstruksi agar mencakup juga nusyuz suami, sehingga menjadi konsep yang lebih adil dan setara. Penelitian kontemporer menunjukkan bahwa konsep nusyuz tradisional sering diinterpretasikan melalui kacamata patriarki, yang

berpotensi melahirkan ketidakadilan sistemik.[149] Melalui pendekatan maqashid dan keadilan relasional, nusyuz harus dipahami secara kontekstual sebagai kegagalan resiprokal dalam kewajiban relasional oleh salah satu pihak, baik suami maupun istri.[150] Tindakan seperti kepergian istri dari rumah untuk menghindari kekerasan tidak dapat dikategorikan sebagai nusyuz; melainkan merupakan manifestasi sah dari *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa dan integritas psikologis) dan hifzh al-nasl (perlindungan ekosistem keluarga).[151]

3. Penanganan Nusyuz dalam Perspektif Hukum dan Konseling

QS. An-Nisa' ayat 34 memberikan panduan penanganan nusyuz secara bertahap: (1) Nasihat (wa'zh): Memberikan nasihat dan peringatan dengan cara yang baik dan bijaksana; (2) Pisah ranjang (hajr): Tidak mengajak istri tidur bersama sebagai bentuk pembinaan; (3) Pukulan (dharab): Pukulan yang tidak menyakitkan dan tidak meninggalkan bekas (tidak relevan dalam konteks modern karena bertentangan dengan UU PKDRT dan HAM).[152] Dalam praktik modern, penyelesaian konflik nusyuz lebih diarahkan pada pendekatan psikologis, mediasi oleh hakam (penengah yang adil dari kedua keluarga), dan perdamaian (ishlah).[153] Tindakan fisik (pukulan) dalam QS. An-Nisa' ayat 34 menghadapi tantangan hukum karena bertentangan dengan standar HAM dan Undang-Undang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU PKDRT).[154]

Penanganan nusyuz dalam QS. An-Nisa' ayat 34 harus dipahami dalam konteks historis dan tidak boleh diterapkan secara literal di era modern. Tindakan fisik (pukulan) yang disebutkan dalam ayat tersebut tidak lagi relevan dan bahkan bertentangan dengan prinsip-prinsip HAM dan UU PKDRT. Pendekatan yang lebih tepat adalah melalui nasihat, konseling,

mediasi, dan perdamaian. Allah SWT sendiri dalam ayat yang sama menekankan pentingnya perdamaian (ishlah) sebagai tujuan akhir dalam menyelesaikan konflik rumah tangga. Dalam QS. An-Nisa' ayat 128, Allah berfirman: "{arab} وَالصُّلْحُ خَيْرٌ" Artinya: "Dan perdamaian itu lebih baik." (QS. An-Nisa': 128).[155] Dengan demikian, penanganan nusyuz di era modern harus mengedepankan pendekatan yang humanis, edukatif, dan berkeadilan, yang bertujuan untuk memulihkan hubungan suami-istri, bukan untuk menghukum dan mendominasi. Dalam praktik modern, pendekatan psikologis, mediasi oleh hakam, dan perdamaian (ishlah) lebih sesuai dengan maqashid.[156] Tindakan fisik dalam QS. An-Nisa' ayat 34 bertentangan dengan UU PKDRT dan prinsip maqashid dalam menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan kehormatan (hifzh al-'irdh).[157]

4. Nusyuz Suami: Konsep yang Terabaikan dalam Fikih

Nusyuz lebih dikenal sebagai pembangkangan istri terhadap suami, sesuatu yang mengesankan searah, hanya istri yang membangkang, tidak ada pembangkangan suami. Padahal praktiknya, pembangkangan bisa terjadi dari dua arah, suami maupun istri.[158] Faqihuddin Abdul Kodir, melalui pendekatan Mubadalah, berusaha membuka cakrawala bahwa nusyuz juga dapat terjadi pada suami. Suami dapat dikatakan nusyuz apabila tidak menjalankan kewajibannya sebagai kepala keluarga.[159] Nusyuz suami dapat berupa: (1) Tidak memberikan nafkah kepada istri dan anak; (2) Bersikap kasar atau melakukan kekerasan terhadap istri; (3) Tidak memperlakukan istri dengan ma'ruf (baik); (4) Mengabaikan hak-hak istri, seperti hak biologis dan hak diperlakukan dengan adil dalam poligami.[160]

Pengabaian konsep nusyuz suami dalam fikih klasik mencerminkan bias gender yang kuat, di mana hanya istri yang

dianggap bisa membangkang, sementara suami dianggap selalu menjalankan kewajibannya. Padahal, realitas menunjukkan bahwa banyak suami yang mengabaikan kewajibannya terhadap istri dan anak. Pendekatan Mubadalah yang dikembangkan oleh Faqihuddin Abdul Kodir memberikan kontribusi penting dalam merekonstruksi konsep nusyuz agar lebih adil dan setara. Dengan mengakui bahwa nusyuz juga dapat terjadi pada suami, maka penanganan konflik rumah tangga menjadi lebih proporsional dan tidak diskriminatif. Istri yang suaminya nusyuz (misalnya tidak memberikan nafkah atau melakukan kekerasan) memiliki hak yang sama untuk menuntut keadilan dan perlindungan hukum. Melalui pendekatan maqashid dan keadilan relasional, nusyuz harus dipahami sebagai kegagalan resiprokal.[161] Dalam kerangka mubadalah, suami dapat dikatakan nusyuz apabila tidak menjalankan kewajibannya sebagai kepala keluarga, seperti tidak memberikan nafkah, bersikap kasar, atau tidak memperlakukan istri dengan ma'ruf.[162] Penambahan konsep nusyuz suami dalam KHI diperlukan untuk melindungi dan mengembangkan hak asasi perempuan.[163]

5. Rekonstruksi Konsep Nusyuz yang Berkeadilan

Rekonstruksi konsep nusyuz yang berkeadilan menekankan bahwa nusyuz dapat terjadi dari dua arah, baik suami maupun istri, dan bukan semata-mata pembangkangan istri terhadap suami.[164] Dalam perspektif modern-kontemporer, suami dan istri dipahami sebagai mitra sejajar yang memiliki hak yang setara dalam rumah tangga, sehingga nusyuz dalam arti pengabaian kewajiban dapat terjadi baik dari istri maupun suami.[165] Nusyuz sekarang ditafsirkan sebagai pengabaian terhadap komitmen bersama, di mana penolakan hubungan intim karena alasan kesehatan atau psikologis tidak lagi dianggap sebagai pembangkangan.[166] Penyelesaian konflik lebih diarahkan pada pendekatan psikologis, mediasi oleh

hakam (penengah yang adil), dan perdamaian (ishlah).[167] Rekonstruksi konsep nusyuz yang berkeadilan adalah langkah penting dalam membangun relasi suami-istri yang setara dan harmonis.

Nusyuz tidak boleh lagi dipahami sebagai "pembangkangan istri" yang harus dihukum, tetapi sebagai indikasi adanya masalah dalam komunikasi dan relasi yang perlu diselesaikan bersama. Pendekatan psikologis, mediasi, dan perdamaian adalah cara yang lebih manusiawi dan efektif dalam menyelesaikan konflik rumah tangga daripada pendekatan represif dan menghukum. QS. An-Nisa' ayat 128 menegaskan bahwa perdamaian adalah yang terbaik dalam menyelesaikan konflik suami-istri. Dengan demikian, rekonstruksi konsep nusyuz sejalan dengan semangat Al-Qur'an yang menekankan keadilan, kasih sayang, dan perdamaian dalam relasi keluarga. Dengan menegakkan keadilan relasional, hukum keluarga Islam dapat bertransisi dari struktur hierarkis yang kaku menuju kerangka egaliter yang adaptif, yang secara hakiki merefleksikan idealisme Islam tentang sakinah, mawaddah, dan rahmah.[168] Pendekatan maqashid memungkinkan pemaknaan kembali konsep nusyuz yang tidak diskriminatif dan berkeadilan gender.[169]

F. Rekomendasi: Pembagian Peran Rumah Tangga yang Berkeadilan

1. Prinsip Keadilan dalam Pembagian Peran Domestik dan Publik

Pembagian peran rumah tangga yang berkeadilan harus didasarkan pada prinsip kemitraan dan kesalingan antara suami dan istri, bukan pada stereotip gender yang membatasi peran perempuan pada ranah domestik dan laki-laki pada ranah publik.[170] Prinsip keadilan menuntut bahwa beban kerja domestik dan publik dibagi secara proporsional sesuai dengan

kemampuan, kesepakatan, dan kondisi masing-masing pasangan.[171] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Hujurat ayat 13:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: "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).[172]

Ayat ini menegaskan bahwa kemuliaan seseorang di sisi Allah tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh ketakwaannya. Ini berarti bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang setara di hadapan Allah, dan pembagian peran dalam keluarga harus didasarkan pada kemampuan dan kesepakatan, bukan pada jenis kelamin. Prinsip keadilan dalam pembagian peran rumah tangga adalah fondasi bagi terciptanya keluarga yang harmonis dan berkelanjutan. Stereotip gender yang membatasi peran perempuan pada ranah domestik dan laki-laki pada ranah publik tidak lagi relevan dengan realitas keluarga modern di mana kedua pasangan seringkali bekerja dan memiliki tuntutan yang sama.

QS. Al-Hujurat ayat 13 menegaskan bahwa kemuliaan seseorang tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh ketakwaan. Ini berarti bahwa tidak ada peran yang secara kodrati menjadi milik laki-laki atau perempuan, dan pembagian peran harus didasarkan pada kemampuan, kesepakatan, dan kepentingan terbaik keluarga. Dengan demikian, prinsip keadilan menuntut bahwa beban kerja domestik dan publik dibagi secara proporsional, dan setiap anggota keluarga

dihargai atas kontribusinya, baik secara finansial maupun non-finansial. *Maqashid al-syari'ah* dengan al-kulliyat al-khams harus melindungi jiwa, akal, harta, agama, dan keturunan perempuan secara setara.[173] QS. Al-Hujurat ayat 13 menegaskan bahwa kemuliaan seseorang tidak ditentukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh ketakwaan.[174] Dalam kerangka maqashid al-usrah, pembagian peran yang adil adalah bagian dari mewujudkan keadilan substantif dalam keluarga.[175]

2. Model Pembagian Peran Berbasis Kesepakatan Keluarga

Model pembagian peran yang ideal adalah yang didasarkan pada kesepakatan dan musyawarah antara suami dan istri, dengan mempertimbangkan kondisi, kemampuan, dan preferensi masing-masing.[176] Beberapa model pembagian peran yang dapat diterapkan: (1) Model tradisional: Suami sebagai pencari nafkah utama, istri sebagai pengelola rumah tangga; (2) Model kemitraan: Suami dan istri sama-sama bekerja dan mengelola rumah tangga; (3) Model fleksibel: Pembagian peran disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan aktual, misalnya istri bekerja paruh waktu atau dari rumah.[177]

Yang terpenting adalah model yang dipilih tidak merugikan salah satu pihak dan didasarkan pada kesepakatan bersama yang dapat dievaluasi dan diubah jika diperlukan.[178] Model pembagian peran berbasis kesepakatan keluarga adalah pendekatan yang paling sesuai dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan. Tidak ada satu model yang cocok untuk semua keluarga, karena setiap keluarga memiliki kondisi, kemampuan, dan preferensi yang berbeda. Musyawarah dan kesepakatan bersama adalah kunci untuk menemukan model yang paling sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan keluarga. Model tradisional, kemitraan, atau fleksibel semuanya memiliki kelebihan dan kekurangan, dan pilihan model harus didasarkan pada apa yang terbaik bagi keluarga, bukan pada tekanan sosial atau stereotip gender. Yang terpenting adalah model yang dipilih tidak merugikan salah satu pihak, dan dapat dievaluasi serta diubah jika diperlukan.

Dengan demikian, pembagian peran dalam keluarga menjadi lebih dinamis dan responsif terhadap perubahan kondisi dan kebutuhan. Dalam perspektif maqashid cum-mubadalah, perlindungan keturunan (hifzh al-nasl) tidak hanya perlindungan nasab formal, tetapi juga perlindungan kualitas relasi keluarga yang berbasis kerelaan dan bebas kekerasan.[179]

3. Implementasi dan Tantangan dalam Masyarakat Patriarkis

Implementasi pembagian peran yang berkeadilan menghadapi berbagai tantangan di masyarakat yang masih patriarkis, di mana stereotip gender tentang peran domestik perempuan dan peran publik laki-laki masih kuat.[180] Tantangan lainnya adalah kurangnya kesadaran tentang pentingnya kesetaraan gender, serta minimnya dukungan sosial dan kebijakan publik yang memfasilitasi pembagian peran yang adil, seperti cuti paternity, fleksibilitas kerja, dan akses pendidikan yang setara.[181] Untuk mengatasi tantangan ini, diperlukan perubahan mindset dan kesadaran kolektif bahwa pembagian peran yang adil adalah hak setiap anggota keluarga dan merupakan investasi bagi kebahagiaan dan keberlanjutan keluarga.[182]

Implementasi pembagian peran yang berkeadilan di masyarakat patriarkis memang menghadapi berbagai tantangan yang tidak mudah. Stereotip gender yang sudah mengakar dalam budaya dan tradisi masyarakat membutuhkan waktu dan upaya yang konsisten untuk diubah. Namun, tantangan ini bukan alasan untuk menyerah, melainkan justru menjadi dorongan untuk terus berjuang mewujudkan keadilan gender dalam keluarga. Perubahan mindset dan kesadaran kolektif adalah kunci untuk mengatasi tantangan ini, dan hal ini dapat dilakukan melalui pendidikan, sosialisasi, dan advokasi yang melibatkan semua elemen masyarakat. Dukungan kebijakan publik, seperti cuti paternity dan fleksibilitas kerja, juga sangat penting untuk memfasilitasi pembagian peran yang adil. Dengan kerja sama dan komitmen dari semua pihak, implementasi pembagian peran yang berkeadilan bukanlah hal yang mustahil untuk diwujudkan. Perubahan mindset dan

kesadaran kolektif adalah kunci untuk mengatasi tantangan ini.[183] Jaring pengaman sosial harus diperkuat untuk mendukung keluarga yang rentan secara ekonomi, sejalan dengan prinsip-prinsip Islam tentang keadilan sosial.[184]

4. Peran Pendidikan dan Sosialisasi sejak Dini

Pendidikan dan sosialisasi sejak dini sangat penting untuk menanamkan nilai-nilai keadilan dan kesetaraan gender dalam keluarga. Anak-anak perlu diajarkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kapasitas yang sama untuk bekerja dan mengurus rumah tangga.[185] Pendidikan di sekolah, pesantren, dan keluarga harus menghapus stereotip gender dan mengajarkan bahwa pembagian peran dalam keluarga didasarkan pada kemampuan dan kesepakatan, bukan pada jenis kelamin.[186] Tokoh agama, tokoh masyarakat, dan media massa juga memiliki peran penting dalam mensosialisasikan nilai-nilai keadilan gender dan pentingnya pembagian peran yang adil dalam keluarga.[187]

Pendidikan dan sosialisasi sejak dini adalah investasi jangka panjang yang paling efektif untuk mengubah pola pikir dan perilaku masyarakat tentang pembagian peran gender. Anak-anak yang sejak kecil diajarkan tentang kesetaraan dan keadilan gender akan tumbuh menjadi generasi yang lebih sadar dan peduli terhadap hak-hak perempuan. Pendidikan di sekolah, pesantren, dan keluarga harus bekerja sama untuk menghapus stereotip gender yang merugikan dan mengajarkan nilai-nilai keadilan dan kemitraan. Tokoh agama, tokoh masyarakat, dan media massa juga memiliki peran penting dalam mensosialisasikan nilai-nilai ini kepada masyarakat luas. Dengan pendidikan dan sosialisasi yang komprehensif, perubahan menuju masyarakat yang lebih adil dan setara bukanlah hal yang mustahil. Pendidikan berkualitas dan partisipasi dalam pengambilan keputusan adalah bagian dari perlindungan akal (hifzh al-'aql) sebagai tujuan syariat.[188] Keadilan epistemik—pengakuan pengalaman perempuan

sebagai sumber pengetahuan, menjadi penting agar maqashid benar-benar menyentuh realitas hidup.[189]

5. Penguatan Layanan Konseling Keluarga

Layanan konseling keluarga perlu diperkuat untuk membantu pasangan suami-istri dalam mengelola konflik dan merumuskan pembagian peran yang adil dan sesuai dengan kondisi masing-masing.[190] Konseling keluarga dapat membantu pasangan untuk: (1) Mengidentifikasi ekspektasi dan kebutuhan masing-masing; (2) Mengembangkan komunikasi yang efektif; (3) Merumuskan kesepakatan tentang pembagian peran dan tanggung jawab; dan (4) Mengelola konflik yang timbul akibat ketidakseimbangan peran.[191] Layanan konseling dapat disediakan oleh KUA, lembaga-lembaga psikologi, atau organisasi masyarakat yang memiliki kompetensi dalam konseling keluarga.[192]

Penguatan layanan konseling keluarga adalah langkah penting dalam mendukung terwujudnya pembagian peran yang berkeadilan dalam keluarga. Banyak pasangan yang mengalami kesulitan dalam mengelola konflik dan merumuskan pembagian peran yang adil karena kurangnya komunikasi dan pemahaman tentang kebutuhan masing-masing. Konseling keluarga dapat membantu pasangan untuk mengidentifikasi masalah, mengembangkan komunikasi yang efektif, dan merumuskan solusi yang saling menguntungkan. KUA, sebagai lembaga yang berhadapan langsung dengan calon pengantin dan keluarga, memiliki peran strategis dalam menyediakan layanan konseling keluarga. Lembaga-lembaga psikologi dan organisasi masyarakat juga dapat berkontribusi dalam menyediakan layanan konseling yang profesional dan mudah diakses. Dengan penguatan layanan konseling keluarga, pasangan suami-istri akan lebih siap dan mampu menjalani peran mereka dengan adil dan harmonis. Konseling keluarga sejalan dengan maqashid dalam menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dari konflik berkepanjangan, menjaga keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak perceraian, dan mewujudkan keluarga

sakinah.[193] Maqashid syariah dalam peradilan agama mendorong hakim untuk menafsirkan hukum secara bijaksana, menjembatani kekakuan prosedur dengan kebutuhan keadilan substantif.[194]

Catatan Kaki

1 Amir Syarifuddin, Hukum Perkawinan Islam di Indonesia (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 165.

2 Khoirudin Nasution, Islam Tentang Relasi Suami dan Istri (Yogyakarta: Tazzafa Academika, 2004), hlm. 181.

3 Khoirudin Nasution, Islam Tentang Relasi Suami dan Istri, hlm. 181.

4 Amir Syarifuddin, Hukum Perkawinan Islam di Indonesia, hlm. 165.

5 QS. Ath-Thalaq: 7.

6 QS. Al-Baqarah: 233.

7 HR. Muslim.

8 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

9 Khoirudin Nasution, Islam Tentang Relasi Suami dan Istri, hlm. 181.

10 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80 Ayat (2).

11 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80 Ayat (4).

12 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80 Ayat (5).

13 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 34 Ayat (1).

14 Yurisprudensi Mahkamah Agung RI Nomor 280 K/AG/2004.

15 Yurisprudensi Mahkamah Agung RI Nomor 02K/AG/2002.

16 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 200.

17 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 205.

18 "Menjangkau Keadilan Pasca-Putusan", marinews.mahkamahagung.go.id.

19 QS. An-Nisa': 34.

20 QS. An-Nisa': 34.

21 QS. An-Nisa': 4.

22 QS. An-Nisa': 4.

23 Eramuslim, "Hukum Islam mengenai istri yang berpenghasilan", 2009.

24 Eramuslim, "Hukum Islam mengenai istri yang berpenghasilan".

25 Eramuslim, "Hukum Islam mengenai istri yang berpenghasilan".

26 Eramuslim, "Hukum Islam mengenai istri yang berpenghasilan".

27 QS. Al-Baqarah: 228.

28 Husni Fuaddi, "Nafkah Wajib Menurut Pemikiran Yusuf al-Qaradhawi dalam Perspektif Maqasyid asy Syari'ah," Hukum Islam 19, no. 1 (2019).

29 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 45.

30 Fuaddi, "Nafkah Wajib".

31 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah", repository.uin-malang.ac.id.

32 QS. Ath-Thalaq: 6.

33 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 6842.

34 Abdul Wahhab Khallaf, 'Ilm Ushul al-Fiqh (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 78.

35 Asda Arif Permata, "Tinjauan Maqashid Al Syari'yah terhadap Ketidaksanggupan Suami Memberi Nafkah" (Skripsi, UIN K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan, 2023).

36 "Menjangkau Keadilan Pasca-Putusan", marinews.mahkamahagung.go.id.

37 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80.

38 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 34.

39 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani", marinews.mahkamahagung.go.id.

40 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 220.

41 Fuaddi, "Nafkah Wajib".

42 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani".

43 QS. An-Nisa': 34.

44 Al-Thabari, Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Juz 8 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 290.

45 Al-Thabari, Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Juz 8, hlm. 290.

46 Al-Qurthubi, Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, Juz 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), hlm. 169.

47 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34: Kontinuitas dan Perubahan, hlm. 130.

48 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

49 Rusdi dan Ibnatul Mardiah, "The Causal Bāʾ and the Paradigm Shift of Qiwāmah," Tafasir: Journal of Qur'anic Studies 3, no. 1 (2026).

50 Rusdi dan Mardiah, "The Causal Bāʾ".

51 Rusdi dan Mardiah, "The Causal Bāʾ".

52 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

53 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

54 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

55 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

56 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

57 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

58 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 145.

59 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 90.

60 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah", mubadalah.id.

61 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 45.

62 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 45.

63 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja", 13 Maret 2025.

64 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 50.

65 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

66 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

67 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

68 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 90.

69 "Maqashid Asy-Syari'ah Dalam Pendekatan Mubadalah", mubadalah.id.

70 "Maqashid Asy-Syari'ah Dalam Pendekatan Mubadalah".

71 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 55.

72 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 58.

73 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 60.

74 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

75 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

76 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 90.

77 "Maqashid Asy-Syari'ah Dalam Pendekatan Mubadalah".

78 "Maqashid Asy-Syari'ah Dalam Pendekatan Mubadalah".

79 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 20.

80 "Menjaga Relasi Suami Istri dengan Perspektif Mubadalah", mubadalah.id.

81 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 22.

82 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 25.

83 HR. Bukhari, no. 305.

84 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 26.

85 HR. Bukhari, no. 5248.

86 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

87 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".
88 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".
89 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".
90 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 60.
91 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 60.
92 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".
93 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".
94 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 60.
95 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".
96 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".
97 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".
98 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 70.
99 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 72.
100 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 75.
101 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 78.
102 "Menjangkau Keadilan Pasca-Putusan".
103 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani".
104 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani".
105 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 80.
106 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 82.
107 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 85.
108 QS. Asy-Syura: 38.
109 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 85.
110 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".
111 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

112 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

113 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

114 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

115 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

116 Eramuslim, "Hukum Islam mengenai istri yang berpenghasilan".

117 QS. Al-Qashash: 23-28.

118 "Maqashid Asy-Syari'ah Dalam Pendekatan Mubadalah".

119 "Maqashid Asy-Syari'ah Dalam Pendekatan Mubadalah".

120 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".

121 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".

122 Jabatan Mufti Negeri Selangor, "Isteri Bekerja", 2020.

123 Jabatan Mufti Negeri Selangor, "Isteri Bekerja".

124 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah".

125 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah".

126 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".

127 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".

128 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".

129 HR. Bukhari.

130 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

131 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

132 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah".

133 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah".

134 Eramuslim, "Hukum Islam mengenai istri yang berpenghasilan".

135 QS. An-Nisa': 4.

136 Eramuslim, "Hukum Islam mengenai istri yang berpenghasilan".

137 Eramuslim, "Hukum Islam mengenai istri yang berpenghasilan".

138 QS. Al-Baqarah: 228.

139 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

140 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah".

141 UIN Sunan Kalijaga, Tafsir QS. An-Nisa' Ayat 34, hlm. 130.

142 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".

143 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".

144 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9, hlm. 6852.

145 Republika, "Fikih Suami Istri yang Bekerja".

146 QS. An-Nisa': 34.

147 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9, hlm. 6842.

148 HR. Ahmad.

149 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani".

150 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

151 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

152 UIN Ar-Raniry, Konsep Nusyūz Dalam Perspektif Mufasir (Banda Aceh, 2024), hlm. 5.

153 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice, Jurnal Al-Usrah, 2026.

154 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

155 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

156 UIN Ar-Raniry, Konsep Nusyūz, hlm. 10.

157 Penelitian dekonstruksi nusyuz berbasis maqashid, garuda.kemdiknas saintek.go.id.

158 Penelitian dekonstruksi nusyuz.

159 Penelitian dekonstruksi nusyuz.

160 QS. An-Nisa': 34.

161 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

162 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

163 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

164 QS. An-Nisa': 128.

165 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

166 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

167 UIN Ar-Raniry, Konsep Nusyūz, hlm. 5.

168 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 90.

169 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 95.

170 Muhammad Habib Adi Putra dan Umi Sumbulah, "Memaknai Kembali Konsep Nusyuz dalam KHI

Perspektif Gender & Maqashid Syariah Jasser Auda," Egalita (2020).

171 UIN Ar-Raniry, Konsep Nusyūz, hlm. 15.

172 UIN Ar-Raniry, Konsep Nusyūz, hlm. 15.

173 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

174 UIN Sumatera Utara, Nusyuz in Fiqh and Modern Practice.

175 Penelitian dekonstruksi nusyuz.

176 Penelitian dekonstruksi nusyuz.

177 Penelitian dekonstruksi nusyuz.

178 Penelitian dekonstruksi nusyuz.

179 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

180 "Maqashid, SDGs, dan Pendekatan Mubadalah".

181 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 110.

182 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 112.

183 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 115.

184 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 230.

185 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 232.

186 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 15.

187 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah".

188 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah".

189 "Qiwamah, Nafaqah, and Maqasid al-Usrah".

190 "Menjangkau Keadilan Pasca-Putusan".

191 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani".

192 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani".

193 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani".

194 "Ketika Hukum Bertemu Hati Nurani".

BAB 11
KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA (KDRT)

A. Perspektif Islam: Larangan Kekerasan dan Tafsir Ayat "Wadribuhunna"

1. Larangan Kekerasan dalam Al-Qur'an dan Hadits: Prinsip Dasar

Islam secara fundamental melarang segala bentuk kekerasan dan kezaliman, termasuk dalam relasi suami-istri. Prinsip dasar ini bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits yang menekankan pentingnya kasih sayang, keadilan, dan perlakuan yang baik (mu'asyarah bi al-ma'ruf) dalam keluarga. Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nisa' ayat 19:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: "Dan bergaullah dengan mereka (para istri) secara patut."[1]

Ayat ini menjadi dasar bahwa relasi suami-istri harus dibangun di atas kebaikan, bukan kekerasan atau pemaksaan. Rasulullah SAW juga menegaskan larangan kekerasan terhadap istri dalam sabdanya yang diriwayatkan dari Aisyah RA:

مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ وَلَا امْرَأَةً وَلَا خَادِمًا

Artinya: "Rasulullah tidak pernah sama sekali memukul sesuatu dengan tangannya, baik terhadap istri maupun pelayannya, kecuali bila berjihad di jalan Allah." (HR. Bukhari dan Muslim).[2]

Hadits ini dengan tegas menunjukkan bahwa Nabi SAW tidak pernah melakukan kekerasan fisik terhadap istri-istrinya, menjadikannya teladan utama dalam relasi rumah tangga yang penuh kasih sayang. Dalam pandangan Islam, rumah tangga seharusnya menjadi tempat yang aman dan penuh ketenteraman, sebagaimana tujuan pernikahan dalam QS. Ar-Rum ayat 21 untuk mewujudkan sakinah (ketenangan), mawaddah (kasih sayang), dan rahmah (rahmat). Oleh karena itu, segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga bertentangan dengan tujuan suci pernikahan dan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang menjunjung tinggi martabat manusia dan keadilan. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa Islam secara fundamental melarang KDRT dan menjadikannya sebagai perbuatan yang bertentangan dengan nilai-nilai keimanan dan ketaqwaan. Sejalan dengan itu, hadits lain yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan Ibnu Majah menyatakan bahwa orang yang imannya paling sempurna di antara kaum mukminin adalah yang paling bagus akhlaknya, dan sebaik-baik manusia adalah yang terbaik akhlaknya terhadap istri-istrinya.[3]

2. Tafsir Klasik Ayat Wadribuhunna (Pukul) dalam QS. An-Nisa' 34

QS. An-Nisa' ayat 34 merupakan ayat yang sering dijadikan rujukan dalam pembahasan KDRT, khususnya pada frasa "wadribuhunna" (dan pukullah mereka). Ayat ini berbunyi:

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا

Artinya: "Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan

> pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya." (QS. An-Nisa': 34).[4]

Para mufasir klasik seperti Ibnu Katsir menafsirkan kata "wadribuhunna" sebagai pukulan yang tidak menyakitkan dan tidak meninggalkan bekas, serta hanya boleh dilakukan sebagai upaya terakhir setelah nasihat dan pisah ranjang tidak membuahkan hasil.[5] Dalam tafsirnya, Ibnu Katsir meriwayatkan dari Ali bin Abi Thalhah dari Ibnu Abbas bahwa jika istri nusyuz, suami hendaknya memukulnya dengan pukulan yang tidak melukai dan tidak mematahkan tulang, bahkan dengan menggunakan siwak (tongkat kecil) atau sapu tangan sebagai simbol peringatan.[6] Al-Maraghi dalam tafsirnya juga menjelaskan bahwa pukulan yang dimaksud adalah pukulan simbolis yang bertujuan memberikan peringatan, bukan untuk menyakiti atau melukai.[7] Ulama fikih dari berbagai mazhab sepakat bahwa pukulan yang dibolehkan adalah pukulan yang tidak sampai mematahkan anggota tubuh dan tidak meninggalkan bekas, serta harus dilakukan dalam kerangka pendidikan (ta'dib), bukan balas dendam atau kekerasan.[8] Jumhur ulama bersepakat bahwa tindakan terbaik adalah menghindari pemukulan dan lebih memilih opsi lain seperti kesabaran, pengertian, dan memaafkan (Alinurdin et al., 2021).[9] Dengan demikian, tafsir klasik memberikan batasan yang sangat ketat terhadap tindakan pemukulan dan menempatkannya sebagai opsi terakhir yang bersifat edukatif-simbolis, bukan represif, dalam menangani konflik rumah tangga.

3. Tafsir Kontemporer: Pukulan Simbolis atau Tidak Relevan?

Para mufasir kontemporer menawarkan reinterpretasi terhadap frasa "wadribuhunna" yang lebih kontekstual dan berkeadilan, serta mempertimbangkan perubahan sosial dan hukum positif yang berlaku. Muhammad Quraish Shihab dalam

tafsir al-Misbah menekankan bahwa kata "wadribuhunna" tidak bisa serta merta dimaknai "pukullah mereka", karena kata "dharaba" dalam bahasa Arab memiliki banyak makna, seperti "memukulkan kaki di bumi" (bepergian) sebagaimana dalam QS. Al-Muzzammil ayat 20.[10] Quraish Shihab juga mengutip pendapat Atha bin Rabah, seorang ulama besar di masa dinasti Muawiyah, yang menyatakan bahwa seorang suami tidak boleh memukul istrinya, paling tinggi cukup dengan memarahinya. Pendapat Atha ini didukung oleh Ibnu Arabi yang merujuk pada hadits Nabi yang mengecam suami yang memukul istrinya: "Orang-orang yang terhormat tidak akan memukul istrinya."[11]

Ibnu Asyur, ahli tafsir asal Tunisia dalam kitabnya al-Tahrir wa al-Tanwir, bahkan menyatakan bahwa pemerintah berhak melarang tindakan pemukulan terhadap istri dan memberikan sanksi bagi pelanggarnya, jika dinilai suami tidak dapat menempatkan sanksi-sanksi agama ini pada tempat yang semestinya.[12] Tokoh lain seperti Muhammad Talbi dan Syahrur memberikan penafsiran berbeda, mereka sama sekali tidak mengartikan wadribuhunna pada ayat ini dalam arti "memukul". Muhammad Talbi berpendapat bahwa memukul hanya diperbolehkan dalam konteks masyarakat yang sedang rentan terpecah belah.[13] Ibnu Asyur menggunakan metode filologis klasik untuk mencapai interpretasi baru yang belum pernah ada sebelumnya tentang kata wadribuhunna, menunjukkan bahwa pendekatan tradisional-pun dapat menghasilkan pembacaan yang kontekstual dan berkeadilan.[14] Dalam konteks kekinian, banyak ulama dan cendekiawan Muslim berpendapat bahwa pemukulan terhadap istri tidak lagi relevan dan bahkan bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia dan undang-undang penghapusan KDRT.[15] Dengan demikian, tafsir kontemporer cenderung memahami "wadribuhunna" sebagai pukulan simbolis yang tidak lagi relevan dalam konteks modern, dan lebih menekankan pada pendekatan nasihat, konseling, dan mediasi dalam menyelesaikan konflik rumah tangga.

4. Pandangan Ulama Perempuan tentang Ayat Wadribuhunna

Ulama perempuan kontemporer memberikan perspektif kritis terhadap tafsir ayat "wadribuhunna" dan menekankan pentingnya membaca ayat tersebut dalam kerangka keadilan gender dan perlindungan terhadap perempuan dari kekerasan. Mereka berpendapat bahwa pemahaman literal tentang "pukulan" tidak sesuai dengan semangat Al-Qur'an yang menekankan kasih sayang dan keadilan dalam relasi suami-istri.[16] Pendekatan mubadalah (kesalingan) yang dikembangkan oleh Faqihuddin Abdul Kodir menawarkan pembacaan yang lebih adil dan setara terhadap teks-teks agama, termasuk QS. An-Nisa' ayat 34.

Dengan pendekatan ini, perintah "pukullah" dipahami sebagai bentuk peringatan simbolis yang tidak lagi relevan di era modern, dan penanganan nusyuz lebih diarahkan pada pendekatan psikologis, mediasi, dan perdamaian (ishlah).[17] Ulama perempuan juga menekankan bahwa nusyuz tidak hanya dapat terjadi pada istri, tetapi juga pada suami, sebagaimana diatur dalam QS. An-Nisa' ayat 128 tentang nusyuz suami yang berupa pengabaian kewajiban atau perlakuan kasar.[18] Dalam pandangan mereka, pemahaman yang adil tentang nusyuz harus mencakup kedua belah pihak, dan penyelesaiannya harus mengedepankan keadilan dan perlindungan bagi pihak yang dirugikan.[19] Dengan demikian, pandangan ulama perempuan memberikan kontribusi penting dalam mendekonstruksi pemahaman patriarkal terhadap ayat "wadribuhunna" dan mendorong interpretasi yang lebih kontekstual dan berkeadilan gender.

5. Kesimpulan: Islam Melarang Segala Bentuk Kekerasan

Berdasarkan analisis dalil-dalil Al-Qur'an, Hadits, dan pendapat ulama klasik maupun kontemporer, dapat disimpulkan bahwa Islam secara fundamental melarang segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga. Prinsip dasar relasi

suami-istri dalam Islam adalah mu'asyarah bi al-ma'ruf (pergaulan dengan cara yang baik), yang menekankan kasih sayang, keadilan, dan penghormatan terhadap hak-hak pasangan.[20] QS. An-Nisa' ayat 34 tentang "wadribuhunna" harus dipahami dalam konteks historisnya sebagai upaya terakhir yang edukatif dan simbolis, bukan sebagai legitimasi kekerasan fisik. Dalam konteks modern, pemahaman tersebut tidak lagi relevan dan bahkan bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia dan undang-undang penghapusan KDRT.[21] Islam menjunjung tinggi martabat manusia dan melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*) dari segala bentuk kemudaratan, termasuk kekerasan fisik dan psikologis dalam rumah tangga.[22] Teladan Nabi SAW yang tidak pernah memukul istri atau pelayannya menjadi bukti kuat bahwa Islam mengajarkan kasih sayang dan kelembutan dalam keluarga. Oleh karena itu, setiap tindakan kekerasan dalam rumah tangga tidak dapat dibenarkan dengan dalih agama, dan pelakunya harus ditindak sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa Islam adalah agama yang rahmatan lil 'alamin yang mengajarkan kasih sayang dan keadilan, bukan kekerasan dan kezaliman, dalam setiap aspek kehidupan, termasuk dalam relasi keluarga.

B. Hukum Positif: UU PKDRT No. 23/2004

1. Substansi UU PKDRT: Definisi, Ruang Lingkup, dan Asas

Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU PKDRT) merupakan landasan hukum yang komprehensif untuk melindungi korban KDRT di Indonesia. UU ini mendefinisikan KDRT sebagai setiap perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan

hukum dalam lingkup rumah tangga.[23] Lingkup rumah tangga dalam UU ini meliputi suami, istri, dan anak; orang-orang yang mempunyai hubungan keluarga karena hubungan darah, perkawinan, persusuan, pengasuhan, dan perwalian yang menetap dalam rumah tangga; serta orang yang bekerja membantu rumah tangga dan menetap dalam rumah tangga tersebut.[24] Filosofi UU PKDRT adalah untuk melindungi perempuan yang menjadi korban KDRT, dan penyelesaian perkaranya mendahulukan mediasi dan/atau menggunakan asas ultimum remedium (upaya hukum terakhir) dalam kasus-kasus tertentu.[25] Pasal 8 UU PKDRT secara tegas menyatakan bahwa pemaksaan hubungan seksual oleh suami terhadap istri termasuk dalam kategori kekerasan seksual dalam rumah tangga, yang menunjukkan bahwa UU ini memberikan perlindungan yang luas bagi korban dari berbagai bentuk kekerasan.[26] Dengan demikian, UU PKDRT merupakan jaminan yang diberikan oleh negara untuk mencegah terjadinya KDRT, menindak pelaku, dan melindungi korban.

2. Bentuk-bentuk KDRT: Fisik, Psikis, Seksual, dan Penelantaran

UU PKDRT Pasal 5 secara imperatif melarang segala bentuk kekerasan dalam rumah tangga yang mencakup empat kategori utama. Pertama, kekerasan fisik, yaitu setiap perbuatan yang menimbulkan rasa sakit, jatuh sakit, atau luka berat.[27] Kedua, kekerasan psikis, yang mencakup tindakan degradasi martabat berupa penghinaan, ancaman, atau intimidasi yang berimplikasi pada timbulnya penderitaan psikologis.[28] Ketiga, kekerasan seksual, yang meliputi segala bentuk koersi atau pemaksaan dalam hubungan seksual, termasuk pemaksaan hubungan intim oleh suami terhadap istri.[29] Keempat, penelantaran rumah tangga, yang berupa pengabaian kewajiban pemenuhan kebutuhan dasar, termasuk namun tidak terbatas pada nafkah dan kebutuhan esensial lainnya.[30] Pengakuan yuridis terhadap pluralitas bentuk kekerasan domestik ini membawa konsekuensi hukum langsung dalam

konteks penyelenggaraan proses perceraian. Walaupun dalam pemahaman sosiologis masyarakat masih terdapat reduksi makna KDRT yang terbatas pada dimensi kekerasan fisik secara sempit, realitas praktik peradilan justru mengkonstatasi bahwa kekerasan psikologis dan kekerasan ekonomi memiliki dampak destruktif yang bersifat ekuivalen terhadap keutuhan institusi perkawinan.[31] Penelitian oleh Nadia Cahya Maolia (2025) menunjukkan bahwa pemaksaan hubungan seksual oleh suami terhadap istri masih sering dianggap wajar dalam pemahaman fikih klasik, tetapi UU PKDRT secara tegas menyatakan bahwa tindakan tersebut termasuk dalam kategori kekerasan seksual.[32] Dengan demikian, perluasan definisi KDRT dalam UU ini mencerminkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang bentuk-bentuk kekerasan yang dapat terjadi dalam rumah tangga.

3. Sanksi dan Penegakan Hukum bagi Pelaku KDRT

UU PKDRT mengatur sanksi pidana bagi pelaku KDRT dengan ancaman hukuman yang bervariasi tergantung pada jenis dan beratnya kekerasan yang dilakukan. Tercatat sejumlah sanksi pidana penjara antara 6 bulan hingga 2 tahun 6 bulan yang telah diputuskan oleh Pengadilan Negeri dengan menggunakan pasal-pasal UU PKDRT diantaranya pasal 49 jo pasal 9 dan pasal 279 KUHP untuk tindak penelantaran dan suami menikah lagi tanpa ijin istri; pasal 44 untuk tindak kekerasan fisik; pasal 45 untuk tindak kekerasan psikis berupa pengancaman.[33] Sedangkan putusan Pengadilan dengan sanksi pidana penjara yang lebih tinggi hingga 6 tahun diputuskan terhadap sejumlah kasus dalam relasi KDRT yang didakwa dan dituntut dengan menggunakan pasal-pasal KUHP (pasal 351, 352, 285, 286 jo 287, 289 & 335 untuk kasus penganiayaan anak dan perkosaan anak); pasal 81 & 82 UU No. 23 tahun 2002 dan pasal 287 & 288 KUHP untuk kasus perkosaan anak.[34] Selain sanksi pidana, UU PKDRT juga mengatur tentang penetapan perintah perlindungan yang dapat ditetapkan oleh Pengadilan untuk melindungi korban dan keluarganya, termasuk perlindungan sementara dan perlindungan permanen.[35] Penegakan hukum

UU PKDRT yang sarat dengan perlindungan hak-hak korban dan keluarganya memerlukan komitmen yang kuat dengan penghargaan yang tinggi terhadap nilai keadilan, non diskriminasi dan hak asasi manusia.[36] Dengan demikian, sanksi dan penegakan hukum dalam UU PKDRT dirancang untuk memberikan efek jera bagi pelaku sekaligus melindungi hak-hak korban.

4. Peran Kepolisian dan Lembaga Perlindungan Korban

Kepolisian dan lembaga perlindungan korban memiliki peran yang sangat penting dalam penegakan UU PKDRT dan perlindungan terhadap korban KDRT. Kepolisian bertanggung jawab untuk menerima laporan, melakukan penyelidikan dan penyidikan, serta memberikan perlindungan sementara kepada korban.[37] Lembaga perlindungan korban, seperti Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KemenPPPA) dan Komisi Nasional Anti Kekerasan terhadap Perempuan (Komnas Perempuan), berperan dalam memberikan advokasi, pendampingan, dan pemulihan bagi korban KDRT.[38] Pemerintah melalui KemenPPPA menegaskan bahwa KDRT bukanlah persoalan privat/domestik yang tidak boleh diketahui orang lain, melainkan pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) dan kejahatan terhadap martabat kemanusiaan, serta bentuk diskriminasi yang harus dihapuskan.[39] KemenPPPA juga menyediakan layanan pengaduan dan rujukan bagi korban KDRT melalui Unit Pelaksana Teknis Daerah Perlindungan Perempuan dan Anak (UPTD PPA) yang tersebar di berbagai daerah.[40] Penelitian tentang KDRT di Indonesia menunjukkan bahwa perspektif masyarakat memandang KDRT sangat memprihatinkan, dan sanksi sosial berupa pengasingan dari lingkungan dipandang tidak efektif, sehingga pelaku seharusnya diberikan hukuman pidana yang setimpal.[41] Dengan demikian, peran kepolisian dan lembaga perlindungan korban sangat krusial dalam memastikan akses keadilan dan perlindungan bagi korban KDRT.

5. Keterkaitan UU PKDRT dengan Hukum Keluarga Islam

UU PKDRT memiliki keterkaitan yang erat dengan hukum keluarga Islam, terutama dalam konteks perceraian di Pengadilan Agama. Secara eksplisit, Pasal 19 huruf f Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 juncto Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan bahwa tindakan "penganiayaan berat" yang dilakukan oleh salah satu pihak terhadap pasangan nikahnya merupakan salah satu legal ground untuk mengajukan gugatan perceraian.[42] Secara paralel, Pasal 116 huruf (d) Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga memasukkan "penganiayaan berat yang dilakukan oleh salah satu pihak terhadap pihak lainnya" sebagai salah satu alasan sah untuk perceraian.[43]

Dalam perkembangan hukum positif, makna normatif dari istilah "penganiayaan berat" mengalami perluasan penafsiran yang selaras dengan pengaturan substantif dalam UU PKDRT.[44] Perubahan paradigmatik ini juga tercermin dalam Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 3 Tahun 2023 yang menempatkan KDRT sebagai alasan perceraian mandiri, tanpa terikat pada syarat pisah ranjang selama enam bulan yang sebelumnya diwajibkan untuk alasan perselisihan dan pertengkaran terus-menerus.[45] Penelitian di Pengadilan Agama Mojokerto menunjukkan bahwa hakim membagi KDRT menjadi dua jenis, yaitu kekerasan fisik dan psikis, dan keduanya menjadi dasar utama dalam mempertimbangkan gugatan cerai, terutama jika korban memiliki bukti.[46] Dengan demikian, UU PKDRT telah menjadi bagian integral dari sistem hukum keluarga di Indonesia dan memperkuat perlindungan hukum bagi korban KDRT dalam proses perceraian di Pengadilan Agama.

C. Perlindungan Korban: Layanan Advokasi, Mediasi, dan Restorative Justice

1. Layanan Advokasi bagi Korban: Pendampingan Hukum dan Psikologis

Layanan advokasi bagi korban KDRT mencakup pendampingan hukum dan psikologis yang bertujuan untuk melindungi hak-hak korban dan membantu pemulihan mereka. Pendampingan hukum diberikan oleh advokat atau lembaga bantuan hukum untuk membantu korban dalam proses pelaporan ke kepolisian, proses peradilan, dan penuntutan hak-hak perdata seperti nafkah dan hak asuh anak.[47] Pendampingan psikologis diberikan oleh psikolog atau konselor untuk membantu korban mengatasi trauma, depresi, kecemasan, dan dampak psikologis lainnya akibat KDRT.[48] Advokat yang kompeten dalam kasus KDRT juga berperan dalam mengedukasi publik tentang hak-hak korban dan pentingnya perlindungan hukum bagi perempuan dan anak.[49] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pendampingan psikologis merupakan bagian dari perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan akal (hifzh al-'aql) korban dari dampak kekerasan yang berkepanjangan.[50] Dengan demikian, layanan advokasi yang komprehensif sangat penting untuk memastikan bahwa korban KDRT mendapatkan perlindungan dan keadilan yang layak.

2. Mediasi dalam Kasus KDRT: Peluang dan Batasannya

Mediasi merupakan salah satu pendekatan yang digunakan dalam penyelesaian kasus KDRT, terutama dalam konteks perceraian di Pengadilan Agama. Filosofi UU PKDRT adalah melindungi perempuan yang menjadi korban KDRT, dan penyelesaian perkaranya mendahulukan mediasi dan/atau menggunakan asas ultimum remedium (upaya hukum terakhir).[51] Pendekatan restoratif yang mendahulukan pemulihan korban dan keutuhan keluarga menjadi komitmen dalam penanganan kasus KDRT.[52] Namun, mediasi dalam

kasus KDRT memiliki batasan yang tegas, terutama dalam kasus kekerasan berat. Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 3 Tahun 2023 menempatkan KDRT sebagai alasan perceraian mandiri, yang berarti mediasi tidak lagi menjadi syarat mutlak jika terbukti adanya kekerasan.[53] Dalam kasus KDRT berat, pendekatan yang lebih tepat adalah perlindungan korban dan penegakan hukum, bukan mediasi yang berpotensi mengorbankan keselamatan korban.[54] Prinsip dasar Islam sejalan dengan pendekatan perlindungan korban: perdamaian hanya dapat dibenarkan jika menjamin keselamatan dan martabat pihak yang rentan. Pihak penengah atau mediator sebaiknya tidak mendorong terus para pihak untuk berdamai bila keadaan mudharatnya lebih banyak daripada maslahatnya.[55] Dengan demikian, mediasi dalam kasus KDRT harus dilakukan dengan sangat hati-hati dan hanya dalam kasus-kasus yang ringan dan dengan persetujuan korban.

3. Pendekatan Restoratif Justice dalam Kasus KDRT

Restorative justice (keadilan restoratif) merupakan pendekatan yang semakin diinstitusionalisasikan dalam sistem peradilan pidana Indonesia, termasuk dalam kasus KDRT. Pendekatan ini menekankan pemulihan korban, pertanggungjawaban pelaku, dan perbaikan hubungan, bukan sekadar penghukuman.[56] Namun, implementasi restorative justice dalam kasus KDRT menghadapi kritik serius karena seringkali lebih memprioritaskan penyelesaian prosedural daripada perlindungan substantif terhadap korban. Penelitian menunjukkan bahwa sekitar 72% korban menerima penyelesaian restoratif karena tekanan struktural, termasuk ketergantungan ekonomi, tekanan keluarga, dan ketakutan akan stigma sosial, bukan karena pemulihan psikologis yang genuin.[57] Selain itu, ketiadaan asesmen trauma wajib dan pengawasan pasca-penyelesaian berkontribusi pada kekerasan berulang dalam 40% kasus yang diamati.[58] Dalam perspektif hukum pidana Islam, perlindungan melalui pemidanaan ta'zir dan pemusnahan alat kejahatan sejalan dengan prinsip *sadd al-*

dzari'ah (menutup jalan kerusakan), tetapi aspek dhaman (ganti rugi), pemulihan psikis, serta perlindungan anak korban (hifzh al-nasl) belum terpenuhi dalam banyak kasus.[59] Pendekatan restorative justice yang responsif gender dan berbasis hukum Islam kontekstual dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* diperlukan untuk memastikan bahwa penyelesaian restoratif benar-benar melindungi korban dan mencegah kekerasan berulang.[60] Dengan demikian, restorative justice dalam kasus KDRT harus diterapkan dengan sangat hati-hati dan dengan mekanisme perlindungan korban yang kuat.

4. Peran Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dalam Perlindungan Korban

Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) memiliki peran yang sangat penting dalam perlindungan korban KDRT, terutama dalam memberikan advokasi, pendampingan, dan edukasi kepada masyarakat. LSM seperti Komnas Perempuan, LBH Apik, dan berbagai organisasi perempuan lainnya berperan dalam: (1) memberikan pendampingan hukum dan psikologis bagi korban KDRT; (2) melakukan advokasi kebijakan untuk memperkuat perlindungan hukum bagi korban; (3) mengedukasi masyarakat tentang hak-hak korban dan pentingnya penghapusan KDRT; dan (4) melakukan monitoring dan evaluasi terhadap implementasi UU PKDRT.[61] LSM juga sering menjadi jembatan antara korban dan lembaga-lembaga negara, seperti kepolisian dan pengadilan, serta memberikan layanan shelter bagi korban yang membutuhkan tempat aman.[62] Dalam kasus-kasus KDRT berat, LSM berperan dalam memberikan pendampingan kepada korban selama proses peradilan, termasuk membantu korban menyusun bukti-bukti dan memberikan keterangan ahli.[63] Dengan demikian, peran LSM sangat krusial dalam memastikan bahwa korban KDRT mendapatkan akses keadilan dan perlindungan yang layak.

5. Akses Korban terhadap Perlindungan dan Keadilan

Akses korban KDRT terhadap perlindungan dan keadilan merupakan isu krusial yang masih menghadapi berbagai kendala di Indonesia. Kendala-kendala yang dihadapi korban meliputi keterbatasan ekonomi dalam memperoleh visum et repertum, kesulitan aksesibilitas terhadap fasilitas kesehatan, serta tekanan psikologis yang kerap dilakukan oleh pelaku sebagai bentuk pengendalian terhadap korban.[64] Selain itu, korban juga menghadapi kendala budaya dan sosial, seperti stigma terhadap perceraian, ketergantungan ekonomi pada pelaku, dan kurangnya pengetahuan tentang hak-hak mereka.[65] Pergeseran paradigma pembuktian ke arah pendekatan yang lebih inklusif, seperti yang diatur dalam SEMA Nomor 3 Tahun 2023, mencerminkan penerapan prinsip substantive justice, yang menitikberatkan orientasinya pada optimalisasi efektivitas perlindungan hukum bagi korban serta langkah-langkah preventif untuk memutus mata rantai kekerasan.[66] Penelitian di Pengadilan Agama Andoolo menunjukkan bahwa meskipun pengadilan melakukan upaya perdamaian dan mediasi, sebagian besar kasus KDRT tetap berakhir pada putusan perceraian, dan faktor-faktor seperti ekonomi, perselingkuhan, dan mabuk akibat minuman keras merupakan penyebab utama KDRT yang mengarah pada perceraian.[67] Dengan demikian, diperlukan upaya yang lebih intensif dari semua pihak untuk memastikan bahwa korban KDRT memiliki akses yang mudah dan cepat terhadap perlindungan dan keadilan.

D. Peran Pengadilan Agama dalam Kasus KDRT (Sebagai Alasan Cerai Gugat)

1. KDRT sebagai Alasan Perceraian dalam Pasal 19 PP No. 9/1975

KDRT secara normatif diakomodasi dalam sistem hukum positif Indonesia sebagai ground yang sah untuk mengajukan permohonan perceraian melalui mekanisme judicial, termasuk

dalam yurisdiksi Peradilan Agama. Secara eksplisit, Pasal 19 huruf f Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 juncto Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menegaskan bahwa tindakan "penganiayaan berat" yang dilakukan oleh salah satu pihak terhadap pasangan nikahnya merupakan salah satu legal ground untuk mengajukan gugatan perceraian.[68] Secara paralel, Pasal 116 huruf (d) Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga memasukkan "penganiayaan berat yang dilakukan oleh salah satu pihak terhadap pihak lainnya" sebagai salah satu alasan sah untuk perceraian.[69] Dalam perkembangan hukum positif, makna normatif dari istilah "penganiayaan berat" mengalami perluasan penafsiran yang selaras dengan pengaturan substantif dalam UU PKDRT, yang mencakup kekerasan fisik, psikis, seksual, dan penelantaran rumah tangga.[70] Penelitian tentang penerapan *maqashid al-syari'ah* dalam fikih perceraian menunjukkan bahwa KDRT tidak hanya merusak hubungan suami istri, tetapi juga bertentangan dengan prinsip-prinsip maqashid yang menekankan perlindungan terhadap jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), martabat, serta keturunan (hifzh al-nasl).[71] Dengan demikian, KDRT telah menjadi alasan perceraian yang sah dan diakui dalam hukum positif Indonesia serta selaras dengan tujuan syariat Islam.

2. Prosedur Gugatan Cerai dengan Alasan KDRT di Pengadilan Agama

Prosedur gugatan cerai dengan alasan KDRT di Pengadilan Agama pada dasarnya sama dengan gugatan cerai pada umumnya, namun dengan beberapa kekhususan terkait pembuktian dan perlindungan korban. Istri (penggugat) mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan Agama dengan menyebutkan KDRT sebagai salah satu alasan perceraian, sebagaimana diatur dalam Pasal 116 huruf (d) KHI.[72] Pengadilan akan memeriksa bukti-bukti yang diajukan oleh penggugat untuk membuktikan adanya KDRT, seperti visum et repertum, keterangan saksi, bukti elektronik (foto, rekaman,

pesan teks), dan keterangan ahli psikologi.[73] Hakim juga wajib menggali fakta-fakta di persidangan dan mempertimbangkan prinsip-prinsip PERMA Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum, yang antara lain mewajibkan pengadilan menjamin tercapainya keadilan substantif, melindungi martabat perempuan, serta mengidentifikasi potensi perlakuan diskriminatif.[74] Kasus di Pengadilan Agama Palu Kelas IA (Putusan Nomor 875/Pdt.G/2025/PA.Pal) menunjukkan bahwa hakim mempertimbangkan KDRT sebagai alasan perceraian dan menjatuhkan putusan verstek (tanpa kehadiran tergugat) karena tergugat tidak hadir dalam persidangan.[75] Jika KDRT terbukti, Pengadilan Agama dapat mengabulkan gugatan cerai dan menetapkan akibat-akibat perceraian, seperti hak asuh anak dan nafkah.[76] Dengan demikian, prosedur gugatan cerai dengan alasan KDRT di Pengadilan Agama dirancang untuk memberikan perlindungan hukum bagi korban sekaligus memastikan keadilan dalam proses perceraian.

3. Pertimbangan Hakim dalam Membuktikan KDRT

Pertimbangan hakim dalam membuktikan KDRT merupakan aspek krusial dalam perkara perceraian di Pengadilan Agama. Hakim tidak sepatutnya terpaku pada keberadaan atau ketiadaan visum et repertum sebagai satu-satunya alat bukti, mengingat banyak bentuk kekerasan, khususnya kekerasan psikologis dan kekerasan ekonomi, bersifat nonfisik sehingga tidak meninggalkan jejak fisik yang dapat diverifikasi secara medis.[77] Ketentuan Pasal 55 UU PKDRT secara tegas mengakomodasi kebutuhan tersebut dengan menetapkan bahwa proses pembuktian dapat menggunakan seluruh alat bukti yang sah menurut ketentuan peraturan perundang-undangan, termasuk di dalamnya bukti elektronik dan keterangan saksi.[78] Pengaturan ini merefleksikan pengakuan legislatif terhadap kompleksitas pembuktian dalam kasus-kasus KDRT yang seringkali bersifat subtil dan tidak kasat mata.[79] Penelitian di Pengadilan Agama Mojokerto menunjukkan bahwa hakim membagi KDRT menjadi dua jenis,

yaitu kekerasan fisik dan psikis, dan keduanya menjadi dasar utama dalam mempertimbangkan gugatan cerai, terutama jika korban memiliki bukti.[80] Dalam implementasinya, hakim juga terikat pada prinsip-prinsip PERMA Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum, yang mengarahkan hakim untuk menggunakan pendekatan berperspektif korban (victim-centered approach) dan menghindari praktik pembuktian yang justru membahayakan keselamatan korban.[81] Dengan demikian, pertimbangan hakim dalam membuktikan KDRT harus bersifat komprehensif dan berorientasi pada perlindungan korban.

4. Implikasi KDRT terhadap Hak Asuh Anak dan Nafkah

KDRT memiliki implikasi yang signifikan terhadap hak asuh anak dan nafkah dalam putusan perceraian di Pengadilan Agama. Dalam kasus KDRT, hakim cenderung memberikan hak asuh anak kepada ibu (istri) sebagai korban, karena ibu dianggap lebih mampu memberikan perlindungan dan kasih sayang kepada anak.[82] Penelitian tentang *maqashid al-syari'ah* dalam fikih perceraian menekankan bahwa KDRT tidak hanya merusak hubungan suami istri, tetapi juga bertentangan dengan prinsip-prinsip maqashid yang menekankan perlindungan terhadap jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), martabat, serta keturunan (hifzh al-nasl).[83] Putusan Pengadilan Agama Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr, misalnya, mengabulkan gugatan hak asuh anak dari istri korban KDRT dengan pertimbangan bahwa anak lebih membutuhkan perlindungan dan perhatian dari ibu.[84] Selain hak asuh, KDRT juga mempengaruhi penetapan nafkah, di mana hakim dapat mewajibkan suami (pelaku) untuk memberikan nafkah iddah, mut'ah, dan nafkah anak sebagai bentuk tanggung jawab dan perlindungan terhadap korban.[85] Namun, dalam praktiknya, masih banyak putusan yang tidak memberikan hak-hak ekonomi istri secara maksimal, sehingga diperlukan pendekatan hukum yang lebih responsif terhadap

ketimpangan gender.[86] Dengan demikian, implikasi KDRT terhadap hak asuh anak dan nafkah menunjukkan bahwa Pengadilan Agama memiliki peran penting dalam melindungi hak-hak korban dan anak-anaknya pasca perceraian, sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah*.

5. Peran Mediator dalam Kasus KDRT di Pengadilan Agama

Mediator memiliki peran penting dalam kasus KDRT di Pengadilan Agama, namun dengan batasan-batasan yang tegas. Dalam perkara perceraian, Pengadilan Agama wajib menempuh proses mediasi untuk mendamaikan para pihak, sebagaimana diatur dalam PERMA No. 1 Tahun 2016.[87] Namun, dalam kasus KDRT, mediasi memiliki batasan karena korban berada dalam posisi yang rentan dan tidak setara dengan pelaku. Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 3 Tahun 2023 menempatkan KDRT sebagai alasan perceraian mandiri, yang berarti mediasi tidak lagi menjadi syarat mutlak jika terbukti adanya kekerasan.[88] Dalam kasus KDRT berat, pendekatan yang lebih tepat adalah perlindungan korban dan penegakan hukum, bukan mediasi yang berpotensi mengorbankan keselamatan korban.[89] Mediator dalam kasus KDRT harus memiliki sensitivitas gender dan pemahaman tentang dinamika kekerasan, serta harus memastikan bahwa proses mediasi tidak membahayakan korban.[90] Prinsip dasar Islam sejalan dengan pendekatan perlindungan korban: perdamaian hanya dapat dibenarkan jika menjamin keselamatan dan martabat pihak yang rentan, dan mediator tidak boleh memaksa para pihak untuk berdamai bila kemudharatan lebih besar daripada kemaslahatan.[91] Dengan demikian, peran mediator dalam kasus KDRT di Pengadilan Agama harus dilakukan dengan sangat hati-hati dan berorientasi pada perlindungan korban.

E. Studi Kasus: KDRT Berat dan Implikasinya terhadap Hak Asuh Anak

1. Analisis Kasus KDRT Berat yang Berujung pada Perceraian

Salah satu kasus KDRT berat yang berujung pada perceraian dan sengketa hak asuh anak adalah Putusan Pengadilan Agama Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr. Dalam kasus ini, Penggugat (istri) mengajukan gugatan hak asuh anak setelah perceraian dengan alasan bahwa Tergugat (suami) melakukan kekerasan fisik dan psikologis terhadap anak mereka.[92] Penggugat mendalilkan bahwa setelah perceraian, Tergugat selalu mengajak bertengkar dan mengungkit permasalahan yang sudah berlalu ketika Penggugat menemui anak, serta sering berkata kasar dan membentak anak.[93] Penggugat juga mendalilkan bahwa anak kurang mendapat perhatian dari Tergugat, badan anak semakin kurus dan tidak terurus, serta anak mengalami keterlambatan perkembangan dan belum bisa berbicara karena tidak disekolahkan.[94] Tergugat membantah dalil-dalil tersebut dan menyatakan bahwa anak-anak diasuh dengan baik oleh ibu kandungnya dan dibantu oleh kakek neneknya, serta anak mengalami gangguan keterlambatan bicara yang tidak disebabkan oleh kekurangan perhatian.[95] Kasus ini menunjukkan kompleksitas pembuktian KDRT dan implikasinya terhadap hak asuh anak dalam perkara perceraian di Pengadilan Agama.

2. Implikasi KDRT terhadap Hak Asuh Anak (Hadhanah)

KDRT memiliki implikasi yang sangat signifikan terhadap hak asuh anak (hadhanah) dalam hukum keluarga Islam dan hukum positif Indonesia. Dalam kasus KDRT, hakim cenderung memberikan hak asuh anak kepada ibu (istri) sebagai korban, karena ibu dianggap lebih mampu memberikan perlindungan dan kasih sayang kepada anak.[96] Prinsip kepentingan terbaik anak (best interest of the child) menjadi pertimbangan utama dalam menentukan hak asuh, dan KDRT dianggap sebagai faktor yang merugikan kemampuan orang tua untuk

memberikan pengasuhan yang baik.[97] Dalam Putusan Pengadilan Agama Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr, Penggugat (istri) mengajukan gugatan hak asuh anak dengan alasan bahwa Tergugat (suami) melakukan KDRT terhadap anak, sehingga anak lebih membutuhkan perlindungan dan perhatian dari ibu.[98] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan terhadap anak korban KDRT merupakan bagian dari hifzh al-nasl (perlindungan keturunan) yang harus diutamakan. Penelitian tentang perlindungan hukum bagi korban KDRT menunjukkan bahwa putusan pengadilan seringkali belum mengakomodasi perlindungan anak korban (hifzh al-nasl) secara optimal.[99] Dengan demikian, KDRT menjadi faktor penentu yang kuat dalam penetapan hak asuh anak di Pengadilan Agama.

3. Putusan Pengadilan tentang Hak Asuh dalam Kasus KDRT

Putusan Pengadilan Agama Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr mengabulkan gugatan hak asuh anak yang diajukan oleh Penggugat (istri) dengan pertimbangan bahwa anak lebih membutuhkan perlindungan dan perhatian dari ibu, terutama karena adanya indikasi KDRT yang dilakukan oleh Tergugat (suami) terhadap anak.[100] Majelis Hakim memutuskan bahwa anak yang bernama ANAK 2 (laki-laki, umur 5 tahun) berada dalam asuhan Penggugat (ibu), dan menghukum Tergugat (ayah) untuk menyerahkan anak tersebut kepada Penggugat.[101] Putusan ini menunjukkan bahwa Pengadilan Agama memberikan prioritas pada perlindungan anak dan kepentingan terbaik anak (best interest of the child) dalam kasus KDRT.[102] Putusan ini juga memperkuat prinsip bahwa hak asuh anak dapat dialihkan dari ayah ke ibu jika terbukti adanya KDRT atau pengabaian yang merugikan anak.[103] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, putusan ini sejalan dengan prinsip perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) korban dari dampak kekerasan yang berkepanjangan.[104] Dengan demikian, putusan pengadilan tentang hak asuh dalam kasus KDRT berorientasi pada perlindungan anak dan korban kekerasan.

4. Dampak Psikologis KDRT terhadap Anak

KDRT tidak hanya berdampak pada korban langsung (istri), tetapi juga memiliki dampak psikologis yang serius terhadap anak-anak yang menyaksikan atau menjadi korban kekerasan tersebut. Anak-anak yang terpapar KDRT dapat mengalami berbagai dampak psikologis, seperti trauma, kecemasan, depresi, gangguan stres pasca-trauma (PTSD), kesulitan konsentrasi, dan masalah perilaku.[105] Dalam kasus Putusan Pengadilan Agama Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr, Penggugat mendalilkan bahwa anak mengalami keterlambatan perkembangan dan belum bisa berbicara karena kurang mendapat perhatian dan tidak disekolahkan oleh Tergugat.[106] Meskipun Tergugat membantah bahwa anak mengalami gangguan keterlambatan bicara yang tidak disebabkan oleh kekurangan perhatian, kasus ini menunjukkan bahwa KDRT dapat berdampak pada perkembangan anak.[107] Dampak psikologis KDRT terhadap anak dapat berlangsung jangka panjang dan mempengaruhi perkembangan sosial, emosional, dan kognitif mereka.[108] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan psikis anak korban KDRT merupakan bagian dari hifzh al-'aql (perlindungan akal) dan *hifzh al-nafs* (perlindungan jiwa) yang harus menjadi prioritas.[109] Oleh karena itu, perlindungan anak dari KDRT dan penanganan dampak psikologisnya menjadi sangat penting dalam upaya pemulihan dan perlindungan anak.

5. Pembelajaran dari Kasus untuk Kebijakan ke Depan

Kasus KDRT berat yang berujung pada perceraian dan sengketa hak asuh anak memberikan beberapa pembelajaran penting untuk kebijakan ke depan. Pertama, diperlukan penguatan mekanisme pembuktian KDRT di Pengadilan Agama dengan pendekatan yang lebih inklusif dan berorientasi pada perlindungan korban, termasuk penggunaan bukti elektronik dan keterangan ahli psikologi.[110] Kedua, diperlukan peningkatan kapasitas hakim dan mediator dalam menangani kasus KDRT dengan pendekatan yang sensitif gender dan

berkeadilan, serta pemahaman tentang *maqashid al-syari'ah* dalam perlindungan korban.[111] Ketiga, diperlukan penguatan perlindungan hukum bagi korban KDRT, termasuk akses terhadap layanan advokasi, konseling, dan shelter, serta ganti rugi materiil dan pemulihan psikologis jangka panjang.[112] Keempat, diperlukan kebijakan yang lebih responsif terhadap kebutuhan anak korban KDRT, termasuk layanan psikologis dan perlindungan hak asuh yang sejalan dengan prinsip hifzh al-nasl.[113] Kelima, diperlukan sinergi lintas sektor antara Pengadilan Agama, kepolisian, KemenPPPA, dan LSM untuk memastikan perlindungan yang komprehensif bagi korban KDRT dan anak-anaknya.[114] Dengan pembelajaran ini, diharapkan kebijakan ke depan dapat lebih efektif dalam melindungi korban KDRT dan mencegah kekerasan berulang, serta lebih selaras dengan prinsip-prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menjunjung tinggi keadilan dan kemaslahatan.

F. Rekomendasi: Penguatan Layanan Konseling dan Shelter bagi Korban

1. Penguatan Layanan Konseling bagi Keluarga Berisiko KDRT

Penguatan layanan konseling bagi keluarga berisiko KDRT merupakan langkah preventif yang sangat penting untuk mencegah terjadinya kekerasan dalam rumah tangga. Layanan konseling dapat diberikan oleh konselor keluarga yang terlatih, baik di KUA, lembaga psikologi, atau organisasi masyarakat.[115] Konseling bertujuan untuk membantu pasangan suami-istri mengidentifikasi dan mengelola konflik, meningkatkan komunikasi yang sehat, serta mengatasi faktor-faktor risiko KDRT seperti stres ekonomi, ketidaksetaraan gender, dan pola asuh yang tidak sehat.[116] Program bimbingan perkawinan di KUA juga perlu diperkuat dengan materi tentang pencegahan KDRT dan pengelolaan konflik yang konstruktif.[117] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, konseling keluarga merupakan bagian dari perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan

keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak kekerasan yang dapat merusak keutuhan keluarga.[118] Dengan penguatan layanan konseling, diharapkan keluarga dapat mengelola konflik dengan cara yang sehat dan menghindari kekerasan, sehingga keutuhan rumah tangga dapat terjaga.

2. Penyediaan Shelter (Rumah Aman) bagi Korban KDRT

Penyediaan shelter (rumah aman) bagi korban KDRT merupakan layanan penting untuk melindungi korban dari kekerasan berulang dan memberikan tempat yang aman bagi pemulihan mereka. Shelter menyediakan tempat tinggal sementara, makanan, dan layanan pendampingan psikologis dan hukum bagi korban dan anak-anak mereka.[119] Pemerintah melalui KemenPPPA dan Dinas Sosial, serta LSM seperti Komnas Perempuan dan LBH Apik, telah menyediakan shelter di berbagai daerah, namun jumlahnya masih terbatas.[120] Diperlukan peningkatan jumlah dan kualitas shelter, serta perluasan akses bagi korban di daerah-daerah terpencil.[121] Shelter juga harus dilengkapi dengan layanan konseling, pendidikan, dan pelatihan keterampilan untuk membantu korban membangun kemandirian dan reintegrasi sosial.[122] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, penyediaan shelter merupakan bagian dari perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) korban dari ancaman kekerasan dan eksploitasi.[123] Dengan penyediaan shelter yang memadai, diharapkan korban KDRT dapat memperoleh perlindungan dan pemulihan yang layak.

3. Sinergi Lintas Sektor: Polisi, KemenPPPA, Pengadilan Agama, dan LSM

Sinergi lintas sektor antara polisi, KemenPPPA, Pengadilan Agama, dan LSM merupakan kunci untuk memberikan perlindungan yang komprehensif bagi korban KDRT. Polisi bertanggung jawab untuk menerima laporan, melakukan penyelidikan, dan memberikan perlindungan sementara kepada korban.[124] KemenPPPA bertanggung jawab untuk

memberikan advokasi, pendampingan, dan pemulihan bagi korban.[125] Pengadilan Agama bertanggung jawab untuk memeriksa dan memutus perkara perceraian yang disebabkan oleh KDRT, serta menetapkan hak asuh anak dan nafkah.[126] LSM bertanggung jawab untuk memberikan pendampingan hukum dan psikologis, serta advokasi kebijakan.[127] Sinergi lintas sektor ini perlu diperkuat melalui koordinasi yang intensif, pelatihan bersama, dan mekanisme rujukan yang efektif.[128] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, sinergi lintas sektor merupakan implementasi dari prinsip keadilan sosial dan perlindungan hak asasi manusia yang menjadi tujuan utama syariat.[129] Dengan sinergi yang kuat, perlindungan bagi korban KDRT dapat menjadi lebih efektif dan terintegrasi.

4. Pelatihan bagi Hakim dan Mediator tentang Sensitivitas Gender

Pelatihan bagi hakim dan mediator tentang sensitivitas gender merupakan langkah penting untuk memastikan bahwa penanganan kasus KDRT di Pengadilan Agama dilakukan dengan pendekatan yang adil dan berkeadilan gender. Hakim dan mediator perlu memahami dinamika KDRT, dampak psikologisnya, dan prinsip-prinsip perlindungan korban.[130] Pelatihan juga perlu mencakup pemahaman tentang PERMA Nomor 3 Tahun 2017 tentang Pedoman Mengadili Perkara Perempuan Berhadapan dengan Hukum, yang mewajibkan pengadilan menjamin tercapainya keadilan substantif, melindungi martabat perempuan, serta mengidentifikasi potensi perlakuan diskriminatif.[131] Selain itu, hakim dan mediator juga perlu dilatih untuk menggunakan pendekatan berperspektif korban (victim-centered approach) dalam menangani kasus KDRT, serta menghindari praktik pembuktian yang justru membahayakan keselamatan korban.[132] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pelatihan ini merupakan bagian dari perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan martabat (hifzh al-'irdh) korban dari perlakuan yang tidak adil dalam proses peradilan.[133] Dengan pelatihan yang

memadai, diharapkan hakim dan mediator dapat menangani kasus KDRT dengan lebih profesional dan berkeadilan.

5. Kampanye Nasional Anti-KDRT berbasis Masjid dan Sekolah

Kampanye nasional anti-KDRT berbasis masjid dan sekolah merupakan strategi penting untuk mengubah mindset masyarakat dan mencegah terjadinya kekerasan dalam rumah tangga. Masjid sebagai pusat kegiatan keagamaan memiliki peran strategis dalam mensosialisasikan pesan-pesan agama yang menolak kekerasan dan menjunjung tinggi keadilan dalam keluarga.[134] Kampanye di masjid dapat dilakukan melalui ceramah, pengajian, dan majelis taklim yang membahas tentang relasi suami-istri yang berkeadilan dan penolakan terhadap KDRT.[135] Sekolah sebagai lembaga pendidikan memiliki peran penting dalam menanamkan nilai-nilai kesetaraan gender dan penghapusan kekerasan sejak dini.[136] Kurikulum pendidikan perlu memasukkan materi tentang hak-hak anak, perlindungan dari kekerasan, dan relasi yang sehat dalam keluarga.[137] Kampanye nasional ini perlu melibatkan tokoh agama, tokoh masyarakat, guru, dan orang tua untuk menciptakan gerakan kolektif anti-KDRT.[138] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kampanye anti-KDRT merupakan bagian dari perlindungan agama (hifzh al-din) dari pemahaman yang keliru tentang relasi keluarga, serta perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak kekerasan.[139] Dengan kampanye yang masif dan berkelanjutan, diharapkan kesadaran masyarakat tentang bahaya KDRT dan pentingnya perlindungan korban dapat meningkat secara signifikan.

Catatan Kaki

1 QS. An-Nisa': 19.

2 HR. Bukhari dan Muslim.

3 HR. At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

4 QS. An-Nisa': 34.

5 Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Juz 2 (Riyadh: Dar al-Tayyibah, 1999), hlm. 156.

6 Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Juz 2, hlm. 156.

7 Ahmad Mustafa al-Maraghi, Tafsir al-Maraghi, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1974), hlm. 87.

8 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 6842.

9 Alinurdin et al., 2021, dalam Jurnal UIN Alauddin.

10 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Juz 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 340.

11 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, Juz 2, hlm. 342.

12 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, Juz 2, hlm. 343.

13 Jurnal UIN Alauddin, "Interpretasi Kekerasan dalam Rumah Tangga".

14 Johanna Pink, "Change through continuity: a case study of Q. 4:34 in Ibn ʿĀshūr's al-Taḥrīr wa'l-tanwīr", 2018.

15 Faizah Rahma Haliza, Tinjauan Hukum Islam terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga (Skripsi, UII, 2023), hlm. 56.

16 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 90.

17 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 95.

18 QS. An-Nisa': 128.

19 UIN Ar-Raniry, Konsep Nusyūz Dalam Perspektif Mufasir (Banda Aceh, 2024), hlm. 15.

20 QS. An-Nisa': 19.

21 Haliza, Tinjauan Hukum Islam terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga, hlm. 58.

22 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

23 Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga, Pasal 1.

24 UU PKDRT, Pasal 2.

25 Billy Handiwiyanto, dalam wawancara dengan Detik Jatim, 4 November 2025.

26 Nadia Cahya Maolia, "Tinjauan Fiqih Munakahat Terhadap Undang-Undang No.23 Tahun 2004" (Skripsi, UIN SSC, 2025).

27 UU PKDRT, Pasal 5 huruf a.

28 UU PKDRT, Pasal 5 huruf b.

29 UU PKDRT, Pasal 5 huruf c; Maolia, "Tinjauan Fiqih Munakahat".

30 UU PKDRT, Pasal 5 huruf d.

31 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian", marinews.mahkamahagung.go.id, 16 September 2025.

32 Maolia, "Tinjauan Fiqih Munakahat".

33 Polda Kepri, "Penegakan Hukum Kejahatan Kekerasan Dalam Rumah Tangga", pid.kepri.polri.go.id, 4 Juli 2023.

34 Polda Kepri, "Penegakan Hukum Kejahatan Kekerasan Dalam Rumah Tangga".

35 UU PKDRT, Pasal 28-38.

36 Polda Kepri, "Penegakan Hukum Kejahatan Kekerasan Dalam Rumah Tangga".

37 UU PKDRT, Pasal 16-17.

38 KemenPPPA, "KDRT Bukan Lagi Ranah Privat", 8 Maret 2018.

39 KemenPPPA, "KDRT Bukan Lagi Ranah Privat".

40 KemenPPPA, "KDRT Bukan Lagi Ranah Privat".

41 Penelitian tentang KDRT dalam Perspektif Masyarakat, Garuda Kemendikti, 2025.

42 PP No. 9 Tahun 1975, Pasal 19 huruf f.

43 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 116 huruf d.

44 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

45 Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 3 Tahun 2023.

46 Nabilah Fikriyah, "Interpretasi KDRT oleh Hakim PA Mojokerto dalam Konteks SEMA No. 3/2023" (Skripsi, UINSA, 2025).

47 Billy Handiwiyanto, dalam wawancara dengan BeritaJatim, 5 November 2025.

48 Haliza, Tinjauan Hukum Islam terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga, hlm. 60.

49 Billy Handiwiyanto, dalam wawancara dengan BeritaJatim, 5 November 2025.

50 Fauziah Putri Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT perspektif hukum positif dan hukum pidana Islam" (Skripsi, UINSA, 2025).

51 Billy Handiwiyanto, dalam wawancara dengan DetikJatim, 4 November 2025.

52 Billy Handiwiyanto, dalam wawancara dengan DetikJatim, 4 November 2025.

53 SEMA Nomor 3 Tahun 2023.

54 Mahkamah Agung RI, "Pisah Rumah sebagai Syarat Perceraian dan Perlindungan Korban KDRT", marinews.mahkamahagung.go.id.

55 Hukumonline, "Ketika Konsep Perdamaian dalam Islam Diterapkan Pada Kasus KDRT", 2025.

56 Penelitian tentang Restorative Justice dalam Kasus KDRT, Garuda Kemdikti, 2025.

57 Penelitian tentang Restorative Justice dalam Kasus KDRT, Garuda Kemdikti, 2025.

58 Penelitian tentang Restorative Justice dalam Kasus KDRT, Garuda Kemdikti, 2025.

59 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

60 Penelitian tentang Restorative Justice dalam Kasus KDRT, Garuda Kemdikti, 2025.

61 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

62 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

63 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

64 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

65 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

66 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

67 Penelitian tentang Penanganan Kasus Perceraian Akibat KDRT di PA Andoolo, Garuda Kemdikti, 2024.

68 PP No. 9 Tahun 1975, Pasal 19 huruf f.

69 KHI, Pasal 116 huruf d.

70 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

71 Fikriyah, "Interpretasi KDRT oleh Hakim PA Mojokerto".

72 KHI, Pasal 116 huruf d.

73 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

74 PERMA Nomor 3 Tahun 2017.

75 Penelitian tentang Putusan PA Palu Nomor 875/Pdt.G/2025/PA.Pal, Garuda Kemdikti, 2025.

76 Marzuki, Rusdaya Basri, dan Rahmawati, "Analisis Putusan Hakim Terhadap Hak Istri Dalam Perkara Cerai Gugat", Hukamaa 3, no. 1 (2025).

77 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

78 UU PKDRT, Pasal 55.

79 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

80 Fikriyah, "Interpretasi KDRT oleh Hakim PA Mojokerto".

81 PERMA Nomor 3 Tahun 2017.

82 KHI, Pasal 105.

83 Fikriyah, "Interpretasi KDRT oleh Hakim PA Mojokerto".

84 Putusan Pengadilan Agama Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

85 KHI, Pasal 149.

86 Marzuki, Rusdaya Basri, dan Rahmawati, "Analisis Putusan Hakim Terhadap Hak Istri Dalam Perkara Cerai Gugat".

87 PERMA No. 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan.

88 SEMA Nomor 3 Tahun 2023.

89 Mahkamah Agung RI, "Pisah Rumah sebagai Syarat Perceraian dan Perlindungan Korban KDRT".

90 PERMA No. 1 Tahun 2016.

91 Hukumonline, "Ketika Konsep Perdamaian dalam Islam Diterapkan Pada Kasus KDRT".

92 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

93 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

94 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

95 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

96 KHI, Pasal 105.

97 Undang-Undang No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak.

98 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

99 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

100 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

101 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

102 UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak.

103 KHI, Pasal 105.

104 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

105 Haliza, Tinjauan Hukum Islam terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga, hlm. 62.

106 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

107 Putusan PA Kota Kediri Nomor 1/Pdt.G/2024/PA.Kdr.

108 KemenPPPA, "KDRT Bukan Lagi Ranah Privat".

109 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

110 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

111 PERMA Nomor 3 Tahun 2017.

112 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

113 UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak.

114 KemenPPPA, "KDRT Bukan Lagi Ranah Privat".

115 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 15.

116 Haliza, Tinjauan Hukum Islam terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga, hlm. 65.

117 Kemenag, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 18.

118 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

119 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

120 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

121 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

122 KemenPPPA, "KDRT Bukan Lagi Ranah Privat".

123 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

124 UU PKDRT, Pasal 16-17.

125 KemenPPPA, "KDRT Bukan Lagi Ranah Privat".

126 Mahkamah Agung RI, "Kekerasan dalam Rumah Tangga sebagai Alasan Perceraian".

127 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

128 KemenPPPA, "KDRT Bukan Lagi Ranah Privat".

129 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

130 PERMA Nomor 3 Tahun 2017.

131 PERMA Nomor 3 Tahun 2017.

132 PERMA Nomor 3 Tahun 2017.

133 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

134 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, Juz 2, hlm. 345.

135 M. Quraish Shihab, Tafsir al-Misbah, Juz 2, hlm. 345.

136 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kurikulum Pendidikan Agama dan Kewarganegaraan (Jakarta: Kemendikbud, 2020), hlm. 15.

137 Kemendikbud, Kurikulum Pendidikan Agama dan Kewarganegaraan, hlm. 18.

138 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

139 Ikhwani, "Perlindungan hukum bagi korban KDRT".

BAB 12
REPRODUKSI, KELUARGA, DAN HAK ANAK

A. Keluarga Berencana (KB) dalam Islam: Bolehkah?

1. Metode KB yang Diperbolehkan ('Azl, Pil, IUD, Implan)

Mayoritas ulama membolehkan penggunaan metode kontrasepsi dengan syarat tidak menimbulkan bahaya permanen dan dilakukan atas kesepakatan suami-istri. Metode 'azl (koitus interuptus) telah dipraktikkan pada masa Nabi SAW dan mendapatkan pembenaran dari beliau. Dalam sebuah hadits, seorang sahabat bertanya kepada Rasulullah tentang 'azl, dan beliau menjawab:

لَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا ذَلِكَ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ نَسَمَةٌ كَتَبَ اللَّهُ أَنْ تَخْرُجَ إِلَّا خَرَجَتْ

Artinya: "Tidak mengapa jika kalian tidak melakukan itu, karena setiap jiwa yang telah ditetapkan Allah untuk keluar, pasti akan keluar." (HR. Muslim).[1]

Hadits ini menunjukkan bahwa upaya pencegahan kehamilan dibolehkan, selama tidak bertentangan dengan ketentuan Allah tentang takdir. Metode kontrasepsi modern seperti pil KB, IUD, dan implan pada prinsipnya memiliki kesamaan dengan 'azl, yaitu mencegah pertemuan sperma dan ovum, bukan menghilangkan fungsi reproduksi secara permanen. Para ulama kontemporer membolehkannya dengan

syarat tidak menimbulkan efek samping berbahaya bagi kesehatan ibu dan dilakukan dengan persetujuan suami-istri.[2] Hal ini sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menekankan perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dari risiko kehamilan yang tidak sehat, sekaligus menjaga keturunan (hifzh al-nasl) agar anak-anak yang dilahirkan benar-benar dalam kondisi sehat dan terawat. Dengan demikian, KB yang tidak permanen dan tidak berbahaya adalah bentuk ikhtiar yang dibenarkan dalam Islam untuk mengatur jarak kelahiran dan menjaga kesehatan keluarga.

2. Metode KB yang Diharamkan (Vasektomi, Tubektomi Kecuali Darurat)

Metode kontrasepsi permanen seperti vasektomi (pada pria) dan tubektomi (pada wanita) hukumnya haram kecuali dalam kondisi darurat yang sangat mendesak. Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam fatwanya menyatakan bahwa vasektomi dan tubektomi termasuk tindakan yang mengubah ciptaan Allah (taghyir khalqillah) dan menyebabkan kemandulan permanen, yang bertentangan dengan tujuan pernikahan untuk memiliki keturunan.[3] Para ulama dari berbagai mazhab sepakat bahwa tindakan yang menyebabkan kemandulan permanen tanpa alasan yang dibenarkan adalah haram, karena menghilangkan fungsi reproduksi yang merupakan salah satu tujuan utama pernikahan. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, tindakan ini mengancam tujuan menjaga keturunan (hifzh al-nasl) yang merupakan salah satu dari lima tujuan pokok syariat. Namun, dalam kondisi darurat seperti jika kehamilan mengancam jiwa ibu atau jika penyakit genetik berbahaya dapat diturunkan, para ulama memberikan keringanan (rukhshah) dengan tetap memperhatikan pertimbangan medis yang ketat dan persetujuan kedua pasangan.[4] Dengan demikian, meskipun pada prinsipnya dilarang, Islam memberikan ruang bagi pertimbangan darurat dan kemaslahatan yang lebih besar dalam kasus-kasus tertentu.

3. Fatwa MUI tentang KB dan Batas Ideal Jumlah Anak

MUI mengeluarkan fatwa yang membolehkan program Keluarga Berencana (KB) sebagai upaya mengatur jarak kelahiran dan menjaga kesehatan ibu dan anak. Fatwa MUI No. 4 Tahun 1972 menetapkan bahwa KB diperbolehkan dengan syarat tidak menggunakan cara yang diharamkan dan dilakukan atas dasar kemaslahatan keluarga.[5] MUI juga menetapkan bahwa jumlah anak yang ideal adalah dua orang, dengan pertimbangan kemampuan orang tua dalam memberikan nafkah, pendidikan, dan perhatian yang layak.[6] Penetapan ini didasarkan pada prinsip bahwa memiliki anak yang banyak tanpa kemampuan untuk merawat dan mendidik dengan baik justru dapat membawa kemudaratan bagi anak-anak itu sendiri. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pengaturan kelahiran merupakan bagian dari perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak negatif kehamilan yang terlalu sering atau terlalu banyak.[7] Selain itu, fatwa ini juga mempertimbangkan aspek ekonomi dan sosial yang semakin kompleks di era modern, di mana kualitas pengasuhan dan pendidikan anak menjadi prioritas utama. Dengan demikian, fatwa MUI tentang KB memberikan panduan yang seimbang antara anjuran memiliki keturunan dan tanggung jawab orang tua dalam memberikan kehidupan yang layak bagi anak-anak mereka.

4. Pandangan Empat Mazhab tentang Keluarga Berencana

Keempat mazhab memiliki pandangan yang beragam tentang keluarga berencana, namun secara umum membolehkan dengan syarat-syarat tertentu. Mazhab Hanafi secara tegas membolehkan 'azl dengan persetujuan istri, karena dianggap tidak bertentangan dengan nas dan dilakukan pada masa sahabat.[8] Mazhab Maliki membolehkan 'azl dengan syarat tidak menyebabkan kemudaratan bagi istri, dan istri harus memberikan persetujuan karena haknya untuk mendapatkan keturunan.[9] Mazhab Syafi'i membolehkan 'azl dengan syarat istri memberikan izin, karena istri memiliki hak untuk

mendapatkan anak dan menikmati hubungan seksual.[10] Mazhab Hanbali membolehkan 'azl secara mutlak dengan pertimbangan bahwa istri tidak memiliki hak mutlak atas keturunan, tetapi tetap menganjurkan musyawarah dan persetujuan bersama.[11] Perbedaan pandangan ini mencerminkan keragaman pendekatan dalam memahami dalil-dalil dan mempertimbangkan kemaslahatan keluarga. Namun, semua mazhab sepakat bahwa KB yang bersifat permanen dan berbahaya tidak dibolehkan, karena bertentangan dengan tujuan pernikahan dan prinsip menjaga keturunan. Dengan demikian, fleksibilitas antar mazhab memberikan ruang bagi umat untuk memilih pendapat yang paling sesuai dengan kondisi dan kebutuhan mereka, selama tidak melanggar prinsip-prinsip dasar syariat.

5. KB dalam Perspektif Kesehatan Ibu dan Anak

Program KB memiliki peran strategis dalam meningkatkan kesehatan ibu dan anak dengan mengatur jarak kelahiran yang sehat, mencegah kehamilan pada usia yang terlalu muda atau terlalu tua, dan mengurangi risiko komplikasi kehamilan.[12] Data menunjukkan bahwa penerapan KB yang efektif dapat menurunkan angka kematian ibu dan bayi secara signifikan, karena kehamilan yang terlalu sering atau pada usia yang tidak tepat dapat meningkatkan risiko berbagai komplikasi kesehatan.[13] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, program KB sejalan dengan tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari berbagai risiko kesehatan yang mengancam. Kesehatan ibu dan anak adalah fondasi bagi terciptanya generasi yang kuat dan berkualitas, yang merupakan bagian dari tujuan syariat untuk menjaga keberlangsungan umat manusia. Negara berkewajiban menyediakan akses informasi, pendidikan, dan pelayanan kontrasepsi yang aman dan terjangkau bagi seluruh masyarakat, sebagaimana diatur dalam berbagai peraturan perundang-undangan.[14] Dengan demikian, KB bukan hanya urusan pribadi pasangan suami-istri, tetapi juga merupakan bagian dari tanggung jawab kolektif untuk menciptakan

keluarga yang sehat dan sejahtera, yang pada gilirannya akan membangun masyarakat yang kuat dan beradab.

B. Teknologi Reproduksi: IVF, Bayi Tabung, Donor Gamet

1. IVF (Bayi Tabung): Hukum dan Prosedur yang Diperbolehkan

IVF (In Vitro Fertilization) atau bayi tabung adalah teknologi reproduksi berbantuan yang mempertemukan sel sperma dan sel telur di luar tubuh, kemudian embrio yang terbentuk ditanamkan ke dalam rahim istri. Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Fatwa No. 6 Tahun 1987 menetapkan bahwa bayi tabung diperbolehkan dengan syarat: (1) sel sperma berasal dari suami yang sah; (2) sel telur berasal dari istri yang sah; (3) pembuahan terjadi dalam ikatan pernikahan yang sah; dan (4) embrio ditanamkan ke dalam rahim istri yang memiliki hubungan pernikahan sah dengan pemilik sperma.[15] Kebolehan ini didasarkan pada prinsip bahwa teknologi hanyalah wasilah (sarana) untuk mencapai tujuan syariat, yaitu memiliki keturunan yang sah. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kebolehan ini didasarkan pada tujuan menjaga keturunan (hifzh al-nasl) bagi pasangan yang mengalami infertilitas, dengan tetap menjaga kemurnian nasab dan keabsahan pernikahan.[16] Dengan demikian, IVF menjadi solusi yang dibenarkan secara syariat bagi pasangan yang mengalami kesulitan memiliki anak secara alami, selama dilakukan dengan prosedur yang sesuai dengan ketentuan syariat dan tidak melibatkan pihak ketiga yang dapat mengaburkan nasab. Hal ini menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang terbuka terhadap kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, selama digunakan untuk kemaslahatan umat dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat.

2. Donor Gamet (Sperma/Sel Telur): Kontroversi dan Hukumnya

Penggunaan donor sperma atau donor sel telur dalam program bayi tabung merupakan isu yang sangat kontroversial dalam hukum Islam. MUI dalam fatwanya menetapkan bahwa penggunaan donor sperma atau sel telur dari pihak ketiga adalah haram, karena dapat mencampuradukkan nasab dan merusak kejelasan garis keturunan.[17] Para ulama dari berbagai mazhab sepakat bahwa kejelasan nasab adalah salah satu prinsip fundamental dalam hukum keluarga Islam, dan setiap tindakan yang mengaburkan nasab adalah dilarang. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, praktik ini mengancam tujuan menjaga keturunan (hifzh al-nasl) dan menjaga kehormatan (hifzh al-'irdh) karena menimbulkan keraguan tentang nasab anak yang dilahirkan.[18] Fatwa Majelis Fiqih Dunia (Majma' al-Fiqh al-Islami) juga menegaskan larangan penggunaan donor gamet dari pihak ketiga, karena dianggap sebagai bentuk perzinahan dan perusakan nasab.[19] Dengan demikian, meskipun teknologi memungkinkan penggunaan donor gamet sebagai solusi bagi pasangan infertilitas, Islam dengan tegas melarangnya untuk menjaga kemurnian nasab dan kehormatan keluarga. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, nilai-nilai moral dan etika tetap menjadi prioritas utama di atas pertimbangan praktis dan teknis.

3. Regulasi di Indonesia tentang Teknologi Reproduksi Berbantuan

Di Indonesia, praktik teknologi reproduksi berbantuan diatur dalam Peraturan Menteri Kesehatan No. 73 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pelayanan Kesehatan Reproduksi Berbantuan. Regulasi ini menetapkan bahwa pelayanan kesehatan reproduksi berbantuan hanya dapat dilakukan bagi pasangan suami-istri yang sah, dengan sel sperma dan sel telur dari pasangan tersebut.[20] Regulasi ini sejalan dengan fatwa MUI yang melarang penggunaan donor gamet dari pihak ketiga, sehingga memberikan kepastian hukum bagi pelaksanaan

teknologi reproduksi berbantuan di Indonesia. Pengawasan terhadap praktik ini dilakukan oleh Kementerian Kesehatan dan lembaga profesi kesehatan untuk memastikan kepatuhan terhadap ketentuan yang berlaku, serta mencegah terjadinya penyalahgunaan teknologi yang dapat merugikan pasangan dan anak yang dilahirkan.[21] Dengan demikian, regulasi ini memberikan perlindungan hukum bagi pasangan yang memerlukan teknologi reproduksi berbantuan, sekaligus memastikan bahwa praktik tersebut dilakukan sesuai dengan ketentuan syariat dan tidak melanggar prinsip-prinsip dasar hukum keluarga Islam. Hal ini menunjukkan komitmen negara untuk melindungi hak-hak reproduksi masyarakat dalam kerangka nilai-nilai agama dan hukum yang berlaku.

4. Status Anak Hasil IVF dalam Hukum Keluarga Islam

Anak yang dilahirkan melalui program IVF dengan sel sperma dan sel telur dari suami-istri yang sah memiliki status hukum yang sama dengan anak yang dilahirkan secara alami. Anak tersebut memiliki nasab yang jelas kepada ayah dan ibunya, serta memiliki hak waris, hak nafkah, dan hak-hak keperdataan lainnya sebagaimana diatur dalam hukum keluarga Islam dan hukum positif Indonesia.[22] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, keberhasilan program IVF dalam menghasilkan keturunan yang sah merupakan bagian dari upaya menjaga keturunan (hifzh al-nasl) dan memperkuat ikatan keluarga.[23] Namun, jika IVF dilakukan dengan menggunakan donor gamet, anak yang dilahirkan tidak memiliki nasab yang jelas kepada ayahnya, sehingga hak-haknya sebagai anak sah menjadi terancam dan menimbulkan masalah hukum yang kompleks, baik dalam hal waris, nafkah, maupun status perdata lainnya.[24] Dengan demikian, kejelasan nasab menjadi faktor penentu utama dalam status hukum anak hasil IVF, dan setiap upaya untuk mengaburkan nasab melalui donor gamet akan membawa konsekuensi hukum yang serius bagi anak dan keluarganya. Hal ini menegaskan pentingnya menjaga

kemurnian nasab sebagai salah satu pilar utama dalam hukum keluarga Islam.

5. Fatwa MUI dan Majelis Fiqih Dunia tentang IVF

MUI dalam Fatwa No. 6 Tahun 1987 menetapkan bahwa IVF diperbolehkan dengan syarat-syarat tertentu, seperti yang telah disebutkan sebelumnya.[25] Fatwa ini menjadi pedoman bagi umat Islam di Indonesia dalam menyikapi teknologi reproduksi berbantuan, dan memberikan kepastian hukum bagi pasangan yang memerlukan layanan tersebut. Majelis Fiqih Dunia dalam keputusannya juga menetapkan bahwa IVF diperbolehkan dengan syarat: (1) sel sperma dan sel telur berasal dari pasangan suami-istri yang sah; (2) pembuahan terjadi dalam pernikahan yang sah; (3) embrio ditanamkan ke dalam rahim istri; dan (4) tidak dilakukan setelah salah satu pasangan meninggal atau bercerai.[26] Kedua lembaga ini sepakat bahwa penggunaan donor gamet dari pihak ketiga adalah haram dan tidak boleh dilakukan, karena bertentangan dengan prinsip menjaga nasab dan kehormatan keluarga.[27] Dengan demikian, fatwa-fatwa ini memberikan panduan yang jelas dan komprehensif bagi umat Islam dalam memanfaatkan teknologi reproduksi berbantuan, sekaligus menjaga prinsip-prinsip dasar syariat yang melindungi kemurnian nasab dan keabsahan pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa ijtihad kolektif melalui lembaga fatwa sangat penting dalam merespons perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang terus berkembang.

C. Isu Kontemporer: *Childfree* (Keputusan Tidak Memiliki Anak)

1. Definisi dan Fenomena *Childfree* di Kalangan Milenial

Childfree adalah fenomena di mana pasangan suami-istri secara sadar memutuskan untuk tidak memiliki anak sepanjang hidup mereka, bukan karena faktor medis atau keterbatasan fisik, tetapi karena pilihan hidup yang didasarkan pada

berbagai pertimbangan pribadi.[28] Fenomena ini mulai marak di kalangan generasi milenial di berbagai negara, termasuk Indonesia, yang semakin terbuka terhadap berbagai pilihan gaya hidup dan memiliki kesadaran yang lebih tinggi tentang tanggung jawab dan konsekuensi dari memiliki anak. Beberapa alasan yang mendasari keputusan *childfree* antara lain: (1) Fokus pada karir dan pengembangan diri; (2) Kekhawatiran akan tanggung jawab finansial dan psikologis; (3) Pertimbangan tentang perubahan iklim dan overpopulasi; (4) Trauma masa kecil atau ketakutan akan kehamilan dan persalinan; serta (5) Keinginan untuk memiliki kebebasan dalam menjalani kehidupan.[29] Fenomena ini memicu perdebatan di kalangan ulama dan cendekiawan Muslim tentang bagaimana sikap Islam terhadap keputusan tidak memiliki anak, terutama karena dalam budaya Islam, memiliki anak dianggap sebagai salah satu tujuan utama pernikahan dan sumber kebahagiaan serta keberkahan. Dengan demikian, *childfree* menjadi isu kontemporer yang menantang pemahaman tradisional tentang pernikahan dan keturunan dalam Islam.

2. Pandangan Islam tentang Keputusan Tidak Memiliki Anak

Dalam Islam, memiliki anak sangat dianjurkan, bahkan dianggap sebagai salah satu tujuan utama pernikahan (li al-dzarriyyah).[30] Namun, penting untuk dipahami bahwa memiliki anak adalah anjuran (sunnah), bukan kewajiban mutlak (wajib) bagi semua pasangan. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, tujuan menjaga keturunan (hifzh al-nasl) adalah salah satu dari lima tujuan pokok syariat, tetapi tujuan ini tidak harus diwujudkan oleh setiap individu, melainkan oleh umat secara kolektif (fardhu kifayah).[31] Jika ada sebagian umat yang memiliki anak, maka tujuan menjaga keturunan dianggap telah terpenuhi, dan pasangan lain yang tidak memiliki anak tidak berdosa.[32] Namun, keputusan *childfree* yang didasarkan pada alasan egois atau penolakan terhadap tanggung jawab sosial dapat dikritik karena

bertentangan dengan semangat Islam yang mendorong kemaslahatan umat dan keberkahan dalam keluarga.[33] Dalam Islam, pernikahan bukan hanya tentang pemenuhan kebutuhan individu, tetapi juga tentang kontribusi terhadap kelangsungan umat manusia dan pembangunan peradaban. Oleh karena itu, keputusan *childfree* sebaiknya didasarkan pada pertimbangan yang matang dan tidak semata-mata karena keinginan pribadi yang bersifat sementara. Dengan demikian, meskipun *childfree* tidak diharamkan secara tegas, keputusan ini tetap perlu dipertimbangkan dengan bijak dan tidak diambil secara tergesa-gesa tanpa mempertimbangkan berbagai konsekuensi jangka panjang.

3. Implikasi Sosial dan Hukum dari Fenomena *Childfree*

Fenomena *childfree* memiliki implikasi sosial dan hukum yang perlu diperhatikan oleh berbagai pihak. Secara sosial, keputusan *childfree* dapat menimbulkan stigma dan tekanan dari lingkungan keluarga dan masyarakat, terutama dalam budaya yang sangat menghargai keturunan dan menganggap memiliki anak sebagai bagian penting dari identitas sosial.[34] Pasangan *childfree* sering menghadapi pertanyaan-pertanyaan yang tidak nyaman dan tekanan untuk segera memiliki anak, yang dapat menimbulkan stres dan konflik dalam hubungan mereka. Secara hukum, tidak memiliki anak tidak memiliki implikasi langsung dalam hukum positif Indonesia, karena tidak ada kewajiban bagi setiap pasangan untuk memiliki anak. Namun, dalam hukum waris, tidak memiliki anak berarti warisan akan beralih kepada ahli waris lainnya, seperti orang tua atau saudara kandung, sesuai dengan ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam.[35] Dalam hukum Islam, kewajiban suami memberi nafkah kepada istri tetap berlaku meskipun tidak memiliki anak, dan istri tetap berhak atas hak-haknya sebagai istri.[36] Dengan demikian, *childfree* memiliki implikasi yang lebih bersifat sosial dan psikologis daripada implikasi hukum yang signifikan, namun tetap memerlukan pemahaman dan penerimaan dari lingkungan sekitar agar pasangan *childfree* tidak merasa tertekan dan terisolasi. Hal ini

menunjukkan pentingnya membangun kesadaran kolektif bahwa setiap pasangan memiliki hak untuk menentukan pilihan hidupnya sendiri, selama tidak bertentangan dengan nilai-nilai agama dan kemanusiaan.

4. Perbedaan *Childfree* dan Infertilitas Medis

Penting untuk membedakan antara *childfree* yang merupakan pilihan sadar dan infertilitas medis yang merupakan kondisi ketidakmampuan fisik untuk memiliki anak. Infertilitas medis adalah kondisi yang tidak diinginkan dan memerlukan pengobatan atau terapi, dan pasangan yang mengalaminya berhak untuk mendapatkan pengobatan dan perawatan sesuai dengan ketentuan medis dan syariat.[37] Dalam Islam, pasangan yang mengalami infertilitas dianjurkan untuk berobat dan berusaha, sebagaimana prinsip bahwa Allah menurunkan penyakit beserta obatnya, dan mereka tidak boleh dihakimi atau disalahkan atas kondisi yang mereka alami.[38] Sementara *childfree* adalah pilihan hidup yang didasarkan pada pertimbangan rasional dan personal, yang tidak terkait dengan kondisi fisik atau medis.[39] Perbedaan mendasar ini penting untuk dipahami agar tidak terjadi stigmatisasi terhadap mereka yang mengalami infertilitas, yang sudah berada dalam kondisi yang sulit secara psikologis dan emosional, maupun penilaian berlebihan terhadap mereka yang memilih *childfree* sebagai gaya hidup. Dengan demikian, masyarakat perlu memiliki pemahaman yang lebih baik tentang kedua kondisi ini dan memberikan dukungan yang sesuai, baik bagi pasangan yang mengalami infertilitas maupun bagi mereka yang memilih *childfree* dengan pertimbangan yang matang. Hal ini akan menciptakan lingkungan sosial yang lebih inklusif dan menghargai keragaman pilihan hidup.

5. Rekomendasi: Pendekatan Islam yang Bijak terhadap *Childfree*

Pendekatan Islam yang bijak terhadap fenomena *childfree* adalah dengan tidak menghakimi secara berlebihan, tetapi

tetap memberikan pemahaman yang benar tentang ajaran Islam tentang pernikahan dan keturunan. Pasangan yang memilih *childfree* sebaiknya mempertimbangkan kembali keputusan mereka dengan melihat berbagai hikmah dan keberkahan memiliki anak dalam Islam, termasuk pahala yang besar dalam mendidik dan membesarkan anak-anak yang saleh.[40] Namun, jika keputusan *childfree* diambil dengan pertimbangan yang matang dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat, maka mereka tidak boleh dicela atau dihakimi oleh masyarakat.[41] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, yang terpenting adalah setiap keputusan didasarkan pada kemaslahatan dan tidak merugikan pihak lain, serta tetap menjaga komitmen untuk membangun keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.[42] Keluarga dan masyarakat perlu memberikan ruang bagi berbagai pilihan hidup, selama tidak bertentangan dengan ajaran agama dan nilai-nilai kemanusiaan.[43] Dengan demikian, pendekatan yang bijak adalah dengan memberikan edukasi yang benar tentang ajaran Islam, tanpa memaksa atau menghakimi, serta membangun dialog yang konstruktif antara berbagai pandangan untuk mencapai pemahaman yang lebih baik dan saling menghormati. Hal ini akan menciptakan masyarakat yang lebih toleran dan menghargai keragaman, sambil tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar ajaran Islam.

D. Hak Anak: Nasab, Nafkah, Pendidikan, dan Perlindungan dari Kekerasan

1. Hak Nasab: Status Anak dan Hubungan dengan Ayah

Nasab adalah hubungan keturunan yang menghubungkan seorang anak dengan ayahnya melalui perkawinan yang sah. Penetapan nasab sangat penting dalam Islam karena menentukan hak-hak anak, termasuk hak waris, hak nafkah, dan hak perwalian.[44] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Ahzab ayat 5:

ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ "

Artinya: "Panggillah mereka (anak-anak angkat) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil pada sisi Allah." (QS. Al-Ahzab: 5).[45]

Ayat ini menegaskan bahwa nasab harus jelas dan tidak boleh dicampuradukkan, karena kejelasan nasab adalah fondasi bagi terjaminnya hak-hak anak dan keadilan dalam keluarga. Dalam konteks Indonesia, hak nasab dijamin oleh UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, yang memberikan hak kepada setiap anak untuk mengetahui asal-usulnya dan mendapatkan identitas yang jelas.[46] Dengan demikian, perlindungan nasab anak adalah bagian dari perlindungan hak asasi manusia yang fundamental, dan setiap upaya untuk mengaburkan nasab akan membawa konsekuensi hukum yang serius. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam dan hukum positif Indonesia, nasab anak adalah hak yang tidak dapat diganggu gugat dan menjadi dasar bagi pemenuhan hak-hak anak lainnya.

2. Hak Nafkah: Kewajiban Ayah dan Besaran Nafkah

Anak Nafkah anak adalah kewajiban ayah yang harus dipenuhi selama anak belum dewasa dan belum mampu mandiri. Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 233:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: "Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf." (QS. Al-Baqarah: 233).[47]

Besaran nafkah anak disesuaikan dengan kemampuan ayah dan kebutuhan anak yang wajar, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Ath-Thalaq ayat 7:

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ

Artinya: "Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya." (QS. Ath-Thalaq: 7).[48]

Dalam KHI, kewajiban nafkah anak tetap berlangsung sampai anak dewasa dan mampu berdiri sendiri, dan jika ayah tidak memenuhi kewajibannya, ibu atau wali anak dapat mengajukan gugatan ke Pengadilan Agama.[49] Hak nafkah anak adalah hak fundamental yang tidak dapat diabaikan, karena menyangkut kelangsungan hidup dan kesejahteraan anak. Oleh karena itu, negara melalui Pengadilan Agama memiliki peran penting dalam memastikan bahwa hak nafkah anak dipenuhi oleh ayah yang bertanggung jawab, dan memberikan sanksi bagi yang melalaikannya. Dengan demikian, perlindungan hak nafkah anak adalah bagian dari perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) anak yang menjadi tanggung jawab orang tua dan negara.

3. Hak Pendidikan: Akses Pendidikan Formal dan Agama

Setiap anak berhak mendapatkan pendidikan yang layak, baik pendidikan formal maupun pendidikan agama. UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional menjamin hak setiap anak untuk mendapatkan pendidikan dasar dan menengah secara gratis.[50] Dalam perspektif Islam, menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim, sebagaimana sabda Nabi SAW:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

Artinya: "Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim." (HR. Ibnu Majah).[51]

Orang tua wajib memberikan akses pendidikan yang seluas-luasnya kepada anak-anaknya, baik pendidikan formal untuk bekal kehidupan dunia maupun pendidikan agama untuk bekal kehidupan akhirat. Negara wajib menyediakan fasilitas pendidikan yang memadai dan terjangkau bagi semua anak, tanpa diskriminasi berdasarkan jenis kelamin, status sosial, atau kondisi fisik.[52] Dengan demikian, hak pendidikan anak

adalah hak yang tidak dapat ditawar dan menjadi tanggung jawab bersama antara orang tua dan negara. Investasi dalam pendidikan anak adalah investasi jangka panjang bagi masa depan bangsa, karena anak-anak yang terdidik akan menjadi generasi yang cerdas, berkarakter, dan mampu membangun peradaban yang lebih baik. Hal ini sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menekankan perlindungan akal (hifzh al-'aql) sebagai salah satu tujuan utama syariat.

4. Hak Perlindungan dari Kekerasan, Eksploitasi, dan Diskriminasi

Setiap anak berhak mendapatkan perlindungan dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, dan diskriminasi. UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak secara tegas melarang segala bentuk kekerasan terhadap anak, baik fisik, psikis, seksual, maupun penelantaran.[53] Islam juga melarang segala bentuk kekerasan terhadap anak dan memerintahkan untuk memperlakukan anak dengan kasih sayang dan keadilan. Rasulullah SAW bersabda:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا وَيُوَقِّرْ كَبِيرَنَا

Artinya: "Tidak termasuk golongan kami orang yang tidak menyayangi yang muda dan tidak menghormati yang tua." (HR. At-Tirmidzi).[54]

Perlindungan anak dari kekerasan adalah tanggung jawab bersama antara negara, orang tua, dan masyarakat. Negara harus menyediakan mekanisme perlindungan yang efektif bagi anak yang menjadi korban kekerasan, termasuk layanan pengaduan, pendampingan hukum, dan pemulihan psikologis. Orang tua wajib menciptakan lingkungan keluarga yang aman dan penuh kasih sayang, serta tidak melakukan tindakan kekerasan dalam bentuk apapun.[55] Dengan demikian, perlindungan anak dari kekerasan adalah bagian dari perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) yang menjadi tujuan utama syariat. Anak yang tumbuh dalam

lingkungan yang aman dan penuh kasih sayang akan berkembang menjadi pribadi yang sehat secara fisik, mental, dan spiritual, serta mampu berkontribusi positif bagi masyarakat dan peradaban.

5. Hak Kesehatan dan Tumbuh Kembang Anak

Setiap anak berhak mendapatkan pelayanan kesehatan yang layak dan tumbuh kembang yang optimal. UU No. 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan menjamin hak setiap anak untuk mendapatkan pelayanan kesehatan yang komprehensif, mulai dari dalam kandungan hingga usia dewasa.[56] Dalam perspektif Islam, menjaga kesehatan adalah bagian dari menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) yang merupakan salah satu tujuan pokok syariat. Orang tua wajib memberikan perhatian dan perawatan yang memadai bagi kesehatan anak, termasuk imunisasi, gizi yang baik, dan deteksi dini terhadap gangguan tumbuh kembang.[57] Negara wajib menyediakan fasilitas kesehatan yang memadai dan terjangkau, serta program-program kesehatan yang mendukung pertumbuhan dan perkembangan anak secara optimal.[58] Hak kesehatan anak tidak dapat diabaikan karena menyangkut kelangsungan hidup dan kualitas hidup anak di masa depan. Anak yang sehat akan tumbuh menjadi generasi yang kuat dan produktif, yang mampu berkontribusi bagi pembangunan bangsa dan peradaban. Oleh karena itu, perlindungan hak kesehatan anak adalah investasi jangka panjang bagi masa depan umat manusia, dan menjadi tanggung jawab bersama antara orang tua, masyarakat, dan negara.

E. Hak Anak Berkebutuhan Khusus dalam Hukum Keluarga Islam

1. Definisi Anak Berkebutuhan Khusus dan Klasifikasinya

Anak berkebutuhan khusus adalah anak yang memiliki keterbatasan fisik, mental, intelektual, atau sensorik yang dapat menghambat partisipasi penuh dan efektif dalam masyarakat secara setara dengan anak lainnya.[59] Klasifikasi anak

berkebutuhan khusus mencakup: (1) Anak dengan gangguan fisik (tunadaksa, tunanetra, tunarungu); (2) Anak dengan gangguan mental (tunagrahita); (3) Anak dengan gangguan perkembangan (autisme, ADHD, kesulitan belajar); (4) Anak dengan gangguan sensorik (tunanetra, tunarungu); dan (5) Anak dengan gangguan komunikasi (tunawicara).[60] Dalam perspektif Islam, setiap anak memiliki hak yang sama di hadapan Allah, dan keterbatasan fisik atau mental bukanlah aib atau hukuman, melainkan ujian dan kesempatan untuk meraih pahala melalui kesabaran dan perhatian.[61] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 286:

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

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

Ayat ini menegaskan bahwa setiap manusia, termasuk anak berkebutuhan khusus, memiliki potensi dan kemampuan yang berbeda-beda, dan tugas kita adalah memberikan dukungan yang sesuai dengan kebutuhan mereka. Dengan demikian, anak berkebutuhan khusus memiliki hak yang sama dengan anak lainnya untuk mendapatkan penghormatan, kasih sayang, dan kesempatan untuk berkembang sesuai dengan potensi yang dimilikinya.

2. Hak-hak Anak Berkebutuhan Khusus: Pendidikan, Kesehatan, dan Sosial

Anak berkebutuhan khusus memiliki hak yang sama dengan anak lainnya dalam hal pendidikan, kesehatan, dan peran sosial, dengan penyesuaian yang diperlukan sesuai dengan kebutuhan mereka. UU No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas menjamin hak-hak penyandang disabilitas, termasuk anak berkebutuhan khusus, untuk mendapatkan pendidikan yang inklusif, akses terhadap layanan kesehatan yang memadai, dan partisipasi dalam kehidupan sosial.[62] Dalam perspektif Islam, memberikan perhatian khusus kepada

anak berkebutuhan khusus adalah bentuk ibadah dan kepedulian sosial yang sangat dianjurkan. Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ

Artinya: "Sesungguhnya Allah hanya akan menyayangi hamba-hamba-Nya yang penyayang." (HR. Bukhari dan Muslim).[63]

Hak-hak anak berkebutuhan khusus mencakup hak untuk mendapatkan pendidikan yang sesuai dengan kebutuhan mereka, baik di sekolah inklusif maupun di sekolah khusus, hak untuk mendapatkan layanan kesehatan dan rehabilitasi yang memadai, serta hak untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial dan masyarakat tanpa diskriminasi. Negara, orang tua, dan masyarakat memiliki tanggung jawab bersama untuk memastikan bahwa hak-hak ini terpenuhi secara optimal. Dengan demikian, perlindungan hak anak berkebutuhan khusus adalah bagian dari perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan harta (hifzh al-mal) yang menjadi tujuan utama syariat, serta merupakan bentuk penghormatan terhadap martabat dan hak asasi manusia.

3. Perlindungan Hukum bagi Anak Berkebutuhan Khusus

Perlindungan hukum bagi anak berkebutuhan khusus dijamin oleh berbagai peraturan perundang-undangan, termasuk UU No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, dan UU No. 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan.[64] Perlindungan ini mencakup: (1) Perlindungan dari diskriminasi dan stigma sosial; (2) Akses terhadap pendidikan inklusif dan layanan pendidikan khusus; (3) Akses terhadap layanan kesehatan dan rehabilitasi; (4) Perlindungan dari kekerasan, eksploitasi, dan penelantaran; dan (5) Partisipasi dalam pengambilan keputusan yang menyangkut diri mereka.[65] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan ini merupakan bagian dari tujuan

menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan harta (hifzh al-mal) bagi anak berkebutuhan khusus, serta mewujudkan keadilan sosial yang menjadi tujuan utama syariat.[66] Perlindungan hukum bagi anak berkebutuhan khusus tidak hanya penting untuk melindungi hak-hak mereka, tetapi juga untuk memastikan bahwa mereka dapat hidup dengan martabat dan berkontribusi bagi masyarakat sesuai dengan potensi yang dimilikinya. Dengan demikian, perlindungan hukum bagi anak berkebutuhan khusus adalah investasi bagi masa depan yang lebih inklusif dan berkeadilan, serta merupakan bentuk implementasi dari nilai-nilai Islam yang menjunjung tinggi martabat dan hak asasi manusia.

4. Kewajiban Orang Tua terhadap Anak Berkebutuhan Khusus

Orang tua memiliki kewajiban yang lebih besar terhadap anak berkebutuhan khusus, termasuk memberikan perhatian, perawatan, dan pendidikan yang sesuai dengan kebutuhan mereka. Dalam Islam, orang tua yang memiliki anak berkebutuhan khusus mendapatkan pahala yang besar jika mereka sabar dan memberikan perhatian yang baik. Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ عَالَ جَارِيَتَيْنِ حَتَّى تَبْلُغَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنَا وَهُوَ

Artinya: "Barang siapa yang mengasuh dua anak perempuan sampai dewasa, maka pada hari kiamat aku dan dia akan seperti ini." (HR. Bukhari).[67]

Orang tua wajib memberikan kasih sayang, perhatian, dan dukungan yang lebih besar kepada anak berkebutuhan khusus, serta memastikan bahwa hak-hak mereka terpenuhi secara optimal.[68] Kewajiban orang tua terhadap anak berkebutuhan khusus tidak hanya mencakup pemenuhan kebutuhan dasar, tetapi juga memberikan pendidikan yang sesuai, akses terhadap layanan kesehatan dan rehabilitasi, serta dukungan psikologis dan sosial agar anak dapat berkembang

secara optimal. Orang tua juga perlu membangun kesadaran dan pemahaman yang baik tentang kondisi anak, serta berkolaborasi dengan berbagai pihak, seperti tenaga kesehatan, pendidik, dan lembaga sosial, untuk memastikan bahwa anak mendapatkan perhatian yang terbaik. Dengan demikian, kewajiban orang tua terhadap anak berkebutuhan khusus merupakan bentuk pengamalan ajaran Islam tentang kasih sayang, kesabaran, dan tanggung jawab, serta merupakan investasi bagi kebahagiaan dan kesejahteraan anak di dunia dan akhirat.

5. Peran Negara dalam Memenuhi Hak Anak Berkebutuhan Khusus

Negara memiliki peran penting dalam memenuhi hak-hak anak berkebutuhan khusus melalui kebijakan dan program yang inklusif dan berkeadilan. Peran negara mencakup: (1) Menyediakan fasilitas pendidikan inklusif dan layanan pendidikan khusus yang terjangkau; (2) Menyediakan akses terhadap layanan kesehatan dan rehabilitasi yang memadai; (3) Memberikan perlindungan hukum dan sosial bagi anak berkebutuhan khusus dan keluarganya; (4) Mempromosikan kesadaran dan pemahaman masyarakat tentang anak berkebutuhan khusus; dan (5) Memastikan partisipasi anak berkebutuhan khusus dalam perencanaan dan pengambilan keputusan yang menyangkut mereka.[69]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran negara ini merupakan implementasi dari tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) bagi seluruh warganya, termasuk anak berkebutuhan khusus, serta mewujudkan keadilan sosial yang menjadi tujuan utama syariat.[70] Negara juga perlu memastikan bahwa kebijakan dan program yang ada tidak diskriminatif dan memperhatikan kebutuhan khusus anak berkebutuhan khusus, serta memberikan dukungan yang memadai bagi keluarga yang memiliki anak berkebutuhan khusus. Dengan demikian, peran negara dalam memenuhi hak anak berkebutuhan khusus adalah bagian dari tanggung jawab

kolektif untuk menciptakan masyarakat yang inklusif dan berkeadilan, serta merupakan bentuk pengamalan nilai-nilai Islam yang menjunjung tinggi martabat dan hak asasi manusia.

F. Rekomendasi: Perlindungan Hak Reproduksi Perempuan dalam Bingkai Syariah

1. Hak Reproduksi Perempuan: Inisiatif, Kehamilan, dan Melahirkan

Hak reproduksi perempuan mencakup hak untuk memutuskan kapan dan seberapa sering memiliki anak, hak untuk mendapatkan informasi dan layanan kesehatan reproduksi, serta hak untuk mendapatkan perlindungan dari praktik-praktik yang merugikan kesehatan reproduksi.[71] Dalam Islam, hak reproduksi perempuan diakui dan dilindungi, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat.[72] Misalnya, istri memiliki hak untuk menolak hubungan intim jika ada alasan yang sah, seperti sakit atau kelelahan, dan memiliki hak untuk memberikan persetujuan dalam penggunaan kontrasepsi, sebagaimana diatur dalam berbagai pandangan fikih.[73] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan hak reproduksi perempuan merupakan bagian dari tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan menjaga keturunan (hifzh al-nasl) dari risiko kesehatan dan sosial yang tidak diinginkan.[74] Negara berkewajiban untuk memastikan bahwa hak-hak reproduksi perempuan dilindungi dan dipenuhi, termasuk akses terhadap informasi dan layanan kesehatan reproduksi yang aman dan terjangkau, serta perlindungan dari praktik-praktik yang merugikan seperti pernikahan dini, kehamilan yang tidak diinginkan, dan kekerasan seksual.[75] Dengan demikian, perlindungan hak reproduksi perempuan adalah bagian dari perlindungan hak asasi manusia yang fundamental, dan menjadi tanggung jawab bersama antara negara, masyarakat, dan keluarga untuk memastikan bahwa setiap perempuan dapat menikmati hak reproduksinya dengan aman

dan bermartabat, sesuai dengan ajaran Islam dan nilai-nilai kemanusiaan.

2. Bingkai Syariah dan Hak Reproduksi: Antara Hak dan Kewajiban

Dalam bingkai syariah, hak reproduksi perempuan diatur dengan prinsip keseimbangan antara hak dan kewajiban. Perempuan memiliki hak untuk mendapatkan perlindungan kesehatan reproduksi, hak untuk memilih metode kontrasepsi yang sesuai dengan kondisi kesehatannya, dan hak untuk mendapatkan perawatan selama kehamilan dan persalinan.[76] Namun, hak ini tidak bersifat mutlak dan harus mempertimbangkan kewajiban terhadap suami dan keluarga, serta prinsip-prinsip syariat yang berlaku.[77] Misalnya, penggunaan kontrasepsi harus dilakukan dengan persetujuan suami, dan keputusan untuk tidak memiliki anak (*childfree*) harus didasarkan pada pertimbangan yang matang dan tidak bertentangan dengan tujuan pernikahan untuk memiliki keturunan.[78] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, keseimbangan antara hak dan kewajiban ini penting untuk menjaga keadilan dan kemaslahatan dalam keluarga dan masyarakat.[79] Islam mengajarkan bahwa setiap hak harus diimbangi dengan kewajiban, dan setiap keputusan harus didasarkan pada pertimbangan maslahat bagi semua pihak yang terlibat. Dengan demikian, hak reproduksi perempuan dalam bingkai syariah adalah hak yang dilindungi tetapi juga harus dijalankan dengan tanggung jawab dan mempertimbangkan kewajiban terhadap keluarga dan masyarakat, serta selalu berpegang pada prinsip-prinsip syariat yang adil dan berkeadilan.

3. Kebijakan dan Implementasi Perlindungan Kesehatan Reproduksi

Pemerintah Indonesia telah mengimplementasikan berbagai kebijakan untuk melindungi kesehatan reproduksi perempuan, termasuk: (1) Program Keluarga Berencana (KB) yang menyediakan akses terhadap kontrasepsi dan informasi

kesehatan reproduksi; (2) Program Kesehatan Ibu dan Anak (KIA) yang menyediakan pelayanan kesehatan selama kehamilan, persalinan, dan nifas; (3) Program Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual; dan (4) Program Pendidikan Kesehatan Reproduksi bagi Remaja.[80] Kebijakan ini perlu terus ditingkatkan dan disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat, serta melibatkan partisipasi aktif dari semua pihak, termasuk tokoh agama dan masyarakat, untuk memastikan bahwa kebijakan tersebut sesuai dengan nilai-nilai agama dan budaya lokal.[81] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, implementasi kebijakan ini merupakan bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari berbagai risiko kesehatan yang mengancam, serta mewujudkan keadilan sosial dalam akses terhadap layanan kesehatan.[82] Dengan demikian, kebijakan perlindungan kesehatan reproduksi harus terus diperkuat dan disosialisasikan secara luas, agar setiap perempuan dapat menikmati hak reproduksinya dengan aman dan sehat, sesuai dengan ajaran Islam dan nilai-nilai kemanusiaan, serta berkontribusi pada terciptanya keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.

4. Peran Pemerintah dan MUI dalam Sosialisasi

Pemerintah dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran strategis dalam mensosialisasikan pentingnya perlindungan hak reproduksi perempuan dalam bingkai syariah. Pemerintah melalui Kementerian Kesehatan dan BKKBN bertanggung jawab untuk menyediakan informasi dan layanan kesehatan reproduksi yang akurat dan mudah diakses, serta mengedukasi masyarakat tentang pentingnya kesehatan reproduksi bagi kesejahteraan keluarga.[83] MUI bertanggung jawab untuk memberikan fatwa dan panduan keagamaan yang jelas tentang isu-isu reproduksi, sehingga masyarakat dapat mengambil keputusan yang sesuai dengan ajaran agama dan kebutuhan kesehatan.[84] Sosialisasi ini dapat dilakukan melalui berbagai media, termasuk masjid, sekolah, dan media massa, dengan melibatkan tokoh agama, tenaga kesehatan, dan

masyarakat, untuk memastikan bahwa pesan-pesan kesehatan reproduksi disampaikan dengan cara yang mudah dipahami dan diterima oleh masyarakat.[85] Dengan demikian, peran pemerintah dan MUI dalam sosialisasi sangat penting untuk membangun kesadaran masyarakat tentang hak reproduksi perempuan, serta memastikan bahwa kebijakan dan program yang ada sesuai dengan nilai-nilai agama dan budaya lokal, dan dapat diterima serta diimplementasikan oleh masyarakat secara luas.

5. Rekomendasi Fatwa tentang Hak Reproduksi Perempuan

MUI perlu mengeluarkan fatwa komprehensif tentang hak reproduksi perempuan yang mencakup berbagai aspek, termasuk: (1) Hak atas informasi dan pendidikan kesehatan reproduksi; (2) Hak atas akses terhadap kontrasepsi yang aman dan halal; (3) Hak atas perawatan kesehatan selama kehamilan dan persalinan; (4) Hak untuk mendapatkan perlindungan dari praktik-praktik yang merugikan kesehatan reproduksi; dan (5) Hak untuk mengambil keputusan tentang kesehatan reproduksi dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip syariat.[86] Fatwa ini harus didasarkan pada dalil-dalil yang kuat dari Al-Qur'an dan Hadits, serta mempertimbangkan kemaslahatan umat dan realitas sosial yang berkembang. Fatwa juga harus memberikan panduan yang jelas dan praktis bagi masyarakat, serta menjawab berbagai pertanyaan dan keraguan yang muncul terkait isu-isu reproduksi kontemporer.[87] Dengan adanya fatwa yang komprehensif, diharapkan masyarakat dapat memahami dan melaksanakan hak reproduksi mereka dengan lebih baik, sesuai dengan bingkai syariah yang berlaku, serta terhindar dari praktik-praktik yang merugikan kesehatan dan bertentangan dengan ajaran agama.[88] Fatwa ini juga akan menjadi pedoman bagi para tenaga kesehatan dan pembuat kebijakan dalam menyediakan layanan kesehatan reproduksi yang sesuai dengan nilai-nilai Islam dan kebutuhan masyarakat. Dengan demikian, rekomendasi fatwa tentang hak reproduksi perempuan adalah langkah penting untuk melindungi kesehatan dan hak-hak perempuan dalam kerangka

syariah, serta mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bagi seluruh umat.

Catatan Kaki

1 HR. Muslim.

2 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 6842-6852.

3 Yusuf al-Qaradhawi, Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 189.

4 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa tentang KB, 1972.

5 QS. An-Nisa': 119.

6 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

7 Kaidah fikih klasik.

8 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 4 Tahun 1972 tentang KB.

9 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa tentang Batas Ideal Jumlah Anak.

10 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

11 QS. At-Taghabun: 15.

12 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9, hlm. 6845.

13 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9, hlm. 6848.

14 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9, hlm. 6850.

15 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9, hlm. 6852.

16 BKKBN, "Implementasi 12 hak reproduksi tekan angka kematian ibu", ANTARA News, 25 November 2020.

17 WHO, Adolescent Pregnancy Fact Sheet (Geneva: WHO, 2020), hlm. 2.

18 Perda No. 12 Tahun 2014 tentang Pembangunan Keluarga, Pasal 16-18.

19 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 6 Tahun 1987 tentang Bayi Tabung.

20 Ibnu Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 156.

21 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

22 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 6 Tahun 1987.

23 QS. Al-Ahzab: 4-5.

24 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

25 Majma' al-Fiqh al-Islami, Keputusan tentang Teknologi Reproduksi.

26 Kaidah fikih klasik.

27 Peraturan Menteri Kesehatan No. 73 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pelayanan Kesehatan Reproduksi Berbantuan.

28 Peraturan Menteri Kesehatan No. 73 Tahun 2014.

29 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 99 tentang Nasab Anak.

30 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

31 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

32 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 6 Tahun 1987.

33 HR. Bukhari dan Muslim.

34 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 6 Tahun 1987.

35 Majma' al-Fiqh al-Islami, Keputusan tentang IVF.

36 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 6 Tahun 1987.

37 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 110.

38 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 112.

39 QS. An-Nisa': 1.

40 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

41 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

42 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

43 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 115.

44 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 118.

45 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

46 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 80.

47 Peraturan Menteri Kesehatan No. 73 Tahun 2014.

48 HR. Bukhari.

49 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 120.

50 QS. Al-Kahfi: 46.

51 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 122.

52 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

53 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 125.

54 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 99.

55 QS. Al-Ahzab: 5.

56 Ibnu Qayyim al-Jauziyah, Tuhfat al-Mawdud bi Ahkam al-Mawlud (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 56.

57 UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, Pasal 5.

58 QS. Al-Baqarah: 233.

59 QS. Ath-Thalaq: 7.

60 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5, hlm. 78.

61 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

62 UU No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, Pasal 5.

63 HR. Ibnu Majah.

64 Ibnu Sina, Al-Siyasah al-Madaniyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 45.

65 UU No. 20 Tahun 2003, Pasal 5.

66 UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, Pasal 13-18.

67 HR. At-Tirmidzi.

68 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2, hlm. 78.

69 UU No. 35 Tahun 2014, Pasal 20-22.

70 UU No. 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan, Pasal 4.

71 QS. Al-Baqarah: 233.

72 UU No. 36 Tahun 2009, Pasal 4.

73 UU No. 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas, Pasal 1.

74 UU No. 8 Tahun 2016, Pasal 1.

75 QS. Al-Baqarah: 286.

76 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2, hlm. 80.

77 UU No. 8 Tahun 2016, Pasal 10-15.

78 HR. Bukhari dan Muslim.

79 Ibnu Qayyim al-Jauziyah, Tuhfat al-Mawdud, hlm. 60.

80 UU No. 8 Tahun 2016; UU No. 35 Tahun 2014; UU No. 36 Tahun 2009.

81 UU No. 8 Tahun 2016, Pasal 10-15.

82 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

83 HR. Bukhari.

84 Ibnu Qayyim al-Jauziyah, Tuhfat al-Mawdud, hlm. 62.

85 UU No. 8 Tahun 2016, Pasal 10.

86 UU No. 8 Tahun 2016, Pasal 20-25.

87 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

88 PKBI, "Hak Anak dan Hak Seksual di Indonesia", pkbi.or.id, 2015.

BAB 13
HARTA BERSAMA DAN SENGKETA GONO-GINI

A. Definisi dan Ruang Lingkup Harta Bersama dalam KHI dan Fiqih

1. Harta Bersama dalam KHI Pasal 85: Prinsip 50:50

Kompilasi Hukum Islam (KHI) secara eksplisit mengatur tentang harta bersama dalam Pasal 85 yang menyatakan bahwa "adanya harta bersama dalam perkawinan itu tidak menutup kemungkinan adanya harta milik masing-masing suami atau istri."[1] Pasal 97 KHI menegaskan prinsip pembagian harta bersama dengan menyatakan: "Janda atau duda cerai masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan."[2] Prinsip 50:50 ini merupakan terobosan hukum yang tidak dikenal dalam fikih klasik, karena mengakui kontribusi non-finansial istri dalam rumah tangga sebagai dasar untuk mendapatkan hak atas harta bersama. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, prinsip ini bertujuan untuk mewujudkan keadilan (al-'adl) dan kemaslahatan (al-maslahah) bagi kedua belah pihak, terutama bagi istri yang seringkali tidak memiliki akses ekonomi yang setara dengan suami.[3] Imam al-Syathibi dalam al-Muwafaqat menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia, dan pembagian harta bersama 50:50 adalah salah satu bentuk implementasi dari prinsip tersebut dalam konteks kekinian.[4] Dengan demikian, prinsip 50:50 menjadi landasan penting bagi

perlindungan hak-hak ekonomi perempuan dalam perkawinan dan pasca-perceraian.

2. Fikih Klasik (Mazhab Syafi'i): Tidak Mengenal Harta Bersama

Dalam fikih klasik, khususnya Mazhab Syafi'i yang dominan di Indonesia, konsep harta bersama tidak dikenal. Imam al-Syafi'i dalam kitab al-Umm menyatakan bahwa harta yang diperoleh selama perkawinan tetap menjadi milik masing-masing pihak sesuai dengan usaha dan kepemilikannya.[5] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa dalam Islam, kepemilikan harta bersifat individual dan tidak ada konsep kepemilikan bersama yang otomatis dalam perkawinan.[6] Namun, para ulama fikih juga mengakui bahwa suami memiliki kewajiban memberi nafkah kepada istri, dan istri memiliki hak untuk mendapatkan nafkah dari suami.[7] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menyatakan bahwa hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman, tempat, dan kondisi sosial, yang menjadi dasar bagi pengembangan konsep harta bersama dalam konteks modern.[8] Perbedaan antara fikih klasik dan KHI ini menunjukkan adanya perkembangan hukum yang signifikan dalam merespons kebutuhan masyarakat modern, di mana perempuan memiliki peran yang semakin penting dalam perekonomian keluarga. Dengan demikian, KHI telah melakukan pembaruan hukum yang penting dengan mengakui harta bersama sebagai bentuk keadilan substantif bagi perempuan.

3. Pembeda Harta Bersama dan Harta Bawaan (Pasal 86 KHI)

KHI Pasal 86 membedakan antara harta bersama dan harta bawaan dengan menyatakan bahwa "pada dasarnya tidak ada percampuran antara harta suami dan harta istri karena perkawinan."[9] Pasal ini menegaskan bahwa harta bawaan masing-masing pihak tetap menjadi milik pribadi dan tidak termasuk dalam harta bersama. Harta bawaan adalah harta yang dibawa oleh masing-masing pasangan ke dalam perkawinan, baik berupa warisan, hibah, atau hasil usaha

sebelum perkawinan.[10] Perbedaan ini penting untuk mencegah terjadinya sengketa di kemudian hari, karena harta bawaan tidak dapat diklaim oleh pihak lain dalam pembagian harta bersama. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pembedaan ini bertujuan untuk menjaga harta (hifzh al-mal) masing-masing pihak dari klaim yang tidak adil, serta memberikan kepastian hukum bagi kepemilikan harta.[11] Imam al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin menekankan bahwa menjaga harta adalah salah satu tujuan pokok syariat, dan setiap upaya untuk menjaga kejelasan kepemilikan harta adalah bagian dari ibadah kepada Allah.[12] Dengan demikian, pemahaman yang jelas tentang perbedaan harta bersama dan harta bawaan sangat penting untuk menghindari sengketa di kemudian hari.

4. Waktu Mulai dan Berakhirnya Harta Bersama

KHI Pasal 91 Ayat (1) menyatakan bahwa "harta bersama adalah harta yang diperoleh selama perkawinan berlangsung."[13] Ini berarti bahwa harta bersama mulai terbentuk sejak terjadinya akad nikah dan berakhir pada saat perceraian atau kematian salah satu pihak. Harta yang diperoleh sebelum perkawinan atau setelah perceraian tidak termasuk dalam harta bersama.[14] Dalam kasus kematian, harta bersama dibagi dua antara suami/istri yang masih hidup dan ahli waris dari pihak yang meninggal, sesuai dengan ketentuan hukum waris.[15] Penentuan waktu mulai dan berakhirnya harta bersama ini penting untuk menentukan hak masing-masing pihak atas harta yang diperoleh selama perkawinan. Dengan demikian, pemahaman yang tepat tentang waktu harta bersama sangat krusial dalam penyelesaian sengketa harta di Pengadilan Agama. Imam al-Syafi'i dalam al-Umm menegaskan bahwa kepemilikan harta dalam perkawinan harus didasarkan pada bukti yang jelas, dan waktu perolehan harta menjadi faktor penentu utama dalam menentukan status harta tersebut.[16]

5. Perbedaan Pendapat Ulama tentang Status Harta Bersama

Di kalangan ulama, terdapat perbedaan pendapat yang tajam tentang status harta bersama dalam perkawinan. Sebagian ulama, terutama dari kalangan tekstualis, berpendapat bahwa harta bersama adalah konsep yang tidak dikenal dalam Islam, dan setiap harta tetap menjadi milik pribadi masing-masing pihak.[17] Pendapat ini didasarkan pada prinsip individualisme dalam kepemilikan harta dalam Islam dan ketiadaan dalil yang secara eksplisit mengatur tentang harta bersama. Sebagian ulama lain, terutama dari kalangan yang lebih kontekstualis, berpendapat bahwa harta bersama adalah konsep yang dapat diterima selama didasarkan pada kesepakatan dan kemaslahatan bersama.[18] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa suami dan istri adalah mitra dalam membangun keluarga, dan harta yang diperoleh selama perkawinan adalah hasil kerja sama keduanya. Ibn 'Asyur dalam *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan, dan jika konsep harta bersama membawa kemaslahatan bagi keluarga dan masyarakat, maka ia dapat diterima sebagai bagian dari hukum Islam yang dinamis.[19] Dalam konteks Indonesia, KHI telah mengadopsi pendapat kedua dengan mengakui harta bersama sebagai bagian dari hukum keluarga Islam yang berlaku.[20] Dengan demikian, perbedaan pendapat ulama ini menunjukkan adanya ruang bagi pengembangan hukum yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat dan nilai-nilai keadilan.

B. Harta Bawaan dan Harta Hibah/Waris: Status dan Pembuktian

1. Definisi Harta Bawaan Masing-masing Pasangan

Harta bawaan adalah harta yang dibawa oleh masing-masing pasangan ke dalam perkawinan, baik berupa warisan, hibah, atau hasil usaha sebelum perkawinan.[21] KHI Pasal 86 Ayat (1) menyatakan bahwa "pada dasarnya tidak ada percampuran

antara harta suami dan harta istri karena perkawinan."[22] Harta bawaan tetap menjadi milik pribadi masing-masing pihak dan tidak termasuk dalam harta bersama, kecuali jika ada perjanjian yang menyatakan sebaliknya.[23] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan harta bawaan bertujuan untuk menjaga harta (hifzh al-mal) masing-masing pihak dari klaim yang tidak adil.[24] Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nisa' ayat 32:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ

Artinya: "Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. Karena laki-laki mendapat bagian dari apa yang mereka usahakan, dan perempuan juga mendapat bagian dari apa yang mereka usahakan." (QS. An-Nisa': 32).[25]

Ayat ini menegaskan bahwa setiap orang berhak atas hasil usahanya sendiri, yang menjadi dasar bagi perlindungan harta bawaan masing-masing pihak dalam perkawinan. Dengan demikian, pemahaman yang jelas tentang harta bawaan sangat penting untuk melindungi hak-hak kepemilikan masing-masing pasangan dalam perkawinan.

2. Status Harta Hibah dan Waris Sebelum atau Selama Perkawinan

Harta yang diperoleh melalui hibah atau warisan selama perkawinan tetap menjadi harta bawaan dari pihak yang menerimanya. KHI Pasal 86 Ayat (2) menyatakan bahwa "harta bawaan masing-masing suami dan istri dan harta yang diperoleh masing-masing sebagai hadiah atau warisan adalah di bawah penguasaan masing-masing, sepanjang para pihak tidak menentukan lain."[26] Ini berarti bahwa hibah atau warisan yang diterima oleh suami atau istri selama perkawinan tidak

otomatis menjadi harta bersama, tetapi tetap menjadi milik pribadi penerima.[27] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, ketentuan ini bertujuan untuk menjaga hak kepemilikan individu yang diperoleh melalui hibah atau warisan, karena hibah dan warisan memiliki mekanisme hukum tersendiri yang harus dihormati.[28] Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nisa' ayat 11 tentang kewarisan yang menetapkan bagian-bagian tertentu bagi ahli waris, yang menunjukkan bahwa warisan adalah hak individu yang tidak boleh dicampuradukkan dengan harta bersama.[29] Dengan demikian, status harta hibah dan waris sebagai harta bawaan memberikan perlindungan hukum bagi penerima dari klaim yang tidak adil.

3. Pembuktian Asal-usul Harta di Pengadilan Agama

Dalam sengketa harta bersama, pembuktian asal-usul harta sangat penting untuk menentukan apakah suatu harta termasuk harta bersama atau harta bawaan. Pasal 163 HIR (Herzien Inlandsch Reglement) menyatakan bahwa "barang siapa yang mendalilkan sesuatu, maka ia wajib membuktikannya."[30] Dalam konteks harta bersama, pihak yang mengklaim bahwa suatu harta adalah harta bawaan harus membuktikan asal-usul harta tersebut dengan bukti-bukti yang sah. Bukti-bukti yang dapat diajukan antara lain: (1) Akta kepemilikan yang menunjukkan tanggal perolehan sebelum perkawinan; (2) Surat hibah atau warisan yang menunjukkan bahwa harta tersebut diperoleh melalui hibah atau warisan; (3) Keterangan saksi yang mengetahui asal-usul harta tersebut; dan (4) Bukti-bukti lain yang relevan.[31] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam al-Turuq al-Hukmiyyah menekankan bahwa pembuktian dalam sengketa harta harus didasarkan pada bukti yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan, karena menyangkut hak-hak orang lain yang harus dijaga.[32] Dengan demikian, pembuktian asal-usul harta merupakan langkah krusial dalam penyelesaian sengketa harta bersama di Pengadilan Agama.

4. Pengelolaan Harta Bawaan dalam Perkawinan

Pengelolaan harta bawaan dalam perkawinan dapat dilakukan oleh masing-masing pemilik harta, selama tidak merugikan kepentingan keluarga. KHI Pasal 86 Ayat (3) menyatakan bahwa "suami dan istri mempunyai hak sepenuhnya untuk melakukan perbuatan hukum atas harta masing-masing berupa hibah, hadiah, sedekah, atau lainnya."[33] Ini berarti bahwa masing-masing pihak memiliki hak untuk mengelola harta bawaannya sendiri tanpa harus meminta izin dari pasangan. Namun, dalam praktiknya, pengelolaan harta bawaan seringkali melibatkan musyawarah antara suami dan istri untuk menjaga keharmonisan keluarga.[34] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pengelolaan harta bawaan yang bijaksana adalah bagian dari menjaga harta (hifzh al-mal) dan mewujudkan kemaslahatan keluarga.[35] Allah SWT berfirman dalam QS. At-Taghabun ayat 15:

إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ

Artinya: "Sesungguhnya hartamu dan anak-anakmu hanyalah cobaan." (QS. At-Taghabun: 15).[36]

Ayat ini mengingatkan bahwa harta adalah ujian yang harus dikelola dengan bijaksana, dan pengelolaan harta bawaan yang baik adalah bagian dari kesuksesan dalam menghadapi ujian tersebut. Dengan demikian, pengelolaan harta bawaan yang transparan dan melibatkan musyawarah dapat mencegah sengketa di kemudian hari.

5. Konsekuensi Pencampuran Harta Bawaan dan Harta Bersama

Pencampuran harta bawaan dan harta bersama dapat menimbulkan konsekuensi hukum yang signifikan, terutama dalam hal pembuktian dan pembagian harta. Jika harta bawaan dicampurkan dengan harta bersama tanpa dokumentasi yang jelas, maka harta tersebut dapat dianggap sebagai harta bersama.[37] Dalam kasus seperti ini, pihak yang mengklaim

bahwa harta tersebut adalah harta bawaan harus membuktikan asal-usulnya dengan bukti yang kuat.[38] Imam al-Syafi'i dalam al-Umm menegaskan bahwa jika terjadi keraguan tentang status suatu harta, maka harta tersebut dianggap sebagai harta bersama sampai ada bukti yang meyakinkan yang menunjukkan sebaliknya.[39] Untuk menghindari konsekuensi ini, pasangan suami-istri disarankan untuk mendokumentasikan dengan jelas setiap harta bawaan yang mereka miliki, serta membuat perjanjian tertulis tentang status harta jika diperlukan.[40] Dengan demikian, dokumentasi yang jelas adalah kunci untuk mencegah sengketa yang timbul akibat pencampuran harta bawaan dan harta bersama.

C. Perjanjian Pisah Harta (Marriage Agreement) Sebelum atau Selama Perkawinan

1. Definisi dan Dasar Hukum Perjanjian Pisah Harta

Perjanjian pisah harta (marriage agreement) adalah perjanjian yang dibuat oleh calon suami-istri sebelum atau selama perkawinan untuk mengatur status harta dalam perkawinan.[41] Dasar hukum perjanjian pisah harta di Indonesia adalah Pasal 29 UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan bahwa "pada waktu atau sebelum perkawinan dilangsungkan, kedua pihak atas persetujuan bersama dapat mengadakan perjanjian tertulis yang disahkan oleh Pegawai Pencatat Nikah."[42] Dalam perspektif Islam, perjanjian pisah harta diperbolehkan selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat dan dilakukan dengan kerelaan kedua belah pihak.[43] Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nisa' ayat 29:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu." (QS. An-Nisa': 29).[44] Ayat ini menegaskan prinsip kerelaan dalam setiap transaksi, termasuk dalam pembuatan perjanjian pisah harta. Dengan demikian, perjanjian pisah harta menjadi instrumen penting bagi pasangan yang ingin mengatur status harta mereka secara lebih spesifik sesuai dengan kesepakatan bersama.

2. Prosedur Pembuatan Perjanjian di KUA atau Notaris

Prosedur pembuatan perjanjian pisah harta dapat dilakukan di Kantor Urusan Agama (KUA) atau di hadapan notaris. Menurut UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 29 Ayat (1), perjanjian pisah harta harus dibuat secara tertulis dan disahkan oleh Pegawai Pencatat Nikah.[45] Prosedur di KUA meliputi pengajuan permohonan, pemeriksaan kelengkapan dokumen, dan pengesahan perjanjian oleh pejabat KUA.[46] Sementara itu, pembuatan perjanjian di hadapan notaris memberikan kekuatan hukum yang lebih kuat karena akta notaris memiliki kekuatan pembuktian yang sempurna.[47] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, prosedur yang jelas dan formal ini bertujuan untuk memberikan kepastian hukum dan melindungi hak-hak kedua belah pihak.[48] Ibn 'Asyur dalam *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah menekankan bahwa kepastian hukum adalah bagian dari tujuan syariat untuk menjaga ketertiban dan keadilan dalam masyarakat.[49] Dengan demikian, pemahaman tentang prosedur pembuatan perjanjian pisah harta sangat penting bagi pasangan yang ingin membuat perjanjian tersebut.

3. Implikasi Hukum Perjanjian Pisah Harta terhadap Harta Bersama

Perjanjian pisah harta memiliki implikasi hukum yang signifikan terhadap status harta bersama dalam perkawinan. Dengan adanya perjanjian pisah harta, maka harta yang

diperoleh selama perkawinan tidak otomatis menjadi harta bersama, tetapi tetap menjadi milik masing-masing pihak sesuai dengan kesepakatan yang dituangkan dalam perjanjian.[50] KHI Pasal 47 menyatakan bahwa "pada waktu atau sebelum perkawinan dilangsungkan, kedua calon mempelai dapat mengadakan perjanjian tertulis yang disahkan oleh Pegawai Pencatat Nikah mengenai kedudukan harta dalam perkawinan."[51] Implikasi lainnya adalah bahwa dalam hal perceraian, pembagian harta dilakukan sesuai dengan perjanjian yang telah dibuat, bukan berdasarkan prinsip 50:50.[52] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perjanjian pisah harta bertujuan untuk memberikan kepastian hukum dan mencegah sengketa, yang sejalan dengan tujuan menjaga harta (hifzh al-mal) dan mewujudkan keadilan (al-'adl).[53] Dengan demikian, perjanjian pisah harta memberikan kepastian hukum tentang status harta dan mencegah sengketa di kemudian hari.

4. Perubahan dan Pembatalan Perjanjian Pisah Harta

Perjanjian pisah harta dapat diubah atau dibatalkan selama perkawinan berlangsung dengan persetujuan kedua belah pihak. UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 29 Ayat (3) menyatakan bahwa "perjanjian tersebut dapat diubah dengan persetujuan kedua belah pihak."[54] Perubahan atau pembatalan perjanjian harus dilakukan secara tertulis dan disahkan oleh Pegawai Pencatat Nikah atau notaris.[55] Dalam kasus perceraian, perjanjian pisah harta tetap berlaku dan menjadi dasar bagi pembagian harta, kecuali jika ada kesepakatan lain.[56] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perubahan dan pembatalan perjanjian harus dilakukan dengan kerelaan dan keadilan bagi kedua belah pihak.[57] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 233:

لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (QS. Al-Baqarah: 233).[58]

Ayat ini menegaskan bahwa setiap perubahan perjanjian harus mempertimbangkan kemampuan dan kesanggupan masing-masing pihak. Dengan demikian, fleksibilitas dalam perubahan dan pembatalan perjanjian memberikan ruang bagi pasangan untuk menyesuaikan perjanjian dengan perubahan kondisi dan kebutuhan mereka.

5. Perlindungan Hukum bagi Pihak yang Lemah dalam Perjanjian

Perlindungan hukum bagi pihak yang lemah dalam perjanjian pisah harta sangat penting untuk mencegah terjadinya ketidakadilan. Dalam praktiknya, seringkali salah satu pihak, terutama istri, berada dalam posisi yang lebih lemah dalam negosiasi perjanjian pisah harta.[59] Untuk melindungi pihak yang lemah, UU No. 1 Tahun 1974 Pasal 29 Ayat (2) menyatakan bahwa "perjanjian tersebut tidak dapat disahkan bilamana melanggar batas-batas hukum, agama, dan kesusilaan."[60] Selain itu, pengadilan dapat membatalkan perjanjian jika terbukti adanya unsur paksaan, penipuan, atau ketidakadilan yang nyata.[61] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan pihak yang lemah adalah bagian dari tujuan menjaga keadilan dan mencegah kemudaratan.[62] Imam al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin menekankan bahwa keadilan adalah fondasi utama dalam setiap hubungan, dan setiap perjanjian yang merugikan salah satu pihak secara tidak adil harus ditinjau ulang dan diperbaiki.[63] Dengan demikian, perlindungan hukum bagi pihak yang lemah dalam perjanjian pisah harta adalah bagian dari upaya mewujudkan keadilan substantif dalam hukum keluarga.

D. Prinsip Pembagian Harta Bersama Pasca Perceraian (50:50 dan Pengecualiannya)

1. Prinsip Dasar Pembagian Harta Bersama 50:50

Prinsip dasar pembagian harta bersama pasca perceraian adalah 50:50, sebagaimana diatur dalam KHI Pasal 97 yang menyatakan bahwa "janda atau duda cerai masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan."[64] Prinsip ini didasarkan pada asumsi bahwa suami dan istri memiliki kontribusi yang sama dalam membangun keluarga, baik melalui pekerjaan di ranah publik maupun domestik.[65] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, prinsip 50:50 bertujuan untuk mewujudkan keadilan (al-'adl) dan kemaslahatan (al-maslahah) bagi kedua belah pihak, terutama bagi istri yang seringkali tidak memiliki akses ekonomi yang setara dengan suami.[66] Ibn 'Asyur dalam *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah menegaskan bahwa keadilan adalah tujuan utama syariat, dan pembagian harta bersama 50:50 adalah salah satu bentuk implementasi dari prinsip tersebut.[67] Dengan demikian, prinsip 50:50 menjadi landasan penting bagi perlindungan hak-hak ekonomi perempuan dalam pasca-perceraian.

2. Pengecualian dan Pertimbangan Hakim (Kontribusi, Kesalahan)

Meskipun prinsip dasar pembagian harta bersama adalah 50:50, terdapat pengecualian dan pertimbangan hakim yang dapat mempengaruhi pembagian tersebut. Pertimbangan hakim meliputi: (1) Kontribusi masing-masing pihak terhadap perolehan harta bersama; (2) Kesalahan yang menyebabkan perceraian; (3) Kebutuhan dan kemampuan masing-masing pihak; dan (4) Keadilan dan kepatutan.[68] Dalam kasus di mana salah satu pihak berkontribusi lebih besar dalam perolehan harta bersama, hakim dapat memberikan bagian yang lebih besar kepada pihak tersebut.[69] Demikian pula, jika perceraian

disebabkan oleh kesalahan salah satu pihak, hakim dapat mempertimbangkan hal tersebut dalam pembagian harta.[70] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pengecualian dan pertimbangan hakim ini bertujuan untuk mewujudkan keadilan substantif yang mempertimbangkan kondisi dan kebutuhan masing-masing pihak.[71] Imam al-Syathibi dalam al-Muwafaqat menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan, dan hakim harus mempertimbangkan kemaslahatan dalam setiap putusannya.[72] Dengan demikian, pembagian harta bersama tidak bersifat kaku, tetapi dapat disesuaikan dengan kondisi dan keadilan.

3. Praktik di Pengadilan Agama dalam Pembagian Harta Bersama

Dalam praktik di Pengadilan Agama, pembagian harta bersama dilakukan berdasarkan bukti-bukti yang diajukan oleh para pihak. Hakim akan memeriksa bukti-bukti kepemilikan harta, seperti akta tanah, sertifikat, dan bukti kepemilikan lainnya.[73] Hakim juga akan mempertimbangkan kontribusi masing-masing pihak dalam perolehan harta bersama, serta kebutuhan dan kemampuan mereka setelah perceraian.[74] Dalam kasus di mana harta bersama sulit dibagi secara fisik, hakim dapat menjatuhkan putusan berupa penjualan harta dan pembagian hasil penjualan secara proporsional.[75] Putusan Mahkamah Agung RI No. 280 K/AG/2004 menegaskan bahwa hakim harus mempertimbangkan kontribusi masing-masing pihak dan keadilan dalam membagi harta bersama.[76] Dengan demikian, praktik di Pengadilan Agama menunjukkan bahwa pembagian harta bersama dilakukan dengan mempertimbangkan berbagai faktor untuk mencapai keadilan bagi kedua belah pihak.

4. Harta Bersama dalam Kasus Poligami

Dalam kasus poligami, pembagian harta bersama menjadi lebih kompleks karena melibatkan lebih dari satu istri. KHI Pasal 97 menyatakan bahwa "janda atau duda cerai masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak

ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan."[77] Dalam kasus poligami, harta bersama yang dibagi adalah harta yang diperoleh selama perkawinan dengan masing-masing istri.[78] Jika suami berpoligami, maka harta bersama dengan istri pertama dan istri kedua dibagi secara terpisah sesuai dengan waktu perolehan harta.[79] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pembagian harta bersama dalam kasus poligami harus dilakukan dengan adil dan tidak merugikan salah satu pihak.[80] Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nisa' ayat 3 yang mensyaratkan keadilan dalam poligami: "{arab} فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً" Artinya: "Jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja." (QS. An-Nisa': 3).[81] Ayat ini menekankan bahwa keadilan harus dijaga dalam segala aspek poligami, termasuk dalam pembagian harta. Dengan demikian, pembagian harta bersama dalam kasus poligami memerlukan perhatian khusus untuk memastikan keadilan bagi semua pihak yang terlibat.

5. Eksekusi Putusan Pembagian Harta Bersama

Eksekusi putusan pembagian harta bersama merupakan tahap penting dalam penyelesaian sengketa harta bersama di Pengadilan Agama. Jika salah satu pihak tidak melaksanakan putusan secara sukarela, maka pihak lain dapat meminta bantuan pengadilan untuk melakukan eksekusi.[82] Eksekusi dapat dilakukan melalui penyitaan dan penjualan harta bersama, serta pembagian hasil penjualan sesuai dengan putusan pengadilan.[83] Dalam praktiknya, eksekusi seringkali menghadapi kendala, seperti sulitnya menemukan harta bersama atau ketidakpatuhan pihak yang dihukum.[84] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, eksekusi putusan bertujuan untuk mewujudkan keadilan dan kepastian hukum bagi pihak yang berhak.[85] Imam al-Mawardi dalam al-Ahkam al-Sulthaniyyah menekankan bahwa negara berkewajiban untuk menegakkan keadilan dan melaksanakan putusan pengadilan, karena hal ini adalah bagian dari menjaga ketertiban dan kemaslahatan masyarakat.[86] Dengan demikian, eksekusi

putusan pembagian harta bersama adalah langkah penting untuk memastikan bahwa hak-hak ekonomi pihak yang dirugikan terpenuhi.

E. Studi Kasus: Sengketa Harta Bersama yang Kompleks di Pengadilan Agama

1. Kasus Sengketa Harta Bersama: Bisnis, Saham, dan Properti

Salah satu kasus sengketa harta bersama yang kompleks di Pengadilan Agama adalah kasus yang melibatkan bisnis, saham, dan properti yang diperoleh selama perkawinan. Dalam kasus ini, suami dan istri bersama-sama membangun usaha dan membeli properti selama perkawinan.[87] Setelah perceraian, terjadi sengketa tentang status harta tersebut, apakah termasuk harta bersama atau harta bawaan masing-masing pihak.[88] Kasus ini menunjukkan kompleksitas sengketa harta bersama yang melibatkan berbagai jenis harta dan memerlukan pembuktian yang mendalam. Dengan demikian, sengketa harta bersama yang kompleks memerlukan penanganan yang cermat dan profesional dari hakim Pengadilan Agama.

2. Analisis Yuridis Kasus dan Pertimbangan Hakim

Dalam menganalisis kasus sengketa harta bersama yang kompleks, hakim akan mempertimbangkan berbagai faktor, seperti: (1) Bukti kepemilikan harta; (2) Kontribusi masing-masing pihak dalam perolehan harta; (3) Adanya perjanjian pisah harta; dan (4) Prinsip keadilan dan kepatutan.[89] Hakim akan memeriksa bukti-bukti yang diajukan oleh para pihak, seperti akta pendirian usaha, bukti kepemilikan saham, dan akta kepemilikan properti.[90] Hakim juga akan mempertimbangkan kontribusi masing-masing pihak dalam pengelolaan dan pengembangan usaha, serta peran mereka dalam membangun keluarga.[91] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, hakim harus mempertimbangkan kemaslahatan dan keadilan dalam setiap putusannya.[92] Ibn 'Asyur menekankan

bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan, dan hakim harus mempertimbangkan kemaslahatan dalam setiap putusannya.[93] Dengan demikian, analisis yuridis dan pertimbangan hakim dalam kasus sengketa harta bersama yang kompleks memerlukan pemahaman yang mendalam tentang hukum dan realitas sosial.

3. Putusan dan Implikasinya bagi Kedua Belah Pihak

Putusan pengadilan dalam sengketa harta bersama yang kompleks memiliki implikasi yang signifikan bagi kedua belah pihak. Jika putusan mengabulkan sebagian besar gugatan, maka pihak tersebut akan memperoleh bagian yang signifikan dari harta bersama.[94] Sebaliknya, jika putusan menolak gugatan, maka pihak tersebut mungkin tidak mendapatkan bagian yang diharapkan.[95] Dalam kasus yang melibatkan bisnis dan saham, putusan pengadilan juga dapat mempengaruhi kelangsungan usaha dan stabilitas ekonomi kedua belah pihak.[96] Putusan Mahkamah Agung RI No. 280 K/AG/2004 menegaskan bahwa hakim harus mempertimbangkan kontribusi masing-masing pihak dan keadilan dalam membagi harta bersama.[97] Dengan demikian, putusan pengadilan dalam sengketa harta bersama yang kompleks memiliki konsekuensi yang luas bagi kehidupan ekonomi dan sosial kedua belah pihak.

4. Kesulitan Pembuktian dalam Sengketa Harta Kompleks

Kesulitan pembuktian merupakan salah satu tantangan utama dalam sengketa harta bersama yang kompleks. Kesulitan ini disebabkan oleh berbagai faktor, seperti: (1) Tidak adanya dokumentasi yang jelas tentang asal-usul harta; (2) Percampuran harta bawaan dan harta bersama; (3) Perubahan bentuk harta; dan (4) Keterlibatan pihak ketiga dalam kepemilikan harta.[98] Dalam kasus seperti ini, pihak yang mengklaim suatu harta harus membuktikan asal-usulnya dengan bukti yang kuat, yang seringkali sulit dilakukan.[99] Imam al-Syafi'i dalam al-Umm menegaskan bahwa pembuktian adalah kunci dalam setiap sengketa, dan beban pembuktian

berada pada pihak yang mengklaim.[100] Dengan demikian, kesulitan pembuktian menjadi hambatan utama dalam penyelesaian sengketa harta bersama yang kompleks.

5. Pembelajaran dari Kasus untuk Masyarakat

Kasus sengketa harta bersama yang kompleks memberikan beberapa pembelajaran penting bagi masyarakat. Pertama, pentingnya dokumentasi yang jelas tentang asal-usul harta, baik harta bawaan maupun harta bersama. Kedua, pentingnya membuat perjanjian pisah harta jika diperlukan untuk mencegah sengketa di kemudian hari. Ketiga, pentingnya pemahaman tentang hak dan kewajiban masing-masing pihak dalam perkawinan.[101] Keempat, pentingnya musyawarah dan komunikasi yang baik antara suami dan istri dalam pengelolaan harta keluarga.[102] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pembelajaran ini adalah bagian dari upaya menjaga harta (hifzh al-mal) dan mewujudkan keadilan dalam keluarga.[103] Dengan demikian, pembelajaran dari kasus sengketa harta bersama dapat membantu masyarakat untuk menghindari sengketa yang serupa di masa depan.

F. Rekomendasi: Edukasi Harta Bersama bagi Calon Pengantin dan Masyarakat

1. Program Edukasi Pranikah tentang Harta Bersama

Program edukasi pranikah tentang harta bersama sangat penting untuk memberikan pemahaman kepada calon pengantin tentang hak dan kewajiban mereka dalam perkawinan. Program ini dapat mencakup materi tentang: (1) Definisi dan ruang lingkup harta bersama; (2) Perbedaan harta bersama dan harta bawaan; (3) Perjanjian pisah harta; (4) Pembagian harta bersama pasca perceraian; dan (5) Cara mengelola harta bersama secara bijaksana.[104] Program edukasi pranikah dapat dilakukan di KUA sebagai bagian dari bimbingan perkawinan.[105] Dengan demikian, program edukasi pranikah tentang harta bersama dapat membantu calon

pengantin untuk mempersiapkan diri secara lebih baik dalam mengelola harta keluarga.

2. Sosialisasi kepada Masyarakat oleh KUA dan Pengadilan Agama

Sosialisasi tentang harta bersama kepada masyarakat perlu dilakukan secara masif oleh KUA dan Pengadilan Agama. Sosialisasi dapat dilakukan melalui: (1) Penyuluhan hukum di tingkat desa dan kelurahan; (2) Ceramah di masjid dan majelis taklim; (3) Media massa dan media sosial; dan (4) Brosur dan leaflet yang mudah dipahami.[106] Materi sosialisasi harus mencakup hak dan kewajiban masing-masing pihak dalam perkawinan, serta pentingnya dokumentasi harta dan perjanjian pisah harta.[107] Dengan demikian, sosialisasi yang masif dapat meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya pengelolaan harta bersama yang bijaksana.

3. Peran KUA dan Pengadilan Agama dalam Edukasi

KUA dan Pengadilan Agama memiliki peran strategis dalam edukasi tentang harta bersama kepada masyarakat. KUA sebagai lembaga yang berhadapan langsung dengan calon pengantin memiliki tanggung jawab untuk memberikan pemahaman tentang harta bersama melalui bimbingan perkawinan.[108] Pengadilan Agama sebagai lembaga peradilan memiliki tanggung jawab untuk memberikan pemahaman tentang penyelesaian sengketa harta bersama melalui putusan-putusan yang edukatif.[109] Dengan demikian, KUA dan Pengadilan Agama memiliki peran penting dalam membangun kesadaran hukum masyarakat tentang harta bersama.

4. Rekomendasi Regulasi tentang Perjanjian Pisah Harta

Untuk memberikan perlindungan hukum yang lebih baik bagi pihak yang lemah dalam perjanjian pisah harta, diperlukan regulasi yang lebih jelas dan komprehensif. Rekomendasi regulasi mencakup: (1) Kewajiban untuk memberikan penjelasan yang jelas tentang implikasi perjanjian pisah harta kepada kedua belah pihak; (2) Kewajiban untuk melibatkan

konselor atau mediator dalam pembuatan perjanjian; (3) Perlindungan terhadap pihak yang lemah dari pemaksaan atau penipuan; dan (4) Mekanisme pengawasan dan evaluasi terhadap pelaksanaan perjanjian.[110] Dengan demikian, regulasi yang lebih jelas dapat memberikan perlindungan hukum yang lebih baik bagi semua pihak yang terlibat dalam perjanjian pisah harta.

5. Kampanye Kesadaran Harta Bersama di Media Sosial

Kampanye kesadaran harta bersama di media sosial merupakan langkah efektif untuk menjangkau generasi muda yang aktif di platform digital. Kampanye dapat dilakukan melalui: (1) Konten edukatif tentang harta bersama dalam bentuk video, infografis, dan artikel; (2) Diskusi dan webinar dengan para ahli hukum dan agama; (3) Testimoni dari pasangan yang telah berhasil mengelola harta bersama; dan (4) Tips dan panduan praktis tentang pengelolaan harta bersama.[111] Dengan demikian, kampanye di media sosial dapat meningkatkan kesadaran masyarakat, terutama generasi muda, tentang pentingnya pengelolaan harta bersama yang bijaksana.

Catatan Kaki

1 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 85.

2 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 97.

3 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

4 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), hlm. 25.

5 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 78.

6 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 6850.

7 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 9, hlm. 6852.

8 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 156.

9 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 86.

10 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 185.

11 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

12 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

13 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 91 Ayat (1).

14 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 91 Ayat (2).

15 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

16 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5, hlm. 80.

17 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 145.

18 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 165.

19 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 260.

20 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 300.

21 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 86.

22 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 86 Ayat (1).

23 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 86 Ayat (2).

24 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

25 QS. An-Nisa': 32.

26 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 86 Ayat (2).

27 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 188.

28 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

29 QS. An-Nisa': 11.

30 Pasal 163 HIR (Herzien Inlandsch Reglement).

31 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 310.

32 Ibn Qayyim al-Jauziyah, Al-Turuq al-Hukmiyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 45.

33 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 86 Ayat (3).

34 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 168.

35 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

36 QS. At-Taghabun: 15.

37 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 315.

38 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 318.

39 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5, hlm. 82.

40 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 170.

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

42 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 29 Ayat (1).

43 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 150.

44 QS. An-Nisa': 29.

45 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 29 Ayat (1).

46 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2015), hlm. 15.

47 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 320.

48 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

49 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 260.

50 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 47.

51 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 47.

52 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 190.

53 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

54 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 29 Ayat (3).

55 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 325.

56 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 328.

57 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

58 QS. Al-Baqarah: 233.

59 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 155.

60 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 29 Ayat (2).

61 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 330.

62 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

63 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2, hlm. 50.

64 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 97.

65 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 195.

66 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

67 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 260.

68 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 335.

69 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 338.

70 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 340.

71 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

72 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat, Juz 2, hlm. 25.

73 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 345.

74 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 348.

75 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 350.

76 Putusan Mahkamah Agung RI No. 280 K/AG/2004.

77 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 97.

78 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 91.

79 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 198.

80 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

81 QS. An-Nisa': 3.

82 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 355.

83 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 358.

84 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 360.

85 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

86 Imam al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sulthaniyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

87 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

88 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

89 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 365.

90 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 368.

91 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 370.

92 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

93 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 260.

94 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

95 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

96 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

97 Putusan Mahkamah Agung RI No. 280 K/AG/2004.

98 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 375.

99 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 378.

100 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5, hlm. 84.

101 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 175.

102 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 178.

103 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

104 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 15.

105 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 18.

106 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 380.

107 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 382.

108 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 20.

109 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 385.

110 Abdul Manan, Reformasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 160.

111 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 180.

BAGIAN IV:
PERCERAIAN, DAMPAK, DAN PASCA PERCERAIAN

BAB 14
PERCERAIAN DALAM ISLAM: TALAK, KHULU', FASAKH, DAN PROSEDUR MODERN

A. Talak: Hak Suami, Batasan, dan Jenis-Jenis Talak

1. Talak Raj'i vs Talak Ba'in: Definisi dan Perbedaan

Talak secara bahasa berarti melepaskan ikatan, sedangkan secara istilah adalah melepaskan ikatan perkawinan dengan lafaz talak atau sejenisnya.[1] Dalam hukum Islam, talak terbagi menjadi dua jenis utama: talak raj'i dan talak ba'in. Talak raj'i adalah talak yang diucapkan oleh suami kepada istri untuk pertama atau kedua kalinya, di mana suami masih memiliki hak untuk rujuk (kembali) kepada istri selama masa iddah tanpa perlu akad nikah baru.[2] Dasar hukum talak raj'i adalah QS. Al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Artinya: "Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." (QS. Al-Baqarah: 228).[3]

Sementara talak ba'in adalah talak yang diucapkan untuk ketiga kalinya atau talak yang dijatuhkan dengan tebusan (khulu'), di mana suami tidak memiliki hak rujuk kecuali dengan akad nikah baru dan mahar baru.[4] Perbedaan mendasar antara keduanya terletak pada hak rujuk dan status

pernikahan setelah talak. Dalam talak raj'i, pernikahan masih dianggap sah dan suami dapat kembali tanpa akad baru, sedangkan dalam talak ba'in, pernikahan telah putus secara total dan memerlukan akad baru jika ingin kembali.[5] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menekankan bahwa talak raj'i adalah bentuk talak yang paling ringan dan memberikan kesempatan bagi suami untuk merenung dan memperbaiki hubungan, sementara talak ba'in adalah bentuk talak yang final dan tidak dapat dicabut kembali.[6] Dari sini dapat dipahami bahwa talak raj'i memberikan ruang bagi rekonsiliasi, yang sejalan dengan tujuan syariat untuk mempertahankan keutuhan keluarga selama masih ada harapan perbaikan. Sementara talak ba'in menjadi pintu terakhir yang menandakan putusnya hubungan secara total, sehingga tidak ada lagi kesempatan untuk kembali tanpa melalui proses yang lebih berat. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan keseimbangan antara memberikan kesempatan kedua bagi pasangan dan melindungi hak-hak istri dari ketidakpastian yang berkepanjangan.

2. Akibat Hukum dan Prosedur Rujuk (Kembali)

Akibat hukum dari talak raj'i adalah bahwa istri tetap berada dalam ikatan perkawinan selama masa iddah, sehingga suami masih memiliki hak untuk rujuk tanpa perlu akad nikah baru. Prosedur rujuk dalam talak raj'i dapat dilakukan dengan ucapan atau perbuatan yang menunjukkan keinginan untuk kembali, seperti berkata "aku rujuk kepadamu" atau dengan melakukan hubungan intim.[7] Dasar hukum rujuk adalah QS. Al-Baqarah ayat 228:

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا

Artinya: "Dan suami-suaminya berhak merujuknya dalam masa menanti itu, jika mereka menghendaki perbaikan." (QS. Al-Baqarah: 228).[8]

Jika masa iddah telah habis tanpa rujuk, maka pernikahan berakhir secara otomatis dan istri bebas untuk menikah dengan orang lain.[9] Dalam talak ba'in, tidak ada hak rujuk dan jika suami ingin kembali, ia harus menikah lagi dengan akad baru dan mahar baru.[10] Imam al-Syafi'i dalam al-Umm menekankan bahwa rujuk adalah hak suami yang harus digunakan dengan niat baik untuk memperbaiki hubungan, bukan untuk menyakiti istri.[11] Dari sini dapat dipahami bahwa prosedur rujuk dalam talak raj'i memberikan kesempatan bagi pasangan untuk memperbaiki hubungan sebelum perceraian menjadi final. Hal ini sejalan dengan prinsip *maqashid al-syari'ah* yang menekankan pentingnya menjaga keutuhan keluarga dan memberikan kesempatan bagi rekonsiliasi. Dengan demikian, talak bukanlah keputusan yang final dan instan, melainkan proses bertahap yang memberikan ruang bagi perbaikan dan perenungan, sehingga perceraian benar-benar menjadi pilihan terakhir setelah semua upaya perdamaian gagal.

3. Talak di Luar Pengadilan: Sah secara Agama tetapi Tidak Sah secara Hukum

Talak yang diucapkan di luar pengadilan dianggap sah secara agama karena memenuhi rukun dan syarat talak, yaitu suami yang berakal, baligh, dan atas kehendak sendiri.[12] Namun, secara hukum positif di Indonesia, talak di luar pengadilan tidak memiliki kekuatan hukum karena tidak sesuai dengan ketentuan UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 39 Ayat (1) yang menyatakan bahwa "perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan setelah pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak."[13] Akibatnya, talak di luar pengadilan tidak dapat dicatatkan dan tidak memiliki akibat hukum keperdataan, seperti hak nafkah, hak asuh anak, dan hak waris.[14] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, ketentuan ini bertujuan untuk menjaga ketertiban dan kepastian hukum dalam masyarakat, serta melindungi hak-hak istri dan anak yang sering menjadi korban dalam perceraian di luar pengadilan.[15] Dari sini dapat

dipahami bahwa meskipun talak di luar pengadilan sah secara agama, talak tersebut tidak memiliki kekuatan hukum dan tidak dapat dijadikan dasar untuk mengurus hak-hak keperdataan. Hal ini menunjukkan bahwa negara memiliki peran penting dalam mengatur dan melindungi hak-hak warga negara, termasuk dalam urusan perceraian. Dengan demikian, talak yang sah secara agama harus juga dicatatkan secara resmi untuk mendapatkan pengakuan hukum dan perlindungan hak-hak keperdataan bagi istri dan anak-anak.

4. Talak Tiga: Apakah Langsung Cerai Mutlak?

Talak tiga (talak ba'in kubra) adalah talak yang diucapkan untuk ketiga kalinya, yang mengakibatkan perceraian mutlak dan tidak dapat dirujuk kecuali setelah istri menikah dengan orang lain dan bercerai secara alami (bukan dengan talak yang direkayasa).[16] Dasar hukum talak tiga adalah QS. Al-Baqarah ayat 229:

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ

Artinya: "Kemudian jika dia menceraikannya (setelah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia menikah dengan suami yang lain." (QS. Al-Baqarah: 229).[17]

Dalam fikih klasik, talak tiga yang diucapkan sekaligus dianggap sah dan jatuh talak tiga. Namun, sebagian ulama kontemporer, seperti Yusuf al-Qaradhawi dan Wahbah al-Zuhaili, berpendapat bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus hanya jatuh satu talak, dengan alasan bahwa talak tiga yang diucapkan sekaligus bertentangan dengan semangat Al-Qur'an yang mengatur talak secara bertahap (satu-satu).[18] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, talak tiga yang diucapkan sekaligus bertentangan dengan tujuan syariat untuk menjaga keutuhan keluarga dan memberikan kesempatan bagi pasangan untuk rujuk.[19] Dari sini dapat dipahami bahwa talak tiga adalah bentuk talak yang paling berat dan memiliki

konsekuensi yang sangat serius bagi hubungan suami-istri. Hal ini menunjukkan bahwa Islam mengatur talak secara bertahap untuk memberikan kesempatan bagi pasangan untuk memperbaiki hubungan dan menghindari perceraian yang final. Dengan demikian, talak tiga yang diucapkan sekaligus tanpa proses bertahap dianggap bertentangan dengan semangat ajaran Islam yang mengutamakan rekonsiliasi dan keutuhan keluarga.

5. Pembatasan Hak Talak: Pendapat Ulama Kontemporer

Ulama kontemporer berpendapat bahwa hak talak suami tidak bersifat mutlak, tetapi dapat dibatasi untuk melindungi hak-hak istri dan mencegah penyalahgunaan. Beberapa ulama, seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, berpendapat bahwa talak dapat dibatasi dengan syarat-syarat tertentu, seperti kewajiban untuk memberikan alasan yang jelas dan melalui proses mediasi.[20] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa talak adalah perbuatan yang dibenci Allah (abghad al-halal), sehingga harus dihindari dan dibatasi.[21] Dalam konteks Indonesia, UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 39 Ayat (1) mensyaratkan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan setelah pengadilan berusaha mendamaikan kedua belah pihak.[22]

Hal ini menunjukkan bahwa hak talak suami tidak lagi bersifat mutlak seperti dalam fikih klasik, tetapi dibatasi oleh prosedur hukum yang ketat. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pembatasan hak talak bertujuan untuk menjaga keutuhan keluarga dan melindungi hak-hak istri dari talak yang sewenang-wenang.[23] Dari sini dapat dipahami bahwa talak bukanlah hak mutlak suami yang dapat digunakan kapan saja, melainkan hak yang dibatasi oleh ketentuan hukum dan etika. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan perlindungan hak-hak perempuan dan mencegah terjadinya talak yang tidak bertanggung jawab. Dengan demikian, pembatasan hak talak oleh ulama kontemporer adalah langkah

penting untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan dalam keluarga.

B. Khulu' (Gugatan Cerai Istri): Prosedur, Tebusan (Iwad), dan Akibat Hukum

1. Definisi dan Dasar Hukum Khulu' dalam Al-Qur'an dan Hadits

Khulu' secara bahasa berarti mencabut atau melepaskan, sedangkan secara istilah adalah perceraian yang diajukan oleh istri dengan memberikan tebusan (iwad) kepada suami sebagai ganti dari hak talak yang dimilikinya.[24] Dasar hukum khulu' adalah QS. Al-Baqarah ayat 229:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ

Artinya: "Maka tidak ada dosa atas keduanya tentang tebusan yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya." (QS. Al-Baqarah: 229).[25]

Ayat ini menunjukkan bahwa istri diperbolehkan untuk meminta cerai dengan memberikan tebusan kepada suami. Selain itu, terdapat hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa istri Tsabit bin Qais datang kepada Nabi dan berkata: "Ya Rasulullah, aku tidak mencela akhlak Tsabit bin Qais, tetapi aku tidak suka berbuat kufur dalam Islam."[26] Rasulullah bertanya: "Apakah kamu mau mengembalikan kebun yang diberikan kepadanya sebagai mahar?" Istri tersebut menjawab: "Ya." Maka Rasulullah bersabda:

اقْبَلِ الْحَدِيقَةَ وَطَلِّقْهَا تَطْلِيقَةً

Artinya: "Terimalah kebun itu dan ceraikanlah dia dengan satu talak." (HR. Bukhari).[27]

Hadits ini menunjukkan bahwa khulu' adalah perceraian yang diajukan oleh istri dengan memberikan tebusan kepada

suami. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, khulu' bertujuan untuk memberikan jalan keluar bagi istri yang tidak sanggup melanjutkan perkawinan, sekaligus melindungi hak suami atas mahar yang telah diberikan.[28] Dari sini dapat dipahami bahwa khulu' adalah instrumen penting untuk melindungi hak-hak istri dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan ruang bagi istri untuk mengakhiri perkawinan jika ia merasa tidak mampu menjalani kehidupan rumah tangga, tanpa harus menanggung beban yang lebih berat. Dengan demikian, khulu' menjadi mekanisme yang adil bagi istri yang ingin bercerai, dengan tetap menghormati hak-hak suami.

2. Prosedur Khulu' di Pengadilan Agama

Prosedur khulu' di Pengadilan Agama pada dasarnya sama dengan prosedur cerai gugat, namun dengan beberapa kekhususan terkait tebusan (iwad). Istri mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan Agama dengan menyebutkan khulu' sebagai dasar perceraian, dan menyatakan kesediaannya untuk memberikan tebusan kepada suami.[29] Pengadilan akan memeriksa bukti-bukti yang diajukan oleh istri, serta mempertimbangkan alasan-alasan yang mendasari permohonan khulu'.[30] Jika alasan khulu' terbukti dan suami menyetujui tebusan yang ditawarkan, pengadilan akan mengabulkan gugatan khulu' dan menetapkan perceraian terjadi dengan tebusan yang disepakati.[31] Dalam praktiknya, tebusan yang diberikan dapat berupa pengembalian mahar, harta bersama, atau harta lainnya yang disepakati oleh kedua belah pihak.[32] Dari sini dapat dipahami bahwa prosedur khulu' di Pengadilan Agama memberikan perlindungan hukum bagi istri yang ingin bercerai, sekaligus memastikan bahwa hak-hak suami juga terlindungi. Hal ini menunjukkan bahwa negara memiliki peran penting dalam mengatur dan mengawasi proses khulu' untuk memastikan bahwa tebusan yang diberikan tidak memberatkan istri dan sesuai dengan kemampuan ekonominya. Dengan demikian, prosedur khulu' yang formal

dan transparan adalah langkah penting untuk mewujudkan keadilan dalam perceraian.

3. Tebusan (Iwad) yang Disepakati dan Akibat Hukumnya

Tebusan (iwad) dalam khulu' adalah harta yang diberikan oleh istri kepada suami sebagai ganti dari hak talak yang dimilikinya. Tebusan dapat berupa pengembalian mahar, harta bersama, atau harta lainnya yang disepakati oleh kedua belah pihak.[33] Besaran tebusan tidak ditentukan secara tegas dalam syariat, tetapi diserahkan kepada kesepakatan kedua belah pihak dengan tetap memperhatikan prinsip keadilan dan tidak memberatkan salah satu pihak.[34] Akibat hukum dari khulu' adalah terjadinya perceraian ba'in (tidak dapat rujuk), dan suami tidak memiliki hak untuk rujuk kecuali dengan akad nikah baru dan mahar baru.[35] Selain itu, istri juga wajib menjalani masa iddah selama tiga kali quru' atau tiga bulan, sebagaimana dalam perceraian pada umumnya.[36] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, tebusan dalam khulu' bertujuan untuk memberikan kompensasi kepada suami atas hilangnya hak talak, sekaligus mencegah istri menggunakan khulu' secara sembarangan.[37] Dari sini dapat dipahami bahwa tebusan dalam khulu' adalah mekanisme yang adil untuk melindungi hak-hak kedua belah pihak dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa Islam tidak membiarkan istri begitu saja meninggalkan perkawinan tanpa memberikan kompensasi yang adil kepada suami, sekaligus tidak membebani istri dengan tebusan yang memberatkan. Dengan demikian, tebusan dalam khulu' menjadi instrumen yang menyeimbangkan hak dan kewajiban kedua belah pihak.

4. Perbedaan Khulu' dan Cerai Gugat Biasa

Khulu' dan cerai gugat biasa memiliki perbedaan fundamental dalam hal dasar hukum, prosedur, dan akibat hukumnya. Khulu' didasarkan pada QS. Al-Baqarah ayat 229 dan hadits tentang istri Tsabit bin Qais, yang memberikan hak kepada istri untuk meminta cerai dengan memberikan tebusan kepada suami.[38] Sementara cerai gugat biasa didasarkan pada alasan-

alasan perceraian yang diatur dalam Pasal 19 PP No. 9/1975, seperti KDRT, zina, atau perselisihan terus-menerus.[39] Dalam khulu', istri harus memberikan tebusan kepada suami, sedangkan dalam cerai gugat biasa, istri tidak perlu memberikan tebusan.[40] Akibat hukum dari khulu' adalah perceraian ba'in yang tidak dapat dirujuk, sedangkan cerai gugat biasa dapat berupa talak raj'i atau ba'in tergantung pada putusan pengadilan.[41] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, khulu' memberikan alternatif bagi istri yang ingin bercerai dengan tetap menghormati hak-hak suami, sedangkan cerai gugat biasa memberikan perlindungan bagi istri yang mengalami kekerasan atau ketidakadilan dalam perkawinan.[42] Dari sini dapat dipahami bahwa perbedaan antara khulu' dan cerai gugat biasa memberikan pilihan yang lebih luas bagi istri dalam mengajukan perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa Islam dan hukum positif Indonesia memberikan fleksibilitas bagi istri untuk memilih mekanisme perceraian yang paling sesuai dengan kondisi dan kebutuhannya, tanpa harus mengorbankan hak-haknya sebagai istri.

5. Perlindungan Hak Istri dalam Proses Khulu'

Perlindungan hak istri dalam proses khulu' sangat penting untuk mencegah terjadinya ketidakadilan atau pemaksaan. Dalam khulu', istri harus memberikan tebusan secara sukarela, tanpa adanya paksaan atau tekanan dari suami atau pihak lain.[43] Pengadilan Agama berperan untuk memastikan bahwa tebusan yang diberikan tidak memberatkan istri dan sesuai dengan kemampuan ekonominya.[44] Selain itu, istri juga berhak untuk mendapatkan nafkah selama masa iddah dan hak-hak lainnya sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.[45] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan hak istri dalam khulu' adalah bagian dari tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) istri dari kemudaratan.[46] Dari sini dapat dipahami bahwa perlindungan hak istri dalam proses khulu' adalah langkah penting untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa

negara dan lembaga peradilan memiliki tanggung jawab untuk memastikan bahwa proses khulu' berjalan dengan adil dan tidak merugikan istri, baik secara ekonomi maupun psikologis. Dengan demikian, perlindungan hak istri dalam khulu' menjadi bagian dari upaya mewujudkan keadilan substantif dalam hukum keluarga.

C. Fasakh (Pembatalan Nikah): Alasan Syar'i dan Proses Pengadilan

1. Definisi dan Dasar Hukum Fasakh

Fasakh secara bahasa berarti membatalkan atau merusak, sedangkan secara istilah adalah pembatalan akad nikah oleh hakim karena adanya cacat atau alasan syar'i yang menyebabkan pernikahan tidak dapat dilanjutkan.[47] Dasar hukum fasakh adalah QS. An-Nisa' ayat 35:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا

Artinya: "Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan." (QS. An-Nisa': 35).[48]

Ayat ini menjadi dasar bagi hakim untuk campur tangan dalam menyelesaikan persengketaan rumah tangga, termasuk membatalkan pernikahan jika diperlukan. Selain itu, terdapat hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa Nabi SAW bersabda:

كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ

Artinya: "Setiap syarat yang tidak ada dalam Kitab Allah adalah batil." (HR. Bukhari dan Muslim).[49]

Hadits ini menjadi dasar bagi pembatalan akad nikah yang mengandung unsur penipuan atau cacat. Dalam perspektif

maqashid al-syari'ah, fasakh bertujuan untuk melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemudaratan yang lebih besar akibat pernikahan yang tidak sehat.[50] Dari sini dapat dipahami bahwa fasakh adalah instrumen penting untuk melindungi hak-hak individu dalam perkawinan. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan kewenangan kepada hakim untuk campur tangan dan membatalkan pernikahan jika terdapat alasan yang kuat dan mendesak, sehingga mencegah terjadinya kemudaratan yang lebih besar bagi pihak yang dirugikan.

2. Alasan-alasan Fasakh: Cacat, Gila, Sihir, Penipuan

Alasan-alasan fasakh dalam hukum Islam mencakup berbagai kondisi yang menyebabkan pernikahan tidak dapat dilanjutkan. Alasan-alasan tersebut antara lain: (1) Cacat fisik atau mental yang terjadi setelah pernikahan, seperti gila, kusta, atau impotensi; (2) Penipuan dalam akad nikah, seperti menyembunyikan cacat atau kondisi yang seharusnya diketahui; (3) Sihir atau gangguan gaib yang mempengaruhi hubungan suami-istri; (4) Murtadnya salah satu pihak dari agama Islam; dan (5) Tidak terpenuhinya kewajiban nafkah secara terus-menerus.[51] Dalam fikih Mazhab Syafi'i, alasan fasakh yang diakui adalah cacat yang terjadi setelah akad nikah, seperti gila atau kusta, sedangkan cacat yang terjadi sebelum akad nikah hanya menjadi alasan khiyar (hak pilih) bagi pihak yang dirugikan.[52] Imam al-Syafi'i dalam al-Umm menekankan bahwa fasakh hanya dapat dilakukan jika ada alasan yang jelas dan dapat dibuktikan, serta tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.[53] Dari sini dapat dipahami bahwa alasan-alasan fasakh memberikan perlindungan bagi pihak yang dirugikan dalam perkawinan, sekaligus mencegah terjadinya pernikahan yang tidak sehat. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan kualitas dan keberlanjutan pernikahan, serta memberikan mekanisme hukum untuk mengakhiri pernikahan yang sudah tidak mungkin dipertahankan karena alasan-alasan yang berat.

3. Proses Pengadilan dalam Perkara Fasakh

Proses pengadilan dalam perkara fasakh pada dasarnya sama dengan proses perceraian pada umumnya, namun dengan beberapa kekhususan terkait pembuktian alasan fasakh. Pihak yang mengajukan fasakh (istri atau suami) harus membuktikan adanya alasan yang sah sebagaimana diatur dalam hukum Islam.[54] Pengadilan akan memeriksa bukti-bukti yang diajukan, seperti keterangan saksi, keterangan ahli (psikiater, dokter), dan bukti-bukti lain yang relevan.[55] Jika alasan fasakh terbukti, hakim akan menjatuhkan putusan yang membatalkan akad nikah dan menetapkan perceraian terjadi sejak putusan dijatuhkan.[56] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, proses pengadilan dalam perkara fasakh bertujuan untuk memberikan perlindungan hukum bagi pihak yang dirugikan dan mencegah terjadinya kezaliman dalam perkawinan.[57] Dari sini dapat dipahami bahwa proses pengadilan dalam perkara fasakh adalah langkah penting untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan dalam keluarga. Hal ini menunjukkan bahwa negara dan lembaga peradilan memiliki tanggung jawab untuk memastikan bahwa fasakh hanya dilakukan jika terdapat alasan yang benar-benar sah dan dapat dibuktikan, sehingga tidak terjadi penyalahgunaan fasakh untuk kepentingan yang tidak adil.

4. Perbedaan Fasakh dan Talak

Fasakh dan talak memiliki perbedaan fundamental dalam hal definisi, sebab, dan akibat hukumnya. Talak adalah perceraian yang diucapkan oleh suami atas kehendaknya sendiri, sedangkan fasakh adalah pembatalan nikah oleh hakim karena adanya alasan syar'i.[58] Dalam talak, suami memiliki hak untuk menjatuhkan talak kapan saja, sedangkan dalam fasakh, hakim memiliki kewenangan untuk membatalkan nikah berdasarkan alasan-alasan tertentu.[59] Akibat hukum dari talak adalah istri harus menjalani masa iddah dan berhak atas nafkah iddah, sedangkan dalam fasakh, istri tidak berhak atas nafkah iddah karena pernikahan dianggap tidak pernah sah secara

sempurna.[60] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menekankan bahwa fasakh berbeda dengan talak karena fasakh adalah pembatalan akad, sedangkan talak adalah pemutusan ikatan perkawinan yang sah.[61] Dari sini dapat dipahami bahwa perbedaan antara fasakh dan talak memberikan pilihan yang lebih luas bagi pihak yang ingin mengakhiri perkawinan. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan mekanisme yang berbeda untuk mengakhiri perkawinan, tergantung pada penyebab dan kondisi yang mendasarinya. Dengan demikian, fasakh menjadi alternatif bagi pihak yang tidak dapat mengakhiri perkawinan melalui talak karena alasan-alasan tertentu, seperti ketidakmampuan suami atau adanya cacat yang tidak diketahui sebelumnya.

5. Implikasi Fasakh terhadap Nafkah dan Harta Bersama

Fasakh memiliki implikasi yang signifikan terhadap nafkah dan harta bersama. Dalam fasakh, istri tidak berhak atas nafkah iddah karena pernikahan dianggap tidak pernah sah secara sempurna atau batal karena alasan syar'i.[62] Namun, istri tetap berhak atas harta bersama yang diperoleh selama perkawinan, karena harta bersama adalah hak yang diperoleh dari kerja sama selama perkawinan, terlepas dari status pernikahan.[63] Dalam kasus fasakh karena cacat atau penipuan, istri berhak untuk mendapatkan kompensasi atas kerugian yang dideritanya, termasuk pengembalian mahar atau harta lainnya.[64] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, implikasi fasakh terhadap nafkah dan harta bersama bertujuan untuk melindungi hak-hak ekonomi pihak yang dirugikan dan mencegah terjadinya kezaliman.[65] Dari sini dapat dipahami bahwa implikasi fasakh terhadap nafkah dan harta bersama adalah langkah penting untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun pernikahan dibatalkan karena alasan syar'i, hak-hak ekonomi yang telah diperoleh selama perkawinan tetap harus dihormati dan dilindungi, sehingga tidak ada pihak yang dirugikan secara ekonomi akibat pembatalan pernikahan.

D. Prosedur Modern: Cerai Talak vs Cerai Gugat di Pengadilan Agama

1. Cerai Talak: Prosedur dan Ketentuan (Pemohon Suami)

Cerai talak adalah jenis perceraian yang diajukan oleh suami (pemohon) ke Pengadilan Agama. Prosedur cerai talak dimulai dengan pengajuan permohonan oleh suami ke Pengadilan Agama di wilayah tempat tinggalnya, dengan menyebutkan alasan-alasan perceraian sebagaimana diatur dalam Pasal 19 PP No. 9/1975.[66] Pengadilan akan memeriksa permohonan dan memanggil istri (termohon) untuk memberikan keterangan.[67] Jika pengadilan berhasil mendamaikan kedua belah pihak, maka permohonan cerai talak akan ditolak. Jika tidak, pengadilan akan mengabulkan permohonan dan mengizinkan suami untuk mengucapkan talak di hadapan sidang pengadilan.[68] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, prosedur cerai talak di Pengadilan Agama bertujuan untuk memberikan perlindungan hukum bagi istri dan mencegah talak yang sewenang-wenang.[69] Dari sini dapat dipahami bahwa cerai talak di Pengadilan Agama adalah mekanisme yang adil untuk melindungi hak-hak kedua belah pihak dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa negara memiliki peran penting dalam mengatur dan mengawasi proses perceraian untuk memastikan bahwa talak tidak dilakukan secara sewenang-wenang dan tidak merugikan istri secara ekonomi dan sosial.

2. Cerai Gugat: Prosedur dan Ketentuan (Penggugat Istri)

Cerai gugat adalah jenis perceraian yang diajukan oleh istri (penggugat) ke Pengadilan Agama. Prosedur cerai gugat dimulai dengan pengajuan gugatan oleh istri ke Pengadilan Agama di wilayah tempat tinggalnya, dengan menyebutkan alasan-alasan perceraian sebagaimana diatur dalam Pasal 19 PP No. 9/1975.[70] Pengadilan akan memeriksa gugatan dan memanggil suami (tergugat) untuk memberikan keterangan.[71] Jika pengadilan berhasil mendamaikan kedua belah pihak,

maka gugatan cerai akan ditolak. Jika tidak, pengadilan akan mengabulkan gugatan dan menjatuhkan putusan perceraian.[72] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, prosedur cerai gugat di Pengadilan Agama bertujuan untuk memberikan akses keadilan bagi istri yang mengalami kekerasan atau ketidakadilan dalam perkawinan.[73] Dari sini dapat dipahami bahwa cerai gugat di Pengadilan Agama adalah mekanisme yang penting untuk melindungi hak-hak istri dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa negara memberikan akses yang sama bagi istri untuk mengajukan perceraian, terutama jika ia mengalami kekerasan atau ketidakadilan dalam perkawinan, sehingga ia tidak terjebak dalam hubungan yang merugikan.

3. Perbedaan dan Implikasi antara Cerai Talak dan Cerai Gugat

Cerai talak dan cerai gugat memiliki perbedaan fundamental dalam hal pemohon, prosedur, dan akibat hukumnya. Cerai talak diajukan oleh suami, sedangkan cerai gugat diajukan oleh istri.[74] Dalam cerai talak, suami yang mengucapkan talak di hadapan sidang pengadilan, sedangkan dalam cerai gugat, hakim yang menjatuhkan putusan perceraian.[75] Akibat hukum dari cerai talak adalah istri berhak atas nafkah iddah dan mut'ah, sedangkan dalam cerai gugat, istri tidak berhak atas nafkah iddah kecuali jika gugatan didasarkan pada alasan KDRT atau nusyuz suami.[76] Implikasi dari perbedaan ini sangat signifikan bagi hak-hak ekonomi istri pasca perceraian. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perbedaan antara cerai talak dan cerai gugat bertujuan untuk memberikan perlindungan yang adil bagi kedua belah pihak, serta mencegah penyalahgunaan hak talak oleh suami.[77] Dari sini dapat dipahami bahwa pemahaman tentang perbedaan antara cerai talak dan cerai gugat sangat penting untuk mengetahui hak dan kewajiban masing-masing pihak dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa hukum memberikan perlakuan yang berbeda antara cerai talak dan cerai gugat untuk melindungi

hak-hak istri, terutama jika perceraian diajukan oleh istri karena alasan-alasan yang berat.

4. Biaya Perkara dan Waktu Penyelesaian

Biaya perkara dan waktu penyelesaian perceraian di Pengadilan Agama bervariasi tergantung pada kompleksitas kasus dan jenis perceraian. Biaya perkara meliputi biaya pendaftaran, biaya pemanggilan, biaya pemeriksaan saksi, dan biaya lainnya yang ditetapkan oleh pengadilan.[78] Waktu penyelesaian perceraian di Pengadilan Agama umumnya berkisar antara 1-3 bulan, tergantung pada tingkat kerumitan kasus dan kesediaan para pihak untuk menyelesaikan perkara secara damai.[79] Dalam kasus perceraian yang kompleks, seperti sengketa harta bersama atau hak asuh anak, waktu penyelesaian dapat lebih lama.[80] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, biaya perkara dan waktu penyelesaian yang wajar bertujuan untuk memberikan akses keadilan yang mudah dan cepat bagi masyarakat, serta mencegah terjadinya penundaan yang merugikan salah satu pihak.[81] Dari sini dapat dipahami bahwa biaya perkara dan waktu penyelesaian yang transparan dan terjangkau adalah bagian dari upaya mewujudkan keadilan substantif dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa negara harus memastikan bahwa proses perceraian tidak menjadi beban yang berat bagi masyarakat, baik secara ekonomi maupun waktu, sehingga akses keadilan benar-benar dapat dirasakan oleh semua lapisan masyarakat.

5. Peran Hakim dan Mediator dalam Proses Perceraian

Hakim dan mediator memiliki peran yang sangat penting dalam proses perceraian di Pengadilan Agama. Hakim bertanggung jawab untuk memeriksa bukti-bukti, mempertimbangkan alasan perceraian, dan menjatuhkan putusan yang adil dan berdasarkan hukum.[82] Mediator bertanggung jawab untuk membantu para pihak mencapai perdamaian dan menyelesaikan sengketa secara damai, sebagaimana diatur dalam PERMA No. 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan.[83] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran

hakim dan mediator bertujuan untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan dalam perceraian, serta mencegah terjadinya perceraian yang tidak perlu.[84] Dari sini dapat dipahami bahwa peran hakim dan mediator sangat penting untuk memastikan bahwa proses perceraian berjalan dengan adil dan manusiawi. Hal ini menunjukkan bahwa negara memberikan perhatian yang serius pada upaya perdamaian sebelum perceraian diputuskan, serta memastikan bahwa proses perceraian tidak merugikan salah satu pihak secara tidak adil.

E. Alasan Perceraian yang Diterima Pengadilan (Pasal 19 PP No. 9/1975)

1. Alasan-alasan Perceraian: Zina, KDRT, Murtad, Judi

Pasal 19 Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 menetapkan alasan-alasan perceraian yang dapat diterima oleh Pengadilan Agama. Alasan-alasan tersebut antara lain: (1) Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabuk, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan; (2) Salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah; (3) Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung; (4) Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak lain; (5) Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau istri; (6) Antara suami dan istri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga; dan (7) Salah satu pihak keluar dari agama (murtad).[85] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, alasan-alasan perceraian ini bertujuan untuk melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemudaratan yang lebih besar.[86] Dari sini dapat dipahami bahwa alasan-alasan perceraian yang diatur dalam Pasal 19 PP No. 9/1975 memberikan perlindungan hukum bagi

pihak yang menjadi korban dalam perkawinan. Hal ini menunjukkan bahwa negara memberikan mekanisme hukum bagi pihak yang mengalami kekerasan, penganiayaan, atau ketidakadilan dalam perkawinan untuk mengakhiri hubungan yang merugikan tersebut.

2. Pembuktian di Pengadilan: Saksi, Dokumen, dan Keterangan Ahli

Pembuktian alasan perceraian di Pengadilan Agama sangat penting untuk memastikan bahwa gugatan perceraian benar-benar didasarkan pada alasan yang sah. Pembuktian dapat dilakukan melalui berbagai alat bukti, seperti: (1) Saksi-saksi yang mengetahui peristiwa yang menjadi dasar perceraian; (2) Dokumen-dokumen yang relevan, seperti surat keterangan dari dokter, surat keterangan dari kepolisian, atau bukti elektronik; (3) Keterangan ahli, seperti psikiater, psikolog, atau dokter; dan (4) Pengakuan dari pihak yang bersangkutan.[87] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pembuktian yang kuat dan transparan bertujuan untuk mencegah terjadinya perceraian yang tidak berdasar dan melindungi hak-hak kedua belah pihak.[88] Dari sini dapat dipahami bahwa pembuktian yang cermat dan teliti adalah langkah penting untuk mewujudkan keadilan dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa perceraian tidak dapat dilakukan secara sembarangan, tetapi harus didasarkan pada bukti-bukti yang kuat dan meyakinkan, sehingga tidak terjadi perceraian yang tidak adil atau merugikan salah satu pihak.

3. Pertimbangan Hakim dalam Mengabulkan atau Menolak Gugatan Hakim

Pengadilan Agama memiliki kewenangan untuk mengabulkan atau menolak gugatan perceraian berdasarkan bukti-bukti yang diajukan dan pertimbangan hukum yang matang. Pertimbangan hakim meliputi: (1) Apakah alasan perceraian sesuai dengan ketentuan Pasal 19 PP No. 9/1975; (2) Apakah bukti-bukti yang diajukan cukup kuat dan meyakinkan; (3) Apakah ada upaya damai yang dapat dilakukan; dan (4) Apakah

perceraian akan membawa kemaslahatan bagi kedua belah pihak.[89] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pertimbangan hakim harus selalu didasarkan pada prinsip keadilan dan kemaslahatan, serta tidak terpengaruh oleh kepentingan pihak manapun.[90] Dari sini dapat dipahami bahwa pertimbangan hakim yang objektif dan profesional adalah kunci untuk mewujudkan keadilan dalam perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa hakim memiliki tanggung jawab besar untuk memastikan bahwa perceraian hanya dilakukan jika benar-benar diperlukan dan tidak merugikan salah satu pihak secara tidak adil.

4. Perceraian karena Nusyuz dan Syiqaq

Nusyuz dan syiqaq adalah dua alasan perceraian yang sering muncul dalam perkara perceraian di Pengadilan Agama. Nusyuz adalah pembangkangan istri terhadap suami, sedangkan syiqaq adalah perselisihan yang terus-menerus antara suami dan istri yang tidak dapat didamaikan.[91] Dasar hukum nusyuz adalah QS. An-Nisa' ayat 34, sedangkan dasar hukum syiqaq adalah QS. An-Nisa' ayat 35.[92] Dalam kasus nusyuz, suami dapat mengajukan gugatan cerai dengan alasan istri tidak taat, sedangkan dalam kasus syiqaq, baik suami maupun istri dapat mengajukan gugatan cerai dengan alasan perselisihan yang terus-menerus.[93] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perceraian karena nusyuz dan syiqaq bertujuan untuk mengakhiri perkawinan yang sudah tidak harmonis dan tidak membawa kemaslahatan bagi kedua belah pihak.[94] Dari sini dapat dipahami bahwa perceraian karena nusyuz dan syiqaq adalah langkah terakhir untuk mengakhiri perkawinan yang sudah tidak mungkin dipertahankan. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan mekanisme untuk mengakhiri perkawinan jika terjadi perselisihan yang terus-menerus dan tidak ada harapan untuk rukun kembali, sehingga kedua belah pihak dapat melanjutkan kehidupan masing-masing dengan lebih baik.

5. Upaya Hukum bagi Pihak yang Tidak Puas dengan Putusan

Pihak yang tidak puas dengan putusan Pengadilan Agama dapat mengajukan upaya hukum berupa banding ke Pengadilan Tinggi Agama, kasasi ke Mahkamah Agung, atau peninjauan kembali (PK).[95] Upaya banding dapat diajukan dalam waktu 14 hari setelah putusan diucapkan, sedangkan upaya kasasi dapat diajukan dalam waktu 14 hari setelah putusan banding diucapkan.[96] Peninjauan kembali dapat diajukan jika ditemukan bukti baru atau jika putusan terbukti mengandung kesalahan.[97] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, upaya hukum ini bertujuan untuk memberikan kesempatan bagi pihak yang dirugikan untuk mendapatkan keadilan dan meluruskan kesalahan dalam proses peradilan.[98] Dari sini dapat dipahami bahwa upaya hukum bagi pihak yang tidak puas adalah bagian dari perlindungan hak-hak individu dalam proses peradilan. Hal ini menunjukkan bahwa negara memberikan mekanisme banding dan kasasi untuk memastikan bahwa putusan pengadilan benar-benar adil dan tidak merugikan salah satu pihak secara tidak adil.

F. Rekomendasi: Pengurangan Stigma Cerai dan Penguatan Konseling

1. Pengurangan Stigma Sosial terhadap Janda/Duda dan Anak

Cerai Stigma sosial terhadap janda, duda, dan anak cerai masih sangat kuat di masyarakat Indonesia, yang sering menyebabkan penderitaan psikologis dan sosial bagi mereka. Untuk mengurangi stigma ini, diperlukan upaya edukasi dan sosialisasi yang masif tentang bahwa perceraian adalah bagian dari kehidupan yang dapat terjadi pada siapa saja, dan bukan merupakan aib atau kegagalan yang harus ditutupi.[99] Tokoh agama dan tokoh masyarakat memiliki peran penting dalam mengubah persepsi masyarakat tentang perceraian, dengan menekankan bahwa perceraian adalah pilihan terakhir yang diambil untuk menghindari kemudaratan yang lebih besar.[100]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pengurangan stigma terhadap perceraian adalah bagian dari tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan kehormatan (hifzh al-'irdh) dari perlakuan yang tidak adil.[101] Dari sini dapat dipahami bahwa pengurangan stigma sosial terhadap perceraian adalah langkah penting untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bagi semua pihak yang terlibat. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat perlu lebih memahami bahwa perceraian bukanlah akhir dari segalanya, melainkan awal dari babak baru kehidupan yang dapat dijalani dengan lebih baik jika didukung oleh lingkungan yang positif dan suportif.

2. Penguatan Layanan Konseling Keluarga Pra dan Pasca Perceraian

Penguatan layanan konseling keluarga pra dan pasca perceraian sangat penting untuk membantu pasangan mengelola konflik, mencegah perceraian yang tidak perlu, dan membantu pemulihan pasca perceraian. Layanan konseling pranikah dapat diberikan di KUA sebagai bagian dari bimbingan perkawinan, sedangkan konseling pasca perceraian dapat diberikan oleh lembaga-lembaga psikologi atau organisasi masyarakat.[102] Konseling bertujuan untuk membantu pasangan mengidentifikasi dan mengelola konflik, meningkatkan komunikasi yang sehat, serta membantu anak-anak yang terkena dampak perceraian.[103] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, penguatan layanan konseling adalah bagian dari tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak negatif perceraian.[104] Dari sini dapat dipahami bahwa penguatan layanan konseling keluarga adalah langkah preventif yang penting untuk mencegah perceraian dan memulihkan keluarga yang terkena dampak perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa investasi dalam layanan konseling adalah investasi jangka panjang untuk menciptakan keluarga yang lebih sehat dan harmonis, serta mencegah terjadinya perceraian yang sebenarnya dapat dihindari.

3. Peran Media dan Pendidikan dalam Mengubah Persepsi Cerai

Media dan pendidikan memiliki peran strategis dalam mengubah persepsi masyarakat tentang perceraian. Media massa dan media sosial dapat digunakan untuk menyebarkan informasi yang akurat tentang perceraian, menghilangkan stigma, dan memberikan contoh-contoh positif tentang bagaimana menjalani kehidupan setelah perceraian.[105] Pendidikan di sekolah dan pesantren juga perlu memasukkan materi tentang relasi keluarga yang sehat, manajemen konflik, dan pentingnya konseling dalam perkawinan.[106] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran media dan pendidikan adalah bagian dari tujuan menjaga akal (hifzh al-'aql) dan jiwa (*hifzh al-nafs*) dari pemahaman yang keliru tentang perceraian.[107] Dari sini dapat dipahami bahwa peran media dan pendidikan sangat penting untuk membangun kesadaran masyarakat yang lebih sehat tentang perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan persepsi masyarakat tentang perceraian memerlukan upaya yang sistematis dan berkelanjutan melalui berbagai saluran komunikasi dan pendidikan, sehingga stigma negatif terhadap perceraian dapat dikurangi secara bertahap.

4. Program Pemberdayaan Ekonomi bagi Perempuan Pasca Cerai

Program pemberdayaan ekonomi bagi perempuan pasca cerai sangat penting untuk membantu mereka mencapai kemandirian ekonomi dan keluar dari kemiskinan. Program ini dapat berupa pelatihan keterampilan, akses modal usaha, dan pendampingan bisnis yang disediakan oleh pemerintah atau lembaga swadaya masyarakat.[108] Selain itu, perlu ada program perlindungan hukum bagi perempuan pasca cerai untuk memastikan bahwa hak-hak mereka, seperti nafkah dan hak asuh anak, terpenuhi.[109] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, program pemberdayaan ekonomi adalah bagian dari

tujuan menjaga harta (hifzh al-mal) dan jiwa (*hifzh al-nafs*) dari kemiskinan dan penderitaan.[110] Dari sini dapat dipahami bahwa program pemberdayaan ekonomi bagi perempuan pasca cerai adalah langkah penting untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bagi mereka. Hal ini menunjukkan bahwa pemberdayaan ekonomi adalah kunci bagi perempuan untuk bangkit dari keterpurukan pasca perceraian dan menjalani kehidupan yang mandiri dan bermartabat.

5. Peran Tokoh Agama dan Masyarakat dalam Pendampingan

Tokoh agama dan tokoh masyarakat memiliki peran penting dalam memberikan pendampingan kepada keluarga yang mengalami perceraian. Mereka dapat memberikan bimbingan spiritual, dukungan moral, dan bantuan praktis bagi pasangan yang bercerai dan anak-anak mereka.[111] Tokoh agama juga dapat berperan dalam mensosialisasikan ajaran Islam yang berkeadilan tentang perceraian, serta membantu menghilangkan stigma negatif terhadap perceraian.[112] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran tokoh agama dan masyarakat dalam pendampingan adalah bagian dari tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak negatif perceraian.[113] Dari sini dapat dipahami bahwa peran tokoh agama dan masyarakat sangat penting untuk membantu keluarga yang terkena dampak perceraian agar dapat bangkit dan menjalani kehidupan yang lebih baik. Hal ini menunjukkan bahwa dukungan sosial dan spiritual dari lingkungan sekitar sangat penting bagi pemulihan psikologis dan sosial bagi mereka yang mengalami perceraian, sehingga mereka tidak merasa sendiri dan terisolasi dalam menghadapi tantangan hidup pasca perceraian.

Catatan Kaki

1 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 134.

2 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 136.

3 QS. Al-Baqarah: 228.

4 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 119.

5 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 200.

6 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 156.

7 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 118.

8 QS. Al-Baqarah: 228.

9 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 118.

10 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 119.

11 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 90.

12 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 140.

13 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 39 Ayat (1).

14 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 39 Ayat (2).

15 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

16 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 119.

17 QS. Al-Baqarah: 229.

18 Yusuf al-Qaradhawi, Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), hlm. 189.

19 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

20 Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, Tafsir al-Manar, Juz 4 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980), hlm. 234.

21 HR. Abu Dawud dan Ibnu Majah.

22 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, Pasal 39 Ayat (1).

23 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

24 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

25 QS. Al-Baqarah: 229.

26 HR. Bukhari.

27 HR. Bukhari.

28 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

29 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

30 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 400.

31 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

32 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 210.

33 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

34 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 405.

35 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

36 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

37 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

38 QS. Al-Baqarah: 229; HR. Bukhari.

39 PP No. 9 Tahun 1975, Pasal 19.

40 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

41 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 119.

42 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

43 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

44 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 410.

45 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

46 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

47 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 116.

48 QS. An-Nisa': 35.

49 HR. Bukhari dan Muslim.

50 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

51 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 116.

52 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 145.

53 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5, hlm. 92.

54 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 116.

55 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 415.

56 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 116.

57 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

58 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 116.

59 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 148.

60 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

61 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in, Juz 3, hlm. 160.

62 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

63 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 97.

64 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 420.

65 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

66 PP No. 9 Tahun 1975, Pasal 19.

67 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 425.

68 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 428.

69 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

70 PP No. 9 Tahun 1975, Pasal 19.

71 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 430.

72 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 432.

73 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

74 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

75 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 148.

76 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

77 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

78 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 435.

79 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 438.

80 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 440.

81 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

82 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 445.

83 PERMA No. 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan.

84 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

85 PP No. 9 Tahun 1975, Pasal 19.

86 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

87 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 450.

88 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

89 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 455.

90 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

91 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 116.

92 QS. An-Nisa': 34-35.

93 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 116.

94 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

95 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 460.

96 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 462.

97 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 465.

98 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

99 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 185.

100 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 188.

101 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

102 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 15.

103 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 18.

104 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

105 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kurikulum Pendidikan Agama dan Kewarganegaraan (Jakarta: Kemendikbud, 2020), hlm. 15.

106 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kurikulum Pendidikan Agama dan Kewarganegaraan, hlm. 18.

107 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

108 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Perempuan Pasca Perceraian (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 25.

109 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Perempuan Pasca Perceraian, hlm. 28.

110 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

111 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 190.

112 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 192.

113 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

BAB 15
MEDIASI DAN KONSELING KELUARGA SEBAGAI PENCEGAHAN PERCERAIAN

A. Mandat Mediasi dalam PERMA No. 1/2016: Wajib Sebelum Sidang Perceraian

1. Prosedur Mediasi di Pengadilan Agama (Tahapan dan Durasi)

Mediasi adalah proses penyelesaian sengketa secara damai yang melibatkan pihak ketiga netral yang membantu para pihak mencapai kesepakatan.[1] Dalam konteks perceraian di Pengadilan Agama, mediasi diwajibkan sebagai upaya untuk mendamaikan pasangan suami-istri sebelum sidang perceraian dimulai. Ketentuan ini diatur dalam PERMA No. 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan, yang menggantikan PERMA No. 2 Tahun 2003.[2] Prosedur mediasi di Pengadilan Agama dimulai dengan pemanggilan para pihak untuk menghadiri sesi mediasi yang dipimpin oleh mediator. Tahapan mediasi meliputi: (1) Tahap pembukaan, di mana mediator memperkenalkan diri dan menjelaskan proses mediasi; (2) Tahap penyampaian pandangan para pihak, di mana masing-masing pihak menyampaikan permasalahan dan harapannya; (3) Tahap identifikasi masalah, di mana mediator membantu para pihak mengidentifikasi inti permasalahan; (4) Tahap negosiasi, di mana para pihak berdiskusi untuk mencapai kesepakatan; (5) Tahap penutupan, di mana kesepakatan

dirumuskan dan ditandatangani.[3] Durasi mediasi diatur maksimal 40 hari kerja sejak penunjukan mediator, yang dapat diperpanjang atas kesepakatan para pihak.[4] Dasar hukum mediasi dalam Islam adalah QS. An-Nisa' ayat 35:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا

Artinya: "Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan." (QS. An-Nisa': 35).[5]

Ayat ini menjadi dasar bagi campur tangan pihak ketiga untuk mendamaikan pasangan yang bersengketa. Dari sini dapat dipahami bahwa prosedur mediasi yang terstruktur dan berdurasi cukup memberikan ruang bagi pasangan untuk merenung dan mencari solusi terbaik. Hal ini menunjukkan bahwa negara memberikan perhatian serius pada upaya perdamaian sebelum perceraian diputuskan, sehingga perceraian benar-benar menjadi pilihan terakhir. Ketaatan pada prosedur mediasi mencerminkan implementasi nilai-nilai Qur'ani dalam sistem peradilan modern, di mana proses damai lebih diutamakan daripada putusan yang bersifat final dan memaksa.

2. Peran Mediator Hakim dan Mediator Profesional (Non-Hakim)

Dalam proses mediasi di Pengadilan Agama, mediator dapat berasal dari hakim atau mediator profesional non-hakim yang memiliki sertifikasi.[6] Mediator hakim adalah hakim yang ditunjuk untuk memediasi perkara yang tidak diperiksanya sendiri, sedangkan mediator profesional adalah pihak ketiga yang memiliki kompetensi dan sertifikasi di bidang mediasi.[7] Peran mediator sangat penting dalam membantu para pihak mencapai kesepakatan, dengan memfasilitasi komunikasi, mengidentifikasi kepentingan para pihak, dan membantu menemukan solusi yang saling menguntungkan.[8] Mediator

juga berperan sebagai pihak yang netral dan tidak memihak, serta menjaga kerahasiaan proses mediasi.[9] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran mediator adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan perdamaian (ishlah) dan kemaslahatan keluarga, sebagaimana dianjurkan dalam QS. An-Nisa' ayat 128:

وَالصُّلْحُ خَيْرٌ

Artinya: "Dan perdamaian itu lebih baik." (QS. An-Nisa': 128).[10]

Imam al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin menekankan bahwa mendamaikan dua orang yang bersengketa adalah amal yang lebih utama daripada shalat sunnah dan puasa, karena dampaknya yang luas bagi kemaslahatan masyarakat.[11] Dari sini dapat dipahami bahwa mediator memiliki tanggung jawab besar dalam membantu pasangan menyelesaikan konflik dengan cara yang adil dan konstruktif. Hal ini menunjukkan bahwa mediasi bukan sekadar formalitas prosedural, tetapi merupakan upaya substantif untuk menyelamatkan keutuhan keluarga selama masih ada harapan perbaikan. Keberadaan mediator profesional non-hakim juga menunjukkan bahwa mediasi memerlukan keahlian khusus yang tidak selalu dimiliki oleh hakim sebagai penegak hukum, sehingga kolaborasi antara hakim dan mediator profesional menjadi model ideal dalam sistem peradilan agama.

3. Batasan Mediasi: KDRT Berat dan Pengecualian Lainnya

Meskipun mediasi diwajibkan dalam perkara perceraian, terdapat batasan dan pengecualian dalam kasus-kasus tertentu, terutama yang melibatkan KDRT berat. Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 3 Tahun 2023 menempatkan KDRT sebagai alasan perceraian mandiri, yang berarti mediasi tidak lagi menjadi syarat mutlak jika terbukti adanya kekerasan.[12] Dalam kasus KDRT berat, pendekatan yang lebih tepat adalah perlindungan korban dan penegakan

hukum, bukan mediasi yang berpotensi mengorbankan keselamatan korban.[13] Selain KDRT berat, pengecualian mediasi juga berlaku dalam kasus di mana salah satu pihak berada di luar negeri dan tidak dapat dihadirkan, atau dalam kasus di mana salah satu pihak mengalami gangguan jiwa yang berat.[14] Dasar hukum pengecualian ini adalah kaidah fikih

الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ

Artinya: Darurat membolehkan yang dilarang), yang berarti dalam kondisi darurat, aturan yang biasanya berlaku dapat dikecualikan.[15]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pengecualian mediasi dalam kasus KDRT berat bertujuan untuk melindungi jiwa (*hifzh al-nafs*) dan martabat (hifzh al-'irdh) korban dari kemudaratan yang lebih besar.[16] Dari sini dapat dipahami bahwa mediasi tidak boleh dipaksakan dalam kasus-kasus yang justru membahayakan korban. Hal ini menunjukkan bahwa upaya perdamaian tetap harus memprioritaskan keselamatan dan perlindungan pihak yang menjadi korban kekerasan, sebagaimana diajarkan dalam Islam bahwa darurat membolehkan pelanggaran terhadap aturan-aturan yang bersifat sekunder.

4. Sanksi Tidak Hadir dalam Mediasi

Kehadiran para pihak dalam mediasi adalah kewajiban yang harus dipenuhi, dan ketidakhadiran tanpa alasan yang sah dapat dikenakan sanksi. PERMA No. 1 Tahun 2016 Pasal 24 menyatakan bahwa jika para pihak tidak hadir dalam mediasi tanpa alasan yang sah, maka mereka dapat dikenakan sanksi berupa pembatalan gugatan atau permohonan, atau penetapan bahwa perkara tidak dapat dimediasi.[17] Sanksi ini bertujuan untuk memberikan efek jera dan mendorong para pihak untuk menyelesaikan sengketa secara damai melalui mediasi.[18] Dalam praktiknya, ketidakhadiran dalam mediasi seringkali menjadi kendala utama dalam efektivitas mediasi, terutama

jika salah satu pihak tidak kooperatif.[19] Dasar hukum sanksi ini adalah prinsip bahwa setiap orang wajib mematuhi ketentuan hukum yang berlaku demi terciptanya ketertiban dan keadilan. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, sanksi tidak hadir dalam mediasi bertujuan untuk menegakkan ketertiban dan kepastian hukum dalam proses peradilan, serta mendorong para pihak untuk berusaha mencapai perdamaian.[20] Dari sini dapat dipahami bahwa mediasi bukanlah proses yang dapat diabaikan oleh para pihak. Hal ini menunjukkan bahwa negara memberikan penekanan yang kuat pada pentingnya mediasi sebagai upaya perdamaian sebelum perceraian diputuskan, dan sanksi yang tegas diperlukan untuk memastikan kepatuhan terhadap proses tersebut. Kepatuhan pada proses mediasi adalah bentuk penghormatan terhadap nilai-nilai keadilan dan perdamaian yang diajarkan oleh Islam.

5. Evaluasi Efektivitas Mediasi di Pengadilan Agama

Evaluasi efektivitas mediasi di Pengadilan Agama sangat penting untuk mengukur sejauh mana mediasi berhasil mendamaikan para pihak dan mencegah perceraian. Data dari Mahkamah Agung menunjukkan bahwa tingkat keberhasilan mediasi di Pengadilan Agama masih relatif rendah, yaitu sekitar 10-15% dari total perkara perceraian yang dimediasi.[21] Faktor-faktor yang mempengaruhi efektivitas mediasi antara lain: (1) Kualitas dan kompetensi mediator; (2) Kesediaan para pihak untuk berkompromi; (3) Dukungan dari keluarga dan masyarakat; dan (4) Tingkat konflik yang dihadapi.[22] Evaluasi efektivitas mediasi juga mencakup kepuasan para pihak terhadap proses mediasi, serta kepatuhan terhadap kesepakatan yang telah dicapai.[23]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, evaluasi efektivitas mediasi adalah bagian dari upaya untuk terus meningkatkan kualitas proses peradilan dan mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat.[24] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan dan mencegah

kemudaratan, sehingga setiap proses peradilan harus dievaluasi untuk memastikan bahwa ia mencapai tujuan tersebut.[25] Dari sini dapat dipahami bahwa efektivitas mediasi masih menjadi tantangan yang perlu terus ditingkatkan. Hal ini menunjukkan bahwa diperlukan upaya berkelanjutan untuk meningkatkan kualitas mediator, sosialisasi tentang pentingnya mediasi, dan dukungan dari semua pihak agar mediasi dapat berfungsi secara optimal dalam mencegah perceraian. Evaluasi berkala menjadi instrumen penting untuk mengidentifikasi kelemahan dan kekuatan sistem mediasi yang ada, sehingga perbaikan dapat dilakukan secara terarah dan sistematis.

B. Konseling Keluarga Pranikah: Program dari KUA dan Kemenag

1. Program Konseling Pranikah Bimbingan Perkawinan (Bimwin) di KUA

Program Bimbingan Perkawinan (Bimwin) adalah program konseling pranikah yang diselenggarakan oleh Kantor Urusan Agama (KUA) di seluruh Indonesia sebagai bagian dari upaya pencegahan perceraian.[26] Program ini diatur dalam Peraturan Menteri Agama No. 11 Tahun 2007 tentang Bimbingan Perkawinan, yang mewajibkan calon pengantin untuk mengikuti bimbingan pranikah sebelum akad nikah.[27] Materi Bimwin mencakup berbagai aspek kehidupan pernikahan, termasuk pemahaman tentang hak dan kewajiban suami-istri, manajemen konflik, komunikasi efektif, kesehatan reproduksi, dan perencanaan keluarga.[28] Program ini bertujuan untuk membekali calon pengantin dengan pengetahuan dan keterampilan yang diperlukan untuk membangun keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.[29] Dasar hukum program Bimwin adalah QS. Ar-Rum ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً

Artinya: "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).[30]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, program Bimwin adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), keturunan (hifzh al-nasl), dan harta (hifzh al-mal) dari dampak negatif perceraian.[31] Dari sini dapat dipahami bahwa program Bimwin merupakan investasi jangka panjang untuk menciptakan keluarga yang harmonis dan mengurangi angka perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa negara memiliki peran penting dalam mempersiapkan calon pengantin untuk menjalani kehidupan pernikahan yang sehat dan berkelanjutan, sejalan dengan ajaran Islam yang menganjurkan persiapan yang matang sebelum memasuki jenjang pernikahan.

2. Materi dan Metode Konseling Pranikah

Materi konseling pranikah dalam program Bimwin dirancang untuk memberikan pemahaman yang komprehensif tentang kehidupan pernikahan. Materi tersebut mencakup: (1) Konsep pernikahan dalam Islam dan tujuannya; (2) Hak dan kewajiban suami-istri; (3) Komunikasi efektif dalam keluarga; (4) Manajemen konflik dan resolusi masalah; (5) Kesehatan reproduksi dan perencanaan keluarga; (6) Manajemen keuangan keluarga; dan (7) Pembinaan anak dan pendidikan agama.[32] Metode konseling pranikah dilakukan melalui ceramah, diskusi kelompok, studi kasus, dan simulasi.[33] Pendekatan ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang mendalam sekaligus keterampilan praktis yang dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.[34] Dasar hukum pendidikan dan persiapan pranikah dapat ditemukan dalam QS. At-Tahrim ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka." (QS. At-Tahrim: 6).[35]

Ayat ini mengajarkan bahwa setiap Muslim bertanggung jawab untuk mempersiapkan diri dan keluarganya dalam segala aspek kehidupan. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, materi dan metode konseling pranikah bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemudaratan yang disebabkan oleh ketidaksiapan dalam berumah tangga.[36] Dari sini dapat dipahami bahwa materi dan metode konseling pranikah dirancang secara komprehensif untuk mempersiapkan calon pengantin menghadapi berbagai tantangan dalam pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa kesiapan mental, emosional, dan spiritual sangat penting untuk membangun keluarga yang harmonis dan berkelanjutan, dan bahwa persiapan yang baik adalah kunci untuk mencegah perceraian di kemudian hari.

3. Efektivitas Program Bimwin dalam Mencegah Perceraian

Efektivitas Program Bimwin dalam mencegah perceraian masih menjadi perdebatan di kalangan akademisi dan praktisi. Beberapa penelitian menunjukkan bahwa program Bimwin memiliki dampak positif dalam meningkatkan pemahaman calon pengantin tentang pernikahan dan mengurangi konflik dalam rumah tangga.[37] Namun, penelitian lain menunjukkan bahwa program Bimwin masih belum efektif karena keterbatasan waktu, kualitas penyampaian materi, dan kurangnya tindak lanjut setelah pernikahan.[38] Faktor-faktor yang mempengaruhi efektivitas program Bimwin antara lain: (1) Kualitas fasilitator atau penyuluh; (2) Keterlibatan dan keseriusan peserta; (3) Dukungan dari keluarga dan masyarakat; dan (4) Ketersediaan layanan konseling pasca pernikahan.[39] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, efektivitas program Bimwin adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan keluarga dan mencegah kemudaratan perceraian.[40] Ibn 'Asyur dalam *Maqashid al-*

syari'ah al-Islamiyyah menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan, sehingga setiap program yang bertujuan untuk mencegah perceraian harus dievaluasi untuk memastikan efektivitasnya.[41] Dari sini dapat dipahami bahwa program Bimwin masih memerlukan peningkatan kualitas dan efektivitasnya. Hal ini menunjukkan bahwa pencegahan perceraian memerlukan upaya yang berkelanjutan dan melibatkan berbagai pihak, bukan hanya program pranikah satu kali, tetapi juga pendampingan berkelanjutan yang terintegrasi dengan berbagai program lainnya.

4. Evaluasi dan Perbaikan Program Konseling Pranikah

Evaluasi dan perbaikan program konseling pranikah sangat penting untuk meningkatkan efektivitasnya dalam mencegah perceraian. Evaluasi dapat dilakukan melalui: (1) Survey kepuasan peserta terhadap program; (2) Monitoring dan evaluasi terhadap pelaksanaan program di lapangan; (3) Penelitian tentang dampak program terhadap kualitas pernikahan; dan (4) Pengumpulan masukan dari berbagai pemangku kepentingan.[42] Berdasarkan hasil evaluasi, perbaikan program dapat dilakukan dengan: (1) Meningkatkan kualitas fasilitator melalui pelatihan dan sertifikasi; (2) Memperluas materi dan metode konseling; (3) Menambah durasi dan frekuensi program; (4) Menyediakan layanan konseling pasca pernikahan; dan (5) Mengintegrasikan program dengan program pemerintah lainnya.[43] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, evaluasi dan perbaikan program konseling pranikah adalah bagian dari upaya untuk terus meningkatkan kualitas layanan dan mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat.[44]

الْحِفْظُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالأَخْذُ بِالْجَدِيدِ الأَصْلَحِ"

Artinya: Memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik

Prinsip dalam ayat tersebut menjadi landasan bagi evaluasi dan perbaikan program konseling pranikah.[45] Dari sini dapat dipahami bahwa program konseling pranikah harus terus dievaluasi dan diperbaiki agar lebih efektif dalam mencegah perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa pencegahan perceraian memerlukan komitmen dan upaya berkelanjutan dari semua pihak, serta keterbukaan terhadap inovasi dan perbaikan berdasarkan bukti empiris dan kebutuhan masyarakat yang terus berkembang.

5. Integrasi Konseling Pranikah dengan Program Pemerintah Lain

Integrasi konseling pranikah dengan program pemerintah lainnya dapat meningkatkan efektivitasnya dalam mencegah perceraian dan membangun keluarga yang harmonis. Program yang dapat diintegrasikan antara lain: (1) Program Keluarga Berencana (KB) dari BKKBN; (2) Program Kesehatan Ibu dan Anak (KIA) dari Kementerian Kesehatan; (3) Program Pemberdayaan Ekonomi Keluarga dari Kementerian Sosial; dan (4) Program Pendidikan Karakter dari Kementerian Pendidikan.[46] Integrasi ini bertujuan untuk memberikan pendekatan yang holistik dan komprehensif dalam mempersiapkan calon pengantin dan keluarga baru.[47] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, integrasi konseling pranikah dengan program pemerintah lainnya adalah bagian dari upaya mewujudkan kemaslahatan keluarga secara menyeluruh, mencakup aspek spiritual, fisik, mental, dan ekonomi.[48] Prinsip bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia, sebagaimana diajarkan oleh Imam al-Syathibi dalam al-Muwafaqat, menjadi landasan bagi integrasi program-program yang saling mendukung ini.[49] Dari sini dapat dipahami bahwa pencegahan perceraian memerlukan pendekatan yang terintegrasi dan melibatkan berbagai sektor. Hal ini menunjukkan bahwa keluarga yang harmonis adalah hasil dari kerja sama berbagai pihak dan program yang saling mendukung, yang mencakup

seluruh aspek kehidupan mulai dari kesehatan, pendidikan, ekonomi, hingga spiritualitas.

C. Konseling Pasca Perkawinan untuk Keluarga Berisiko

1. Target dan Sasaran Konseling Pasca Perkawinan

Konseling pasca perkawinan adalah layanan konseling yang diberikan kepada pasangan suami-istri setelah pernikahan untuk membantu mereka mengelola konflik dan mencegah perceraian. Target dan sasaran konseling pasca perkawinan adalah pasangan yang: (1) Mengalami konflik yang berkepanjangan; (2) Memiliki masalah komunikasi; (3) Mengalami masalah ekonomi; (4) Mengalami KDRT (ringan); (5) Memiliki masalah dengan keluarga besar; dan (6) Mengalami masalah kesehatan jiwa atau fisik.[50] Konseling pasca perkawinan bertujuan untuk membantu pasangan mengidentifikasi dan mengelola konflik, meningkatkan komunikasi yang sehat, serta membangun kembali keharmonisan dalam keluarga.[51] Dasar hukum konseling pasca perkawinan adalah QS. An-Nisa' ayat 128:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا

Artinya: "Dan jika seorang perempuan khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya." (QS. An-Nisa': 128).[52]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, konseling pasca perkawinan adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), keturunan (hifzh al-nasl), dan harta (hifzh al-mal) dari dampak negatif konflik dan perceraian.[53] Dari sini dapat dipahami bahwa konseling pasca perkawinan adalah langkah preventif yang penting untuk mencegah perceraian. Hal ini

menunjukkan bahwa pencegahan perceraian tidak berhenti pada program pranikah, tetapi harus dilanjutkan dengan dukungan dan pendampingan selama masa pernikahan, sebagaimana diajarkan dalam Islam bahwa perdamaian adalah langkah yang lebih baik daripada perceraian.

2. Metode Konseling: Individu, Pasangan, dan Kelompok

Konseling pasca perkawinan dapat dilakukan melalui berbagai metode, yaitu konseling individu, konseling pasangan, dan konseling kelompok. Konseling individu dilakukan secara personal dengan salah satu pihak untuk membantu mengatasi masalah pribadi yang mempengaruhi hubungan.[54] Konseling pasangan dilakukan bersama-sama dengan suami dan istri untuk membantu mereka berkomunikasi, menyelesaikan konflik, dan membangun kembali keharmonisan.[55] Konseling kelompok dilakukan bersama dengan beberapa pasangan yang memiliki masalah serupa, untuk saling berbagi pengalaman dan dukungan.[56] Metode konseling yang digunakan dapat disesuaikan dengan kebutuhan dan kondisi masing-masing pasangan.[57] Dasar hukum konseling kelompok dapat ditemukan dalam QS. Al-Ashr ayat 1-3 yang mengajarkan pentingnya saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran:

وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ "

Artinya: "Dan saling menasihati untuk bersabar." (QS. Al-Ashr: 3).[58]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, variasi metode konseling bertujuan untuk memberikan pendekatan yang paling efektif dan sesuai dengan kondisi masing-masing keluarga.[59] Dari sini dapat dipahami bahwa konseling pasca perkawinan memerlukan pendekatan yang fleksibel dan disesuaikan dengan kebutuhan setiap pasangan. Hal ini menunjukkan bahwa setiap keluarga memiliki dinamika dan tantangan yang berbeda, sehingga penanganannya pun harus disesuaikan secara individual, baik melalui pendekatan

personal, pasangan, maupun kelompok, sebagaimana diajarkan dalam Islam tentang pentingnya memberikan nasihat dan dukungan sesuai dengan kondisi masing-masing.

3. Evaluasi Program Konseling Pasca Perkawinan

Evaluasi program konseling pasca perkawinan sangat penting untuk mengukur efektivitasnya dan melakukan perbaikan yang diperlukan. Evaluasi dapat dilakukan melalui: (1) Pengukuran tingkat kepuasan peserta; (2) Pengukuran perubahan dalam kualitas hubungan; (3) Pengukuran penurunan tingkat konflik; (4) Pengukuran penurunan angka perceraian; dan (5) Pengukuran kesejahteraan psikologis peserta.[60] Hasil evaluasi dapat digunakan untuk: (1) Meningkatkan kualitas layanan konseling; (2) Mengembangkan metode konseling yang lebih efektif; (3) Menambah jenis layanan konseling yang dibutuhkan; dan (4) Mengalokasikan sumber daya secara lebih efisien.[61] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, evaluasi program konseling pasca perkawinan adalah bagian dari upaya untuk terus meningkatkan kualitas layanan dan mewujudkan kemaslahatan bagi keluarga.[62] Imam al-Syathibi dalam al-Muwafaqat menekankan bahwa setiap upaya untuk mewujudkan kemaslahatan harus dievaluasi untuk memastikan bahwa ia benar-benar mencapai tujuannya dan tidak menimbulkan kemudaratan yang lebih besar.[63] Dari sini dapat dipahami bahwa evaluasi program konseling pasca perkawinan adalah langkah penting untuk memastikan efektivitasnya. Hal ini menunjukkan bahwa investasi dalam konseling keluarga harus diimbangi dengan evaluasi yang berkelanjutan untuk memastikan bahwa program benar-benar memberikan manfaat bagi masyarakat, dan bahwa setiap program yang tidak efektif harus diperbaiki atau dihentikan untuk menghindari pemborosan sumber daya.

4. Peran LSM dan Psikolog dalam Konseling Keluarga

Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan psikolog memiliki peran penting dalam konseling keluarga, terutama dalam

menyediakan layanan konseling yang profesional dan terjangkau bagi masyarakat. LSM seperti Komnas Perempuan, LBH Apik, dan berbagai organisasi perempuan lainnya berperan dalam: (1) Menyediakan layanan konseling bagi korban KDRT; (2) Memberikan pendampingan psikologis bagi keluarga yang terkena dampak perceraian; (3) Melakukan advokasi untuk penguatan kebijakan konseling keluarga; dan (4) Mengedukasi masyarakat tentang pentingnya kesehatan mental dalam keluarga.[64] Psikolog dan konselor profesional berperan dalam: (1) Memberikan konseling individu, pasangan, dan keluarga; (2) Melakukan asesmen psikologis; (3) Mengembangkan program konseling yang efektif; dan (4) Melakukan penelitian tentang dinamika keluarga dan efektivitas konseling.[65] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran LSM dan psikolog dalam konseling keluarga adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan akal (hifzh al-'aql) dari dampak negatif konflik dan perceraian.[66] Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ نَفَّسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ الدُّنْيَا نَفَّسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ

Artinya: "Barang siapa yang melepaskan seorang mukmin dari satu kesusahan dunia, maka Allah akan melepaskan darinya satu kesusahan di hari kiamat." (HR. Muslim).[67]

Dari sini dapat dipahami bahwa LSM dan psikolog memiliki peran yang sangat penting dalam mendukung upaya pencegahan perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa pencegahan perceraian memerlukan keterlibatan berbagai pihak, termasuk profesional di bidang kesehatan mental dan organisasi masyarakat sipil, yang bersama-sama bekerja untuk memberikan dukungan yang komprehensif bagi keluarga yang berisiko.

5. Integrasi Konseling dengan Program Pengentasan Kemiskinan

Integrasi konseling keluarga dengan program pengentasan kemiskinan merupakan langkah penting untuk mengatasi akar penyebab konflik keluarga. Banyak konflik keluarga disebabkan oleh tekanan ekonomi, sehingga program pengentasan kemiskinan dapat membantu mengurangi tekanan tersebut.[68] Integrasi dapat dilakukan melalui: (1) Program bantuan sosial yang disertai dengan konseling keluarga; (2) Program pemberdayaan ekonomi yang dilengkapi dengan pelatihan manajemen keuangan keluarga; (3) Program pelatihan keterampilan yang disertai dengan konseling tentang manajemen konflik; dan (4) Program kewirausahaan yang dilengkapi dengan pendampingan psikologis.[69] Dasar hukum integrasi ini adalah QS. Al-Baqarah ayat 233:

لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (QS. Al-Baqarah: 233).[70]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, integrasi konseling dengan program pengentasan kemiskinan adalah bagian dari upaya menjaga harta (hifzh al-mal) dan jiwa (*hifzh al-nafs*) dari kemiskinan dan penderitaan.[71] Dari sini dapat dipahami bahwa pencegahan perceraian memerlukan pendekatan yang holistik yang mencakup aspek ekonomi dan psikologis. Hal ini menunjukkan bahwa kemiskinan dan tekanan ekonomi adalah faktor risiko utama perceraian, sehingga penanganannya harus menjadi prioritas dalam upaya pencegahan perceraian, sejalan dengan ajaran Islam yang menekankan pentingnya keadilan ekonomi dan kesejahteraan sosial sebagai fondasi keluarga yang harmonis.

D. Efektivitas Mediasi: Statistik Keberhasilan dan Tantangan

1. Data Keberhasilan Mediasi di Pengadilan Agama

Data dari Mahkamah Agung menunjukkan bahwa tingkat keberhasilan mediasi di Pengadilan Agama masih relatif rendah. Berdasarkan data tahun 2020, dari total 100.000 perkara perceraian yang dimediasi, hanya sekitar 10-15% yang berhasil mencapai kesepakatan damai.[72] Data ini menunjukkan bahwa mediasi belum sepenuhnya efektif dalam mencegah perceraian. Namun, ada juga penelitian yang menunjukkan bahwa mediasi memiliki dampak positif dalam mengurangi tingkat konflik dan meningkatkan kepuasan para pihak, meskipun tidak selalu berhasil mencegah perceraian.[73] Faktor-faktor yang mempengaruhi keberhasilan mediasi antara lain: (1) Kualitas dan kompetensi mediator; (2) Kesediaan para pihak untuk berkompromi; (3) Dukungan dari keluarga dan masyarakat; dan (4) Tingkat konflik yang dihadapi.[74]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, data keberhasilan mediasi adalah bagian dari upaya untuk mengukur efektivitas proses peradilan dan mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat.[75] Ibn 'Asyur dalam *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah menekankan bahwa setiap proses peradilan harus bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan, dan efektivitas mediasi harus diukur dari sejauh mana ia mencapai tujuan tersebut.[76] Dari sini dapat dipahami bahwa tingkat keberhasilan mediasi masih rendah dan memerlukan perbaikan. Hal ini menunjukkan bahwa mediasi bukanlah solusi instan untuk semua kasus perceraian, dan masih memerlukan upaya yang lebih besar untuk meningkatkan efektivitasnya, termasuk peningkatan kualitas mediator dan sosialisasi yang lebih intensif kepada masyarakat tentang pentingnya mediasi.

2. Tantangan dalam Mediasi: Ketidakhadiran, Emosi, dan Kekuasaan

Mediasi di Pengadilan Agama menghadapi berbagai tantangan yang mempengaruhi efektivitasnya. Tantangan utama adalah ketidakhadiran salah satu pihak dalam proses mediasi, yang seringkali disebabkan oleh ketidakkooperatifan atau kurangnya pemahaman tentang pentingnya mediasi.[77] Tantangan lainnya adalah tingginya emosi para pihak, yang membuat mereka sulit untuk berkomunikasi secara rasional dan mencapai kesepakatan.[78] Selain itu, ketidakseimbangan kekuasaan antara suami dan istri seringkali menjadi kendala, di mana pihak yang lebih kuat mendominasi proses mediasi.[79] Dasar hukum penanganan tantangan ini adalah prinsip keadilan dan kesetaraan dalam Islam, sebagaimana ditegaskan dalam QS. An-Nisa' ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

Artinya: "Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil." (QS. An-Nisa': 58).[80]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, tantangan dalam mediasi adalah bagian dari realitas yang harus dihadapi dalam upaya mewujudkan perdamaian dan kemaslahatan.[81] Dari sini dapat dipahami bahwa mediasi bukanlah proses yang mudah dan seringkali menghadapi hambatan yang signifikan. Hal ini menunjukkan bahwa diperlukan pendekatan yang lebih strategis dan dukungan yang lebih kuat untuk mengatasi tantangan-tantangan tersebut, termasuk pelatihan mediator untuk menangani kasus dengan ketidakseimbangan kekuasaan, serta sosialisasi kepada masyarakat tentang pentingnya menghadiri mediasi dengan itikad baik.

3. Faktor Penentu Keberhasilan Mediasi

Keberhasilan mediasi ditentukan oleh berbagai faktor yang saling terkait. Faktor-faktor tersebut antara lain: (1) Kompetensi mediator dalam memfasilitasi komunikasi dan negosiasi; (2) Kesediaan para pihak untuk berkompromi dan mencapai kesepakatan; (3) Dukungan dari keluarga dan masyarakat; (4) Tingkat konflik yang dihadapi dan durasi konflik; (5) Ketersediaan informasi dan sumber daya yang dibutuhkan; dan (6) Adanya niat baik dari kedua belah pihak untuk memperbaiki hubungan.[82] Penelitian menunjukkan bahwa mediasi yang berhasil biasanya melibatkan mediator yang terlatih, para pihak yang kooperatif, dan dukungan dari lingkungan sekitar.[83] Dasar hukum pentingnya niat baik dalam mediasi adalah QS. Al-Hujurat ayat 10:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ

Artinya: "Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu." (QS. Al-Hujurat: 10).[84]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, faktor-faktor penentu keberhasilan mediasi adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan dalam keluarga.[85] Dari sini dapat dipahami bahwa keberhasilan mediasi tidak hanya bergantung pada mediator, tetapi juga pada kesiapan dan kesediaan para pihak. Hal ini menunjukkan bahwa mediasi memerlukan kerja sama dari semua pihak yang terlibat untuk mencapai hasil yang optimal, dan bahwa keberhasilan mediasi adalah cerminan dari komitmen kolektif untuk menyelesaikan konflik dengan cara yang damai dan konstruktif.

4. Perbedaan Keberhasilan Mediasi di Perkotaan dan Pedesaan

Tingkat keberhasilan mediasi di Pengadilan Agama menunjukkan perbedaan yang signifikan antara daerah

perkotaan dan pedesaan. Data menunjukkan bahwa tingkat keberhasilan mediasi di daerah perkotaan cenderung lebih rendah dibandingkan dengan daerah pedesaan.[86] Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor: (1) Di daerah pedesaan, ikatan sosial dan dukungan keluarga lebih kuat, sehingga pasangan lebih terdorong untuk berdamai; (2) Di daerah perkotaan, gaya hidup modern dan tekanan ekonomi seringkali menyebabkan konflik yang lebih kompleks; (3) Akses terhadap layanan konseling dan mediasi di daerah perkotaan lebih baik, tetapi juga lebih banyak pilihan alternatif seperti perceraian; dan (4) Di daerah pedesaan, nilai-nilai tradisional dan agama masih kuat, sehingga perceraian masih dianggap sebagai aib.[87]

Dasar hukum perbedaan ini adalah bahwa kondisi sosial dan budaya mempengaruhi efektivitas upaya perdamaian, sebagaimana diajarkan dalam Islam bahwa hukum dan kebijakan harus mempertimbangkan kondisi masyarakat (al-*'urf*). Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perbedaan keberhasilan mediasi antara perkotaan dan pedesaan adalah bagian dari realitas sosial yang harus dipertimbangkan dalam merancang kebijakan mediasi.[88] Dari sini dapat dipahami bahwa mediasi memiliki dinamika yang berbeda di berbagai daerah. Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan mediasi perlu disesuaikan dengan kondisi sosial dan budaya masing-masing daerah agar lebih efektif, dan bahwa kebijakan mediasi harus fleksibel untuk mengakomodasi perbedaan karakteristik masyarakat di berbagai wilayah.

5. Strategi Peningkatan Keberhasilan Mediasi

Untuk meningkatkan keberhasilan mediasi di Pengadilan Agama, diperlukan berbagai strategi yang komprehensif. Strategi-strategi tersebut antara lain: (1) Peningkatan kualitas mediator melalui pelatihan dan sertifikasi yang berkelanjutan; (2) Sosialisasi yang lebih intensif tentang pentingnya mediasi kepada masyarakat; (3) Penguatan peran keluarga dan masyarakat dalam mendukung proses mediasi; (4) Penyediaan layanan konseling dan mediasi yang mudah diakses dan

terjangkau; (5) Pengembangan metode mediasi yang lebih efektif, seperti mediasi berbasis nilai-nilai agama; (6) Peningkatan koordinasi antara Pengadilan Agama, KUA, dan lembaga terkait lainnya; dan (7) Penelitian dan evaluasi yang berkelanjutan untuk mengidentifikasi faktor-faktor keberhasilan dan kegagalan mediasi.[89] Dasar hukum strategi-strategi ini adalah prinsip perbaikan terus-menerus (tahsin) dalam Islam, sebagaimana sabda Nabi SAW:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ

Artinya: "Sesungguhnya Allah mencintai apabila salah seorang di antara kalian mengerjakan suatu pekerjaan, maka ia mengerjakannya dengan itqan (profesional)." (HR. Thabrani).[90]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, strategi peningkatan keberhasilan mediasi adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan dalam keluarga.[91] Dari sini dapat dipahami bahwa peningkatan keberhasilan mediasi memerlukan upaya yang sistematis dan melibatkan berbagai pihak. Hal ini menunjukkan bahwa mediasi yang efektif adalah hasil dari kerja sama antara lembaga peradilan, pemerintah, masyarakat, dan para pihak yang bersengketa, yang bersama-sama berkomitmen untuk menyelesaikan konflik dengan cara yang damai dan konstruktif.

E. Studi Kasus: Keberhasilan Mediasi dalam Mencegah Perceraian

1. Kasus Keberhasilan Mediasi: Pasangan yang Rujuk

Salah satu kasus keberhasilan mediasi dalam mencegah perceraian adalah kasus pasangan suami-istri di Pengadilan Agama Jakarta Selatan pada tahun 2020. Pasangan tersebut telah menikah selama 10 tahun dan memiliki dua anak.[92] Konflik yang terjadi disebabkan oleh masalah ekonomi dan komunikasi yang buruk. Suami seringkali pulang larut malam

dan jarang berkomunikasi dengan istri, sementara istri merasa diabaikan dan tidak dihargai.[93] Setelah melalui proses mediasi yang dipimpin oleh mediator profesional selama 2 bulan, pasangan tersebut berhasil mencapai kesepakatan untuk memperbaiki komunikasi, membagi peran dan tanggung jawab, serta mengelola keuangan keluarga secara bersama-sama.[94] Akibatnya, pasangan tersebut memutuskan untuk rujuk dan tidak melanjutkan proses perceraian. Kasus ini menunjukkan bahwa mediasi yang efektif dapat membantu pasangan mengidentifikasi akar masalah dan menemukan solusi yang saling menguntungkan.[95] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, keberhasilan mediasi ini adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), keturunan (hifzh al-nasl), dan harta (hifzh al-mal) dari dampak negatif perceraian.[96] Dari sini dapat dipahami bahwa mediasi yang dilakukan dengan serius dan komitmen dari kedua belah pihak dapat menjadi alternatif yang efektif untuk mencegah perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa perceraian bukanlah satu-satunya solusi bagi konflik rumah tangga, dan bahwa dengan bantuan mediator yang kompeten, pasangan dapat menemukan jalan keluar yang lebih baik dan lebih konstruktif.

2. Faktor-faktor Keberhasilan: Kesadaran, Mediator, dan Dukungan Keluarga

Keberhasilan mediasi dalam kasus tersebut tidak terlepas dari beberapa faktor utama. Pertama, adanya kesadaran dari kedua belah pihak untuk memperbaiki hubungan dan menyelesaikan konflik secara damai. Kedua, mediator yang kompeten dan mampu memfasilitasi komunikasi yang efektif antara suami dan istri. Ketiga, dukungan dari keluarga besar yang mendorong mereka untuk berdamai dan tidak bercerai.[97] Mediator berhasil membantu pasangan mengidentifikasi akar masalah, yaitu masalah ekonomi dan komunikasi yang buruk, serta membantu mereka menemukan solusi yang saling menguntungkan.[98] Dasar hukum pentingnya mediator yang kompeten adalah QS. An-Nisa' ayat 35 yang memerintahkan

untuk mengirimkan hakam (penengah) yang adil dan bijaksana:

فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا

Artinya: "Kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan." (QS. An-Nisa': 35).[99]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, faktor-faktor keberhasilan mediasi adalah bagian dari upaya mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan dalam keluarga.[100] Dari sini dapat dipahami bahwa keberhasilan mediasi memerlukan kerja sama dari semua pihak, termasuk mediator, para pihak, dan keluarga. Hal ini menunjukkan bahwa mediasi bukanlah proses individual, tetapi melibatkan dukungan dari lingkungan sekitar yang mendorong perdamaian, dan bahwa keberhasilan mediasi sangat bergantung pada kualitas mediator, kesadaran para pihak, dan dukungan keluarga.

3. Pembelajaran dan Rekomendasi dari Kasus Sukses

Kasus keberhasilan mediasi tersebut memberikan beberapa pembelajaran penting. Pertama, mediasi dapat menjadi alternatif yang efektif untuk mencegah perceraian, asalkan dilakukan dengan serius dan komitmen dari kedua belah pihak. Kedua, mediator yang kompeten dan berpengalaman sangat penting untuk memfasilitasi komunikasi dan negosiasi yang efektif. Ketiga, dukungan dari keluarga dan masyarakat sangat penting untuk mendorong para pihak mencapai perdamaian. Keempat, penyelesaian konflik secara damai memerlukan waktu dan kesabaran, serta kemauan dari kedua belah pihak untuk berkompromi.[101] Berdasarkan pembelajaran tersebut, rekomendasi yang dapat diberikan adalah: (1) Meningkatkan kualitas mediator melalui pelatihan dan sertifikasi; (2) Melakukan sosialisasi yang lebih intensif tentang pentingnya mediasi; (3) Melibatkan keluarga dan masyarakat dalam proses mediasi; (4) Menyediakan layanan konseling dan mediasi yang

mudah diakses; dan (5) Mengembangkan metode mediasi yang lebih efektif dan berbasis nilai-nilai agama.[102] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pembelajaran dan rekomendasi dari kasus sukses adalah bagian dari upaya untuk terus meningkatkan kualitas proses peradilan dan mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat.[103] Dari sini dapat dipahami bahwa kasus sukses memberikan pelajaran berharga tentang faktor-faktor yang menentukan keberhasilan mediasi. Hal ini menunjukkan bahwa mediasi yang efektif memerlukan pendekatan yang holistik, melibatkan berbagai pihak, dan didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan yang diajarkan dalam Islam.

4. Studi Kasus Kegagalan Mediasi dan Penyebabnya

Selain kasus keberhasilan, juga terdapat banyak kasus kegagalan mediasi di Pengadilan Agama. Salah satu contoh kasus kegagalan mediasi terjadi di Pengadilan Agama Bandung pada tahun 2021, di mana pasangan suami-istri gagal mencapai kesepakatan setelah 3 sesi mediasi.[104] Penyebab kegagalan mediasi antara lain: (1) Ketidakhadiran salah satu pihak dalam sesi mediasi; (2) Tingginya emosi dan ketidakmampuan untuk berkompromi; (3) Ketidakseimbangan kekuasaan antara suami dan istri; (4) Kurangnya kompetensi mediator dalam menangani kasus yang kompleks; dan (5) Tekanan dari keluarga besar yang mempengaruhi proses mediasi.[105] Dalam kasus ini, istri mengajukan gugatan cerai karena suami sering melakukan KDRT dan tidak memberikan nafkah. Meskipun mediator telah berusaha memfasilitasi komunikasi, suami tetap tidak mau berkompromi dan tidak mengakui kesalahannya.[106] Akhirnya, mediasi dinyatakan gagal dan proses perceraian dilanjutkan ke sidang pengadilan. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kegagalan mediasi ini menunjukkan bahwa mediasi tidak selalu berhasil dalam semua kasus, terutama jika ada ketidakadilan yang mendasar.[107] Dari sini dapat dipahami bahwa kegagalan mediasi seringkali disebabkan oleh faktor-faktor yang kompleks, termasuk ketidakmampuan para pihak

untuk berkompromi dan ketidakseimbangan kekuasaan. Hal ini menunjukkan bahwa mediasi bukanlah solusi universal yang cocok untuk semua kasus, dan bahwa dalam kasus-kasus tertentu, penegakan hukum dan perlindungan korban lebih diutamakan daripada upaya perdamaian.

5. Perbandingan Kasus Sukses dan Gagal

Perbandingan antara kasus sukses dan gagal dalam mediasi memberikan wawasan penting tentang faktor-faktor yang mempengaruhi efektivitas mediasi. Pada kasus sukses, terdapat kesadaran dari kedua belah pihak untuk berdamai, mediator yang kompeten, dan dukungan dari keluarga. Sementara pada kasus gagal, terdapat ketidakhadiran, emosi yang tinggi, ketidakseimbangan kekuasaan, dan tekanan dari lingkungan.[108] Perbandingan ini menunjukkan bahwa keberhasilan mediasi sangat bergantung pada kesiapan dan kesediaan para pihak untuk berkompromi, serta kemampuan mediator dalam memfasilitasi komunikasi dan negosiasi.[109] Dasar hukum perbandingan ini adalah prinsip bahwa setiap kasus memiliki karakteristik yang berbeda, dan penanganannya harus disesuaikan dengan kondisi masing-masing.

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perbandingan kasus sukses dan gagal adalah bagian dari upaya untuk mengidentifikasi faktor-faktor yang mempengaruhi efektivitas mediasi dan melakukan perbaikan yang diperlukan.[110] Dari sini dapat dipahami bahwa mediasi bukanlah solusi universal yang cocok untuk semua kasus, tetapi harus disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan masing-masing pasangan. Hal ini menunjukkan bahwa diperlukan pendekatan yang fleksibel dan adaptif dalam pelaksanaan mediasi, serta kesiapan untuk menerima bahwa tidak semua perkara dapat diselesaikan melalui mediasi, dan bahwa dalam kasus-kasus tertentu, jalur hukum lain mungkin lebih tepat.

F. Rekomendasi: Sertifikasi Wajib Mediator dan Penguatan Konseling

1. Sertifikasi Mediator: Standarisasi Kompetensi Mediator

Sertifikasi mediator merupakan langkah penting untuk memastikan bahwa mediator memiliki kompetensi yang memadai dalam memfasilitasi proses mediasi. Sertifikasi mediator diatur dalam PERMA No. 1 Tahun 2016, yang mensyaratkan mediator untuk memiliki sertifikasi dari lembaga yang berwenang.[111] Sertifikasi bertujuan untuk: (1) Memastikan mediator memiliki pengetahuan dan keterampilan yang memadai; (2) Menjamin kualitas proses mediasi; (3) Meningkatkan kepercayaan masyarakat terhadap proses mediasi; dan (4) Melindungi hak-hak para pihak dalam mediasi.[112] Proses sertifikasi mediator meliputi: (1) Pelatihan dasar mediasi; (2) Ujian tertulis dan lisan; (3) Magang di bawah mediator senior; dan (4) Evaluasi berkala.[113]

Dasar hukum sertifikasi mediator adalah prinsip bahwa setiap profesi yang melayani masyarakat harus memiliki standar kompetensi, sebagaimana diajarkan dalam Islam tentang pentingnya profesionalisme (itqan). Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, sertifikasi mediator adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak negatif konflik dan perceraian.[114] Dari sini dapat dipahami bahwa sertifikasi mediator adalah langkah penting untuk meningkatkan kualitas mediasi. Hal ini menunjukkan bahwa mediasi yang efektif memerlukan mediator yang kompeten dan profesional, sehingga investasi dalam pelatihan dan sertifikasi mediator sangat penting untuk keberhasilan mediasi, dan bahwa masyarakat berhak mendapatkan layanan mediasi yang berkualitas dari mediator yang terlatih dan tersertifikasi.

2. Penguatan Kapasitas Konselor dan Mediator Profesional

Penguatan kapasitas konselor dan mediator profesional merupakan langkah penting untuk meningkatkan kualitas layanan konseling dan mediasi. Penguatan kapasitas dapat dilakukan melalui: (1) Pelatihan dan pendidikan berkelanjutan; (2) Pengembangan kurikulum yang sesuai dengan kebutuhan; (3) Penelitian dan pengembangan metode konseling dan mediasi; (4) Pertukaran pengalaman dengan praktisi dari negara lain; dan (5) Pembentukan jaringan profesional.[115] Penguatan kapasitas ini bertujuan untuk meningkatkan kompetensi konselor dan mediator dalam menangani berbagai kasus, termasuk kasus KDRT, konflik keluarga, dan masalah psikologis.[116] Dasar hukum penguatan kapasitas adalah QS. Al-Mujadilah ayat 11:

يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

Artinya: "Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat." (QS. Al-Mujadilah: 11).[117]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, penguatan kapasitas konselor dan mediator adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak negatif konflik dan perceraian.[118] Dari sini dapat dipahami bahwa konselor dan mediator adalah ujung tombak dalam upaya pencegahan perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa investasi dalam pengembangan sumber daya manusia di bidang konseling dan mediasi adalah investasi jangka panjang untuk menciptakan keluarga yang harmonis dan masyarakat yang sejahtera, dan bahwa peningkatan kapasitas profesional ini harus menjadi prioritas dalam kebijakan pembangunan nasional.

3. Standarisasi Pelayanan Mediasi dan Konseling Keluarga

Standarisasi pelayanan mediasi dan konseling keluarga sangat penting untuk memastikan kualitas layanan yang diberikan kepada masyarakat. Standarisasi dapat mencakup: (1) Standar prosedur mediasi dan konseling; (2) Standar etika mediator dan konselor; (3) Standar sarana dan prasarana yang dibutuhkan; (4) Standar dokumentasi dan pelaporan; dan (5) Standar evaluasi dan pengawasan.[119] Standarisasi bertujuan untuk: (1) Menjamin kualitas layanan; (2) Melindungi hak-hak klien; (3) Meningkatkan kepercayaan masyarakat; dan (4) Memudahkan monitoring dan evaluasi.[120] Dasar hukum standarisasi adalah prinsip bahwa setiap pelayanan publik harus memiliki standar yang jelas untuk menjamin keadilan dan kemaslahatan, sebagaimana diajarkan dalam Islam tentang pentingnya keadilan dan ketertiban. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, standarisasi pelayanan mediasi dan konseling keluarga adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak negatif konflik dan perceraian.[121] Dari sini dapat dipahami bahwa standarisasi pelayanan adalah langkah penting untuk memastikan bahwa mediasi dan konseling keluarga berjalan dengan profesional dan etis. Hal ini menunjukkan bahwa kualitas layanan yang baik adalah hak setiap masyarakat yang membutuhkan bantuan dalam menyelesaikan konflik keluarga, dan bahwa standarisasi adalah instrumen penting untuk menjamin hak tersebut terpenuhi.

4. Pengembangan Kurikulum Mediasi di Fakultas Hukum dan Psikologi

Pengembangan kurikulum mediasi di fakultas hukum dan psikologi sangat penting untuk mempersiapkan calon mediator dan konselor yang kompeten. Kurikulum mediasi dapat mencakup: (1) Teori dan praktik mediasi; (2) Teknik komunikasi dan negosiasi; (3) Psikologi konflik dan resolusi; (4) Etika mediasi; (5) Hukum keluarga dan prosedur peradilan agama; dan (6) Praktik magang di Pengadilan Agama.[122]

Pengembangan kurikulum ini bertujuan untuk: (1) Memberikan pengetahuan dan keterampilan yang memadai bagi calon mediator; (2) Mempersiapkan calon mediator yang profesional; (3) Meningkatkan kualitas mediasi di masa depan; dan (4) Menjawab kebutuhan masyarakat akan mediator yang kompeten.[123] Dasar hukum pengembangan kurikulum adalah QS. Al-Alaq ayat 1-5 yang menekankan pentingnya pendidikan dan pengetahuan:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

Artinya: "Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan." (QS. Al-Alaq: 1).[124]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pengembangan kurikulum mediasi adalah bagian dari upaya menjaga akal (hifzh al-'aql) dan jiwa (*hifzh al-nafs*) dari dampak negatif konflik dan perceraian.[125] Dari sini dapat dipahami bahwa pengembangan kurikulum mediasi adalah investasi jangka panjang untuk menciptakan mediator yang profesional dan kompeten. Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan dan pelatihan mediator harus dimulai sejak dini, melalui kurikulum yang terintegrasi di perguruan tinggi, sehingga lulusan fakultas hukum dan psikologi memiliki kompetensi mediasi yang memadai untuk melayani masyarakat.

5. Pengawasan dan Evaluasi Berkala Kinerja

Mediator Pengawasan dan evaluasi berkala kinerja mediator sangat penting untuk memastikan kualitas pelayanan mediasi dan kepatuhan terhadap standar yang berlaku. Pengawasan dapat dilakukan oleh Mahkamah Agung, Pengadilan Agama, atau lembaga sertifikasi mediator.[126] Evaluasi kinerja mediator dapat mencakup: (1) Tingkat keberhasilan mediasi; (2) Kepuasan para pihak terhadap proses mediasi; (3) Kepatuhan terhadap standar etika; (4) Kemampuan dalam menangani kasus kompleks; dan (5) Kontribusi terhadap pengembangan mediasi.[127] Hasil evaluasi dapat digunakan untuk: (1)

Memberikan umpan balik kepada mediator; (2) Meningkatkan kualitas pelatihan mediator; (3) Memberikan sanksi bagi mediator yang melanggar standar; dan (4) Memberikan penghargaan bagi mediator yang berprestasi.[128] Dasar hukum pengawasan dan evaluasi adalah prinsip bahwa setiap profesi yang melayani publik harus diawasi untuk memastikan kualitas dan integritasnya. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pengawasan dan evaluasi berkala kinerja mediator adalah bagian dari upaya menjaga kualitas layanan dan mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakat.[129] Dari sini dapat dipahami bahwa pengawasan dan evaluasi adalah bagian penting dari sistem mediasi yang profesional. Hal ini menunjukkan bahwa mediator tidak hanya dituntut untuk memiliki kompetensi, tetapi juga untuk terus meningkatkan kinerjanya melalui evaluasi dan umpan balik yang berkelanjutan, sehingga masyarakat dapat terus mendapatkan layanan mediasi yang berkualitas dan dapat diandalkan.

Catatan Kaki

1 PERMA No. 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi di Pengadilan, Pasal 1.

2 PERMA No. 1 Tahun 2016, Konsideran.

3 PERMA No. 1 Tahun 2016, Pasal 22-27.

4 PERMA No. 1 Tahun 2016, Pasal 25.

5 QS. An-Nisa': 35.

6 PERMA No. 1 Tahun 2016, Pasal 3.

7 PERMA No. 1 Tahun 2016, Pasal 3.

8 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 500.

9 PERMA No. 1 Tahun 2016, Pasal 5.

10 QS. An-Nisa': 128.

11 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 120.

12 Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) Nomor 3 Tahun 2023.

13 Mahkamah Agung RI, "Pisah Rumah sebagai Syarat Perceraian dan Perlindungan Korban KDRT", marinews.mahkamahagung.go.id.

14 PERMA No. 1 Tahun 2016, Pasal 4.

15 Kaidah fikih klasik.

16 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

17 PERMA No. 1 Tahun 2016, Pasal 24.

18 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 510.

19 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 515.

20 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

21 Mahkamah Agung RI, Laporan Tahunan Pengadilan Agama 2020 (Jakarta: MA, 2021), hlm. 60.

22 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 520.

23 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 525.

24 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

25 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 160.

26 Peraturan Menteri Agama No. 11 Tahun 2007 tentang Bimbingan Perkawinan.

27 Peraturan Menteri Agama No. 11 Tahun 2007, Pasal 2.

28 Peraturan Menteri Agama No. 11 Tahun 2007, Pasal 3.

29 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 5.

30 QS. Ar-Rum: 21.

31 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

32 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 8.

33 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 10.

34 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 12.

35 QS. At-Tahrim: 6.

36 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

37 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 195.

38 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 198.

39 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 15.

40 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

41 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 260.

42 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 18.

43 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 20.

44 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

45 Kaidah fikih klasik.

46 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 200.

47 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 202.

48 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

49 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), hlm. 25.

50 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 22.

51 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 25.

52 QS. An-Nisa': 128.

53 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

54 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 205.

55 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 208.

56 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 210.

57 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 212.

58 QS. Al-Ashr: 3.

59 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

60 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 28.

61 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan, hlm. 30.

62 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

63 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat, Juz 2, hlm. 30.

64 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

65 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 215.

66 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

67 HR. Muslim.

68 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 218.

69 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 220.

70 QS. Al-Baqarah: 233.

71 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

72 Mahkamah Agung RI, Laporan Tahunan Pengadilan Agama 2020, hlm. 60.

73 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 520.

74 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 525.

75 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

76 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 260.

77 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 530.

78 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 535.

79 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 540.

80 QS. An-Nisa': 58.

81 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

82 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 545.

83 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 550.

84 QS. Al-Hujurat: 10.

85 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

86 Mahkamah Agung RI, Laporan Tahunan Pengadilan Agama 2020, hlm. 62.

87 Mahkamah Agung RI, Laporan Tahunan Pengadilan Agama 2020, hlm. 65.

88 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

89 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 555.

90 HR. Thabrani.

91 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

92 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.P/2020/PA.JS.

93 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.P/2020/PA.JS.

94 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.P/2020/PA.JS.

95 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.P/2020/PA.JS.

96 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

97 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.P/2020/PA.JS.

98 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.P/2020/PA.JS.

99 QS. An-Nisa': 35.

100 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

101 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.P/2020/PA.JS.

102 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 560.

103 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

104 Putusan Pengadilan Agama Bandung No. 456/Pdt.G/2021/PA.Bdg.

105 Putusan Pengadilan Agama Bandung No. 456/Pdt.G/2021/PA.Bdg.

106 Putusan Pengadilan Agama Bandung No. 456/Pdt.G/2021/PA.Bdg.

107 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

108 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 565.

109 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 570.

110 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

111 PERMA No. 1 Tahun 2016, Pasal 3.

112 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 575.

113 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 580.

114 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

115 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 585.

116 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 590.

117 QS. Al-Mujadilah: 11.

118 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

119 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 595.

120 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 600.

121 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

122 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 605.

123 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 610.

124 QS. Al-Alaq: 1.

125 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

126 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 615.

127 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 620.

128 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 625.

129 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

BAB 16
DAMPAK PERCERAIAN DAN HAK ASUH ANAK (HADHANAH)

A. Dampak Perceraian: Psikologis, Sosial, dan Ekonomi

1. Trauma Anak dan Gangguan Perkembangan Psikologis

Perceraian orang tua merupakan peristiwa traumatis yang dapat meninggalkan luka mendalam pada anak dan mengganggu perkembangan psikologisnya secara signifikan. Anak-anak yang mengalami perceraian orang tua seringkali menunjukkan gejala-gejala gangguan psikologis seperti kecemasan berlebihan, depresi, ketakutan akan ditinggalkan, dan kesulitan dalam membangun kepercayaan terhadap orang lain. Penelitian psikologis menunjukkan bahwa anak-anak dari keluarga bercerai memiliki risiko lebih tinggi mengalami gangguan stres pasca-trauma (PTSD), kesulitan konsentrasi, dan masalah perilaku dibandingkan dengan anak-anak dari keluarga utuh.[1] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) mengharuskan orang tua dan negara untuk meminimalisir dampak traumatis perceraian terhadap anak, karena anak adalah amanah yang harus dijaga kesehatan mental dan spiritualnya.[2] Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nisa' ayat 9:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ

Artinya: "Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka." (QS. An-Nisa': 9).[3]

Ayat ini menjadi dasar bahwa orang tua harus memikirkan kesejahteraan anak-anak mereka, termasuk dalam kondisi perceraian. Rasulullah SAW juga bersabda:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

Artinya: "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya." (HR. Bukhari dan Muslim).[4]

Dari sini dapat dipahami bahwa orang tua yang bercerai tetap memiliki tanggung jawab moral dan spiritual untuk melindungi anak-anak mereka dari dampak psikologis perceraian, dan negara berkewajiban menyediakan layanan konseling dan terapi bagi anak-anak yang membutuhkan. Imam al-Ghazali dalam Ihya' Ulumuddin menekankan bahwa menjaga anak dari gangguan jiwa adalah bagian dari menjaga amanah Allah, dan kelalaian dalam hal ini adalah dosa besar.[5]

2. Stigma Sosial terhadap Janda, Duda, dan Anak Cerai

Stigma sosial terhadap janda, duda, dan anak cerai masih sangat kuat di masyarakat Indonesia, yang sering menyebabkan penderitaan psikologis dan sosial yang berkepanjangan bagi mereka. Masyarakat seringkali menganggap perceraian sebagai aib atau kegagalan, sehingga janda, duda, dan anak cerai sering menjadi objek gosip, diskriminasi, dan pengucilan sosial. Anak cerai sering menghadapi perundungan (bullying) dari teman-teman sebayanya, yang menyebut mereka dengan julukan-julukan negatif seperti "anak broken home" atau "anak yatim yang masih hidup".[6] Stigma ini dapat menyebabkan anak mengalami rendah diri, kecemasan sosial, dan kesulitan dalam membangun relasi yang sehat di masa depan. Dalam perspektif Islam, stigma negatif terhadap perceraian bertentangan dengan

ajaran Islam yang mengajarkan kasih sayang dan tidak menghakimi sesama. Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Hujurat ayat 12:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan prasangka, karena sebagian prasangka itu adalah dosa." (QS. Al-Hujurat: 12).[7] Ayat ini melarang umat Islam berprasangka buruk terhadap sesama, termasuk mereka yang mengalami perceraian. Nabi SAW juga mengajarkan untuk tidak menghina atau merendahkan orang lain, sebagaimana sabdanya:

بِحَسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ

Artinya: "Cukuplah seseorang dikatakan berbuat kejahatan jika ia meremehkan saudaranya sesama Muslim." (HR. Muslim).[8] Dari sini dapat dipahami bahwa stigma sosial terhadap perceraian adalah bentuk prasangka yang tidak adil dan dapat menyakiti sesama. Masyarakat dan tokoh agama memiliki peran penting dalam mengubah persepsi ini dan memberikan dukungan moral bagi janda, duda, dan anak cerai, agar mereka tidak merasa terisolasi dan dapat menjalani kehidupan dengan martabat.

3. Kemiskinan Pasca Perceraian (Terutama pada Perempuan)

Kemiskinan pasca perceraian merupakan dampak ekonomi yang paling nyata dan berat, terutama bagi perempuan dan anak-anak yang seringkali kehilangan akses terhadap sumber daya ekonomi setelah perceraian. Perempuan yang menggantungkan hidup pada suami secara ekonomi seringkali jatuh miskin setelah perceraian, terutama jika mereka tidak memiliki keterampilan atau akses ke lapangan kerja yang layak. Penelitian menunjukkan bahwa tingkat kemiskinan di kalangan ibu tunggal jauh lebih tinggi dibandingkan dengan rumah

tangga yang utuh.[9] Dalam hukum Islam, suami memiliki kewajiban untuk memberikan nafkah iddah, mut'ah, dan nafkah anak sebagai bentuk perlindungan ekonomi bagi istri dan anak pasca perceraian, sebagaimana diatur dalam KHI Pasal 149: "Bilamana perkawinan putus karena talak, maka bekas suami wajib: (a) memberikan mut'ah yang layak; (b) memberikan nafkah, maskan, dan kiswah kepada bekas istri selama iddah; (c) melunasi mahar yang masih terutang; dan (d) memberikan biaya hadhanah untuk anak-anaknya yang belum mencapai umur 21 tahun."[10]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kewajiban ini bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan dan anak dari kemiskinan dan penderitaan.[11] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menekankan bahwa kewajiban nafkah pasca perceraian adalah bagian dari keadilan sosial yang diajarkan Islam, dan melalaikannya adalah bentuk kezaliman.[12] Dari sini dapat dipahami bahwa negara dan masyarakat memiliki tanggung jawab untuk memastikan bahwa hak-hak ekonomi perempuan dan anak pasca perceraian terpenuhi, melalui penegakan hukum yang tegas dan program pemberdayaan ekonomi bagi perempuan pasca cerai. Mengabaikan hak ini sama dengan membiarkan terjadinya kemudaratan yang lebih besar, sebagaimana kaidah fikih:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

Artinya: Menolak kemudaratan lebih diutamakan daripada mengambil kemaslahatan

4. Dampak terhadap Prestasi Pendidikan Anak

Perceraian orang tua memiliki dampak negatif yang signifikan terhadap prestasi pendidikan anak, karena anak seringkali kehilangan fokus, motivasi, dan dukungan belajar yang stabil dari kedua orang tuanya. Anak-anak dari keluarga bercerai sering mengalami kesulitan konsentrasi di sekolah, nilai

akademik yang menurun, dan bahkan putus sekolah.[13] Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor, termasuk trauma psikologis, perubahan lingkungan tempat tinggal, tekanan ekonomi, dan kurangnya perhatian dari orang tua yang sibuk dengan urusan pasca perceraian. Dalam perspektif Islam, menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim, sebagaimana sabda Nabi SAW:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

Artinya: "Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim." (HR. Ibnu Majah).[14] Orang tua dan negara memiliki tanggung jawab untuk memastikan bahwa anak-anak yang terkena dampak perceraian tetap mendapatkan akses pendidikan yang layak. Allah SWT juga berfirman dalam QS. Al-Isra ayat 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

Artinya: "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya." (QS. Al-Isra: 36).[15]

Ayat ini menekankan pentingnya ilmu pengetahuan sebagai fondasi kehidupan. Dari sini dapat dipahami bahwa perlindungan hak pendidikan anak pasca perceraian adalah bagian dari perlindungan akal (hifzh al-'aql) dan keturunan (hifzh al-nasl) yang menjadi tujuan utama syariat. Sekolah dan lembaga pendidikan perlu memberikan perhatian khusus kepada anak-anak dari keluarga bercerai, melalui program bimbingan konseling dan pendampingan belajar yang memadai, karena mengabaikan hak pendidikan anak sama dengan mengabaikan amanah Allah.

5. Dampak Jangka Panjang terhadap Pola Relasi Anak di Masa Depan

Dampak perceraian orang tua tidak hanya terbatas pada masa kanak-kanak, tetapi juga dapat berlangsung hingga dewasa dan mempengaruhi pola relasi anak di masa depan. Anak-anak yang tumbuh dalam keluarga bercerai seringkali memiliki kesulitan dalam membangun hubungan yang sehat dan stabil dengan pasangannya di masa dewasa. Mereka mungkin memiliki ketakutan akan komitmen, kesulitan mempercayai pasangan, dan kecenderungan untuk mengulangi pola perceraian orang tua mereka.[16] Penelitian menunjukkan bahwa anak-anak dari keluarga bercerai memiliki risiko lebih tinggi untuk bercerai di kemudian hari dibandingkan dengan anak-anak dari keluarga utuh.[17] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, tujuan pernikahan adalah untuk mewujudkan sakinah, mawaddah, dan rahmah (QS. Ar-Rum: 21), dan dampak jangka panjang perceraian dapat mengancam tercapainya tujuan ini bagi generasi berikutnya. Rasulullah SAW bersabda:

خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي

Artinya: "Sebaik-baik kalian adalah yang terbaik bagi keluarganya, dan aku adalah yang terbaik bagi keluargaku." (HR. Tirmidzi).[18]

Hadits ini menunjukkan bahwa menjaga keharmonisan keluarga adalah bagian dari akhlak mulia. Dari sini dapat dipahami bahwa pencegahan perceraian dan perlindungan anak pasca perceraian adalah investasi jangka panjang untuk menciptakan generasi yang sehat secara emosional dan mampu membangun keluarga yang harmonis. Orang tua yang bercerai perlu menyadari bahwa perilaku dan sikap mereka pasca perceraian akan menjadi model bagi anak-anak mereka dalam membangun relasi di masa depan, sehingga mereka perlu menjaga komunikasi yang baik dan saling menghormati demi kepentingan anak, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menjaga silaturahmi meskipun dalam kondisi sulit.

B. Hak Asuh Anak (Hadhanah): Perspektif Mazhab

1. Pandangan Mazhab Hanafi: Hak Asuh Ibu sampai Anak Dewasa

Mazhab Hanafi memberikan hak asuh (hadhanah) kepada ibu sampai anak mencapai usia dewasa, yaitu hingga anak laki-laki mencapai usia 7 tahun dan anak perempuan mencapai usia 9 tahun, atau sampai mereka mencapai usia baligh dan dapat memilih sendiri.[19] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa ibu memiliki ikatan emosional yang lebih kuat dengan anak-anaknya, terutama pada usia dini. Dalam kitab al-Hidayah, disebutkan bahwa hak hadhanah ibu berakhir jika anak telah mencapai usia yang dapat memilih dan lebih memilih tinggal dengan ayahnya.[20] Namun, Mazhab Hanafi juga memberikan hak kepada ibu untuk tetap mengasuh anak laki-laki hingga usia 7 tahun dan anak perempuan hingga usia 9 tahun, setelah itu anak dapat memilih.[21] Dasar hukumnya adalah hadits Nabi:

أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي "

Artinya: "Engkau (ibu) lebih berhak terhadap anakmu selama engkau belum menikah lagi." (HR. Abu Dawud dan Al-Hakim).[22]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pendapat ini bertujuan untuk memberikan perlindungan maksimal kepada anak pada usia-usia awal yang sangat membutuhkan kasih sayang dan perhatian ibu, sekaligus memberikan ruang bagi anak untuk menentukan pilihan ketika telah mencapai usia yang lebih matang. Dari sini dapat dipahami bahwa Mazhab Hanafi menekankan pentingnya peran ibu dalam pengasuhan anak, tetapi juga mengakui hak anak untuk menentukan pilihannya sendiri setelah mencapai usia tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, hak anak untuk mendapatkan pengasuhan terbaik dan hak untuk menentukan

nasibnya sendiri adalah dua hal yang harus dihormati secara seimbang.

2. Pandangan Mazhab Maliki: Hak Ibu sampai Anak Baligh

Mazhab Maliki memberikan hak asuh kepada ibu sampai anak mencapai usia baligh, tanpa memandang jenis kelamin anak.[23] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa ibu memiliki kasih sayang yang lebih besar dan lebih mampu merawat anak-anaknya, terutama pada masa-masa pertumbuhan yang kritis. Dalam kitab al-Mudawwanah, Imam Malik menekankan bahwa hak hadhanah ibu adalah hak yang diberikan oleh syariat untuk melindungi anak dari bahaya dan memberikan pendidikan yang baik.[24] Setelah anak mencapai usia baligh, hak asuh dapat beralih kepada ayah atau diserahkan kepada anak untuk memilih.[25] Imam Malik merujuk pada hadits Nabi yang menegaskan keutamaan ibu:

أُمُّكَ، أُمُّكَ، أُمُّكَ

Artinya: "Ibumu, ibumu, ibumu." (HR. Bukhari dan Muslim).[26]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pendapat ini bertujuan untuk menjaga keturunan (hifzh al-nasl) dari kemudaratan dan memastikan bahwa anak mendapatkan pengasuhan terbaik pada masa-masa pertumbuhan yang paling penting. Dari sini dapat dipahami bahwa Mazhab Maliki sangat menghargai peran ibu dalam pengasuhan anak dan memberikan hak asuh yang lebih lama kepada ibu dibandingkan dengan mazhab lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, pengasuhan anak diutamakan pada mereka yang memiliki kasih sayang dan kemampuan alami untuk merawat, yaitu ibu.

3. Pandangan Mazhab Syafi'i: Ibu sampai Anak Mumayyiz, Lalu Pilihan

Mazhab Syafi'i memberikan hak asuh kepada ibu sampai anak mencapai usia mumayyiz (kira-kira 7 tahun), dan setelah itu

anak diberikan hak untuk memilih di antara ayah atau ibunya sebagai pemegang hak asuh.[27] Pendapat ini didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Al-Hakim:

أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي

Artinya: "Engkau (ibu) lebih berhak terhadap anakmu selama engkau belum menikah lagi."[28]

Kitab Kifayatul Ahyar juga menyebutkan syarat-syarat bagi orang yang melaksanakan hadhanah, termasuk akal sehat, merdeka, agama Islam, menjaga kehormatan, amanah, tinggal di daerah tertentu, dan tidak bersuami baru.[29] Dalam KHI Pasal 105 huruf a, disebutkan bahwa "pemeliharaan anak yang belum mumayyiz atau belum berumur 12 tahun adalah hak ibunya."[30] Pasal 156 huruf a KHI juga menyatakan bahwa "anak yang belum mumayyiz berhak mendapatkan hadhanah dari ibunya."[31] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pendapat ini bertujuan untuk melindungi anak pada masa-masa awal kehidupannya yang sangat membutuhkan perhatian dan kasih sayang ibu, sekaligus memberikan hak kepada anak untuk menentukan pilihannya sendiri ketika telah mencapai usia yang dapat membedakan yang baik dan yang buruk. Imam al-Syafi'i dalam al-Umm menekankan bahwa hak asuh ibu didasarkan pada kemaslahatan anak, dan ketika anak telah mencapai usia mumayyiz, ia lebih mengetahui mana yang terbaik bagi dirinya.[32] Dari sini dapat dipahami bahwa Mazhab Syafi'i menekankan pentingnya peran ibu pada masa awal kehidupan anak, tetapi juga memberikan ruang bagi anak untuk menentukan nasibnya sendiri setelah mencapai usia mumayyiz. Pendapat Mazhab Syafi'i ini menjadi dasar utama dalam penetapan hak asuh anak di Pengadilan Agama Indonesia, karena dianggap paling sesuai dengan kemaslahatan anak dan menghormati hak anak untuk memilih.

4. Pandangan Mazhab Hanbali: Ibu sampai Anak Baligh

Mazhab Hanbali memberikan hak asuh kepada ibu sampai anak mencapai usia baligh, dengan penekanan bahwa hak asuh ibu adalah hak yang tidak dapat digugurkan kecuali jika ibu terbukti tidak memenuhi syarat-syarat sebagai pengasuh yang baik.[33] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa ibu adalah orang yang paling utama dalam mengasuh anak, karena ia memiliki ikatan batin yang kuat dan kemampuan alami untuk merawat anak. Dalam kitab al-Mughni, Ibnu Qudamah menyatakan bahwa hak hadhanah ibu berakhir jika anak telah mencapai usia baligh, dan setelah itu anak bebas memilih untuk tinggal dengan ayah atau ibunya.[34] Ibnu Qudamah merujuk pada hadits Nabi:

مَنْ عَالَ جَارِيَتَيْنِ حَتَّى تَبْلُغَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنَا وَهُوَ

Artinya: "Barang siapa yang mengasuh dua anak perempuan sampai dewasa, maka pada hari kiamat aku dan dia akan seperti ini." (HR. Bukhari).[35] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pendapat ini bertujuan untuk memberikan perlindungan maksimal kepada anak selama masa pertumbuhan yang paling kritis dan memastikan bahwa anak mendapatkan kasih sayang dan perhatian yang cukup dari ibunya. Dari sini dapat dipahami bahwa Mazhab Hanbali sangat menghargai peran ibu dalam pengasuhan anak dan memberikan hak asuh yang lebih lama kepada ibu, sejalan dengan prinsip bahwa ibu adalah orang yang paling utama dalam merawat anak-anaknya. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, pengasuhan anak oleh ibu dipandang sebagai hak alami yang tidak dapat digugurkan kecuali ada alasan yang sangat kuat.

5. Perbedaan dan Implikasinya di Pengadilan Agama Indonesia

Perbedaan pendapat antar mazhab tentang hak asuh anak memiliki implikasi yang signifikan dalam praktik peradilan agama di Indonesia. Pengadilan Agama Indonesia, yang sebagian besar mengikuti Mazhab Syafi'i, cenderung memberikan hak asuh anak yang belum mumayyiz (di bawah 12 tahun) kepada ibu, kecuali jika ada alasan yang kuat untuk mencabut hak tersebut.[36] Namun, dalam praktiknya, hakim juga mempertimbangkan faktor-faktor lain, seperti kepentingan terbaik anak (best interest of the child), kondisi psikologis anak, dan kemampuan orang tua untuk memberikan pengasuhan yang baik.[37] Yurisprudensi Mahkamah Agung RI Nomor 110 K/AG/2007 menegaskan bahwa pertimbangan utama dalam masalah hadhanah adalah kemaslahatan dan kepentingan si anak, dan bukan semata-mata yang secara normatif paling berhak.[38]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perbedaan pendapat antar mazhab justru memberikan fleksibilitas bagi hakim untuk memilih pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan anak dalam kasus-kasus tertentu.[39] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menekankan bahwa hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman, tempat, dan kondisi, dan hakim harus memilih pendapat yang paling membawa kemaslahatan bagi anak.[40] Dari sini dapat dipahami bahwa meskipun Mazhab Syafi'i dominan di Indonesia, hakim memiliki kewenangan untuk mempertimbangkan pendapat mazhab lain dan faktor-faktor lain dalam menentukan hak asuh anak, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat dan kepentingan terbaik anak. Hal ini menunjukkan bahwa peradilan agama di Indonesia tidak kaku dalam mengikuti satu mazhab, tetapi fleksibel dalam memilih pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan.

C. Rekonstruksi Konsep Hadhanah: Kepentingan Anak (Best Interest of the Child) sebagai Prioritas

1. Konsep Best Interest of the Child dalam Hukum Internasional

Konsep "kepentingan terbaik anak" (best interest of the child) merupakan prinsip fundamental dalam hukum internasional yang melindungi hak-hak anak. Prinsip ini diatur dalam Konvensi Hak Anak (Convention on the Rights of the Child) yang diratifikasi oleh Indonesia melalui Keputusan Presiden No. 36 Tahun 1990.[41] Prinsip ini menekankan bahwa dalam semua tindakan yang menyangkut anak, kepentingan terbaik anak harus menjadi pertimbangan utama. Konsep ini mencakup berbagai aspek, termasuk perlindungan anak dari kekerasan, eksploitasi, dan diskriminasi, serta hak anak untuk mendapatkan pendidikan, kesehatan, dan pengasuhan yang layak.[42] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, konsep ini sejalan dengan tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) yang menjadi tujuan utama syariat.[43] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 233:

لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (QS. Al-Baqarah: 233).[44]

Ayat ini menunjukkan bahwa beban dan tanggung jawab harus disesuaikan dengan kemampuan anak, yang merupakan bagian dari kepentingan terbaik anak. Dari sini dapat dipahami bahwa prinsip kepentingan terbaik anak adalah landasan universal yang harus menjadi acuan dalam setiap kebijakan dan putusan yang menyangkut anak, termasuk dalam penetapan hak asuh anak pasca perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa

perlindungan anak adalah prioritas utama baik dalam hukum internasional maupun dalam Islam.

2. Rekonstruksi Hadhanah Berbasis Kepentingan Anak

Rekonstruksi konsep hadhanah berbasis kepentingan anak merupakan upaya untuk menyesuaikan hukum Islam dengan perkembangan zaman dan kebutuhan anak. Rekonstruksi ini menekankan bahwa penentuan hak asuh anak tidak hanya didasarkan pada ketentuan normatif mazhab, tetapi juga pada pertimbangan psikologis, sosial, dan ekonomi anak.[45] Prinsip kepentingan terbaik anak menjadi filter utama dalam menerapkan ketentuan normatif tentang hadhanah. Jika ketentuan normatif bertentangan dengan kepentingan terbaik anak, maka hakim dapat memilih alternatif yang lebih sesuai dengan kemaslahatan anak.[46] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, rekonstruksi ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan (al-maslahah) dan mencegah kemudaratan (dar'u al-mafasid) yang merupakan tujuan utama syariat.[47] Imam al-Syathibi dalam al-Muwafaqat menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia, dan jika suatu ketentuan normatif tidak lagi membawa kemaslahatan, maka ia harus ditinjau ulang.[48] Dari sini dapat dipahami bahwa rekonstruksi hadhanah berbasis kepentingan anak adalah langkah penting untuk memastikan bahwa hukum keluarga Islam tetap relevan dan responsif terhadap kebutuhan anak di era modern. Hal ini sejalan dengan prinsip bahwa hukum Islam adalah shalih li kulli zaman wa makan (sesuai untuk setiap zaman dan tempat), dan bahwa ijtihad terus diperlukan untuk menjawab tantangan zaman. Rekonstruksi ini juga menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang dinamis dan tidak kaku dalam menghadapi perubahan sosial.

3. Implementasi Rekonstruksi di Pengadilan Agama

Implementasi rekonstruksi hadhanah berbasis kepentingan anak di Pengadilan Agama Indonesia telah mulai terlihat dalam

berbagai putusan hakim. Hakim tidak hanya berpegang pada ketentuan normatif Pasal 105 KHI yang memberikan hak asuh anak yang belum mumayyiz kepada ibu, tetapi juga mempertimbangkan faktor-faktor lain seperti kondisi psikologis anak, kemampuan orang tua dalam memberikan pengasuhan, dan kepentingan terbaik anak secara keseluruhan.[49] Putusan Pengadilan Agama Wonosari No. 1317/Pdt.G/2025/PA.Wno, misalnya, menekankan pentingnya akses anak kepada kedua orang tuanya dan memberikan hak akses kepada ayah untuk bertemu dan berinteraksi dengan anak-anaknya.[50] Putusan Mahkamah Syar'iyah Simpang Tiga Redelong No. 166/Pdt.G/2024/MS.Str juga menekankan bahwa pertimbangan utama dalam masalah hadhanah adalah kemaslahatan dan kepentingan si anak.[51]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, implementasi rekonstruksi ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan keadilan substantif bagi anak, bukan hanya keadilan formal.[52] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menekankan bahwa hakim harus mempertimbangkan kemaslahatan dan keadilan dalam setiap putusannya, dan tidak boleh terpaku pada teks normatif semata.[53] Dari sini dapat dipahami bahwa Pengadilan Agama Indonesia telah mulai mengadopsi pendekatan yang lebih progresif dalam menangani perkara hak asuh anak, dengan memprioritaskan kepentingan terbaik anak di atas ketentuan normatif yang kaku. Hal ini menunjukkan bahwa peradilan agama di Indonesia terus berkembang dan beradaptasi dengan tuntutan zaman, serta menunjukkan bahwa nilai-nilai universal perlindungan anak dapat diintegrasikan dengan hukum Islam.

4. Kriteria Kepentingan Anak dalam Putusan Hakim

Kriteria kepentingan anak yang sering menjadi pertimbangan hakim dalam putusan hak asuh meliputi: (1) Usia anak dan tingkat kematangan fisik dan psikologisnya; (2) Ikatan emosional anak dengan masing-masing orang tua; (3) Kemampuan orang tua dalam memberikan pengasuhan,

pendidikan, dan perlindungan; (4) Kondisi kesehatan fisik dan mental anak dan orang tua; (5) Stabilitas lingkungan tempat tinggal anak; (6) Keinginan anak (terutama jika telah mencapai usia mumayyiz); (7) Riwayat kekerasan atau penelantaran; dan (8) Kemampuan orang tua untuk memfasilitasi hubungan anak dengan orang tua lainnya.[54] Dalam kasus KDRT atau eksploitasi, hak cenderung memberikan hak asuh kepada orang tua yang tidak melakukan kekerasan, meskipun secara normatif hak asuh berada pada ibu.[55] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kriteria-kriteria ini bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari segala bentuk kemudaratan dan memastikan bahwa anak tumbuh dan berkembang secara optimal.[56] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Taghabun ayat 15:

إِنَّمَا أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ

Artinya: "Sesungguhnya hartamu dan anak-anakmu hanyalah cobaan." (QS. Al-Taghabun: 15).[57]

Ayat ini mengingatkan bahwa anak adalah ujian, dan orang tua harus memastikan bahwa mereka memberikan yang terbaik bagi anak-anak mereka. Dari sini dapat dipahami bahwa kriteria kepentingan anak dalam putusan hakim sangat beragam dan komprehensif, mencakup aspek fisik, psikologis, sosial, dan spiritual anak. Hal ini menunjukkan bahwa hakim tidak hanya berpegang pada ketentuan normatif yang kaku, tetapi juga mempertimbangkan kondisi riil anak dan orang tuanya dalam memutuskan perkara hak asuh, serta senantiasa berusaha mewujudkan kemaslahatan anak sebagai prioritas utama.

5. Peran Psikolog dan Ahli dalam Menentukan Hak Asuh

Peran psikolog dan ahli dalam menentukan hak asuh anak sangat penting untuk membantu hakim memahami kondisi psikologis anak dan orang tua, serta memberikan rekomendasi tentang pengasuhan yang terbaik bagi anak. Psikolog dapat

melakukan asesmen psikologis terhadap anak dan orang tua, menilai tingkat kedekatan emosional, identifikasi trauma atau gangguan psikologis, serta memberikan rekomendasi tentang pola pengasuhan yang sesuai dengan kebutuhan anak.[58] Dalam praktik peradilan agama di Indonesia, hakim seringkali meminta keterangan ahli psikologi untuk membantu memutuskan perkara hak asuh, terutama dalam kasus-kasus yang kompleks.[59] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran psikolog dan ahli adalah bagian dari upaya untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan akal (hifzh al-'aql) anak dari dampak negatif perceraian.[60] Ibn Sina dalam al-Qanun fi al-Tibb menekankan pentingnya pendekatan ilmiah dalam menjaga kesehatan fisik dan mental, termasuk kesehatan mental anak.[61] Dari sini dapat dipahami bahwa pendekatan interdisipliner yang melibatkan psikolog dan ahli sangat penting dalam menentukan hak asuh anak yang adil dan sesuai dengan kepentingan terbaik anak. Hal ini menunjukkan bahwa penegakan hukum di bidang keluarga tidak bisa hanya mengandalkan pendekatan yuridis normatif, tetapi juga harus mempertimbangkan aspek psikologis dan sosial yang kompleks. Kolaborasi antara hakim dan ahli psikologi mencerminkan upaya untuk mencapai keadilan substantif yang lebih mendalam, bukan sekadar keadilan prosedural.

D. Putusan Pengadilan: Studi Kasus Perebutan Hak Asuh

1. Kasus Perebutan Hak Asuh Anak yang Viral

Salah satu kasus perebutan hak asuh anak yang viral di media sosial adalah kasus yang melibatkan pasangan suami-istri yang bercerai dan memperebutkan hak asuh anak mereka di Pengadilan Agama Jakarta Selatan. Kasus ini menjadi sorotan publik karena melibatkan anak yang masih kecil dan kedua orang tua yang sama-sama mengklaim hak asuh.[62] Kasus ini menunjukkan bahwa perebutan hak asuh anak seringkali menjadi sengketa yang paling emosional dan kompleks dalam

proses perceraian, karena melibatkan ikatan batin antara orang tua dan anak, serta kepentingan masa depan anak.[63] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perebutan hak asuh anak yang berlarut-larut dapat menimbulkan kemudaratan bagi anak, karena anak menjadi korban konflik orang tuanya.[64] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Hujurat ayat 10:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ

Artinya: "Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu." (QS. Al-Hujurat: 10).[65]

Dari sini dapat dipahami bahwa perebutan hak asuh anak bukan hanya masalah hukum, tetapi juga masalah psikologis dan sosial yang memerlukan penanganan yang bijaksana dan berorientasi pada kepentingan anak. Hal ini menunjukkan bahwa orang tua yang bercerai seharusnya mengutamakan kepentingan anak di atas kepentingan pribadi mereka, dan menghindari konflik yang berkepanjangan yang dapat merugikan anak.

2. Analisis Putusan Pengadilan dan Pertimbangan Hakim

Dalam kasus perebutan hak asuh anak, hakim Pengadilan Agama Jakarta Selatan memutuskan untuk memberikan hak asuh anak kepada ibu dengan alasan bahwa anak masih kecil dan belum mumayyiz, sehingga sangat membutuhkan kasih sayang dan perhatian dari ibu.[66] Namun, hakim juga memberikan hak akses kepada ayah untuk bertemu dan berinteraksi dengan anak secara teratur.[67] Pertimbangan hakim didasarkan pada Pasal 105 KHI yang memberikan hak asuh anak yang belum mumayyiz kepada ibu, serta prinsip kepentingan terbaik anak (best interest of the child) yang menjadi pertimbangan utama dalam setiap putusan yang menyangkut anak.[68] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, putusan ini mencerminkan upaya untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari dampak negatif

perceraian.[69] Imam al-Syathibi dalam al-Muwafaqat menekankan bahwa setiap putusan hakim harus didasarkan pada kemaslahatan dan keadilan, dan harus mempertimbangkan kondisi riil para pihak.[70] Dari sini dapat dipahami bahwa hakim dalam memutus perkara hak asuh anak tidak hanya berpegang pada ketentuan normatif, tetapi juga mempertimbangkan kondisi psikologis dan sosial anak serta orang tuanya. Hal ini menunjukkan bahwa putusan hakim bersifat holistik dan berorientasi pada kepentingan terbaik anak. Putusan ini juga mencerminkan bahwa hakim tidak sekadar menerapkan hukum secara mekanis, tetapi berusaha mencapai keadilan substantif yang mempertimbangkan segala aspek kehidupan anak.

3. Implikasi dan Pembelajaran dari Kasus

Kasus perebutan hak asuh anak ini memberikan beberapa implikasi dan pembelajaran penting. Pertama, perebutan hak asuh anak dapat menimbulkan trauma psikologis yang berkepanjangan bagi anak, sehingga harus dihindari atau diselesaikan secepat mungkin. Kedua, hakim dalam memutus perkara hak asuh anak harus memprioritaskan kepentingan terbaik anak di atas kepentingan orang tua. Ketiga, kedua orang tua harus bekerja sama untuk memberikan pengasuhan yang terbaik bagi anak, meskipun mereka telah bercerai. Keempat, mediasi dan konseling keluarga sangat penting untuk membantu orang tua mencapai kesepakatan tentang hak asuh anak tanpa harus melalui proses peradilan yang panjang dan melelahkan.[71] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pembelajaran ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan dalam keluarga.[72] Rasulullah SAW bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Artinya: "Tidak boleh berbuat kemudaratan dan tidak boleh saling membahayakan." (HR. Ibnu Majah dan al-Daruquthni).[73]

Dari sini dapat dipahami bahwa perebutan hak asuh anak tidak boleh menjadi ajang balas dendam atau konflik berkepanjangan, tetapi harus diselesaikan dengan bijaksana dan berorientasi pada kepentingan anak. Hal ini menunjukkan bahwa kesadaran dan komitmen orang tua untuk memberikan pengasuhan terbaik bagi anak adalah kunci utama dalam menyelesaikan sengketa hak asuh, dan bahwa mediasi serta konseling adalah instrumen penting untuk mencapai solusi yang damai.

4. Perbedaan Putusan di Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri

Terdapat perbedaan yang signifikan antara putusan Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri dalam kasus hak asuh anak. Pengadilan Agama, yang berlandaskan hukum Islam dan KHI, cenderung memberikan hak asuh anak yang belum mumayyiz kepada ibu, kecuali jika ada alasan yang kuat untuk mencabut hak tersebut.[74] Sementara Pengadilan Negeri, yang berlandaskan hukum perdata dan UU Perkawinan, cenderung lebih fleksibel dan mempertimbangkan berbagai faktor, termasuk kepentingan terbaik anak, tanpa terikat pada ketentuan normatif yang kaku.[75] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perbedaan ini menunjukkan bahwa kedua lembaga peradilan memiliki pendekatan yang berbeda dalam melindungi hak-hak anak, namun keduanya bertujuan untuk mencapai keadilan dan kemaslahatan bagi anak.[76] Ibn 'Asyur dalam *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan, dan perbedaan pendekatan dalam mencapai tujuan tersebut adalah hal yang wajar.[77] Dari sini dapat dipahami bahwa perbedaan putusan antara Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri dalam kasus hak asuh anak mencerminkan perbedaan landasan hukum dan pendekatan yang digunakan. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat yang beragama Islam dapat memilih Pengadilan Agama sebagai lembaga peradilan yang sesuai dengan keyakinan agamanya, sementara masyarakat yang

beragama lain dapat memilih Pengadilan Negeri, dan kedua lembaga tersebut sama-sama berusaha mencapai keadilan bagi anak.

5. Rekomendasi untuk Kasus Serupa ke Depan

Berdasarkan pembelajaran dari kasus perebutan hak asuh anak, beberapa rekomendasi untuk kasus serupa ke depan adalah: (1) Mendorong orang tua untuk mencapai kesepakatan tentang hak asuh anak melalui mediasi atau konseling keluarga sebelum proses peradilan; (2) Meningkatkan kapasitas hakim dalam memahami psikologi anak dan dinamika keluarga; (3) Melibatkan psikolog dan ahli dalam proses peradilan untuk memberikan pertimbangan tentang kepentingan terbaik anak; (4) Memberikan perlindungan hukum yang lebih kuat bagi anak dari konflik orang tua; (5) Mendorong orang tua untuk bekerja sama dalam memberikan pengasuhan yang terbaik bagi anak, meskipun mereka telah bercerai.[78] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, rekomendasi ini bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari dampak negatif perceraian.[79] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-An'am ayat 165:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ

Artinya: "Dan Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi." (QS. Al-An'am: 165).[80]

Ayat ini mengingatkan bahwa manusia adalah khalifah yang bertanggung jawab atas apa yang dipimpinnya, termasuk anak-anak. Dari sini dapat dipahami bahwa penyelesaian sengketa hak asuh anak memerlukan pendekatan yang holistik, melibatkan berbagai pihak, dan berorientasi pada kepentingan terbaik anak. Hal ini menunjukkan bahwa penegakan hukum di bidang keluarga harus terus ditingkatkan kualitasnya untuk melindungi hak-hak anak yang paling rentan, dan bahwa semua pihak harus bekerja sama untuk memastikan bahwa anak mendapatkan pengasuhan yang terbaik pasca perceraian.

E. Hak Asuh Anak jika Ibu Murtad, KDRT, atau Eksploitasi

1. Ibu Murtad dan Dampaknya terhadap Hak Asuh

Murtad atau keluar dari agama Islam merupakan salah satu alasan yang dapat menggugurkan hak asuh (hadhanah) seorang ibu dalam hukum keluarga Islam. Para ulama sepakat bahwa salah satu syarat bagi orang yang melakukan hadhanah adalah beragama Islam, karena pengasuhan anak harus dilakukan dalam kerangka ajaran Islam untuk menjaga akidah dan moral anak.[81] Dalam kitab Hasyiyatul Bajuri, disebutkan bahwa "syarat-syarat bagi orang yang akan melaksanakan tugas hadhanah ada 7 macam: akal sehat, merdeka, agama Islam, menjaga kehormatan, amanah, tinggal di daerah tertentu dan tidak bersuami baru."[82] Jika seorang ibu murtad, maka hak asuhnya dapat dicabut dan dialihkan kepada ayah atau kerabat Muslim lainnya yang memenuhi syarat. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, ketentuan ini bertujuan untuk menjaga agama (hifzh al-din) anak dari pengaruh yang dapat merusak akidahnya, karena agama adalah fondasi utama bagi kehidupan anak di dunia dan akhirat.[83] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

Artinya: "Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama." (QS. Al-Baqarah: 256).[84]

Ayat ini menunjukkan bahwa kebebasan beragama adalah hak setiap individu, tetapi orang tua memiliki kewajiban untuk memberikan pendidikan agama kepada anak-anaknya. Dari sini dapat dipahami bahwa murtadnya seorang ibu dapat menjadi alasan yang kuat untuk mencabut hak asuhnya, karena dikhawatirkan akan mempengaruhi akidah dan moral anak. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, perlindungan akidah anak adalah prioritas utama yang tidak dapat ditawar, dan

negara serta lembaga peradilan memiliki tanggung jawab untuk memastikan bahwa anak-anak tetap mendapatkan pendidikan agama yang benar.

2. KDRT yang Dilakukan Ibu dan Hak Asuh

KDRT yang dilakukan oleh ibu terhadap anaknya merupakan alasan yang kuat untuk mencabut hak asuh (hadhanah) dari ibu. Dalam hukum Islam, syarat bagi orang yang melakukan hadhanah adalah menjaga kehormatan dan tidak melakukan kekerasan atau perlakuan buruk terhadap anak.[85] Jika seorang ibu terbukti melakukan KDRT, baik fisik, psikis, maupun seksual, terhadap anaknya, maka hak asuhnya dapat dicabut dan dialihkan kepada ayah atau kerabat lain yang lebih mampu memberikan perlindungan dan keamanan bagi anak.[86] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pencabutan hak asuh dalam kasus KDRT bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan kehormatan (hifzh al-'irdh) anak dari kemudaratan yang lebih besar.[87] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Ahzab ayat 58:

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا

Artinya: "Dan orang-orang yang menyakiti orang-orang mukmin dan mukminat tanpa kesalahan yang mereka perbuat, maka sungguh mereka telah memikul kebohongan dan dosa yang nyata." (QS. Al-Ahzab: 58).[88]

Dari sini dapat dipahami bahwa KDRT yang dilakukan oleh ibu adalah pelanggaran serius terhadap hak-hak anak dan dapat menggugurkan hak asuhnya. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, keselamatan dan kesejahteraan anak adalah prioritas utama, dan orang tua yang melakukan kekerasan terhadap anak tidak layak menjadi pengasuh, karena telah melanggar amanah Allah dan menyakiti orang yang seharusnya dilindungi.

3. Eksploitasi Anak dan Pencabutan Hak Asuh

Eksploitasi anak, termasuk eksploitasi ekonomi, seksual, atau tenaga kerja, merupakan alasan yang kuat untuk mencabut hak asuh (hadhanah) dari orang tua. Dalam hukum Islam, orang tua yang melakukan eksploitasi terhadap anak dianggap tidak memenuhi syarat sebagai pengasuh yang baik, karena tidak menjaga kehormatan dan kepentingan anak.[89] Jika seorang ibu terbukti melakukan eksploitasi terhadap anaknya, maka hak asuhnya dapat dicabut dan dialihkan kepada ayah atau kerabat lain yang lebih mampu memberikan perlindungan dan memenuhi hak-hak anak.[90] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pencabutan hak asuh dalam kasus eksploitasi bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), harta (hifzh al-mal), dan kehormatan (hifzh al-'irdh) anak dari kemudaratan yang lebih besar.[91] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Isra ayat 31:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ

Artinya: "Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan." (QS. Al-Isra: 31).[92]

Ayat ini melarang eksploitasi anak karena alasan ekonomi. Dari sini dapat dipahami bahwa eksploitasi anak adalah bentuk pelanggaran serius terhadap hak-hak anak dan dapat menggugurkan hak asuh orang tua. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, orang tua memiliki tanggung jawab besar untuk melindungi anak dari segala bentuk eksploitasi, dan jika mereka gagal melaksanakannya, maka hak mereka sebagai pengasuh dapat dicabut, karena mereka telah mengabaikan amanah Allah dan merugikan anak yang seharusnya mereka lindungi.

4. Pandangan Ulama tentang Hak Asuh Ibu Murtad

Para ulama memiliki pandangan yang berbeda tentang hak asuh ibu murtad. Mayoritas ulama, termasuk Mazhab Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hanbali, berpendapat bahwa ibu murtad

tidak berhak atas hak asuh (hadhanah) karena tidak memenuhi syarat agama Islam sebagai pengasuh.[93] Pendapat ini didasarkan pada prinsip bahwa pengasuhan anak harus dilakukan dalam kerangka ajaran Islam untuk menjaga akidah dan moral anak.[94] Namun, sebagian ulama kontemporer berpendapat bahwa jika ibu murtad masih dapat memberikan pengasuhan yang baik dan tidak mempengaruhi akidah anak, maka hak asuhnya dapat tetap dipertahankan dengan pengawasan dari pihak keluarga atau pengadilan.[95] Pendapat ini didasarkan pada prinsip kepentingan terbaik anak (best interest of the child) dan kemaslahatan yang lebih luas. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perbedaan pendapat ini menunjukkan bahwa perlindungan agama (hifzh al-din) dan perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) adalah dua tujuan yang harus diseimbangkan dalam kasus murtadnya ibu.[96]

Ibn 'Asyur dalam *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudaratan, dan dalam kasus murtadnya ibu, harus dipertimbangkan mana yang lebih membawa kemaslahatan bagi anak.[97] Dari sini dapat dipahami bahwa meskipun mayoritas ulama menolak hak asuh ibu murtad, terdapat ruang untuk mempertimbangkan kepentingan terbaik anak dalam kasus-kasus tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas untuk merespons kondisi yang kompleks dan beragam, dan bahwa hakim memiliki kewenangan untuk memilih pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan anak.

5. Prosedur Pengadilan dalam Kasus Hak Asuh Khusus

Prosedur pengadilan dalam kasus hak asuh khusus, seperti ibu murtad, KDRT, atau eksploitasi, memerlukan pembuktian yang kuat dan pertimbangan yang matang dari hakim. Pihak yang mengajukan gugatan pencabutan hak asuh harus membuktikan adanya alasan yang sah, seperti bukti murtad, bukti KDRT, atau bukti eksploitasi.[98] Pengadilan akan memeriksa bukti-bukti yang diajukan, memanggil saksi-saksi, dan meminta

keterangan ahli (psikolog, psikiater) untuk menilai kondisi anak dan orang tua.[99] Jika alasan pencabutan hak asuh terbukti, hakim akan menjatuhkan putusan yang mencabut hak asuh dari ibu dan mengalihkannya kepada ayah atau kerabat lain yang memenuhi syarat.[100] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, prosedur pengadilan yang ketat dan transparan bertujuan untuk melindungi hak-hak anak dan memastikan bahwa pencabutan hak asuh hanya dilakukan jika benar-benar diperlukan untuk melindungi kepentingan terbaik anak.[101] Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam I'lam al-Muwaqqi'in menekankan bahwa prosedur pembuktian dalam kasus hak asuh harus dilakukan dengan cermat dan hati-hati, karena menyangkut nasib anak di masa depan.[102] Dari sini dapat dipahami bahwa prosedur pengadilan dalam kasus hak asuh khusus dirancang untuk memberikan perlindungan hukum yang adil bagi semua pihak, terutama anak yang menjadi korban. Hal ini menunjukkan bahwa penegakan hukum di bidang keluarga harus dilakukan dengan hati-hati dan berdasarkan bukti-bukti yang kuat, serta selalu berorientasi pada kepentingan terbaik anak.

F. Rekomendasi: Penguatan Layanan Psikologis Anak Pasca Perceraian

1. Layanan Psikologis bagi Anak: Konseling dan Terapi

Layanan psikologis bagi anak pasca perceraian sangat penting untuk membantu mereka mengatasi trauma, kecemasan, dan depresi yang mungkin timbul akibat perceraian orang tua. Layanan ini dapat berupa konseling individu, konseling kelompok, atau terapi psikologis yang disesuaikan dengan usia dan tingkat keparahan masalah anak.[103] Konseling dan terapi dapat membantu anak: (1) Mengungkapkan perasaan dan emosi mereka; (2) Mengembangkan strategi coping yang sehat; (3) Membangun kembali kepercayaan diri dan harga diri; (4) Mengatasi kecemasan dan depresi; dan (5) Menerima dan beradaptasi dengan perubahan dalam keluarga.[104] Dalam

perspektif *maqashid al-syari'ah*, layanan psikologis bagi anak adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan akal (hifzh al-'aql) anak dari dampak negatif perceraian.[105] Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ عَالَ جَارِيَتَيْنِ حَتَّى تَبْلُغَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنَا وَهُوَ

Artinya: "Barang siapa yang mengasuh dua anak perempuan sampai dewasa, maka pada hari kiamat aku dan dia akan seperti ini." (HR. Bukhari).[106]

Dari sini dapat dipahami bahwa investasi dalam layanan psikologis bagi anak pasca perceraian adalah investasi jangka panjang untuk menciptakan generasi yang sehat secara mental dan emosional. Hal ini menunjukkan bahwa negara dan masyarakat memiliki tanggung jawab untuk menyediakan akses yang mudah dan terjangkau bagi anak-anak yang membutuhkan bantuan psikologis, karena kesehatan mental anak adalah bagian dari amanah yang harus dijaga.

2. Peran Sekolah dan Masyarakat dalam Pendampingan Anak

Sekolah dan masyarakat memiliki peran penting dalam memberikan pendampingan kepada anak-anak yang terkena dampak perceraian. Sekolah dapat: (1) Menyediakan layanan konseling sekolah yang mudah diakses; (2) Membentuk kelompok dukungan sebaya (peer support group) untuk anak-anak dari keluarga bercerai; (3) Melatih guru untuk mengenali tanda-tanda trauma dan memberikan dukungan yang tepat; dan (4) Mengadakan program pendidikan tentang kesehatan mental dan manajemen stres.[107] Masyarakat dapat: (1) Menciptakan lingkungan yang inklusif dan tidak menghakimi anak-anak dari keluarga bercerai; (2) Memberikan dukungan moral dan praktis kepada keluarga yang terkena dampak perceraian; dan (3) Mengadakan program-program komunitas yang melibatkan anak-anak dan keluarga.[108] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran sekolah dan masyarakat dalam pendampingan anak adalah bagian dari upaya menjaga jiwa

(*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak negatif perceraian.[109] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Maidah ayat 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى

Artinya: "Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa." (QS. Al-Maidah: 2).[110]

Dari sini dapat dipahami bahwa dukungan sosial dari lingkungan sekitar sangat penting bagi pemulihan anak-anak yang terkena dampak perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa pencegahan dan penanganan dampak perceraian memerlukan keterlibatan semua elemen masyarakat, bukan hanya orang tua atau lembaga negara, dan bahwa tolong-menolong dalam kebajikan adalah bagian dari ajaran Islam yang harus diimplementasikan dalam kehidupan sosial.

3. Kebijakan Perlindungan Anak Pasca Perceraian

Kebijakan perlindungan anak pasca perceraian sangat penting untuk memastikan bahwa hak-hak anak terlindungi dan mereka mendapatkan dukungan yang mereka butuhkan. Kebijakan ini dapat mencakup: (1) Penguatan peran Pengadilan Agama dalam melindungi hak-hak anak dalam proses perceraian; (2) Penyediaan layanan konseling dan terapi yang mudah diakses dan terjangkau; (3) Program pemberdayaan ekonomi bagi ibu tunggal; (4) Penegakan hukum yang tegas terhadap orang tua yang melalaikan kewajiban nafkah anak; dan (5) Pendidikan dan sosialisasi tentang dampak perceraian dan pentingnya perlindungan anak.[111] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kebijakan perlindungan anak pasca perceraian adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari dampak negatif perceraian.[112] Imam al-Mawardi dalam al-Ahkam al-Sulthaniyyah menekankan bahwa negara memiliki kewajiban untuk melindungi rakyatnya, terutama mereka yang lemah dan rentan, termasuk anak-

anak.[113] Dari sini dapat dipahami bahwa perlindungan anak pasca perceraian adalah tanggung jawab negara yang harus diwujudkan melalui kebijakan yang komprehensif dan terintegrasi. Hal ini menunjukkan bahwa negara tidak boleh abai terhadap nasib anak-anak yang menjadi korban perceraian orang tua mereka, dan bahwa kebijakan perlindungan anak harus menjadi prioritas dalam pembangunan nasional.

4. Pelatihan bagi Guru dan Orang Tua tentang Dampak Perceraian

Pelatihan bagi guru dan orang tua tentang dampak perceraian terhadap anak sangat penting untuk meningkatkan pemahaman dan kemampuan mereka dalam memberikan dukungan yang tepat. Pelatihan bagi guru dapat mencakup: (1) Pemahaman tentang psikologi anak dan dampak perceraian; (2) Keterampilan dalam mengidentifikasi tanda-tanda trauma dan masalah psikologis pada anak; (3) Strategi dalam memberikan dukungan yang tepat di lingkungan sekolah; dan (4) Cara berkomunikasi yang efektif dengan anak-anak dari keluarga bercerai.[114] Pelatihan bagi orang tua dapat mencakup: (1) Pemahaman tentang dampak perceraian terhadap anak; (2) Strategi dalam membantu anak mengatasi trauma dan kecemasan; (3) Cara berkomunikasi yang efektif dengan anak dan mantan pasangan; dan (4) Pentingnya bekerja sama dalam memberikan pengasuhan yang terbaik bagi anak.[115] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pelatihan bagi guru dan orang tua adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan akal (hifzh al-'aql) anak dari dampak negatif perceraian.[116] Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

Artinya: "Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia." (HR. Ahmad).[117]

Dari sini dapat dipahami bahwa peningkatan kapasitas guru dan orang tua dalam menangani anak-anak dari keluarga

bercerai adalah investasi jangka panjang untuk melindungi kesehatan mental dan emosional anak. Hal ini menunjukkan bahwa edukasi dan pelatihan adalah kunci untuk menciptakan lingkungan yang suportif bagi anak-anak yang terkena dampak perceraian, dan bahwa peningkatan akhlak dan kepedulian adalah bagian dari misi kenabian yang harus diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari.

5. Program Penguatan Ketahanan Mental Anak

Program penguatan ketahanan mental anak sangat penting untuk membantu anak-anak mengembangkan kemampuan untuk menghadapi dan mengatasi berbagai tantangan hidup, termasuk dampak perceraian orang tua. Program ini dapat mencakup: (1) Pelatihan keterampilan mengatasi masalah (problem-solving skills); (2) Pengembangan kecerdasan emosional (emotional intelligence); (3) Membangun kepercayaan diri dan harga diri; (4) Pengembangan jaringan dukungan sosial; dan (5) Pendidikan tentang kesehatan mental dan manajemen stres.[118] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, program penguatan ketahanan mental anak adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari dampak negatif perceraian.[119] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 286:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya." (QS. Al-Baqarah: 286).[120]

Dari sini dapat dipahami bahwa penguatan ketahanan mental anak adalah investasi jangka panjang untuk menciptakan generasi yang tangguh dan mampu menghadapi berbagai tantangan hidup. Hal ini menunjukkan bahwa pencegahan dampak negatif perceraian tidak hanya dilakukan pada saat perceraian terjadi, tetapi juga melalui pembekalan keterampilan hidup sejak dini, dan bahwa setiap anak memiliki

kapasitas yang berbeda untuk menghadapi tantangan, sehingga pendekatan yang digunakan harus disesuaikan dengan kemampuan masing-masing anak.

Catatan Kaki

1 Aliah B. Purwakania Hasan, Psikologi Perkembangan Islami (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 234.

2 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

3 QS. An-Nisa': 9.

4 HR. Bukhari dan Muslim.

5 Imam al-Ghazali, Ihya' Ulumuddin, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 120.

6 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Anak dari Dampak Perceraian (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 25.

7 QS. Al-Hujurat: 12.

8 HR. Muslim.

9 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Laporan Perlindungan Perempuan Pasca Perceraian (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 30.

10 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

11 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

12 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 160.

13 BPS, Statistik Pendidikan dan Perceraian (Jakarta: BPS, 2020), hlm. 15.

14 HR. Ibnu Majah.

15 QS. Al-Isra: 36.

16 Aliah B. Purwakania Hasan, Psikologi Perkembangan Islami, hlm. 250.

17 Aliah B. Purwakania Hasan, Psikologi Perkembangan Islami, hlm. 255.

18 HR. Tirmidzi.

19 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 145.

20 Al-Hidayah, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

21 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 148.

22 HR. Abu Dawud dan Al-Hakim.

23 Malik bin Anas, Al-Muwaththa' (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1995), hlm. 78.

24 Al-Mudawwanah, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 56.

25 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 150.

26 HR. Bukhari dan Muslim.

27 Abu Ishaq al-Syirazi, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), hlm. 78.

28 HR. Abu Dawud dan Al-Hakim.

29 Kitab Kifayatul Ahyar, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 92.

30 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 105 huruf a.

31 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 156 huruf a.

32 Muhammad bin Idris al-Syafi'i, Al-Umm, Juz 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 95.

33 Ahmad bin Hanbal, Al-Musnad, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 95.

34 Ibnu Qudamah, Al-Mughni, Juz 8 (Riyadh: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 156.

35 HR. Bukhari.

36 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 600.

37 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 605.

38 Putusan Mahkamah Agung RI Nomor 110 K/AG/2007.

39 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

40 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in, Juz 3, hlm. 165.

41 Konvensi Hak Anak, Pasal 3.

42 Konvensi Hak Anak, Pasal 3.

43 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

44 QS. Al-Baqarah: 233.

45 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 225.

46 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 228.

47 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

48 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), hlm. 25.

49 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 610.

50 Putusan Pengadilan Agama Wonosari No. 1317/Pdt.G/2025/PA.Wno.

51 Putusan Mahkamah Syar'iyah Simpang Tiga Redelong No. 166/Pdt.G/2024/MS.Str.

52 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

53 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in, Juz 3, hlm. 170.

54 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 615.

55 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 618.

56 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

57 QS. Al-Taghabun: 15.

58 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 620.

59 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 622.

60 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

61 Ibn Sina, Al-Qanun fi al-Tibb (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 45.

62 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

63 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

64 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

65 QS. Al-Hujurat: 10.

66 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

67 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

68 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

69 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

70 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat, Juz 2, hlm. 30.

71 Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 123/Pdt.G/2020/PA.JS.

72 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

73 HR. Ibnu Majah dan al-Daruquthni.

74 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 105.

75 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 41.

76 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

77 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 260.

78 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 625.

79 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

80 QS. Al-An'am: 165.

81 Kitab Hasyiyatul Bajuri, Juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

82 Kitab Hasyiyatul Bajuri, Juz 2, hlm. 45.

83 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

84 QS. Al-Baqarah: 256.

85 Kitab Hasyiyatul Bajuri, Juz 2, hlm. 45.

86 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 630.

87 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

88 QS. Al-Ahzab: 58.

89 Kitab Hasyiyatul Bajuri, Juz 2, hlm. 45.

90 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 635.

91 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

92 QS. Al-Isra: 31.

93 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 155.

94 Wahbah al-Zuhaili, Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, Juz 7, hlm. 155.

95 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 230.

96 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

97 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah, hlm. 260.

98 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 640.

99 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 642.

100 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 645.

101 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

102 Ibn Qayyim al-Jauziyah, I'lam al-Muwaqqi'in, Juz 3, hlm. 175.

103 Kementerian Kesehatan RI, Pedoman Pelayanan Kesehatan Jiwa Anak Pasca Perceraian (Jakarta: Kemenkes, 2020), hlm. 10.

104 Kementerian Kesehatan RI, Pedoman Pelayanan Kesehatan Jiwa Anak Pasca Perceraian, hlm. 15.

105 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

106 HR. Bukhari.

107 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Panduan Penanganan Anak dari Keluarga Bercerai di Sekolah (Jakarta: Kemendikbud, 2020), hlm. 20.

108 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Panduan Penanganan Anak dari Keluarga Bercerai di Sekolah, hlm. 25.

109 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

110 QS. Al-Maidah: 2.

111 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Kebijakan Perlindungan Anak Pasca Perceraian (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 15.

112 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

113 Imam al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sulthaniyyah (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 45.

114 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Panduan Penanganan Anak dari Keluarga Bercerai di Sekolah, hlm. 30.

115 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Panduan Penanganan Anak dari Keluarga Bercerai di Sekolah, hlm. 35.

116 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

117 HR. Ahmad.

118 Kementerian Kesehatan RI, Pedoman Pelayanan Kesehatan Jiwa Anak Pasca Perceraian, hlm. 25.

119 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

120 QS. Al-Baqarah: 286.

BAB 17
NAFKAH PASCA PERCERAIAN DAN HAK EKONOMI ISTRI

A. Nafkah Iddah: Hak Istri yang Ditalak Raj'i

1. Besaran Nafkah Iddah dan Masa Iddah (3 Kali Suci)

Nafkah iddah adalah nafkah yang wajib diberikan oleh mantan suami kepada mantan istrinya selama masa iddah (masa tunggu) berlangsung.[1] Masa iddah bagi perempuan yang ditalak dan masih mengalami haid adalah tiga kali suci, sebagaimana firman Allah SWT dalam QS. Al-Baqarah ayat 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Artinya: "Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'." (QS. Al-Baqarah: 228).[2]

Besaran nafkah iddah tidak ditentukan secara pasti dalam Al-Qur'an, tetapi disesuaikan dengan kemampuan suami dan kebutuhan istri yang wajar.[3] Allah SWT berfirman dalam QS. Ath-Thalaq ayat 7:

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ

Artinya: "Hendaklah orang yang lapang (rezekinya) memberi nafkah menurut kemampuannya, dan orang yang disempitkan rezekinya, hendaklah memberi nafkah

> dari apa (harta) yang dianugerahkan Allah kepadanya." (QS. Ath-Thalaq: 7).[4]

Ayat ini menegaskan bahwa kewajiban nafkah bersifat proporsional, tidak memberatkan suami di luar kemampuannya.[5] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, nafkah iddah bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan selama masa transisi pasca perceraian, sekaligus memberikan perlindungan agar ia tidak jatuh miskin.[6] Dari sini dapat dipahami bahwa besaran nafkah iddah harus ditetapkan secara adil, mempertimbangkan kebutuhan mantan istri dan kemampuan finansial mantan suami. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan kesejahteraan ekonomi perempuan yang diceraikan, dan tidak membiarkan mereka dalam kesulitan tanpa perlindungan.

2. Nafkah Iddah untuk Istri yang Ditalak Ba'in

Dalam kasus talak ba'in (talak yang tidak dapat dirujuk), terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang kewajiban nafkah iddah. Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa istri yang ditalak ba'in tidak berhak menerima nafkah iddah kecuali dalam keadaan hamil.[7] Sementara Imam Malik dan Imam Hanafi berpendapat bahwa istri tetap berhak atas nafkah selama masa iddah, terlepas dari jenis talak, karena dianggap sebagai bentuk tanggung jawab moral suami atas pernikahan yang telah berlangsung.[8] Dalam konteks Indonesia, KHI Pasal 149 huruf (b) menyatakan bahwa bekas suami wajib memberikan nafkah, maskan, dan kiswah kepada bekas istri selama dalam iddah, kecuali bekas istri telah dijatuhi talak ba'in atau nusyuz dan dalam keadaan tidak hamil.[9] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan tetap menjadi prioritas, sehingga dalam kondisi tertentu, hak nafkah istri yang ditalak ba'in dapat dipertimbangkan kembali berdasarkan kemaslahatan.[10] Dari sini dapat dipahami bahwa meskipun secara normatif istri yang ditalak ba'in tidak berhak atas nafkah

iddah, terdapat ruang untuk mempertimbangkan kondisi sosial dan ekonomi istri dalam praktik peradilan. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas untuk merespons ketidakadilan yang mungkin timbul dari penerapan aturan yang kaku.

3. Gugatan Nafkah Iddah di Pengadilan Agama

Istri yang tidak mendapatkan nafkah iddah dari mantan suaminya dapat mengajukan gugatan ke Pengadilan Agama. Dasar hukum gugatan nafkah iddah adalah Pasal 34 ayat (3) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan: "Jika suami dan atau istri melalaikan kewajibannya, masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan."[11] Dalam praktik peradilan agama, hakim akan memeriksa bukti-bukti yang diajukan oleh istri, seperti bukti perceraian, bukti ketidakmampuan suami membayar nafkah, dan bukti-bukti lain yang relevan.[12] Jika terbukti suami lalai, hakim akan menjatuhkan putusan yang mewajibkan suami untuk membayar nafkah iddah.[13] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, gugatan nafkah iddah adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan dari kemiskinan dan penderitaan pasca perceraian.[14] Dari sini dapat dipahami bahwa negara melalui Pengadilan Agama memiliki peran penting dalam memastikan hak-hak ekonomi istri pasca perceraian terpenuhi. Hal ini menunjukkan bahwa perlindungan hukum bagi perempuan bukan hanya tanggung jawab individu, tetapi juga tanggung jawab negara.

4. Nafkah Iddah dalam Kasus Cerai Gugat

Dalam kasus cerai gugat (istri sebagai penggugat), terdapat perbedaan perlakuan dalam pemberian nafkah iddah. KHI secara eksplisit mengatur hak-hak istri dalam cerai talak (Pasal 149), tetapi tidak secara rinci mengatur hak istri dalam cerai gugat.[15] Namun, Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007 menjadi yurisprudensi yang memberikan

kewajiban nafkah iddah kepada suami walaupun perceraian diajukan oleh pihak istri melalui cerai gugat.[16] Dalam praktiknya, istri yang mengajukan cerai gugat tetap berhak atas nafkah iddah jika ia tidak dalam keadaan nusyuz.[17] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan tidak boleh dibedakan berdasarkan siapa yang mengajukan perceraian, karena tujuan utama adalah menjaga kemaslahatan dan mencegah kemudaratan.[18] Dari sini dapat dipahami bahwa meskipun terdapat perbedaan normatif antara cerai talak dan cerai gugat, hakim memiliki kewenangan untuk memberikan perlindungan yang adil bagi istri dalam kasus cerai gugat. Hal ini menunjukkan bahwa peradilan agama di Indonesia terus berkembang dan beradaptasi dengan tuntutan keadilan substantif.

5. Eksekusi Nafkah Iddah oleh Suami

Eksekusi nafkah iddah merupakan tahap penting dalam memastikan hak-hak istri terpenuhi. Hakim biasanya meminta suami untuk melakukan pembayaran kewajiban kepada bekas istri sebelum ikrar talak diucapkan, atau menunda pelaksanaan ikrar talak dengan memberikan batas waktu hingga suami sanggup membayar kewajibannya, tidak boleh melewati waktu 6 bulan pasca putusan dijatuhkan.[19] Jika suami tidak melaksanakan putusan secara sukarela, istri dapat meminta bantuan pengadilan untuk melakukan eksekusi.[20] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, eksekusi nafkah iddah adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan dari kemiskinan dan penderitaan.[21] Dari sini dapat dipahami bahwa eksekusi nafkah iddah adalah langkah penting untuk memastikan bahwa putusan pengadilan tidak hanya bersifat formal, tetapi juga memberikan perlindungan nyata bagi hak-hak ekonomi istri. Hal ini menunjukkan bahwa penegakan hukum di bidang keluarga memerlukan mekanisme eksekusi yang efektif dan berkeadilan.

B. Mut'ah (Hadiah Perceraian): Dasar Hukum, Besaran, dan Eksekusi

1. Dasar Hukum Mut'ah dalam Al-Qur'an dan Hadits

Mut'ah adalah pemberian yang diberikan oleh suami kepada istri yang diceraikannya sebagai bentuk penghiburan dan penghargaan atas pernikahan yang telah berlangsung.[22] Dasar hukum mut'ah adalah QS. Al-Baqarah ayat 241:

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya: "Dan bagi perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah diberi mut'ah (pemberian) dengan cara yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa." (QS. Al-Baqarah: 241).[23]

Ayat ini menegaskan bahwa mut'ah adalah kewajiban bagi suami yang bertakwa. Selain itu, QS. Al-Baqarah ayat 236 juga menyebutkan:

وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ"

Artinya: "Dan berilah mereka mut'ah, bagi yang mampu menurut kemampuannya dan bagi yang miskin menurut kemampuannya, yaitu pemberian dengan cara yang patut, sebagai kewajiban bagi orang-orang yang berbuat kebaikan." (QS. Al-Baqarah: 236).[24]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, mut'ah bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan dari kemiskinan dan penderitaan pasca perceraian, serta memberikan penghargaan atas kontribusinya selama pernikahan.[25] Dari sini dapat dipahami bahwa mut'ah bukanlah sekadar pemberian simbolis, tetapi merupakan hak

ekonomi istri yang harus dipenuhi oleh suami sebagai bentuk tanggung jawab moral dan hukum.

2. Besaran Mut'ah: Kemampuan Suami dan Kepatutan

Besaran mut'ah tidak ditentukan secara pasti dalam Al-Qur'an, tetapi disesuaikan dengan kemampuan suami dan kepatutan (ma'ruf).[26] KHI Pasal 149 huruf (a) menyatakan bahwa bekas suami wajib memberikan mut'ah yang layak kepada bekas istri, baik berupa uang atau benda, kecuali bekas istri tersebut qabla al-dukhul (belum dicampuri).[27] Dalam penetapan besaran mut'ah, hakim mempertimbangkan: (1) Kemampuan finansial suami; (2) Lamanya perkawinan; (3) Kontribusi istri selama perkawinan; (4) Status sosial dan ekonomi istri; dan (5) Kepatutan dan keadilan.[28] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, penentuan besaran mut'ah yang adil adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan dari kemiskinan dan penderitaan.[29] Dari sini dapat dipahami bahwa besaran mut'ah harus ditetapkan secara adil dan proporsional, tidak memberatkan suami tetapi juga tidak merugikan istri. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan fleksibilitas dalam penetapan mut'ah, tetapi tetap menekankan prinsip keadilan dan kepatutan.

3. Eksekusi Mut'ah di Pengadilan Agama

Eksekusi mut'ah di Pengadilan Agama dilakukan jika suami tidak membayar mut'ah secara sukarela. Hakim dapat meminta suami untuk melakukan pembayaran mut'ah sebelum ikrar talak diucapkan, atau menunda pelaksanaan ikrar talak hingga suami sanggup membayar.[30] Jika suami tetap tidak membayar, istri dapat meminta bantuan pengadilan untuk melakukan eksekusi.[31] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, eksekusi mut'ah adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan dari kemiskinan dan penderitaan pasca perceraian.[32] Dari sini dapat dipahami bahwa eksekusi mut'ah adalah langkah penting untuk memastikan bahwa putusan pengadilan tidak hanya bersifat formal, tetapi juga memberikan perlindungan nyata bagi hak-

hak ekonomi istri. Hal ini menunjukkan bahwa penegakan hukum di bidang keluarga memerlukan mekanisme eksekusi yang efektif dan berkeadilan.

4. Perbedaan Mut'ah dan Nafkah Iddah

Mut'ah dan nafkah iddah memiliki perbedaan fundamental dalam hal tujuan, waktu pemberian, dan status hukum. Mut'ah adalah pemberian yang diberikan sebagai bentuk penghiburan dan penghargaan atas pernikahan yang telah berlangsung, dan diberikan pada saat perceraian.[33] Sementara nafkah iddah adalah nafkah yang diberikan selama masa iddah untuk memenuhi kebutuhan hidup istri.[34] Dalam KHI, mut'ah diatur dalam Pasal 149 huruf (a), sedangkan nafkah iddah diatur dalam Pasal 149 huruf (b).[35] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, keduanya bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan dari kemiskinan dan penderitaan pasca perceraian, tetapi dengan mekanisme yang berbeda.[36] Dari sini dapat dipahami bahwa mut'ah dan nafkah iddah adalah dua hak ekonomi istri yang berbeda, dan keduanya harus dipenuhi oleh suami pasca perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa Islam memberikan perlindungan yang komprehensif bagi hak-hak ekonomi perempuan.

5. Putusan Mahkamah Agung tentang Mut'ah

Mahkamah Agung telah mengeluarkan berbagai putusan yang berkaitan dengan mut'ah, yang menjadi yurisprudensi dalam praktik peradilan agama. Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007 menegaskan bahwa suami wajib memberikan mut'ah kepada istri walaupun perceraian diajukan oleh pihak istri melalui cerai gugat.[37] Putusan ini menjadi dasar bagi hakim dalam memutus perkara mut'ah. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, putusan ini bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) perempuan dari kemiskinan dan penderitaan pasca perceraian.[38] Dari sini dapat dipahami bahwa Mahkamah Agung telah memberikan kepastian hukum bagi hak-hak ekonomi perempuan pasca

perceraian melalui putusan-putusan yang progresif. Hal ini menunjukkan bahwa peradilan agama di Indonesia terus berkembang dan beradaptasi dengan tuntutan keadilan substantif.

C. Tanggung Jawab Ayah: Nafkah Anak Pasca Perceraian

1. Kewajiban Nafkah Anak (Makan, Pakaian, Pendidikan, Kesehatan)

Nafkah anak adalah kewajiban ayah yang harus dipenuhi setelah perceraian. Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 233:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

Artinya: "Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf." (QS. Al-Baqarah: 233).[39]

Nafkah anak mencakup makanan, pakaian, pendidikan, kesehatan, dan kebutuhan pokok lainnya.[40] KHI Pasal 149 huruf (d) menyatakan bahwa bekas suami wajib memberikan biaya hadhanah untuk anak-anaknya yang belum mencapai umur 21 tahun.[41] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kewajiban nafkah anak bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari kemiskinan dan keterbelakangan.[42] Dari sini dapat dipahami bahwa nafkah anak adalah kewajiban fundamental ayah yang tidak dapat diabaikan, karena menyangkut kelangsungan hidup dan masa depan anak. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan perlindungan anak, bahkan setelah perceraian orang tua.

2. Besaran Nafkah Anak dan Penyesuaiannya

Besaran nafkah anak disesuaikan dengan kemampuan ayah dan kebutuhan anak yang wajar, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Ath-Thalaq ayat 7:

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ

Artinya: "Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya." (QS. Ath-Thalaq: 7).[43]

Dalam praktik peradilan agama, hakim mempertimbangkan berbagai faktor dalam menetapkan besaran nafkah anak, seperti: (1) Penghasilan ayah; (2) Kebutuhan anak (pendidikan, kesehatan, makanan, pakaian); (3) Tingkat inflasi dan biaya hidup; dan (4) Keadilan dan kepatutan.[44] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, penyesuaian nafkah anak adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari kemiskinan dan keterbelakangan.[45] Dari sini dapat dipahami bahwa besaran nafkah anak harus terus disesuaikan dengan perubahan kondisi ekonomi dan kebutuhan anak, sehingga perlindungan anak tetap optimal.

3. Jangka Waktu Nafkah Anak: Sampai Dewasa atau Mandiri

Jangka waktu kewajiban nafkah anak berlangsung sampai anak mencapai usia dewasa dan mampu berdiri sendiri. KHI Pasal 149 huruf (d) menyatakan bahwa bekas suami wajib memberikan biaya hadhanah untuk anak-anaknya yang belum mencapai umur 21 tahun.[46] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kewajiban nafkah anak sampai dewasa bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari kemiskinan dan keterbelakangan hingga mereka mampu mandiri.[47] Dari sini dapat dipahami bahwa kewajiban nafkah anak tidak berakhir pada saat perceraian, tetapi berlangsung hingga anak mencapai usia dewasa dan mampu mandiri. Hal ini menunjukkan bahwa

Islam memberikan perlindungan jangka panjang bagi anak-anak dari keluarga yang bercerai.

4. Nafkah Anak dalam Kasus Hak Asuh di Ibu

Meskipun hak asuh anak (hadhanah) umumnya diberikan kepada ibu, kewajiban nafkah anak tetap menjadi tanggung jawab ayah. KHI Pasal 105 huruf (c) menyatakan bahwa biaya pemeliharaan anak ditanggung oleh ayah.[48] Dalam praktik peradilan agama, hakim mewajibkan ayah untuk membayar nafkah anak meskipun hak asuh berada di tangan ibu.[49] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pemisahan antara hak asuh dan kewajiban nafkah bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) anak, dengan memastikan bahwa anak mendapatkan pengasuhan yang baik dari ibu dan dukungan finansial dari ayah.[50] Dari sini dapat dipahami bahwa meskipun hak asuh berada di tangan ibu, ayah tetap memiliki tanggung jawab finansial terhadap anak. Hal ini menunjukkan bahwa perlindungan anak adalah tanggung jawab bersama antara ibu dan ayah, meskipun mereka telah bercerai.

5. Upaya Hukum jika Ayah Tidak Membayar Nafkah Anak

Jika ayah tidak membayar nafkah anak, ibu atau wali anak dapat mengajukan gugatan ke Pengadilan Agama. Dasar hukum gugatan nafkah anak adalah Pasal 34 ayat (3) UU No. 1 Tahun 1974 yang menyatakan: "Jika suami dan atau istri melalaikan kewajibannya, masing-masing dapat mengajukan gugatan kepada Pengadilan."[51] Pengadilan akan memeriksa bukti-bukti yang diajukan dan menjatuhkan putusan yang mewajibkan ayah untuk membayar nafkah anak.[52] Jika ayah tetap tidak membayar, ibu dapat meminta bantuan pengadilan untuk melakukan eksekusi.[53] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, gugatan nafkah anak adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari kemiskinan dan keterbelakangan.[54] Dari sini dapat dipahami bahwa negara melalui Pengadilan Agama memiliki peran penting dalam memastikan hak nafkah anak

terpenuhi. Hal ini menunjukkan bahwa perlindungan anak adalah tanggung jawab negara, tidak hanya tanggung jawab orang tua.

D. Problematika Praktis: Eksekusi Nafkah yang Tidak Dibayar

1. Faktor-faktor Penyebab Suami Tidak Membayar Nafkah

Banyak faktor yang menyebabkan suami tidak membayar nafkah pasca perceraian. Faktor-faktor tersebut antara lain: (1) Ketidakmampuan finansial suami; (2) Ketidakinginan suami untuk membayar karena alasan pribadi atau dendam; (3) Kurangnya pemahaman suami tentang kewajiban nafkah; (4) Proses hukum yang panjang dan berbelit-belit; (5) Lemahnya penegakan hukum dan eksekusi; dan (6) Stigma sosial yang membuat suami enggan membayar.[55] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, ketidakmampuan suami membayar nafkah dapat disebabkan oleh kemiskinan yang harus diatasi melalui program pemberdayaan ekonomi, sementara ketidakinginan suami membayar adalah bentuk kezaliman yang harus ditindak tegas.[56] Dari sini dapat dipahami bahwa problematika eksekusi nafkah tidak hanya disebabkan oleh faktor ekonomi, tetapi juga faktor kesadaran hukum dan penegakan hukum yang lemah. Hal ini menunjukkan bahwa penyelesaian problematika nafkah memerlukan pendekatan yang komprehensif, mencakup aspek ekonomi, hukum, dan sosial.

2. Dampak bagi Istri dan Anak Akibat Nafkah Tidak Dibayar

Dampak nafkah yang tidak dibayar sangat berat bagi istri dan anak, terutama secara ekonomi dan psikologis. Istri dan anak dapat jatuh miskin, tidak mendapatkan pendidikan yang layak, kesehatan yang memadai, dan kebutuhan pokok lainnya.[57] Anak-anak dapat mengalami trauma psikologis, kesulitan konsentrasi di sekolah, dan gangguan perkembangan.[58] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, nafkah yang tidak dibayar

mengancam tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemiskinan dan keterbelakangan.[59] Dari sini dapat dipahami bahwa nafkah yang tidak dibayar tidak hanya merugikan secara ekonomi, tetapi juga merusak masa depan anak dan kesejahteraan istri. Hal ini menunjukkan bahwa penegakan hukum nafkah adalah bagian dari perlindungan generasi masa depan.

3. Upaya Penyelesaian di Luar Pengadilan

Sebelum menempuh jalur hukum, istri dapat melakukan upaya penyelesaian di luar pengadilan, seperti: (1) Mediasi dan konseling keluarga; (2) Musyawarah dengan keluarga besar; (3) Pendekatan melalui tokoh agama atau tokoh masyarakat; dan (4) Negosiasi langsung dengan mantan suami.[60] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, upaya penyelesaian di luar pengadilan bertujuan untuk mewujudkan perdamaian (ishlah) dan kemaslahatan keluarga, sebagaimana dianjurkan dalam QS. An-Nisa' ayat 128:

وَالصُّلْحُ خَيْرٌ

Artinya: "Dan perdamaian itu lebih baik." (QS. An-Nisa': 128).[61]

Dari sini dapat dipahami bahwa penyelesaian sengketa nafkah melalui jalur damai lebih diutamakan, karena dapat menjaga hubungan keluarga dan menghindari konflik yang berkepanjangan. Hal ini menunjukkan bahwa Islam menganjurkan penyelesaian konflik secara damai sebelum menempuh jalur hukum.

4. Peran Pengadilan Agama dalam Menegakkan Nafkah

Pengadilan Agama memiliki peran penting dalam menegakkan nafkah pasca perceraian. Peran tersebut meliputi: (1) Memeriksa dan memutus perkara nafkah; (2) Menetapkan besaran nafkah yang adil; (3) Mewajibkan suami untuk membayar nafkah; (4) Melakukan eksekusi putusan nafkah;

dan (5) Memberikan sanksi bagi suami yang melanggar.[62] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran Pengadilan Agama dalam menegakkan nafkah adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemiskinan dan penderitaan.[63] Dari sini dapat dipahami bahwa Pengadilan Agama memiliki tanggung jawab besar untuk memastikan hak-hak ekonomi istri dan anak terpenuhi pasca perceraian. Hal ini menunjukkan bahwa negara melalui lembaga peradilan hadir untuk melindungi pihak yang lemah dan rentan.

5. Data dan Statistik Tunggakan Nafkah di Indonesia

Data tentang tunggakan nafkah di Indonesia masih terbatas dan belum terdokumentasi secara sistematis. Namun, penelitian menunjukkan bahwa banyak istri dan anak yang tidak mendapatkan nafkah pasca perceraian, terutama di daerah pedesaan.[64] Penelitian di Desa Metenggeng, Purbalingga, misalnya, menunjukkan bahwa banyak janda cerai yang hak-haknya tidak dipenuhi oleh mantan suami.[65] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, data dan statistik tentang tunggakan nafkah penting untuk mengidentifikasi masalah dan merumuskan kebijakan yang tepat.[66] Dari sini dapat dipahami bahwa minimnya data tentang tunggakan nafkah menjadi hambatan dalam merumuskan kebijakan perlindungan hak ekonomi istri dan anak. Hal ini menunjukkan bahwa penguatan data dan penelitian sangat penting untuk mendukung penegakan hukum nafkah.

E. Upaya Hukum: Sita Jaminan, Pidana, hingga Pemotongan Gaji

1. Sita Jaminan (*Conservatoir Beslag*) atas Harta Suami

Sita jaminan (*conservatoir beslag*) adalah upaya hukum yang dilakukan untuk menjamin pembayaran nafkah dengan menyita harta suami.[67] Sita jaminan dapat dilakukan jika ada kekhawatiran bahwa suami akan mengalihkan atau

menyembunyikan hartanya untuk menghindari kewajiban nafkah.[68] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, sita jaminan bertujuan untuk menjaga harta (hifzh al-mal) istri dan anak dari kemudaratan yang disebabkan oleh kelalaian suami.[69] Dari sini dapat dipahami bahwa sita jaminan adalah instrumen hukum yang efektif untuk memastikan hak-hak ekonomi istri dan anak terpenuhi. Hal ini menunjukkan bahwa negara memberikan perlindungan hukum yang kuat bagi pihak yang dirugikan.

2. Tuntutan Pidana terhadap Suami yang Lalai Membayar Nafkah

Tuntutan pidana dapat dilakukan terhadap suami yang lalai membayar nafkah, jika kelalaian tersebut termasuk dalam kategori penganiayaan atau penelantaran.[70] UU PKDRT No. 23 Tahun 2004 mengatur tentang penelantaran sebagai salah satu bentuk kekerasan dalam rumah tangga.[71] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, tuntutan pidana bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan harta (hifzh al-mal) istri dan anak dari kemudharatan yang lebih besar.[72] Dari sini dapat dipahami bahwa kelalaian membayar nafkah tidak hanya merupakan masalah perdata, tetapi juga dapat menjadi masalah pidana jika terbukti merugikan dan membahayakan istri dan anak. Hal ini menunjukkan bahwa negara dapat menggunakan instrumen pidana untuk melindungi hak-hak ekonomi keluarga.

3. Pemotongan Gaji Suami untuk Nafkah Istri dan Anak

Pemotongan gaji suami adalah upaya hukum untuk memastikan pembayaran nafkah melalui pemotongan langsung dari penghasilan suami.[73] Pemotongan gaji dapat dilakukan berdasarkan putusan pengadilan yang telah berkekuatan hukum tetap.[74] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pemotongan gaji bertujuan untuk menjaga harta (hifzh al-mal) istri dan anak dari kemudaratan yang disebabkan oleh kelalaian suami.[75] Dari sini dapat dipahami bahwa pemotongan gaji adalah mekanisme yang efektif untuk memastikan pembayaran

nafkah secara teratur dan berkelanjutan. Hal ini menunjukkan bahwa negara memiliki mekanisme yang kuat untuk menegakkan hak-hak ekonomi istri dan anak.

4. Peran Dinas Sosial dan Ketenagakerjaan dalam Penegakan Nafkah

Dinas Sosial dan Ketenagakerjaan memiliki peran dalam penegakan nafkah, terutama dalam: (1) Memberikan pendampingan dan bantuan hukum bagi istri dan anak; (2) Memfasilitasi program pemberdayaan ekonomi bagi perempuan pasca perceraian; (3) Melakukan mediasi dan konseling; dan (4) Memberikan laporan kepada pengadilan tentang kondisi ekonomi suami.[76] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran Dinas Sosial dan Ketenagakerjaan adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemiskinan dan penderitaan.[77] Dari sini dapat dipahami bahwa penegakan nafkah memerlukan kerja sama lintas sektor antara lembaga peradilan, dinas sosial, dan ketenagakerjaan. Hal ini menunjukkan bahwa perlindungan hak ekonomi istri dan anak adalah tanggung jawab bersama antara berbagai lembaga negara.

5. Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Kewajiban Nafkah

Mahkamah Konstitusi telah mengeluarkan putusan yang menegaskan kewajiban nafkah sebagai hak konstitusional. Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010, misalnya, menegaskan hak anak atas nafkah dari ayahnya, termasuk anak yang lahir di luar nikah.[78] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, putusan ini bertujuan untuk menjaga jiwa (hifzh *al-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari kemiskinan dan keterbelakangan.[79] Dari sini dapat dipahami bahwa Mahkamah Konstitusi telah memberikan landasan konstitusional bagi hak nafkah anak sebagai bagian dari hak asasi manusia. Hal ini menunjukkan bahwa perlindungan hak

ekonomi anak adalah bagian dari perlindungan hak asasi manusia yang fundamental.

F. Rekomendasi: Pembentukan Dana Talak (Jaminan Nafkah) untuk Istri

1. Konsep Dana Talak sebagai Jaminan Ekonomi Pasca Cerai

Dana talak adalah dana jaminan yang dibentuk untuk memastikan hak-hak ekonomi istri dan anak pasca perceraian terpenuhi.[80] Konsep ini bertujuan untuk mengatasi problematika eksekusi nafkah yang seringkali tidak berjalan efektif.[81] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, dana talak bertujuan untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemiskinan dan penderitaan pasca perceraian.[82] Dari sini dapat dipahami bahwa dana talak adalah solusi inovatif untuk mengatasi problematika eksekusi nafkah yang selama ini menjadi kendala utama dalam perlindungan hak ekonomi istri dan anak. Hal ini menunjukkan bahwa diperlukan terobosan hukum dan kebijakan untuk melindungi hak-hak ekonomi perempuan dan anak pasca perceraian.

2. Mekanisme dan Pengelolaan Dana Talak

Mekanisme dana talak dapat dilakukan dengan: (1) Mewajibkan suami untuk menyetor sejumlah dana sebagai jaminan pada saat pernikahan atau perceraian; (2) Dana tersebut dikelola oleh lembaga independen, seperti Pengadilan Agama atau lembaga keuangan syariah; (3) Dana digunakan untuk membayar nafkah jika suami lalai; (4) Dana dapat dikembalikan kepada suami jika ia memenuhi kewajiban nafkahnya secara konsisten.[83] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, mekanisme dan pengelolaan dana talak harus dilakukan secara transparan, akuntabel, dan berkeadilan.[84] Dari sini dapat dipahami bahwa dana talak memerlukan mekanisme yang jelas dan pengelolaan yang profesional agar efektif dalam melindungi hak-hak ekonomi istri dan anak. Hal

ini menunjukkan bahwa implementasi dana talak memerlukan perencanaan yang matang dan melibatkan berbagai pihak.

3. Regulasi dan Implementasi Dana Talak di Indonesia

Implementasi dana talak di Indonesia memerlukan regulasi yang jelas dan dukungan dari berbagai pihak. Regulasi dapat berupa: (1) Revisi UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974; (2) Revisi KHI; (3) Peraturan Pemerintah tentang Dana Talak; dan (4) Peraturan Mahkamah Agung tentang Tata Cara Dana Talak.[85] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, regulasi dan implementasi dana talak harus didasarkan pada prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan hak asasi manusia.[86] Dari sini dapat dipahami bahwa dana talak memerlukan landasan hukum yang kuat dan dukungan dari semua pemangku kepentingan untuk dapat diimplementasikan secara efektif. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan kebijakan memerlukan proses yang panjang dan melibatkan berbagai pihak.

4. Model Dana Talak di Negara Lain (Mesir, Malaysia)

Beberapa negara Muslim telah menerapkan model dana talak untuk melindungi hak-hak ekonomi istri dan anak. Di Mesir, misalnya, terdapat dana jaminan nafkah yang dikelola oleh negara untuk memastikan pembayaran nafkah.[87] Di Malaysia, terdapat mekanisme pemotongan gaji untuk nafkah anak yang diatur oleh pengadilan syariah.[88] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, model dana talak di negara lain dapat menjadi inspirasi bagi Indonesia dalam merumuskan kebijakan yang sesuai dengan kondisi dan kebutuhan lokal.[89] Dari sini dapat dipahami bahwa Indonesia dapat belajar dari pengalaman negara lain dalam mengimplementasikan dana talak. Hal ini menunjukkan bahwa kerja sama dan pertukaran pengalaman antar negara sangat penting untuk pengembangan kebijakan perlindungan hak ekonomi perempuan dan anak.

5. Sinergi Pemerintah, Pengadilan Agama, dan Perbankan

Sinergi antara pemerintah, Pengadilan Agama, dan perbankan sangat penting untuk mengimplementasikan dana talak secara efektif. Pemerintah bertanggung jawab untuk membuat regulasi dan kebijakan. Pengadilan Agama bertanggung jawab untuk menegakkan hukum dan mengelola dana talak. Perbankan bertanggung jawab untuk mengelola dana talak secara profesional dan transparan.[90] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, sinergi ini adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemiskinan dan penderitaan.[91] Dari sini dapat dipahami bahwa dana talak memerlukan kerja sama lintas sektor untuk dapat diimplementasikan secara efektif. Hal ini menunjukkan bahwa perlindungan hak ekonomi istri dan anak adalah tanggung jawab bersama antara berbagai lembaga negara dan masyarakat.

Catatan Kaki

1 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 huruf (b).

2 QS. Al-Baqarah: 228.

3 QS. Ath-Thalaq: 7.

4 QS. Ath-Thalaq: 7.

5 Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Tafsirnya, Juz 28 (Jakarta: Kemenag, 2015), hlm. 45.

6 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

7 Hidayat, 2018.

8 Hidayat, 2018.

9 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 huruf (b).

10 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

11 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 34 ayat (3).

12 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 700.

13 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 705.

14 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

15 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

16 Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007.

17 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 152.

18 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

19 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 131 angka (4).

20 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 710.

21 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

22 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 huruf (a).

23 QS. Al-Baqarah: 241.

24 QS. Al-Baqarah: 236.

25 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

26 QS. Al-Baqarah: 236.

27 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 huruf (a).

28 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 715.

29 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

30 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 131 angka (4).

31 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 720.

32 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

33 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

34 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 huruf (b).

35 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149.

36 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

37 Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007.

38 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

39 QS. Al-Baqarah: 233.

40 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 huruf (d).

41 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 huruf (d).

42 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

43 QS. Ath-Thalaq: 7.

44 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 725.

45 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

46 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 149 huruf (d).

47 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

48 Kompilasi Hukum Islam, Pasal 105 huruf (c).

49 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 730.

50 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

51 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 34 ayat (3).

52 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 735.

53 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 740.

54 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

55 Penelitian di Desa Metenggeng, Purbalingga.

56 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

57 Penelitian di Desa Metenggeng, Purbalingga.

58 Penelitian di Desa Metenggeng, Purbalingga.

59 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

60 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 745.

61 QS. An-Nisa': 128.

62 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 750.

63 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

64 Penelitian di Desa Metenggeng, Purbalingga.

65 Penelitian di Desa Metenggeng, Purbalingga.

66 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

67 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 755.

68 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 760.

69 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

70 Undang-Undang No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.

71 UU PKDRT, Pasal 9.

72 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

73 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 765.

74 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 770.

75 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

76 Kementerian Sosial RI, Pedoman Penanganan Keluarga Pasca Perceraian (Jakarta: Kemensos, 2020), hlm. 15.

77 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

78 Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII/2010.

79 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

80 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 235.

81 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 238.

82 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

83 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 240.

84 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

85 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 242.

86 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

87 Mesir, Law No. 25 Tahun 1929 tentang Hukum Keluarga.

88 Malaysia, Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984.

89 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

90 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 245.

91 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

BAGIAN V:
ISU-ISU KONTEMPORER, NEGARA, DAN REFORMASI

BAB 18
HUKUM KELUARGA ISLAM DAN NEGARA DI INDONESIA

A. Kompilasi Hukum Islam (KHI): Sejarah, Substansi, dan Kelemahan

1. Proses Pembentukan KHI (1985-1991) dan Latar Belakangnya

Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan produk hukum yang lahir dari proses ijtihad kolektif yang melibatkan ulama, hakim, dan akademisi pada tahun 1985-1991.[1] Proses ini diprakarsai oleh Mahkamah Agung RI sebagai respons atas kebutuhan akan pedoman hukum yang seragam bagi hakim di Pengadilan Agama dalam memutus perkara keluarga Islam.[2] KHI disahkan melalui Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 yang dikeluarkan pada 10 Juni 1991, dan terdiri dari tiga buku: Buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Kewarisan, dan Buku III tentang Wakaf.[3] Proses pembentukan KHI menandai babak baru dalam sejarah hukum keluarga Islam di Indonesia, karena untuk pertama kalinya hukum Islam dikodifikasi secara sistematis dan mendapat pengakuan dari negara.[4] KHI tidak hanya mengumpulkan pendapat dari mazhab Syafi'i yang dominan, tetapi juga dari 38 kitab fikih berbagai mazhab, sehingga mencerminkan keragaman pemikiran dalam tradisi keilmuan Islam.[5] Dengan demikian, KHI menjadi tonggak penting dalam upaya memberikan kepastian hukum bagi umat Islam Indonesia, sekaligus menjadi jembatan antara hukum agama dan hukum negara. Kehadiran KHI juga menunjukkan bahwa negara mengakui dan mengakomodasi hukum Islam

dalam sistem hukum nasional, meskipun dengan segala keterbatasannya.

2. Substansi KHI: Perkawinan, Waris, dan Wakaf

Substansi KHI mencakup tiga bidang utama hukum keluarga Islam yang menjadi kewenangan Pengadilan Agama. Buku I tentang Hukum Perkawinan mengatur berbagai aspek perkawinan, mulai dari peminangan, rukun dan syarat nikah, mahar, hak dan kewajiban suami-istri, hingga perceraian dan akibat-akibatnya.[6] Buku II tentang Hukum Kewarisan mengatur ketentuan tentang ahli waris, bagian masing-masing, dan ketentuan tentang wasiat dan hibah.[7] Buku III tentang Wakaf mengatur ketentuan tentang perwakafan harta benda untuk kepentingan ibadah dan kesejahteraan umum.[8] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, KHI bertujuan untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bagi umat Islam Indonesia, dengan memberikan kepastian hukum dalam bidang keluarga, waris, dan wakaf.[9] KHI juga menjadi jembatan antara hukum agama dan hukum negara, karena meskipun bersumber dari hukum Islam, KHI diberlakukan sebagai hukum positif melalui Instruksi Presiden.[10] Dengan demikian, KHI tidak hanya menjadi pedoman hukum bagi hakim, tetapi juga menjadi instrumen penting dalam membangun kesadaran hukum masyarakat Muslim Indonesia tentang hak dan kewajiban mereka dalam keluarga.

3. Kritik terhadap KHI: Dominasi Mazhab Syafi'i dan Bias Gender

KHI tidak luput dari berbagai kritik, terutama terkait dengan dominasi Mazhab Syafi'i dan bias gender yang terkandung di dalamnya. Meskipun KHI mengutip dari 38 kitab fikih, dalam praktiknya dominasi Mazhab Syafi'i masih sangat terasa, karena mayoritas hakim Pengadilan Agama di Indonesia mengikuti mazhab tersebut.[11] Kritik lain muncul dari kalangan aktivis perempuan dan akademisi yang menilai bahwa KHI mengandung bias gender yang merugikan perempuan, seperti dalam hal poligami, hak talak suami, dan pembagian waris yang

memberikan bagian lebih besar kepada laki-laki.[12] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kritik terhadap bias gender dalam KHI adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan keadilan dan kesetaraan yang menjadi tujuan utama syariat.[13] Dengan demikian, kritik terhadap KHI bukanlah upaya untuk menolak hukum Islam, melainkan upaya untuk memurnikan dan mengembalikan hukum Islam pada semangat awalnya yang penuh keadilan dan kemaslahatan bagi semua pihak, termasuk perempuan. Keberadaan kritik ini juga menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam adalah produk ijtihad manusia yang dapat dikritisi dan diperbaiki seiring dengan perubahan zaman dan kesadaran masyarakat.

4. Kekurangan KHI: Tidak Mengatur Isu Kontemporer

Salah satu kelemahan utama KHI adalah tidak mengatur berbagai isu kontemporer yang muncul seiring perkembangan zaman. Isu-isu seperti pernikahan *online*, bayi tabung, hak asuh anak dalam kasus KDRT, dan perlindungan hak reproduksi perempuan tidak diatur secara eksplisit dalam KHI.[14] Kekurangan ini menyebabkan hakim Pengadilan Agama harus melakukan ijtihad sendiri dalam menangani kasus-kasus kontemporer, yang seringkali menimbulkan perbedaan putusan.[15] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kekurangan KHI dalam mengatur isu kontemporer menunjukkan perlunya pembaruan hukum agar tetap relevan dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat.[16] Ketiadaan pengaturan isu kontemporer dalam KHI menciptakan ruang kosong (legal vacuum) yang dapat menimbulkan ketidakpastian hukum bagi masyarakat, serta membebani hakim untuk melakukan ijtihad individual yang berpotensi menghasilkan putusan yang berbeda-beda. Oleh karena itu, pembaruan KHI menjadi kebutuhan mendesak untuk menjawab tantangan zaman dan melindungi hak-hak masyarakat yang semakin kompleks.

5. Peran KHI sebagai Pedoman Hakim di Pengadilan Agama

KHI berfungsi sebagai pedoman utama bagi hakim Pengadilan Agama dalam memutus perkara keluarga Islam. Sebagai hukum tidak tertulis, kedudukan KHI serupa tetapi sedikit lebih kuat daripada kitab-kitab fikih yang digunakan dalam tradisi peradilan Islam.[17] KHI dapat mengisi hukum umum, khususnya mengisi kekosongan hukum bagi warga negara Indonesia yang beragama Islam, karena Indonesia tidak hanya menganut sistem campuran (civil and common law) tetapi juga menganut teori pluralisme hukum.[18] Dalam praktiknya, hakim Pengadilan Agama menggunakan KHI sebagai rujukan utama, namun tetap dapat merujuk pada kitab-kitab fikih klasik jika terdapat kekosongan hukum dalam KHI.[19] Dengan demikian, KHI menjadi instrumen penting bagi hakim dalam menegakkan keadilan bagi umat Islam, sekaligus menjadi filter bagi penerapan hukum Islam yang lebih sesuai dengan konteks Indonesia. Peran KHI sebagai pedoman hakim juga mencerminkan hubungan harmonis antara hukum agama dan hukum negara dalam sistem hukum Indonesia, di mana hukum agama mendapatkan pengakuan dan tempat yang sah dalam kerangka hukum nasional.

B. Peran Pengadilan Agama: Kewenangan (UU No. 50/2009) dan Putusan Inovatif

1. Kewenangan Pengadilan Agama dalam UU No. 50/2009

Undang-Undang No. 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama memperkuat kewenangan Pengadilan Agama dalam menangani perkara-perkara tertentu bagi umat Islam.[20] Kewenangan absolut Pengadilan Agama mencakup perkara perdata tertentu bagi orang-orang yang beragama Islam, termasuk perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infak, sedekah, dan ekonomi syariah.[21] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*,

kewenangan Pengadilan Agama bertujuan untuk memberikan perlindungan hukum yang komprehensif bagi umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan keluarga dan ekonomi syariah.[22] Peran Pengadilan Agama juga semakin strategis dengan adanya putusan-putusan inovatif yang tidak hanya menegakkan hukum, tetapi juga membawa perubahan sosial yang signifikan.[23] Dengan kewenangan yang luas ini, Pengadilan Agama menjadi lembaga peradilan yang sangat penting bagi umat Islam Indonesia, tidak hanya dalam urusan keluarga tetapi juga dalam urusan ekonomi dan sosial yang berbasis syariah. Hal ini menunjukkan bahwa negara memberikan ruang yang cukup bagi penerapan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat, sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar negara dan ketertiban umum.

2. Putusan-putusan Inovatif Hakim Pengadilan Agama

Hakim Pengadilan Agama telah menghasilkan berbagai putusan inovatif yang menjadi tonggak penting dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia. Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007, misalnya, memberikan kewajiban nafkah iddah kepada suami walaupun perceraian diajukan oleh pihak istri melalui cerai gugat.[24] Putusan ini menjadi yurisprudensi yang melindungi hak-hak ekonomi perempuan pasca perceraian. Selain itu, berbagai putusan tentang hak asuh anak (hadhanah) juga menunjukkan pergeseran dari pendekatan normatif mazhab menuju pendekatan kepentingan terbaik anak (best interest of the child).[25] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, putusan-putusan inovatif ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat.[26] Putusan-putusan inovatif ini menunjukkan bahwa hakim Pengadilan Agama tidak sekadar menjadi corong undang-undang, tetapi juga menjadi agen perubahan sosial yang aktif dalam merespons kebutuhan masyarakat. Melalui putusan-putusannya, hakim telah menunjukkan bahwa hukum Islam dapat diinterpretasikan secara progresif untuk melindungi hak-

hak perempuan dan anak, serta menjawab tantangan zaman. Hal ini memperkuat legitimasi Pengadilan Agama sebagai lembaga peradilan yang tidak hanya berorientasi pada kepastian hukum, tetapi juga pada keadilan substantif.

3. Peran Pengadilan Agama dalam Pembaruan Hukum

Keluarga Pengadilan Agama memiliki peran penting dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Melalui putusan-putusannya, Pengadilan Agama tidak hanya menegakkan hukum yang ada, tetapi juga mengembangkan dan memperbaharui hukum sesuai dengan kebutuhan masyarakat.[27] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran Pengadilan Agama dalam pembaruan hukum adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat.[28] Dengan demikian, Pengadilan Agama berfungsi sebagai lembaga yang tidak hanya menerapkan hukum, tetapi juga mengembangkannya melalui ijtihad kolektif. Peran ini semakin penting di tengah keterbatasan KHI dalam mengatur isu-isu kontemporer, di mana hakim harus melakukan ijtihad sendiri untuk menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak terbayangkan sebelumnya. Dalam menjalankan perannya, hakim Pengadilan Agama tidak hanya berpegang pada teks hukum, tetapi juga mempertimbangkan nilai-nilai keadilan, kemaslahatan, dan realitas sosial yang berkembang. Hal ini menunjukkan bahwa Pengadilan Agama adalah lembaga yang dinamis dan adaptif, yang mampu merespons perubahan zaman tanpa kehilangan akar teologisnya.

4. Perbedaan Putusan antara Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung

Terdapat perbedaan yang signifikan antara putusan Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung dalam beberapa kasus, terutama yang berkaitan dengan interpretasi hukum keluarga Islam. Perbedaan ini sering muncul karena Pengadilan Agama cenderung lebih dekat dengan realitas sosial dan kebutuhan masyarakat, sementara Mahkamah Agung lebih berorientasi

pada kepastian hukum dan konsistensi yurisprudensi.[29] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perbedaan ini adalah bagian dari dinamika ijtihad yang wajar dalam tradisi keilmuan Islam, dan menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam tidak bersifat statis tetapi terus berkembang.[30] Perbedaan putusan antara kedua lembaga peradilan ini mencerminkan ketegangan antara dua nilai penting dalam hukum: kepastian hukum dan keadilan substantif. Di satu sisi, Mahkamah Agung berupaya menjaga konsistensi dan kepastian hukum agar tidak terjadi perbedaan putusan yang mencolok di masyarakat. Di sisi lain, Pengadilan Agama berupaya memberikan keadilan substantif yang sesuai dengan kondisi konkret para pihak. Ketegangan ini sebenarnya merupakan hal yang sehat dalam sistem peradilan, karena mendorong dialog dan refleksi terus-menerus tentang makna keadilan dalam hukum keluarga Islam.

5. Tantangan Pengadilan Agama di Era Digital

Pengadilan Agama menghadapi berbagai tantangan di era digital, termasuk tuntutan untuk meningkatkan pelayanan dan akses keadilan bagi masyarakat. Pemerintah memanfaatkan teknologi informasi untuk meningkatkan transparansi dan efisiensi dalam proses hukum keluarga Islam, seperti sistem e-court dan aplikasi untuk pendaftaran perkawinan dan perceraian yang bertujuan untuk mempermudah akses dan pelayanan bagi masyarakat.[31] Namun, tantangan lainnya adalah kurangnya pemahaman masyarakat tentang sistem digital dan kesenjangan akses teknologi di daerah-daerah terpencil.[32] Selain itu, era digital juga membawa tantangan baru dalam bentuk perkara-perkara yang melibatkan teknologi, seperti pernikahan *online*, perceraian melalui media sosial, dan sengketa hak asuh anak lintas negara. Hakim Pengadilan Agama dituntut untuk memiliki kompetensi digital yang memadai agar dapat menangani perkara-perkara tersebut secara profesional dan berkeadilan. Tantangan ini memerlukan investasi yang signifikan dalam pengembangan sumber daya

manusia dan infrastruktur teknologi, serta kerjasama yang erat antara lembaga peradilan dan pemangku kepentingan lainnya.

C. Politik Hukum Keluarga Islam: Antara Syariah dan Hukum Nasional

1. Politik Hukum di Indonesia: Antara Islam dan Pancasila

Politik hukum keluarga Islam di Indonesia berada dalam ketegangan antara aspirasi penerapan syariah dan komitmen terhadap Pancasila sebagai dasar negara. Pada GBHN telah ditetapkan bahwa peraturan perundang-undangan negara Indonesia harus didasarkan sepenuhnya pada Pancasila dan UUD 1945, karena Pancasila diputuskan sebagai penyediaan semua perangkat peraturan dan dokumen dasar dari semua permasalahan yang menyangkut urusan hukum di Indonesia, termasuk juga Sila Pertama yang mengandung dasar ketuhanan bagi bangsa Indonesia.[33] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, politik hukum keluarga Islam di Indonesia harus mampu menjaga keseimbangan antara nilai-nilai Islam dan nilai-nilai kebangsaan yang terkandung dalam Pancasila.[34] Ketegangan antara syariah dan Pancasila ini telah berlangsung sejak awal kemerdekaan dan terus menjadi isu sentral dalam pembentukan hukum keluarga Islam di Indonesia. Di satu sisi, umat Islam menginginkan penerapan hukum Islam yang lebih luas, sementara di sisi lain negara harus menjaga prinsip-prinsip kebangsaan dan keadilan bagi semua warga negara tanpa membedakan agama. Politik hukum yang diambil oleh Indonesia adalah jalan tengah yang mengakui hukum Islam sebagai sumber hukum bagi umat Islam, tetapi tidak menjadikannya sebagai satu-satunya sumber hukum dan tetap menempatkannya dalam kerangka hukum nasional yang berdasarkan Pancasila.

2. Dialektika Syariah dan Hukum Nasional dalam Keluarga

Dialektika antara syariah dan hukum nasional dalam bidang keluarga terlihat dalam berbagai aspek, seperti pencatatan perkawinan, poligami, dan hak asuh anak. Menurut UU No. 1 Tahun 1974, pencatatan perkawinan adalah wajib agar sah menurut hukum negara, namun dalam hukum Islam, perkawinan tetap sah secara agama meskipun tidak dicatat negara (nikah siri), selama memenuhi syarat dan rukun nikah.[35] Konsekuensinya, pernikahan siri tidak diakui oleh negara, sehingga menimbulkan masalah status hukum anak dan hak waris.[36] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, dialektika ini menunjukkan perlunya harmonisasi antara hukum agama dan hukum negara untuk mencapai keadilan dan kemaslahatan.[37] Dialektika ini juga mencerminkan dinamika hubungan antara agama dan negara di Indonesia, di mana keduanya saling mempengaruhi dan membentuk satu sama lain. Hukum nasional mengakomodasi nilai-nilai Islam melalui berbagai instrumen seperti KHI dan UU Perkawinan, sementara hukum Islam juga harus menyesuaikan diri dengan kerangka hukum nasional yang berlaku. Proses dialektika ini berlangsung terus-menerus dan menghasilkan produk hukum yang semakin matang dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat.

3. Implikasi dan Tantangan dalam Praktik Hukum

Dualisme hukum keluarga Muslim di Indonesia menciptakan berbagai implikasi dan tantangan dalam praktik hukum. Di satu sisi, dualisme ini memberikan ruang bagi keberagaman keyakinan dan tradisi umat Islam, serta memberikan legitimasi agama dan negara atas suatu tindakan.[38] Di sisi lain, dualisme ini menimbulkan ketidakpastian hukum, khususnya bagi pasangan nikah siri dan anak-anak yang lahir dari pernikahan yang tidak dicatatkan, serta memunculkan potensi inkonsistensi putusan pengadilan.[39] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, tantangan ini menunjukkan perlunya upaya harmonisasi yang lebih intensif untuk mencapai keadilan

dan kepastian hukum.[40] Praktik hukum di lapangan seringkali menunjukkan bahwa masyarakat memanfaatkan celah-celah dalam dualisme ini untuk kepentingan mereka, baik yang positif maupun negatif. Misalnya, nikah siri seringkali dilakukan untuk menghindari prosedur poligami yang ketat, atau untuk menyembunyikan pernikahan dari keluarga. Hal ini menunjukkan bahwa dualisme hukum tidak hanya menimbulkan masalah hukum, tetapi juga masalah sosial dan moral yang lebih luas. Oleh karena itu, penyelesaian tantangan ini memerlukan pendekatan yang komprehensif, tidak hanya dari sisi hukum, tetapi juga dari sisi sosial, budaya, dan pendidikan.

4. Peran Lembaga Negara dalam Menentukan Arah Hukum Keluarga

Lembaga negara, seperti Mahkamah Agung, Kementerian Agama, dan DPR, memiliki peran penting dalam menentukan arah hukum keluarga Islam di Indonesia. Mahkamah Agung melalui putusan-putusannya dapat menjadi motor pembaruan hukum, sebagaimana terlihat dalam yurisprudensi tentang nafkah iddah dan hak asuh anak.[41] Kementerian Agama melalui kebijakan-kebijakannya, seperti penyusunan KHI dan bimbingan perkawinan, juga berperan dalam membentuk hukum keluarga Islam.[42] DPR melalui proses legislasi dapat melakukan reformasi hukum keluarga Islam, seperti yang terjadi dengan revisi UU Perkawinan No. 16 Tahun 2019.[43] Peran ketiga lembaga ini saling melengkapi dan membentuk siklus pembaruan hukum yang dinamis. Mahkamah Agung memberikan interpretasi hukum melalui putusan-putusannya, Kementerian Agama memberikan panduan teknis dan administrasi, sementara DPR memberikan landasan hukum melalui proses legislasi. Sinergi antara ketiga lembaga ini sangat penting untuk memastikan bahwa hukum keluarga Islam terus berkembang dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Namun, tantangan koordinasi dan perbedaan visi seringkali menghambat proses pembaruan hukum, sehingga

diperlukan komunikasi dan kerjasama yang lebih intensif antar lembaga.

5. Studi Perbandingan Politik Hukum di Negara Muslim Lain

Studi perbandingan politik hukum keluarga Islam di negara Muslim lain memberikan wawasan yang berharga bagi Indonesia. Di Mesir, misalnya, terdapat dana jaminan nafkah yang dikelola oleh negara untuk memastikan pembayaran nafkah.[44] Di Malaysia, terdapat mekanisme pemotongan gaji untuk nafkah anak yang diatur oleh pengadilan syariah.[45] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, studi perbandingan ini menunjukkan bahwa setiap negara memiliki pendekatan yang berbeda dalam mengintegrasikan syariah dan hukum nasional, dan Indonesia dapat belajar dari pengalaman negara lain untuk memperbaiki kebijakan hukum keluarganya.[46] Perbandingan dengan negara lain juga menunjukkan bahwa tidak ada model tunggal yang sempurna dalam mengintegrasikan hukum Islam dan hukum nasional. Setiap negara memiliki konteks historis, sosial, dan politik yang berbeda, sehingga pendekatan yang diambil pun berbeda-beda. Indonesia dapat mengambil pelajaran dari keberhasilan dan kegagalan negara lain dalam menerapkan kebijakan hukum keluarga, serta menyesuaikannya dengan kondisi dan kebutuhan lokal. Studi perbandingan ini juga menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam di berbagai negara terus berkembang dan beradaptasi dengan perubahan zaman, sehingga tidak ada alasan bagi Indonesia untuk terjebak dalam pemahaman yang statis dan kaku.

D. Reformasi Regulasi: RUU KHI Baru, Revisi UU Perkawinan

1. Rancangan UU KHI Baru: Substansi dan Perubahan

Rancangan UU KHI baru sedang dalam proses pembahasan untuk menggantikan KHI yang ada. Rancangan ini bertujuan untuk memperbarui substansi KHI agar lebih sesuai dengan

perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat, termasuk mengatur isu-isu kontemporer yang belum diatur dalam KHI lama.[47] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pembaruan KHI adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat.[48] Rancangan UU KHI baru diharapkan dapat menjawab berbagai kritik terhadap KHI yang ada, terutama terkait dengan dominasi mazhab Syafi'i, bias gender, dan ketidakmampuan mengatur isu kontemporer. Perubahan yang diusulkan mencakup penguatan perlindungan hak perempuan dan anak, pengaturan tentang pernikahan *online* dan teknologi reproduksi, serta penyempurnaan ketentuan tentang hak asuh anak dan pembagian harta bersama. Namun, proses pembahasan rancangan UU KHI baru ini tidak berjalan mulus dan menghadapi berbagai tantangan, termasuk perbedaan pandangan di kalangan ulama, akademisi, dan praktisi hukum tentang sejauh mana perubahan yang diperlukan. Proses ini menunjukkan bahwa pembaruan hukum keluarga Islam adalah proses yang kompleks dan memerlukan waktu yang tidak sebentar, karena melibatkan berbagai kepentingan dan pandangan yang seringkali sulit untuk diselesaikano.

2. Wacana Revisi UU Perkawinan No. 1/1974 Wacana revisi

UU Perkawinan No. 1/1974 muncul seiring dengan tuntutan untuk memperkuat perlindungan hak perempuan dan anak, serta menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Revisi UU Perkawinan yang telah dilakukan melalui UU No. 16 Tahun 2019, yang menyamakan usia minimal kawin menjadi 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan, merupakan langkah penting dalam perlindungan anak dari pernikahan dini.[49] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, revisi UU Perkawinan adalah bagian dari upaya untuk menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemudaratan pernikahan dini.[50] Namun, masih banyak aspek lain dalam UU Perkawinan yang dianggap perlu direvisi, seperti ketentuan tentang poligami yang masih longgar, hak talak suami yang masih dominan, dan perlindungan hak ekonomi perempuan

pasca perceraian yang masih lemah. Wacana revisi UU Perkawinan ini mendapat dukungan dari berbagai kalangan, terutama aktivis perempuan dan organisasi masyarakat sipil, tetapi juga menghadapi resistensi dari kelompok konservatif yang menganggap perubahan dapat mengancam nilai-nilai tradisional. Perdebatan ini menunjukkan bahwa revisi UU Perkawinan bukan hanya persoalan teknis hukum, tetapi juga persoalan ideologis dan politik yang melibatkan berbagai kepentingan di masyarakat.

3. Pro dan Kontra terhadap Reformasi Regulasi

Reformasi regulasi hukum keluarga Islam di Indonesia menghadapi berbagai pro dan kontra dari berbagai kalangan. Kelompok yang mendukung reformasi berargumen bahwa pembaruan diperlukan untuk melindungi hak-hak perempuan dan anak, serta menyesuaikan dengan perkembangan zaman.[51] Sementara kelompok yang menolak reformasi berargumen bahwa perubahan dapat mengancam nilai-nilai tradisional dan otoritas ulama.[52] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perdebatan ini adalah bagian dari dinamika ijtihad yang wajar dalam tradisi keilmuan Islam.[53] Pro dan kontra terhadap reformasi regulasi ini mencerminkan perbedaan mendasar dalam memahami hubungan antara agama dan negara, serta antara tradisi dan modernitas. Kelompok yang mendukung reformasi cenderung melihat hukum sebagai sesuatu yang dinamis dan harus beradaptasi dengan perubahan sosial, sementara kelompok yang menolak reformasi cenderung melihat hukum sebagai sesuatu yang tetap dan tidak boleh diubah. Perdebatan ini sebenarnya adalah hal yang sehat dalam masyarakat demokratis, karena mendorong diskusi publik tentang arah pembaruan hukum yang diinginkan. Namun, yang terpenting adalah bahwa perdebatan ini dilakukan dengan cara yang konstruktif dan berdasarkan pada argumentasi yang kuat, baik dari sisi agama, hukum, maupun sosial, sehingga hasil reformasi yang dicapai benar-benar membawa kemaslahatan bagi masyarakat.

4. Masukan dari Akademisi dan Praktisi Hukum

Akademisi dan praktisi hukum memberikan berbagai masukan untuk reformasi regulasi hukum keluarga Islam. Masukan tersebut mencakup perlunya memperkuat perlindungan hak perempuan dan anak, mengatur isu-isu kontemporer, serta meningkatkan akses keadilan bagi masyarakat.[54] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, masukan dari akademisi dan praktisi hukum adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat.[55] Akademisi melalui penelitian dan publikasi ilmiah memberikan landasan teoritis bagi reformasi hukum, sementara praktisi hukum melalui pengalaman di lapangan memberikan masukan tentang kendala dan tantangan implementasi hukum. Sinergi antara akademisi dan praktisi hukum sangat penting untuk memastikan bahwa reformasi hukum tidak hanya ideal secara teoritis, tetapi juga praktis dan aplikatif di lapangan. Masukan dari kedua kelompok ini juga membantu para pembuat kebijakan untuk memahami uisecara lebih baik dampak dari setiap perubahan regulasi yang diusulkan, sehingga keputusan yang diambil lebih matang dan komprehensif. Namun, seringkali masukan dari akademisi dan praktisi hukum tidak mendapat perhatian yang memadai dari pembuat kebijakan, sehingga reformasi hukum menjadi kurang optimal. Oleh karena itu, perlu ada mekanisme yang lebih baik untuk menjembatani antara dunia akademik dan dunia kebijakan.

5. Agenda Reformasi yang Mendesak

Beberapa agenda reformasi yang mendesak dalam hukum keluarga Islam di Indonesia mencakup: (1) Perlindungan hak perempuan dan anak pasca perceraian; (2) Pengaturan isu kontemporer seperti pernikahan *online* dan bayi tabung; (3) Penguatan peran Pengadilan Agama dalam melindungi hak-hak keluarga; dan (4) Harmonisasi antara hukum Islam dan hukum nasional.[56] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, agenda reformasi ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan

kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat.[57] Agenda reformasi yang mendesak ini mencerminkan kesenjangan antara hukum yang ada dengan kebutuhan masyarakat yang terus berkembang. Perlindungan hak perempuan dan anak pasca perceraian, misalnya, masih sangat lemah karena eksekusi nafkah yang tidak efektif dan stigma sosial yang masih kuat. Isu kontemporer seperti pernikahan *online* dan bayi tabung juga memerlukan pengaturan yang jelas untuk memberikan kepastian hukum bagi masyarakat yang membutuhkan. Penguatan peran Pengadilan Agama dalam melindungi hak-hak keluarga juga penting untuk memastikan bahwa putusan-putusan pengadilan benar-benar ditegakkan dan memberikan perlindungan yang nyata bagi masyarakat. Harmonisasi antara hukum Islam dan hukum nasional juga menjadi agenda penting untuk mengurangi dualisme hukum yang membingungkan dan merugikan masyarakat.

E. Harmonisasi Hukum Keluarga Islam dengan HAM dan CEDAW

1. Standar HAM dan CEDAW dalam Hukum Keluarga

Standar hak asasi manusia (HAM) dan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) memberikan kerangka bagi perlindungan hak-hak perempuan dan anak dalam hukum keluarga. CEDAW, yang telah diratifikasi oleh Indonesia melalui UU No. 7 Tahun 1984, mengatur berbagai aspek hak perempuan, termasuk hak dalam perkawinan, perceraian, dan hak asuh anak.[58] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, standar HAM dan CEDAW sejalan dengan tujuan menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) yang menjadi tujuan utama syariat.[59] Standar HAM dan CEDAW memberikan tolak ukur universal bagi perlindungan hak-hak perempuan dan anak, yang dapat digunakan untuk menilai sejauh mana hukum keluarga Islam di Indonesia telah melindungi hak-hak tersebut. Meskipun Indonesia telah

meratifikasi CEDAW, masih terdapat reservasi terhadap beberapa pasal yang dianggap bertentangan dengan hukum Islam. Reservasi ini menunjukkan bahwa harmonisasi antara hukum Islam dan standar internasional masih menjadi tantangan yang harus diatasi. Namun, seiring dengan perkembangan kesadaran hak asasi manusia di Indonesia, terdapat kecenderungan untuk mengurangi reservasi dan lebih mengintegrasikan standar HAM dan CEDAW dalam hukum nasional.

2. Titik Temu dan Perbedaan antara Hukum Islam dan HAM/CEDAW

Terdapat titik temu dan perbedaan antara hukum Islam dan standar HAM/CEDAW. Titik temu mencakup perlindungan hak-hak dasar seperti hak hidup, hak atas perlindungan dari kekerasan, dan hak atas keadilan.[60] Perbedaan muncul dalam beberapa aspek, seperti poligami, hak talak suami, dan pembagian waris yang memberikan bagian lebih besar kepada laki-laki.[61] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perbedaan ini dapat diatasi melalui pendekatan yang kontekstual dan interpretasi yang lebih progresif.[62] Titik temu antara hukum Islam dan HAM/CEDAW menunjukkan bahwa pada prinsipnya, kedua sistem nilai ini memiliki tujuan yang sama, yaitu melindungi martabat dan hak-hak manusia. Perbedaan yang muncul lebih bersifat teknis dan interpretatif, bukan fundamental. Dengan pendekatan yang tepat, perbedaan-perbedaan ini dapat dijembatani tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip dasar Islam atau standar HAM yang universal. Misalnya, dalam hal poligami, hukum Islam memberikan izin dengan syarat yang berat, dan jika syarat-syarat tersebut diterapkan secara ketat, maka poligami praktis menjadi sangat sulit dilakukan. Demikian pula dalam hal pembagian waris, interpretasi yang lebih kontekstual dapat memberikan perlindungan yang lebih adil bagi perempuan tanpa mengubah ketentuan dasar tentang pembagian waris dalam Islam.

3. Strategi Harmonisasi yang Konstruktif

Strategi harmonisasi yang konstruktif antara hukum Islam dan standar HAM/CEDAW dapat dilakukan melalui: (1) Reinterpretasi teks-teks agama yang lebih kontekstual; (2) Penguatan peran perempuan dalam pengambilan keputusan; (3) Reformasi regulasi yang melindungi hak-hak perempuan dan anak; dan (4) Pendidikan dan sosialisasi tentang hak-hak perempuan dan anak.[63] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, strategi harmonisasi ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat.[64] Strategi reinterpretasi teks-teks agama merupakan pendekatan yang paling fundamental, karena menyentuh akar pemahaman keagamaan yang selama ini menjadi sumber legitimasi bagi ketidakadilan gender. Dengan membaca ulang teks-teks agama secara kontekstual dan mempertimbangkan tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*), para ulama dapat menghasilkan interpretasi yang lebih adil dan setara. Penguatan peran perempuan dalam pengambilan keputusan juga penting untuk memastikan bahwa suara dan pengalaman perempuan didengar dan dipertimbangkan dalam proses pembuatan hukum. Reformasi regulasi dan pendidikan masyarakat merupakan langkah-langkah praktis untuk mengimplementasikan hasil reinterpretasi teks-teks agama dalam kehidupan sehari-hari.

4. Peran Pemerintah dan MUI dalam Harmonisasi

Pemerintah dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran penting dalam harmonisasi hukum keluarga Islam dengan standar HAM dan CEDAW. Pemerintah melalui Kementerian Agama dan Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak dapat mendorong reformasi regulasi yang melindungi hak-hak perempuan dan anak.[65] MUI melalui fatwa-fatwanya dapat memberikan panduan keagamaan yang mendukung perlindungan hak-hak perempuan dan anak, serta mengedukasi masyarakat tentang pentingnya kesetaraan dan keadilan gender dalam keluarga.[66]

Peran pemerintah dan MUI dalam harmonisasi ini sangat strategis karena keduanya memiliki otoritas yang diakui oleh masyarakat. Pemerintah memiliki otoritas untuk mengubah regulasi dan kebijakan, sementara MUI memiliki otoritas untuk mengeluarkan fatwa yang mengikat secara moral bagi umat Islam. Kerjasama antara pemerintah dan MUI sangat penting untuk memastikan bahwa harmonisasi dilakukan dengan cara yang selaras dengan nilai-nilai Islam dan tidak menimbulkan resistensi dari masyarakat. Namun, kerjasama ini juga menghadapi tantangan, terutama ketika ada perbedaan pandangan antara pemerintah yang lebih progresif dan MUI yang cenderung konservatif. Oleh karena itu, dialog dan musyawarah yang intensif antara kedua lembaga ini sangat diperlukan untuk mencapai kesepakatan yang saling menguntungkan.

5. Implementasi Harmonisasi dalam Regulasi dan Praktik Peradilan

Implementasi harmonisasi hukum keluarga Islam dengan standar HAM dan CEDAW dapat dilakukan melalui berbagai jalur, termasuk legislasi, kodifikasi, yurisprudensi, dan institusionalisasi.[67] Melalui proses legislasi, UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan KHI telah diintegrasikan dengan nilai-nilai HAM.[68] Melalui proses yurisprudensi, putusan-putusan Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung telah mencerminkan perlindungan hak-hak perempuan dan anak.[69] Melalui proses institusionalisasi, lembaga-lembaga seperti Kementerian Agama dan MUI telah mengintegrasikan nilai-nilai HAM dalam kebijakan dan fatwa mereka.[70] Implementasi harmonisasi dalam praktik peradilan menunjukkan bahwa hakim Pengadilan Agama semakin sadar akan pentingnya melindungi hak-hak perempuan dan anak dalam putusan-putusannya. Hal ini tercermin dalam berbagai putusan inovatif yang telah dihasilkan, seperti putusan tentang nafkah iddah dan hak asuh anak yang berbasis kepentingan terbaik anak. Namun, implementasi harmonisasi masih menghadapi berbagai kendala, seperti kurangnya pemahaman hakim tentang standar

HAM dan CEDAW, serta resistensi dari sebagian masyarakat yang masih memegang teguh pemahaman tradisional. Oleh karena itu, diperlukan upaya yang lebih intensif untuk meningkatkan kapasitas hakim dan mensosialisasikan nilai-nilai HAM dan CEDAW kepada masyarakat.

F. Rekomendasi: Pembaruan Hukum Keluarga yang Berkeadilan Substantif

1. Prinsip Pembaruan: Keadilan, Kemaslahatan, dan Kesetaraan

Prinsip pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia harus didasarkan pada tiga pilar utama: keadilan (al-'adl), kemaslahatan (al-maslahah), dan kesetaraan (al-musawah).[71] Keadilan menuntut bahwa setiap anggota keluarga diperlakukan secara adil dan tidak diskriminatif. Kemaslahatan menuntut bahwa setiap kebijakan hukum harus membawa kebaikan bagi semua pihak yang terlibat. Kesetaraan menuntut bahwa laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang setara dalam keluarga.[72] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, prinsip-prinsip ini adalah bagian dari tujuan utama syariat untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh umat manusia.[73] Prinsip-prinsip ini saling terkait dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keadilan tanpa kemaslahatan dapat menjadi keadilan yang kering dan tidak bermakna, sementara kemaslahatan tanpa keadilan dapat menjadi kemaslahatan yang hanya menguntungkan satu pihak. Kesetaraan juga penting untuk memastikan bahwa keadilan dan kemaslahatan tidak hanya menjadi konsep abstrak, tetapi benar-benar dirasakan oleh semua anggota keluarga. Dengan menjadikan ketiga prinsip ini sebagai landasan pembaruan hukum, diharapkan hukum keluarga Islam di Indonesia dapat menjadi lebih responsif, adil, dan bermakna bagi seluruh masyarakat.

2. Agenda Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia

Agenda pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia mencakup beberapa hal: (1) Revisi KHI untuk mengatur isu-isu kontemporer dan memperkuat perlindungan hak perempuan dan anak; (2) Penguatan peran Pengadilan Agama dalam menegakkan keadilan substantif; (3) Peningkatan kapasitas hakim dan mediator dalam menangani perkara keluarga; (4) Penguatan program bimbingan perkawinan dan konseling keluarga; dan (5) Pemberdayaan ekonomi perempuan pasca perceraian.[74] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, agenda pembaruan ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat.[75] Agenda pembaruan ini bersifat komprehensif dan saling terkait, karena perubahan di satu bidang akan mempengaruhi bidang lainnya. Revisi KHI misalnya, tidak dapat dilakukan tanpa penguatan kapasitas hakim untuk mengimplementasikannya. Demikian pula, penguatan peran Pengadilan Agama dalam menegakkan keadilan substantif memerlukan dukungan dari program bimbingan perkawinan dan konseling keluarga yang efektif. Oleh karena itu, implementasi agenda pembaruan ini memerlukan pendekatan yang terintegrasi dan melibatkan berbagai pemangku kepentingan. Selain itu, agenda pembaruan ini harus dilakukan secara bertahap dan berkelanjutan, karena perubahan hukum tidak dapat terjadi dalam semalam, tetapi memerlukan waktu dan proses yang panjang untuk mencapai hasil yang optimal.

3. Implementasi dan Pengawasan Pembaruan

Implementasi dan pengawasan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia memerlukan kerja sama dari berbagai pihak, termasuk pemerintah, Mahkamah Agung, MUI, akademisi, dan masyarakat sipil.[76] Pemerintah melalui Kementerian Agama dan Kementerian Hukum dan HAM bertanggung jawab untuk merevisi regulasi dan mengawasi implementasinya. Mahkamah Agung bertanggung jawab untuk mengawasi putusan-putusan Pengadilan Agama dan memastikan konsistensi yurisprudensi.

MUI bertanggung jawab untuk memberikan fatwa dan panduan keagamaan yang mendukung pembaruan hukum.[77] Implementasi dan pengawasan pembaruan hukum memerlukan mekanisme yang jelas dan terukur untuk menilai sejauh mana perubahan yang dihasilkan telah mencapai tujuannya. Mekanisme ini dapat berupa monitoring dan evaluasi berkala, serta pelaporan yang transparan kepada publik. Selain itu, partisipasi aktif dari masyarakat sipil dan akademisi dalam proses pengawasan sangat penting untuk memastikan bahwa pembaruan hukum tidak hanya menjadi proyek elite, tetapi benar-benar melibatkan dan memberikan manfaat bagi masyarakat luas. Dengan mekanisme implementasi dan pengawasan yang kuat, diharapkan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia dapat berjalan dengan efektif dan memberikan dampak yang positif bagi masyarakat.

4. Peran Akademisi, Hakim, dan Ulama dalam Pembaruan

Akademisi, hakim, dan ulama memiliki peran penting dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Akademisi berperan dalam melakukan penelitian dan memberikan masukan kebijakan yang berbasis bukti.[78] Hakim berperan dalam menegakkan keadilan substantif melalui putusan-putusan yang inovatif. Ulama berperan dalam memberikan fatwa dan panduan keagamaan yang mendukung pembaruan hukum dan melindungi hak-hak perempuan dan anak.[79] Peran ketiga kelompok ini saling melengkapi dan membentuk ekosistem pembaruan hukum yang dinamis. Akademisi menyediakan landasan teoritis dan empiris bagi pembaharuan hukum melalui penelitian dan publikasi ilmiah. Hakim mengimplementasikan pembaruan hukum dalam putusan-putusan yang konkret dan memberikan preseden bagi kasus-kasus serupa. Ulama memberikan legitimasi keagamaan bagi pembaruan hukum melalui fatwa dan panduan yang berbasis pada pemahaman yang mendalam tentang teks-teks agama dan tujuan-tujuan syariat. Sinergi antara akademisi, hakim, dan

ulama sangat penting untuk memastikan bahwa pembaruan hukum tidak hanya ideal secara teoritis, tetapi juga praktis dan memiliki legitimasi agama. Oleh karena itu, dialog dan kerjasama yang intensif antara ketiga kelompok ini harus terus dipelihara dan ditingkatkan.

5. Visi Hukum Keluarga Indonesia ke Depan

Visi hukum keluarga Indonesia ke depan adalah terwujudnya sistem hukum keluarga yang berkeadilan substantif, responsif terhadap perubahan zaman, dan menghormati nilai-nilai agama serta hak asasi manusia. Hukum keluarga harus mampu memberikan perlindungan yang adil bagi semua anggota keluarga, terutama perempuan dan anak, serta mampu merespons isu-isu kontemporer yang muncul.[80] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, visi ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat.[81] Visi ini mencerminkan cita-cita luhur untuk menciptakan keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah dalam bingkai hukum yang adil dan berkeadilan. Untuk mewujudkan visi ini, diperlukan komitmen yang kuat dari semua pemangku kepentingan, serta upaya yang berkelanjutan dalam pembaruan hukum, peningkatan kapasitas lembaga peradilan, dan edukasi masyarakat. Hukum keluarga yang ideal adalah hukum yang tidak hanya memberikan kepastian, tetapi juga keadilan, tidak hanya melindungi hak-hak individu, tetapi juga menjaga keharmonisan keluarga dan masyarakat. Dengan demikian, visi hukum keluarga Indonesia ke depan adalah visi yang holistik, humanis, dan berlandaskan pada nilai-nilai agama dan kemanusiaan yang universal.

Catatan Kaki

1 Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 3.

2 Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 5.

3 Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam.

4 Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 8.

5 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 45.

6 Kompilasi Hukum Islam, Buku I tentang Hukum Perkawinan.

7 Kompilasi Hukum Islam, Buku II tentang Hukum Kewarisan.

8 Kompilasi Hukum Islam, Buku III tentang Wakaf.

9 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

10 Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, hlm. 10.

11 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 50.

12 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

13 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

14 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 250.

15 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 800.

16 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

17 Lihat diagram "Makna KHI sebagai hukum tidak tertulis" dalam materi Harmonisasi Hukum Islam dan Hukum Nasional.

18 Lihat diagram "Makna KHI sebagai hukum tidak tertulis".

19 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 805.

20 Undang-Undang No. 50 Tahun 2009 tentang Perubahan Kedua atas UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

21 UU No. 50 Tahun 2009, Pasal 49.

22 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

23 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 810.

24 Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007.

25 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 815.

26 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

27 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 820.

28 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

29 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 825.

30 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

31 Fahmi Putra Hidayat dan Asni Asni, "Efektifitas Penerapan E-Court Dalam Penyelesaian Perkara Di Pengadilan Agama Makassar," Qadauna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Hukum Keluarga Islam 2, no. 1 (2020): 104-18.

32 Susanto Susanto, Muhamad Iqbal, dan Wawan Supriyatna, "Menciptakan Sistem Peradilan Efisien Dengan Sistem E-Court Pada Pengadilan Negeri Dan Pengadilan Agama Se-Tangerang Raya," JCH (Jurnal Cendekia Hukum) 6, no. 1 (2020): 104-16.

33 Lihat "Independensi dan Integrasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia", ejournal.iain-bone.ac.id.

34 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

35 Lihat "Dualisme Hukum Keluarga Muslim", e-theses.iaincurup.ac.id.

36 Lihat "Dualisme Hukum Keluarga Muslim".

37 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

38 Lihat "Dualisme Hukum Keluarga Muslim".

39 Lihat "Dualisme Hukum Keluarga Muslim".

40 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

41 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 830.

42 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2015), hlm. 20.

43 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

44 Mesir, Law No. 25 Tahun 1929 tentang Hukum Keluarga.

45 Malaysia, Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984.

46 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

47 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 60.

48 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

49 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019.

50 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

51 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

52 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010 (Jakarta: MUI, 2011), hlm. 150.

53 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

54 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 65.

55 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

56 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 255.

57 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

58 Undang-Undang No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan.

59 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

60 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

61 Lihat "Harmonisasi Hukum Islam dan Hukum Nasional".

62 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

63 Lihat "Harmonisasi Hukum Islam dan Hukum Nasional".

64 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

65 Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Kebijakan Perlindungan Perempuan dan Anak (Jakarta: KemenPPPA, 2020), hlm. 15.

66 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 155.

67 Lihat "Harmonisasi Hukum Islam dan Hukum Nasional".

68 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

69 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 835.

70 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Pencatatan Perkawinan, hlm. 25.

71 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 260.

72 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 262.

73 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

74 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 265.

75 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

76 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 840.

77 Majelis Ulama Indonesia, Kumpulan Fatwa MUI 1975-2010, hlm. 160.

78 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 70.

79 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 270.

80 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 275.

81 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

BAB 19
MASA DEPAN HUKUM KELUARGA ISLAM

A. Tantangan Globalisasi: HAM, CEDAW, dan Standar Internasional

1. Tekanan Internasional terhadap Hukum Keluarga Islam

Globalisasi membawa tekanan yang signifikan terhadap hukum keluarga Islam di berbagai negara, termasuk Indonesia, melalui berbagai instrumen hukum internasional dan advokasi hak asasi manusia. Organisasi internasional seperti PBB, Amnesty International, dan Human Rights Watch secara konsisten menyoroti berbagai aspek hukum keluarga Islam yang dianggap bertentangan dengan standar HAM universal, seperti poligami, pernikahan anak, dan diskriminasi gender dalam waris dan kesaksian.[1] Tekanan ini semakin intensif seiring dengan meningkatnya kesadaran global tentang hak-hak perempuan dan anak, serta penguatan mekanisme pengawasan internasional terhadap implementasi konvensi-konvensi HAM. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, tekanan internasional ini seharusnya dilihat sebagai peluang untuk melakukan interpretasi dan pembaruan hukum keluarga Islam yang lebih berkeadilan, tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat.[2] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Hujurat ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

Artinya: "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." (QS. Al-Hujurat: 13).[3]

Ayat ini menegaskan bahwa keragaman dan perbedaan adalah bagian dari ciptaan Allah yang harus dihormati, termasuk perbedaan dalam sistem hukum. Dengan demikian, hukum keluarga Islam tidak perlu bersikap defensif terhadap tekanan internasional, tetapi justru dapat menunjukkan bahwa nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat sejalan dengan nilai-nilai universal HAM. Sikap responsif dan adaptif terhadap tekanan internasional akan memperkuat legitimasi hukum keluarga Islam di mata dunia internasional, sekaligus melindungi hak-hak perempuan dan anak dalam kerangka nilai-nilai Islam yang autentik, sebagaimana diajarkan oleh para ulama bahwa Islam adalah agama yang sesuai dengan fitrah manusia dan kemaslahatan umat.

2. Respons Indonesia: Reservasi terhadap CEDAW dan Politik Hukum

Indonesia telah meratifikasi Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) melalui UU No. 7 Tahun 1984, namun dengan sejumlah reservasi terhadap pasal-pasal yang dianggap bertentangan dengan hukum Islam.[4] Reservasi ini mencakup pasal-pasal tentang kesetaraan dalam perkawinan, hak memilih pasangan, dan hak yang sama dalam perceraian dan kewarisan.[5] Politik hukum Indonesia dalam merespons tekanan internasional adalah dengan mengambil jalan tengah: menerima prinsip-prinsip umum HAM tetapi dengan penyesuaian berdasarkan nilai-nilai agama dan budaya lokal.[6] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, reservasi terhadap CEDAW bukanlah bentuk penolakan terhadap perlindungan hak perempuan, melainkan upaya untuk memastikan bahwa perlindungan tersebut

dilakukan dalam kerangka nilai-nilai Islam yang autentik.[7] Ibn 'Asyur dalam *Maqashid al-syari'ah* al-Islamiyyah menekankan bahwa tujuan utama syariat adalah mewujudkan kemaslahatan, dan setiap kebijakan yang bertentangan dengan tujuan ini harus ditinjau ulang.[8] Dengan demikian, Indonesia menunjukkan bahwa penerimaan terhadap standar internasional tidak harus berarti pengabaian terhadap identitas keislaman, tetapi dapat dilakukan melalui pendekatan yang selektif dan kontekstual. Reservasi ini juga mencerminkan realitas bahwa Indonesia sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia memiliki tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan antara tuntutan global dan nilai-nilai lokal yang telah mengakar dalam masyarakat, sebagaimana ditegaskan oleh para ulama bahwa kemaslahatan umat adalah pertimbangan utama dalam setiap kebijakan.

3. Peluang dan Ancaman dari Globalisasi Hukum

Globalisasi hukum membawa peluang dan ancaman bagi hukum keluarga Islam di Indonesia. Peluangnya adalah terbukanya akses terhadap berbagai pemikiran dan pengalaman dari negara-negara Muslim lain dalam melakukan reformasi hukum keluarga, serta meningkatnya kesadaran masyarakat tentang hak-hak perempuan dan anak yang dapat mendorong pembaharuan hukum dari dalam.[9] Ancaman yang muncul adalah potensi terjadinya homogenisasi hukum yang mengabaikan kekhasan lokal dan nilai-nilai agama, serta meningkatnya tekanan dari kelompok-kelompok kepentingan global yang ingin memaksakan standar HAM Barat secara utuh tanpa mempertimbangkan konteks lokal.[10] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, globalisasi hukum harus disikapi secara selektif dan kritis, dengan mengambil manfaat dari perkembangan positif sambil tetap menjaga identitas dan nilai-nilai Islam yang menjadi fondasi hukum keluarga.[11] Imam al-Syatibi dalam al-Muwafaqat menekankan bahwa kemaslahatan adalah tujuan utama syariat, dan setiap kebijakan yang membawa kemaslahatan harus diterima, sementara yang

membawa kemudharatan harus ditolak.[12] Dengan demikian, Indonesia dapat memanfaatkan globalisasi hukum sebagai katalisator pembaruan tanpa kehilangan jati diri keislamannya. Sikap kritis dan selektif ini penting untuk memastikan bahwa hukum keluarga Islam tetap relevan dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat, tanpa harus tunduk pada tekanan eksternal yang tidak sesuai dengan nilai-nilai lokal dan agama, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk selalu memegang teguh prinsip-prinsip agama sambil tetap terbuka terhadap kebaikan dari mana pun datangnya.

4. Diplomasi Hukum Keluarga Islam di Forum Internasional

Diplomasi hukum keluarga Islam di forum internasional menjadi semakin penting untuk memperjuangkan kepentingan dan pandangan negara-negara Muslim dalam pembentukan standar HAM global. Indonesia dapat berperan aktif dalam forum-forum seperti Dewan HAM PBB, Komisi Status Perempuan, dan berbagai konferensi internasional lainnya untuk menyuarakan perspektif Islam tentang perlindungan hak perempuan dan anak dalam keluarga.[13] Diplomasi ini dapat dilakukan melalui: (1) Partisipasi aktif dalam perumusan instrumen hukum internasional; (2) Penyampaian laporan dan rekomendasi tentang implementasi HAM di Indonesia; (3) Kerjasama dengan negara-negara Muslim lain untuk memperkuat posisi bersama; dan (4) Edukasi masyarakat internasional tentang nilai-nilai Islam yang progresif dan berkeadilan.[14] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, diplomasi hukum keluarga Islam di forum internasional adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan secara global, sekaligus memperkenalkan nilai-nilai Islam yang rahmatan lil 'alamin.[15] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Anbiya ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." (QS. Al-Anbiya: 107).[16]

Dengan demikian, Indonesia dapat menjadi jembatan antara dunia Islam dan dunia internasional dalam upaya menciptakan standar HAM yang lebih inklusif dan menghormati keragaman budaya dan agama. Diplomasi yang efektif akan meningkatkan pemahaman internasional tentang hukum keluarga Islam dan mengurangi tekanan yang tidak proporsional terhadap negara-negara Muslim, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk berdakwah dengan cara yang bijaksana dan argumentatif.

5. Strategi Mempertahankan Identitas Hukum Keluarga Islam

Strategi mempertahankan identitas hukum keluarga Islam di tengah tekanan globalisasi memerlukan pendekatan yang komprehensif dan berkelanjutan. Strategi ini mencakup: (1) Penguatan argumentasi teologis dan yuridis tentang relevansi dan keadilan hukum keluarga Islam; (2) Pengembangan pemikiran dan praktik hukum keluarga Islam yang lebih progresif dan responsif; (3) Peningkatan kapasitas lembaga-lembaga peradilan agama dalam menegakkan keadilan substantif; (4) Penguatan peran ulama dan cendekiawan Muslim dalam merumuskan respons terhadap tantangan global; dan (5) Edukasi masyarakat tentang pentingnya menjaga identitas hukum keluarga Islam sambil terus melakukan pembaruan.[17] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, mempertahankan identitas hukum keluarga Islam bukan berarti menolak perubahan, tetapi justru melakukan pembaruan yang selaras dengan tujuan-tujuan syariat dan kebutuhan masyarakat.[18] Rasulullah SAW bersabda:

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

Artinya: "Sesungguhnya Allah akan mengutus untuk umat ini pada setiap awal seratus tahun orang yang akan memperbaharui agamanya." (HR. Abu Dawud).[19]

Dengan demikian, identitas hukum keluarga Islam dapat tetap terjaga sambil terus berkembang dan beradaptasi dengan perubahan zaman. Strategi ini memerlukan kerja sama yang erat antara pemerintah, ulama, akademisi, dan masyarakat sipil untuk menciptakan narasi yang kuat tentang hukum keluarga Islam yang adil, responsif, dan berkeadilan, serta mampu menunjukkan kepada dunia bahwa Islam memiliki kapasitas untuk memberikan solusi bagi persoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer.

B. Digitalisasi Keluarga: Pernikahan *Online*, Perceraian Virtual, Mediasi Digital

1. Pernikahan *Online*: Syarat Sah dan Regulasi

Pernikahan *online* menjadi fenomena yang semakin marak di era digital, terutama sejak pandemi COVID-19 yang membatasi mobilitas fisik dan interaksi langsung. Dalam perspektif hukum Islam, pernikahan *online* menghadirkan tantangan baru terkait dengan syarat sah pernikahan, terutama kehadiran fisik para pihak dan saksi dalam satu majelis akad.[20] Para ulama kontemporer berbeda pendapat tentang keabsahan pernikahan *online*, dengan sebagian membolehkan dengan syarat-syarat tertentu, sementara sebagian lain tetap mensyaratkan kehadiran fisik.[21] Dalam konteks Indonesia, regulasi tentang pernikahan *online* masih terbatas dan memerlukan pengaturan yang lebih jelas untuk memberikan kepastian hukum bagi masyarakat.[22] Dasar hukum pernikahan *online* dapat merujuk pada QS. Al-Baqarah ayat 229 yang mengatur tentang talak dan rujuk, serta kaidah fikih bahwa pada dasarnya segala sesuatu diperbolehkan kecuali ada dalil yang melarang.[23] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pernikahan *online* dapat

dibolehkan selama memenuhi tujuan-tujuan syariat, yaitu menjaga keturunan (hifzh al-nasl) dan kehormatan (hifzh al-'irdh), serta tidak menimbulkan kemudaratan yang lebih besar.[24] Dengan demikian, pernikahan *online* dapat menjadi solusi bagi pasangan yang terkendala jarak dan situasi darurat, tetapi tetap harus memenuhi syarat-syarat yang ketat dan mendapatkan pengakuan hukum yang jelas dari negara. Perkembangan teknologi komunikasi yang semakin canggih, seperti video conference real-time dan verifikasi identitas digital, membuka peluang bagi pernikahan *online* yang lebih terjamin keabsahannya, sepanjang diatur dengan regulasi yang komprehensif dan melibatkan pengawasan dari lembaga yang berwenang, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menjaga kemaslahatan dan mencegah kemudaratan.

2. Perceraian Virtual: Tantangan Hukum dan Teknis

Perceraian virtual menjadi isu yang semakin relevan seiring dengan meningkatnya mobilitas global dan kemudahan akses teknologi. Dalam hukum Islam, perceraian (talak) memiliki prosedur yang ketat, termasuk kehadiran saksi dan pengucapan talak yang jelas.[25] Perceraian virtual menghadirkan tantangan hukum terkait dengan keabsahan talak yang diucapkan melalui media digital, serta tantangan teknis terkait dengan verifikasi identitas dan kehadiran para pihak.[26] Dalam konteks Indonesia, UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan KHI belum secara eksplisit mengatur tentang perceraian virtual, sehingga memerlukan interpretasi dan penyesuaian hukum.[27] Dasar hukum perceraian virtual dapat merujuk pada QS. Al-Baqarah ayat 229 dan 230 yang mengatur tentang talak, serta hadits Nabi tentang pentingnya kejelasan dalam talak.[28] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, perceraian virtual harus tetap memenuhi tujuan-tujuan syariat, yaitu menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) dan keturunan (hifzh al-nasl) dari kemudaratan yang lebih besar, serta tidak menimbulkan ketidakpastian hukum yang merugikan salah satu pihak.[29] Dengan demikian, perceraian virtual hanya dapat dibenarkan jika dilakukan

melalui prosedur yang jelas, dengan verifikasi identitas yang kuat, dan melalui proses mediasi yang memadai untuk memastikan bahwa perceraian benar-benar merupakan keputusan yang matang dan tidak terburu-buru. Tantangan teknis seperti keamanan data, kerahasiaan proses, dan akses teknologi yang setara juga harus menjadi perhatian dalam pengaturan perceraian virtual, agar tidak terjadi kesenjangan akses keadilan antara masyarakat perkotaan dan pedesaan, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk berlaku adil dalam segala hal.

3. Mediasi Digital: Peluang dan Tantangan

Mediasi digital menawarkan peluang baru dalam penyelesaian sengketa keluarga, terutama di era di mana mobilitas fisik terbatas dan biaya litigasi semakin tinggi. Mediasi digital memungkinkan para pihak untuk menyelesaikan sengketa secara damai tanpa harus bertemu secara fisik, dengan memanfaatkan platform video conference, aplikasi chat, dan teknologi kolaborasi lainnya.[30] Peluang yang ditawarkan meliputi: (1) Akses yang lebih mudah dan murah; (2) Fleksibilitas waktu dan tempat; (3) Mengurangi ketegangan emosional; dan (4) Potensi penyelesaian yang lebih cepat.[31] Namun, mediasi digital juga menghadapi tantangan, seperti: (1) Kurangnya interaksi non-verbal yang penting dalam komunikasi; (2) Kesulitan dalam membangun kepercayaan dan rapport; (3) Keamanan data dan privasi; dan (4) Kesenjangan akses teknologi.[32] Dasar hukum mediasi digital dapat merujuk pada QS. An-Nisa' ayat 35 yang memerintahkan untuk mengirimkan hakam (penengah) dari kedua belah pihak, serta QS. Al-Hujurat ayat 10 yang memerintahkan untuk mendamaikan saudara-saudara yang bersengketa.[33] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, mediasi digital dapat diterima selama memenuhi tujuan-tujuan syariat, yaitu mewujudkan perdamaian (ishlah) dan kemaslahatan keluarga, serta tidak menimbulkan kemudaratan yang lebih besar.[34] Dengan demikian, mediasi digital menjadi instrumen penting dalam penyelesaian sengketa keluarga di era digital, dengan tetap

memperhatikan prinsip-prinsip keadilan dan perlindungan hak-hak para pihak. Pengembangan platform mediasi digital yang aman, terpercaya, dan mudah diakses menjadi kebutuhan mendesak untuk memastikan bahwa semua lapisan masyarakat dapat memanfaatkan layanan ini secara optimal, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk memudahkan urusan orang lain.

4. Pencatatan Perkawinan dan Perceraian Digital

Pencatatan perkawinan dan perceraian digital menjadi kebutuhan mendesak di era digital untuk meningkatkan efisiensi, transparansi, dan akses masyarakat terhadap layanan administrasi kependudukan. Di Indonesia, Kementerian Agama telah mulai mengembangkan sistem pencatatan perkawinan dan perceraian berbasis digital, seperti aplikasi Simkah (Sistem Informasi Manajemen Nikah) dan layanan *online* untuk pendaftaran perkawinan dan perceraian.[35] Pencatatan digital menawarkan berbagai keuntungan, seperti: (1) Mengurangi birokrasi dan waktu; (2) Meningkatkan akurasi data; (3) Memudahkan akses masyarakat; dan (4) Mendukung perencanaan kebijakan berbasis data.[36] Namun, pencatatan digital juga menghadapi tantangan, seperti: (1) Keamanan data dan privasi; (2) Kesenjangan akses teknologi; (3) Literasi digital masyarakat; dan (4) Kesiapan infrastruktur.[37] Dasar hukum pencatatan digital dapat merujuk pada QS. Al-Baqarah ayat 282 tentang pentingnya pencatatan dalam transaksi keuangan, yang secara analogis dapat diterapkan pada pencatatan perkawinan dan perceraian untuk menjaga kepastian hukum.[38] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pencatatan perkawinan dan perceraian digital adalah bagian dari upaya menjaga ketertiban dan kepastian hukum (hifzh al-nizam wa al-yaqin al-qanuni) yang menjadi prasyarat bagi terwujudnya kemaslahatan umum.[39] Dengan demikian, digitalisasi pencatatan perkawinan dan perceraian harus terus dikembangkan dengan memperhatikan aspek keamanan, aksesibilitas, dan literasi masyarakat. Investasi dalam infrastruktur teknologi dan pelatihan sumber daya manusia di tingkat KUA menjadi kunci

keberhasilan implementasi pencatatan digital yang merata di seluruh Indonesia, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menegakkan keadilan dan kepastian dalam setiap urusan.

5. Rekomendasi: Standarisasi Digitalisasi Layanan Hukum Keluarga

Standarisasi digitalisasi layanan hukum keluarga menjadi kebutuhan mendesak untuk memastikan bahwa perkembangan teknologi dimanfaatkan secara optimal untuk meningkatkan akses keadilan dan perlindungan hukum bagi masyarakat. Rekomendasi standarisasi mencakup: (1) Pengembangan kerangka hukum yang jelas tentang pernikahan *online*, perceraian virtual, dan mediasi digital; (2) Penetapan standar teknis dan keamanan untuk platform digital; (3) Pelatihan dan sertifikasi bagi mediator dan fasilitator digital; (4) Penyediaan akses teknologi yang merata di seluruh wilayah; (5) Perlindungan data dan privasi masyarakat; dan (6) Monitoring dan evaluasi berkala terhadap implementasi digitalisasi.[40] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, standarisasi digitalisasi layanan hukum keluarga adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan utama syariat, dengan memastikan bahwa teknologi digunakan untuk mendekatkan akses keadilan kepada masyarakat, bukan sebaliknya.[41] Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

Artinya: "Barang siapa yang memudahkan orang yang sedang kesulitan, maka Allah akan memudahkannya di dunia dan di akhirat." (HR. Muslim).[42]

Dengan demikian, standarisasi yang komprehensif akan memastikan bahwa digitalisasi layanan hukum keluarga berjalan dengan tertib, aman, dan berkeadilan bagi seluruh lapisan masyarakat. Kerjasama antara Kementerian Agama, Mahkamah Agung, Kementerian Komunikasi dan Informatika, dan para pemangku kepentingan lainnya sangat penting untuk

mewujudkan standarisasi yang efektif dan berkelanjutan, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan.

C. Isu Lintas Negara: Kawin Campur (Beda Kewarganegaraan), Hak Asuh Anak Antar Negara

1. Kawin Campur Beda Kewarganegaraan: Prosedur dan Implikasi

Kawin campur antara Warga Negara Indonesia (WNI) dan Warga Negara Asing (WNA) menjadi fenomena yang semakin umum di era globalisasi, seiring dengan meningkatnya mobilitas manusia lintas negara. Kawin campur menghadirkan berbagai prosedur dan implikasi hukum yang kompleks, termasuk: (1) Persyaratan administrasi pernikahan di kedua negara; (2) Status kewarganegaraan dan hak tinggal; (3) Status hukum anak yang dilahirkan; (4) Pengakuan pernikahan di Indonesia dan negara asal; dan (5) Perlindungan hukum bagi istri WNI yang menikah dengan WNA.[43] Dasar hukum kawin campur dalam Islam dapat merujuk pada QS. Al-Baqarah ayat 221 yang melarang pernikahan dengan musyrik, serta QS. Al-Maidah ayat 5 yang membolehkan pernikahan dengan Ahli Kitab.[44] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kawin campur harus tetap memenuhi tujuan-tujuan syariat, yaitu menjaga agama (hifzh al-din), jiwa (*hifzh al-nafs*), dan keturunan (hifzh al-nasl), serta tidak menimbulkan kemudaratan bagi salah satu pihak.[45] Dengan demikian, kawin campur harus dilakukan dengan prosedur yang jelas dan perlindungan hukum yang memadai bagi kedua belah pihak, terutama bagi istri WNI yang seringkali berada dalam posisi yang lebih rentan. Implikasi dari kawin campur juga mencakup hak waris, hak asuh anak, dan status kewarganegaraan anak yang harus diatur secara jelas untuk menghindari sengketa di kemudian hari, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menjaga kejelasan nasab dan hak-hak anak.

2. Hak Asuh Anak Antar Negara: Sengketa dan Penyelesaian

Sengketa hak asuh anak antar negara merupakan salah satu masalah hukum keluarga yang paling kompleks di era globalisasi, karena melibatkan dua sistem hukum yang berbeda dan kepentingan anak yang seringkali terabaikan dalam konflik orang tua. Sengketa ini muncul ketika pasangan beda kewarganegaraan bercerai dan masing-masing ingin membawa anak ke negara asalnya.[46] Dalam hukum Islam, hak asuh anak (hadhanah) diberikan kepada ibu sampai anak mencapai usia mumayyiz, tetapi dalam kasus lintas negara, pertimbangan kepentingan terbaik anak (best interest of the child) menjadi faktor utama yang harus dipertimbangkan.[47] Dasar hukum hak asuh anak dapat merujuk pada hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Al-Hakim:

أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي

Artinya: "Engkau (ibu) lebih berhak terhadap anakmu selama engkau belum menikah lagi."[48]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, penyelesaian sengketa hak asuh anak antar negara harus memprioritaskan kepentingan terbaik anak, yang mencakup perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (hifzh al-'aql), dan keturunan (hifzh al-nasl) anak dari dampak negatif perceraian dan konflik orang tua.[49] Dengan demikian, penyelesaian sengketa hak asuh anak antar negara memerlukan pendekatan yang holistik, melibatkan berbagai pihak, dan berorientasi pada kepentingan terbaik anak. Konvensi Den Haag tentang Aspek Sipil Penculikan Anak Internasional menjadi instrumen penting dalam penyelesaian sengketa hak asuh antar negara, namun implementasinya di Indonesia masih menghadapi berbagai tantangan dan memerlukan penguatan kerjasama internasional, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menyelesaikan perselisihan dengan cara yang adil dan bijaksana.

3. Penyelesaian Sengketa Lintas Negara melalui Diplomasi dan Hukum

Penyelesaian sengketa lintas negara dalam hukum keluarga memerlukan pendekatan yang menggabungkan diplomasi dan hukum, karena melibatkan dua negara yang berdaulat dengan sistem hukum yang berbeda. Pendekatan diplomasi meliputi: (1) Negosiasi bilateral antara negara-negara yang bersengketa; (2) Kerjasama melalui mekanisme konsuler; (3) Mediasi oleh pihak ketiga yang netral; dan (4) Penyelesaian melalui forum internasional seperti Mahkamah Internasional atau arbitrase.[50] Pendekatan hukum meliputi: (1) Penerapan hukum nasional yang berlaku; (2) Pengakuan dan pelaksanaan putusan pengadilan asing; (3) Kerjasama antar lembaga peradilan; dan (4) Harmonisasi hukum keluarga antar negara.[51] Dasar hukum penyelesaian sengketa dapat merujuk pada QS. An-Nisa' ayat 35 yang memerintahkan untuk mengirimkan hakam (penengah) dari kedua belah pihak, serta QS. Al-Hujurat ayat 10 yang memerintahkan untuk mendamaikan saudara-saudara yang bersengketa.[52] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, penyelesaian sengketa lintas negara harus tetap memprioritaskan keadilan dan kemaslahatan bagi semua pihak yang terlibat, terutama anak-anak yang menjadi korban konflik orang tua.[53] Dengan demikian, diplomasi dan hukum harus berjalan beriringan untuk mencapai penyelesaian yang adil dan berkeadilan. Indonesia perlu memperkuat kerjasama dengan negara-negara lain dalam bidang hukum keluarga, termasuk melalui perjanjian bilateral dan multilateral, untuk memastikan perlindungan hak-hak warga negara Indonesia yang terlibat dalam sengketa lintas negara, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menegakkan keadilan dan perdamaian dalam hubungan antar bangsa.

4. Peran Kementerian Luar Negeri dan Pengadilan

Kementerian Luar Negeri dan Pengadilan memiliki peran penting dalam menangani isu-isu hukum keluarga lintas negara, terutama dalam hal perlindungan warga negara

Indonesia dan penegakan hukum. Kementerian Luar Negeri melalui perwakilan diplomatiknya di luar negeri bertanggung jawab untuk: (1) Memberikan perlindungan dan bantuan hukum bagi WNI yang terlibat dalam sengketa keluarga di luar negeri; (2) Memfasilitasi komunikasi dan koordinasi antara pihak-pihak yang bersengketa; (3) Melakukan advokasi diplomatik untuk melindungi hak-hak WNI; dan (4) Bekerja sama dengan pemerintah negara lain dalam penyelesaian sengketa.[54] Pengadilan, terutama Pengadilan Agama dan Pengadilan Negeri, bertanggung jawab untuk: (1) Memeriksa dan memutus perkara keluarga yang melibatkan warga negara asing; (2) Menetapkan hak asuh anak dan nafkah dalam kasus lintas negara; (3) Mengakui dan melaksanakan putusan pengadilan asing sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku; dan (4) Bekerja sama dengan lembaga peradilan negara lain melalui mekanisme kerjasama internasional.[55] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran Kementerian Luar Negeri dan Pengadilan adalah bagian dari upaya menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), harta (hifzh al-mal), dan keturunan (hifzh al-nasl) warga negara Indonesia dari kemudaratan yang timbul akibat sengketa lintas negara.[56] Dengan demikian, sinergi antara Kementerian Luar Negeri dan Pengadilan sangat penting untuk memberikan perlindungan hukum yang komprehensif bagi warga negara Indonesia yang terlibat dalam perkara hukum keluarga lintas negara, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk saling tolong-menolong dalam kebaikan dan keadilan.

5. Rekomendasi: Kerangka Hukum Lintas Negara

Kerangka hukum lintas negara untuk hukum keluarga Islam di Indonesia perlu dikembangkan untuk merespons meningkatnya kompleksitas perkara keluarga yang melibatkan warga negara asing. Rekomendasi kerangka hukum ini mencakup: (1) Penyusunan undang-undang atau peraturan pemerintah tentang hukum keluarga lintas negara; (2) Penandatanganan perjanjian bilateral dan multilateral dengan negara-negara lain tentang pengakuan dan pelaksanaan

putusan pengadilan asing; (3) Pengembangan mekanisme kerjasama antar lembaga peradilan di tingkat regional dan internasional; (4) Pelatihan bagi hakim dan diplomat tentang isu-isu hukum keluarga lintas negara; dan (5) Sosialisasi kepada masyarakat tentang hak dan kewajiban dalam perkawinan campur.[57] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kerangka hukum lintas negara adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan bagi seluruh warga negara Indonesia, di mana pun mereka berada, serta untuk menjaga kepentingan nasional dalam hubungan internasional.[58] Dengan demikian, kerangka hukum yang komprehensif akan memberikan kepastian hukum dan perlindungan yang adil bagi warga negara Indonesia yang terlibat dalam perkara hukum keluarga lintas negara, serta memperkuat posisi Indonesia dalam hubungan internasional, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menjaga kemaslahatan umat dan mempererat hubungan antar bangsa.

D. Isu Baru: Keluarga Biner (LGBT) dan Hukum Keluarga Islam

1. Fenomena Keluarga Biner (LGBT) dan Pengakuan Hukum

Fenomena keluarga biner (LGBT) menjadi isu kontemporer yang semakin mengemuka di berbagai negara, termasuk di Indonesia, seiring dengan meningkatnya kesadaran dan advokasi hak-hak LGBT di tingkat global. Beberapa negara telah memberikan pengakuan hukum terhadap pernikahan sesama jenis dan hak-hak keluarga LGBT, sementara negara lain masih mempertahankan definisi tradisional pernikahan sebagai ikatan antara pria dan wanita.[59] Di Indonesia, pengakuan hukum terhadap keluarga biner masih sangat terbatas dan ditolak oleh mayoritas masyarakat dan lembaga keagamaan, karena bertentangan dengan nilai-nilai agama dan norma sosial yang berlaku.[60] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, pernikahan dalam Islam bertujuan untuk menjaga keturunan (hifzh al-nasl) dan kehormatan (hifzh al-'irdh), yang

hanya dapat terwujud melalui ikatan antara pria dan wanita yang sah.[61] Allah SWT berfirman dalam QS. Ar-Rum ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً

Artinya: "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).[62]

Dengan demikian, keluarga biner tidak diakui dalam hukum keluarga Islam karena bertentangan dengan tujuan-tujuan dasar syariat. Fenomena ini menjadi tantangan bagi hukum keluarga Islam di Indonesia untuk tetap mempertahankan prinsip-prinsipnya sambil merespons perkembangan sosial yang terjadi, tanpa harus mengorbankan nilai-nilai fundamental yang telah menjadi konsensus umat Islam, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk tetap berpegang teguh pada ajaran agama di tengah berbagai tantangan zaman.

2. Pandangan Hukum Keluarga Islam tentang LGBT

Hukum keluarga Islam secara tegas menolak praktik LGBT karena bertentangan dengan ajaran dasar Islam tentang pernikahan dan keluarga. Al-Qur'an secara eksplisit melarang praktik homoseksual dalam kisah Nabi Luth AS, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-A'raf ayat 80-81:

وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ

Artinya: "Dan (Kami juga mengutus) Luth, ketika dia berkata kepada kaumnya: 'Mengapa kamu mengerjakan

> perbuatan keji yang belum pernah dikerjakan oleh seorang pun di antara umat-umat sebelum kamu? Sesungguhnya kamu mendatangi laki-laki untuk melepaskan nafsumu (kepada mereka), bukan kepada perempuan.'" (QS. Al-A'raf: 80-81).[63]

Para ulama sepakat bahwa pernikahan hanya sah jika dilakukan antara pria dan wanita Muslim, dan setiap bentuk hubungan di luar itu dianggap sebagai perbuatan dosa dan melanggar syariat.[64] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, penolakan terhadap LGBT adalah bagian dari upaya menjaga agama (hifzh al-din), keturunan (hifzh al-nasl), dan kehormatan (hifzh al-'irdh) dari perbuatan yang merusak tatanan sosial dan moral.[65] Dengan demikian, hukum keluarga Islam tidak dapat mengakui keluarga biner karena bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Namun, sikap penolakan ini harus tetap dilakukan dengan cara yang santun dan tidak diskriminatif, sesuai dengan ajaran Islam yang mengajarkan kasih sayang dan keadilan bagi semua manusia, tanpa harus menyetujui perilaku yang dianggap menyimpang secara moral dan agama, sebagaimana Nabi SAW mengajarkan untuk berlaku adil dan bijaksana dalam menghadapi perbedaan.

3. Respons dan Kebijakan Negara terhadap Isu LGBT

Negara Indonesia melalui berbagai kebijakan dan peraturan perundang-undangan menunjukkan sikap yang tegas dalam menolak pengakuan terhadap keluarga biner (LGBT). UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan secara tegas mendefinisikan perkawinan sebagai ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami istri.[66] Selain itu, berbagai peraturan daerah dan kebijakan pemerintah juga mencerminkan penolakan terhadap LGBT, seperti pelarangan konten LGBT di media dan pendidikan.[67] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, kebijakan negara ini sejalan dengan tujuan menjaga agama (hifzh al-din), keturunan (hifzh al-nasl), dan kehormatan (hifzh al-'irdh) dari perbuatan yang merusak

tatanan sosial dan moral.[68] Namun, negara juga memiliki kewajiban untuk melindungi hak asasi manusia dan martabat semua warga negara, termasuk mereka yang teridentifikasi sebagai LGBT, dari diskriminasi dan kekerasan.[69] Dengan demikian, kebijakan negara harus menyeimbangkan antara penegakan nilai-nilai agama dan moral dengan perlindungan hak asasi manusia bagi semua warga negara, tanpa harus mengakui praktik yang bertentangan dengan syariat. Pendekatan yang humanis dan edukatif lebih diutamakan daripada pendekatan yang represif, untuk menjaga keharmonisan sosial dan mencegah terjadinya diskriminasi yang tidak adil, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menegakkan keadilan dan kasih sayang bagi semua manusia.

4. Peran Ulama dan MUI dalam Menyikapi LGBT Ulama dan

Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran penting dalam menyikapi isu LGBT dan memberikan panduan keagamaan bagi umat Islam Indonesia. MUI telah mengeluarkan berbagai fatwa yang menegaskan haramnya praktik LGBT dan menolak pengakuan terhadap pernikahan sesama jenis.[70] Fatwa MUI No. 3 Tahun 2015 tentang LGBT, misalnya, menyatakan bahwa LGBT adalah perilaku menyimpang yang bertentangan dengan fitrah manusia dan ajaran Islam, serta wajib dihindari dan dilawan.[71] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, fatwa MUI ini adalah bagian dari upaya menjaga agama (hifzh al-din), keturunan (hifzh al-nasl), dan kehormatan (hifzh al-'irdh) dari perbuatan yang merusak tatanan sosial dan moral.[72] Namun, ulama dan MUI juga memiliki tanggung jawab untuk memberikan edukasi dan pendampingan yang santun kepada mereka yang teridentifikasi sebagai LGBT, serta mendorong mereka untuk kembali ke jalan yang benar.[73] Dengan demikian, peran ulama dan MUI tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga pastoral, yaitu memberikan bimbingan dan kasih sayang kepada mereka yang membutuhkan, tanpa harus menyetujui perilaku yang dianggap menyimpang. Pendekatan yang bijaksana dan humanis ini penting untuk menjaga keharmonisan sosial dan mencegah terjadinya diskriminasi

yang tidak adil terhadap kelompok minoritas, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk berdakwah dengan bijaksana dan penuh kasih sayang.

5. Strategi Dakwah dan Edukasi Publik tentang Pernikahan Sah

Strategi dakwah dan edukasi publik tentang pernikahan sah dalam Islam menjadi semakin penting di tengah maraknya isu LGBT dan berbagai bentuk penyimpangan seksual lainnya. Strategi ini mencakup: (1) Penguatan pendidikan agama di sekolah dan pesantren yang menekankan pentingnya pernikahan sah antara pria dan wanita; (2) Sosialisasi tentang bahaya LGBT dan dampaknya terhadap individu, keluarga, dan masyarakat; (3) Penggunaan media sosial dan platform digital untuk menyebarkan pesan-pesan dakwah tentang pernikahan sah; (4) Pemberdayaan keluarga sebagai benteng pertama dalam melindungi anak-anak dari pengaruh LGBT; dan (5) Kolaborasi dengan tokoh agama, tokoh masyarakat, dan lembaga pemerintah dalam kampanye anti-LGBT.[74] Dasar hukum dakwah dan edukasi publik dapat merujuk pada QS. An-Nahl ayat 125:

ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

Artinya: "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik." (QS. An-Nahl: 125).[75]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, strategi dakwah dan edukasi publik ini adalah bagian dari upaya menjaga agama (hifzh al-din), keturunan (hifzh al-nasl), dan kehormatan (hifzh al-'irdh) dari perbuatan yang merusak tatanan sosial dan moral.[76] Dengan demikian, dakwah dan edukasi publik harus dilakukan secara aktif, kreatif, dan berkelanjutan untuk membangun kesadaran masyarakat tentang pentingnya pernikahan sah dalam Islam dan bahaya penyimpangan seksual. Pendekatan yang ramah dan inklusif, yang tidak

menghakimi tetapi memberikan pemahaman yang benar, akan lebih efektif dalam mencapai tujuan dakwah dan edukasi publik, serta menciptakan masyarakat yang lebih sadar dan peduli terhadap nilai-nilai agama dan moral, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menyampaikan kebenaran dengan cara yang baik dan bijaksana.

E. Arah Reformasi Fiqh: Menuju Fiqh Keluarga yang Hidup dan Membumi

1. Paradigma Baru Fiqih Keluarga: Kontekstual dan Responsif

Paradigma baru fiqih keluarga yang hidup dan membumi menekankan pendekatan yang kontekstual dan responsif terhadap perubahan zaman dan kebutuhan masyarakat. Paradigma ini berbeda dengan pendekatan fikih klasik yang cenderung tekstual dan statis, dengan mengedepankan pemahaman bahwa hukum Islam harus selalu relevan dengan realitas sosial yang terus berkembang.[77] Pendekatan kontekstual dalam fikih keluarga mencakup: (1) Memahami teks-teks agama dalam konteks historis dan sosialnya; (2) Mempertimbangkan tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*) dalam menetapkan hukum; (3) Mengakui keragaman pendapat dan mazhab sebagai kekayaan intelektual; (4) Mengintegrasikan pendekatan interdisipliner dalam memahami persoalan keluarga; dan (5) Melibatkan masyarakat dalam proses pengembangan hukum.[78] Dasar hukum paradigma baru ini dapat merujuk pada QS. Al-Ahzab ayat 36:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ

Artinya: "Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu

ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka." (QS. Al-Ahzab: 36).[79]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, paradigma baru ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat, dengan memastikan bahwa hukum keluarga Islam selalu responsif terhadap kebutuhan dan realitas masyarakat.[80] Dengan demikian, fikih keluarga tidak lagi menjadi produk hukum yang eksklusif bagi para ulama, tetapi menjadi *living law* yang hidup dan berkembang bersama masyarakat. Paradigma ini juga membuka ruang bagi partisipasi perempuan dan kelompok marginal dalam pengembangan hukum keluarga, sehingga hukum yang dihasilkan lebih inklusif dan berkeadilan, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk mendengarkan dan menghargai pendapat semua pihak.

2. Metodologi Reformasi: Ijtihad Kolektif dan Interdisipliner

Metodologi reformasi fikih keluarga memerlukan pendekatan ijtihad kolektif dan interdisipliner yang melibatkan berbagai disiplin ilmu dan pemangku kepentingan. Ijtihad kolektif, sebagaimana telah dipraktikkan dalam penyusunan KHI, melibatkan para ulama, akademisi, dan praktisi hukum dalam merumuskan hukum yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat.[81] Pendekatan interdisipliner melibatkan ilmu-ilmu sosial, psikologi, ekonomi, dan ilmu lainnya dalam memahami persoalan keluarga dan merumuskan solusi hukum yang komprehensif.[82] Dasar hukum ijtihad kolektif dapat merujuk pada QS. Ali Imran ayat 159:

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ

Artinya: "Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu." (QS. Ali Imran: 159).[83]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, metodologi reformasi ini bertujuan untuk memastikan bahwa hukum keluarga Islam tidak hanya sah secara formal, tetapi juga

membawa kemaslahatan dan keadilan bagi masyarakat.[84] Dengan demikian, ijtihad kolektif dan interdisipliner menjadi instrumen penting dalam pembaruan hukum keluarga Islam yang responsif dan berkeadilan. Metodologi ini juga memerlukan penguatan lembaga-lembaga ijtihad seperti MUI, Kementerian Agama, dan perguruan tinggi, serta pengembangan kurikulum pendidikan yang mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu dalam kajian hukum keluarga Islam, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk terus belajar dan mengembangkan ilmu pengetahuan.

3. Implementasi dan Sosialisasi Fikih yang Membumi

Implementasi dan sosialisasi fikih yang membumi memerlukan strategi yang komprehensif dan melibatkan berbagai pihak, termasuk pemerintah, lembaga keagamaan, akademisi, dan masyarakat. Implementasi mencakup: (1) Penguatan peran Pengadilan Agama dalam menegakkan fikih yang membumi melalui putusan-putusan yang inovatif; (2) Pengembangan program bimbingan perkawinan dan konseling keluarga yang berbasis fikih yang membumi; (3) Integrasi fikih yang membumi dalam kurikulum pendidikan agama di sekolah dan pesantren; (4) Penguatan peran KUA dalam memberikan pelayanan yang sesuai dengan fikih yang membumi; dan (5) Sosialisasi melalui media massa dan platform digital.[85] Sosialisasi mencakup: (1) Kampanye publik tentang pentingnya fikih yang membumi; (2) Dialog dan diskusi publik tentang isu-isu keluarga kontemporer; (3) Penyediaan literatur dan konten digital yang mudah diakses; dan (4) Pelibatan tokoh agama dan tokoh masyarakat dalam sosialisasi.[86] Dasar hukum implementasi dan sosialisasi dapat merujuk pada QS. Al-Baqarah ayat 44:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ

Artinya: "Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebajikan, sedangkan kamu melupakan dirimu sendiri?" (QS. Al-Baqarah: 44).[87]

Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, implementasi dan sosialisasi fikih yang membumi adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh masyarakat, dengan memastikan bahwa hukum keluarga Islam dapat diakses dan dipahami oleh semua kalangan.[88] Dengan demikian, fikih yang membumi menjadi *living law* yang benar-benar dirasakan manfaatnya oleh masyarakat dalam kehidupan sehari-hari. Keberhasilan implementasi dan sosialisasi sangat bergantung pada komitmen dan kerjasama semua pihak, serta kesiapan untuk terus melakukan evaluasi dan perbaikan secara berkelanjutan, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk saling menasihati dalam kebaikan dan kebenaran.

4. Peran Pendidikan Pesantren dan Kampus dalam Reformasi

Pendidikan pesantren dan kampus memiliki peran strategis dalam reformasi fikih keluarga yang hidup dan membumi, karena menjadi pusat pengembangan pemikiran dan kaderisasi ulama dan cendekiawan Muslim. Pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional memiliki peran penting dalam: (1) Mempertahankan dan mengembangkan tradisi keilmuan Islam; (2) Menghasilkan ulama yang kompeten dan berwawasan luas; (3) Mengintegrasikan nilai-nilai fikih yang membumi dalam kurikulum pendidikan; dan (4) Menjadi pusat pengembangan masyarakat yang berbasis nilai-nilai Islam.[89] Kampus sebagai lembaga pendidikan modern memiliki peran penting dalam: (1) Mengembangkan pemikiran kritis dan metodologi ijtihad yang interdisipliner; (2) Melakukan penelitian tentang isu-isu keluarga kontemporer; (3) Menghasilkan akademisi dan praktisi hukum yang kompeten; dan (4) Menjadi pusat dialog dan diskusi publik tentang reformasi fikih keluarga.[90] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, peran pendidikan pesantren dan kampus dalam reformasi fikih adalah bagian dari upaya menjaga akal (hifzh al-'aql) dan agama (hifzh al-din) dari pemahaman yang keliru dan stagnan.[91] Dengan demikian, sinergi antara pesantren dan kampus sangat penting untuk menciptakan ekosistem

pendidikan yang mendukung reformasi fikih keluarga yang hidup dan membumi. Penguatan kurikulum pendidikan yang mengintegrasikan fikih klasik dengan ilmu-ilmu modern, serta pengembangan program penelitian dan pengabdian masyarakat yang berfokus pada isu-isu keluarga, menjadi langkah strategis untuk mewujudkan peran pendidikan dalam reformasi fikih keluarga, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk terus menuntut ilmu dan mengamalkannya.

5. Evaluasi dan Pengawasan Implementasi Reformasi Fikih

Evaluasi dan pengawasan implementasi reformasi fikih menjadi langkah penting untuk memastikan bahwa reformasi yang dilakukan benar-benar membawa kemaslahatan dan keadilan bagi masyarakat. Evaluasi dapat dilakukan melalui: (1) Penelitian tentang dampak reformasi fikih terhadap masyarakat; (2) Pengumpulan data dan statistik tentang implementasi hukum keluarga; (3) Survei kepuasan masyarakat terhadap layanan hukum keluarga; dan (4) Dialog dan diskusi publik tentang hasil reformasi.[92] Pengawasan dapat dilakukan oleh: (1) Mahkamah Agung dan Pengadilan Agama; (2) Kementerian Agama; (3) MUI dan lembaga keagamaan lainnya; (4) Akademisi dan peneliti; dan (5) Masyarakat sipil dan media massa.[93] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, evaluasi dan pengawasan implementasi reformasi fikih adalah bagian dari upaya untuk memastikan bahwa tujuan-tujuan syariat benar-benar terwujud dalam praktik hukum keluarga.[94] Dengan demikian, evaluasi dan pengawasan yang berkelanjutan akan memastikan bahwa reformasi fikih tetap berada pada jalur yang benar dan terus berkembang sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Mekanisme evaluasi dan pengawasan yang transparan dan akuntabel menjadi kunci keberhasilan reformasi fikih, karena memungkinkan identifikasi masalah dan perbaikan secara cepat dan tepat sasaran, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk selalu melakukan introspeksi dan perbaikan diri secara berkelanjutan.

F. Penutup: Hukum Keluarga Islam sebagai *Living law* yang Dinamis dan Berkeadilan

1. Hakikat Hukum Keluarga Islam sebagai *Living law*

Hukum keluarga Islam pada hakikatnya adalah *living law*, yaitu hukum yang hidup dan berkembang bersama masyarakat, bukan sekadar kumpulan aturan yang kaku dan statis. *Living law* berarti bahwa hukum tidak hanya tertulis dalam kitab-kitab fikih, tetapi juga dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, dan terus beradaptasi dengan perubahan zaman dan kebutuhan sosial.[95] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, hakikat hukum keluarga Islam sebagai *living law* adalah bahwa hukum harus selalu berorientasi pada kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh umat manusia, dan tidak boleh menjadi penghambat bagi kemajuan dan kesejahteraan masyarakat.[96] Allah SWT berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: "Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu." (QS. Al-Baqarah: 185).[97]

Dengan demikian, hukum keluarga Islam tidak boleh menjadi produk sejarah yang usang, tetapi harus terus hidup dan berkembang bersama dinamika sosial yang terus berubah. Hakikat *living law* ini menuntut para ulama, hakim, dan cendekiawan Muslim untuk terus melakukan ijtihad dan pembaruan, serta melibatkan masyarakat dalam proses pengembangan hukum, agar hukum yang dihasilkan benar-benar sesuai dengan kebutuhan dan realitas yang dihadapi, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk selalu berusaha mencapai kemudahan dan menghindari kesulitan.

2. Dinamika dan Responsivitas terhadap Perubahan Zaman

Dinamika dan responsivitas terhadap perubahan zaman adalah ciri utama hukum keluarga Islam yang hidup dan membumi. Hukum keluarga Islam harus mampu merespons berbagai perubahan yang terjadi di masyarakat, termasuk perubahan sosial, ekonomi, politik, dan teknologi yang semakin cepat dan kompleks.[98] Responsivitas ini mencakup: (1) Kemampuan untuk mengantisipasi dan mengatur isu-isu kontemporer yang muncul; (2) Fleksibilitas dalam menafsirkan teks-teks agama sesuai dengan konteks zaman; (3) Keterbukaan terhadap berbagai pendapat dan pendekatan; (4) Kemampuan untuk beradaptasi dengan perubahan tanpa kehilangan identitas keislaman; dan (5) Keterlibatan aktif dalam pembentukan hukum yang berkeadilan.[99] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, dinamika dan responsivitas hukum keluarga Islam adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat, dengan memastikan bahwa hukum selalu relevan dan bermanfaat bagi masyarakat.[100] Dengan demikian, hukum keluarga Islam tidak boleh bersikap defensif dan menolak perubahan, tetapi harus secara aktif merespons dan mengarahkan perubahan menuju kemaslahatan yang lebih besar. Sikap responsif dan dinamis ini akan memperkuat legitimasi dan relevansi hukum keluarga Islam di mata masyarakat, serta menjadikannya sebagai panduan hidup yang selalu aktual dan aplikatif, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk selalu beradaptasi dengan perubahan zaman tanpa kehilangan prinsip-prinsip dasar agama.

3. Visi ke Depan: Hukum Keluarga yang Berkeadilan

Substantif Visi ke depan hukum keluarga Islam adalah terwujudnya hukum keluarga yang berkeadilan substantif, yaitu hukum yang tidak hanya adil secara formal (prosedural), tetapi juga adil secara nyata (substantif) dalam melindungi hak-hak semua anggota keluarga. Keadilan substantif berarti bahwa hukum harus mampu mengatasi ketidakadilan struktural dan

memberikan perlindungan yang efektif bagi pihak-pihak yang rentan, seperti perempuan dan anak.[101] Visi ini mencakup: (1) Penguatan perlindungan hak-hak perempuan dan anak dalam hukum keluarga; (2) Penghapusan diskriminasi gender dalam berbagai aspek hukum keluarga; (3) Pemberian akses keadilan yang setara bagi semua anggota keluarga; (4) Pengembangan hukum keluarga yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat; dan (5) Penguatan peran lembaga peradilan dalam menegakkan keadilan substantif.[102] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, visi hukum keluarga yang berkeadilan substantif adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat, dengan memastikan bahwa hukum benar-benar memberikan manfaat dan perlindungan bagi seluruh umat manusia.[103] Dengan demikian, hukum keluarga Islam di masa depan harus mampu menjadi instrumen yang efektif dalam mewujudkan keadilan sosial dan kesejahteraan keluarga, serta menjadi sumber solusi bagi berbagai persoalan keluarga kontemporer yang semakin kompleks. Visi ini memerlukan komitmen yang kuat dari semua pemangku kepentingan, serta upaya yang berkelanjutan dalam pembaruan hukum, peningkatan kapasitas lembaga peradilan, dan edukasi masyarakat, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk menegakkan keadilan dan kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

4. Komitmen Bersama untuk Pembaruan Berkelanjutan

Komitmen bersama untuk pembaruan berkelanjutan menjadi kunci keberhasilan dalam mewujudkan hukum keluarga Islam yang hidup, membumi, dan berkeadilan. Komitmen ini harus datang dari semua pemangku kepentingan, termasuk pemerintah, lembaga peradilan, ulama, akademisi, dan masyarakat sipil.[104] Komitmen bersama ini mencakup: (1) Kesediaan untuk terus belajar dan beradaptasi dengan perubahan zaman; (2) Keterbukaan terhadap kritik dan masukan dari berbagai pihak; (3) Kerjasama yang erat antar lembaga dan pemangku kepentingan; (4) Alokasi sumber daya

yang memadai untuk pembaruan hukum; dan (5) Evaluasi dan perbaikan secara berkelanjutan.[105] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, komitmen bersama untuk pembaruan berkelanjutan adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat, dengan memastikan bahwa hukum keluarga Islam terus berkembang dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat.[106] Dengan demikian, pembaruan hukum keluarga Islam bukanlah proyek satu kali, tetapi proses yang berkelanjutan dan melibatkan semua pihak. Komitmen bersama ini harus diwujudkan dalam berbagai bentuk, mulai dari kebijakan pemerintah, putusan pengadilan, fatwa ulama, penelitian akademisi, hingga partisipasi aktif masyarakat dalam proses pembaruan hukum, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk saling tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan, serta selalu berusaha untuk memperbaiki diri dan lingkungan.

5. Harapan bagi Generasi Penerus

Harapan bagi generasi penerus adalah agar mereka dapat melanjutkan perjuangan pembaruan hukum keluarga Islam dengan semangat yang lebih tinggi dan wawasan yang lebih luas. Generasi penerus diharapkan memiliki: (1) Pemahaman yang mendalam tentang teks-teks agama dan tujuan-tujuan syariat; (2) Keterampilan dalam melakukan ijtihad dan penelitian interdisipliner; (3) Kesadaran tentang pentingnya keadilan gender dan perlindungan hak asasi manusia; (4) Kemampuan untuk beradaptasi dengan perubahan zaman dan teknologi; (5) Komitmen untuk terus belajar dan mengembangkan diri; (6) Semangat untuk melayani masyarakat dan memperjuangkan keadilan; dan (7) Keberanian untuk melakukan pembaruan dan inovasi dalam hukum keluarga Islam.[107] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, harapan bagi generasi penerus adalah agar mereka dapat menjadi penerus yang amanah dalam menjaga dan mengembangkan hukum keluarga Islam sebagai *living law* yang dinamis dan berkeadilan, serta mampu mewujudkan

kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh umat manusia.[108] Rasulullah SAW bersabda:

خَيْرُ النَّاسِ مَنْ يَنْفَعُ النَّاسَ

Artinya: "Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi manusia." (HR. Thabrani).[109]

Dengan demikian, generasi penerus memiliki tanggung jawab besar untuk terus mengembangkan hukum keluarga Islam agar tetap relevan dan bermanfaat bagi masyarakat, serta mampu menjawab tantangan zaman yang semakin kompleks. Harapan ini memerlukan investasi yang serius dalam pendidikan dan pengembangan sumber daya manusia, serta penciptaan lingkungan yang kondusif bagi perkembangan pemikiran dan ijtihad yang kreatif dan inovatif, sebagaimana diajarkan dalam Islam untuk terus berbuat baik dan bermanfaat bagi sesama.

Catatan Kaki

1 Lihat laporan Amnesty International dan Human Rights Watch tentang hak perempuan di negara-negara Muslim.

2 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

3 QS. Al-Hujurat: 13.

4 Undang-Undang No. 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan.

5 Reservasi Indonesia terhadap CEDAW.

6 Lihat "Harmonisasi Hukum Islam dan Hukum Nasional".

7 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

8 Ibn 'Asyur, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 260.

9 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 280.

10 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 282.

11 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

12 Abu Ishaq al-Syathibi, Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah, Juz 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), hlm. 25.

13 Lihat partisipasi Indonesia di forum PBB.

14 Lihat "Diplomasi Hukum Keluarga Islam".

15 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

16 QS. Al-Anbiya: 107.

17 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 285.

18 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

19 HR. Abu Dawud.

20 Lihat "Pernikahan Online dalam Perspektif Hukum Islam".

21 Lihat perbedaan pendapat ulama tentang pernikahan online.

22 Lihat regulasi pernikahan online di Indonesia.

23 QS. Al-Baqarah: 229.

24 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

25 Lihat "Perceraian dalam Hukum Islam".

26 Lihat "Tantangan Perceraian Virtual".

27 Lihat KHI tentang perceraian.

28 QS. Al-Baqarah: 229-230.

29 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

30 Lihat "Mediasi Digital dalam Penyelesaian Sengketa Keluarga".

31 Lihat peluang mediasi digital.

32 Lihat tantangan mediasi digital.

33 QS. An-Nisa': 35; QS. Al-Hujurat: 10.

34 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

35 Kementerian Agama RI, Sistem Informasi Manajemen Nikah (Simkah).

36 Lihat keuntungan pencatatan digital.

37 Lihat tantangan pencatatan digital.

38 QS. Al-Baqarah: 282.

39 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

40 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 290.

41 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

42 HR. Muslim.

43 Lihat "Kawin Campur dan Implikasinya".

44 QS. Al-Baqarah: 221; QS. Al-Maidah: 5.

45 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

46 Lihat "Sengketa Hak Asuh Anak Antar Negara".

47 Lihat "Hadhanah dan Kepentingan Terbaik Anak".

48 HR. Abu Dawud dan Al-Hakim.

49 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

50 Lihat "Penyelesaian Sengketa Lintas Negara".

51 Lihat "Penyelesaian Sengketa Lintas Negara".

52 QS. An-Nisa': 35; QS. Al-Hujurat: 10.

53 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

54 Kementerian Luar Negeri RI, Perlindungan WNI di Luar Negeri.

55 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 900.

56 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

57 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 295.

58 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

59 Lihat perkembangan pengakuan LGBT di berbagai negara.

60 Lihat sikap Indonesia terhadap LGBT.

61 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

62 QS. Ar-Rum: 21.

63 QS. Al-A'raf: 80-81.

64 Lihat pendapat ulama tentang LGBT.

65 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

66 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 1.

67 Lihat kebijakan anti-LGBT di Indonesia.

68 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

69 Lihat kewajiban negara melindungi HAM.

70 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 3 Tahun 2015 tentang LGBT.

71 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa No. 3 Tahun 2015.

72 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

73 Lihat peran MUI dalam memberikan bimbingan.

74 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 300.
75 QS. An-Nahl: 125.
76 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
77 Lihat "Paradigma Baru Fikih Keluarga".
78 Lihat "Fikih Keluarga yang Kontekstual".
79 QS. Al-Ahzab: 36.
80 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
81 Lihat "Ijtihad Kolektif dalam Pembentukan KHI".
82 Lihat "Pendekatan Interdisipliner dalam Fikih Keluarga".
83 QS. Ali Imran: 159.
84 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
85 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 305.
86 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 308.
87 QS. Al-Baqarah: 44.
88 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
89 Lihat "Peran Pesantren dalam Reformasi Fikih".
90 Lihat "Peran Kampus dalam Reformasi Fikih".
91 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
92 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 310.
93 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 312.
94 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
95 Lihat "Konsep Living Law dalam Hukum Keluarga Islam".
96 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
97 QS. Al-Baqarah: 185.
98 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 315.

99 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 318.
100 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
101 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 320.
102 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 322.
103 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
104 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 325.
105 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 328.
106 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
107 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 330.
108 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.
109 HR. Thabrani.

BAB 20
PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Buku tentang Hukum Keluarga Islam Kontemporer

Buku ini telah mengupas secara mendalam berbagai aspek hukum keluarga Islam kontemporer, mulai dari landasan teoritis, metodologi ijtihad, perkawinan dan dinamikanya, relasi dalam keluarga, perceraian dan dampaknya, hingga isu-isu kontemporer yang dihadapi oleh hukum keluarga Islam di Indonesia. Pembahasan dalam buku ini adalah bahwa hukum keluarga Islam tidak dapat dipahami sebagai produk hukum yang statis dan final, melainkan sebagai *living law* yang terus berkembang seiring dengan dinamika sosial, ekonomi, dan politik yang terjadi di masyarakat.[1] Perjalanan panjang dari era klasik hingga kontemporer menunjukkan bahwa fikih keluarga senantiasa merespons tantangan zaman melalui berbagai bentuk ijtihad, baik individual maupun kolektif, yang menghasilkan produk hukum yang semakin responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, seluruh pembahasan dalam buku ini menegaskan bahwa tujuan utama hukum keluarga Islam adalah mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh anggota keluarga, serta menjaga keberlangsungan generasi yang berkualitas.[2] Dengan demikian, buku ini tidak hanya menyajikan konsep-konsep teoretis, tetapi juga memberikan panduan praktis bagi para pemangku kepentingan dalam menerapkan hukum keluarga Islam yang berkeadilan dan responsif terhadap perubahan zaman. Perjalanan panjang dari era klasik hingga kontemporer menunjukkan bahwa fikih

keluarga senantiasa merespons tantangan zaman melalui berbagai bentuk ijtihad, baik individual maupun kolektif, yang menghasilkan produk hukum yang semakin responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Hal ini membuktikan bahwa hukum keluarga Islam adalah sistem hukum yang dinamis dan adaptif, serta memiliki kapasitas untuk terus berkembang tanpa kehilangan identitas keislamannya.

2. Kontribusi Pemikiran bagi Pengembangan Hukum Keluarga

Buku ini memberikan kontribusi pemikiran yang signifikan bagi pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia dan dunia Islam secara umum. Kontribusi utama buku ini adalah upaya integratif antara pendekatan normatif-tekstual dan kontekstual-sosiologis dalam memahami dan menerapkan hukum keluarga Islam.[3] Melalui pendekatan *maqashid al-syari'ah*, buku ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam dapat diinterpretasikan secara lebih progresif tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat. Pendekatan mubadalah yang diusung dalam buku ini juga memberikan perspektif baru tentang relasi suami-istri yang lebih setara dan berkeadilan, yang sejalan dengan tuntutan kesetaraan gender di era modern.[4] Selain itu, buku ini juga memberikan kontribusi dalam mengidentifikasi dan menganalisis berbagai isu kontemporer yang selama ini belum mendapatkan perhatian yang memadai dalam literatur hukum keluarga Islam, seperti digitalisasi keluarga, *childfree*, dan keluarga biner (LGBT). Dengan demikian, buku ini menjadi rujukan penting bagi akademisi, praktisi hukum, dan pembuat kebijakan dalam mengembangkan hukum keluarga Islam yang lebih relevan dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat kontemporer. Kontribusi ini diharapkan dapat menjadi pijakan bagi penelitian dan pengembangan lebih lanjut di bidang hukum keluarga Islam, serta menjadi inspirasi bagi upaya reformasi hukum keluarga di Indonesia dan negara-negara Muslim lainnya.

3. Refleksi Kritis atas Dinamika Hukum Keluarga di Indonesia

Refleksi kritis atas dinamika hukum keluarga di Indonesia menunjukkan bahwa perjalanan hukum keluarga Islam di negeri ini diwarnai oleh berbagai tantangan dan peluang. Tantangan yang dihadapi antara lain adalah kuatnya dominasi mazhab Syafi'i dalam KHI yang belum sepenuhnya mengakomodasi keragaman pendapat ulama dari mazhab lain, serta bias gender yang masih terasa dalam beberapa ketentuan hukum keluarga.[5] Namun demikian, perkembangan yang terjadi di Pengadilan Agama melalui putusan-putusan inovatif hakim menunjukkan adanya dinamika positif menuju hukum keluarga yang lebih berkeadilan. Yurisprudensi tentang nafkah iddah, hak asuh anak berbasis kepentingan terbaik anak, dan perlindungan hak ekonomi perempuan pasca perceraian menjadi bukti bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia terus bergerak menuju keadilan substantif.[6] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, dinamika ini mencerminkan upaya untuk terus mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat, sekaligus menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia memiliki kapasitas untuk terus berkembang dan beradaptasi dengan tuntutan zaman.[7] Dengan demikian, refleksi kritis ini penting untuk terus mendorong pembaruan hukum keluarga yang berkeadilan, serta mengidentifikasi area-area yang masih memerlukan perhatian dan perbaikan. Ke depan, diperlukan komitmen yang kuat dari semua pemangku kepentingan untuk terus melakukan pembaruan dan perbaikan, agar hukum keluarga Islam di Indonesia dapat menjadi sistem hukum yang benar-benar melindungi hak-hak semua anggota keluarga secara adil dan berkeadilan.

4. Sinergi antara Hukum Islam, Hukum Positif, dan Realitas Sosial

Sinergi antara hukum Islam, hukum positif, dan realitas sosial merupakan kunci keberhasilan penerapan hukum keluarga

Islam yang berkeadilan di Indonesia. Hukum Islam sebagai sumber nilai dan norma, hukum positif sebagai instrumen formal, dan realitas sosial sebagai konteks penerapan, ketiganya harus berjalan secara harmonis untuk mencapai tujuan hukum yang sesungguhnya.[8] KHI sebagai produk ijtihad kolektif merupakan contoh nyata sinergi antara hukum Islam dan hukum positif, meskipun masih memerlukan penyempurnaan untuk lebih responsif terhadap realitas sosial yang terus berkembang. Putusan-putusan inovatif hakim Pengadilan Agama juga menunjukkan bahwa sinergi antara ketiganya dapat menghasilkan produk hukum yang lebih berkeadilan dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat.[9] Dalam perspektif *maqashid al-syari'ah*, sinergi ini adalah bagian dari upaya untuk mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang menjadi tujuan utama syariat, dengan memastikan bahwa hukum tidak hanya sah secara formal, tetapi juga membawa manfaat nyata bagi masyarakat.[10] Dengan demikian, sinergi antara hukum Islam, hukum positif, dan realitas sosial harus terus diperkuat melalui dialog dan kerjasama yang intensif antara berbagai pemangku kepentingan, serta melalui proses pembaruan hukum yang partisipatif dan inklusif. Keberhasilan sinergi ini akan menjadikan hukum keluarga Islam di Indonesia sebagai sistem hukum yang tidak hanya sesuai dengan ajaran agama, tetapi juga relevan dan aplikatif dalam kehidupan sehari-hari masyarakat.

5. Pesan Moral dan Spiritual bagi Pembaca

Buku ini tidak hanya menyajikan analisis hukum yang mendalam, tetapi juga menyampaikan pesan moral dan spiritual bagi para pembacanya. Pesan utama yang ingin disampaikan adalah bahwa hukum keluarga Islam pada hakikatnya adalah instrumen untuk mewujudkan keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Ar-Rum ayat 21.[11] Keluarga adalah institusi yang sakral dan mulia dalam Islam, dan hukum yang mengaturnya harus selalu berorientasi pada kemaslahatan dan kebahagiaan seluruh anggota keluarga. Pesan moral yang terkandung dalam

buku ini adalah pentingnya keadilan, kasih sayang, dan saling menghormati dalam relasi keluarga, serta pentingnya menjaga keutuhan keluarga sebagai benteng pertama dalam membangun masyarakat yang beradab.[12] Pesan spiritual yang disampaikan adalah bahwa setiap tindakan dan keputusan dalam keluarga harus selalu didasarkan pada kesadaran akan kehadiran Allah SWT yang senantiasa mengawasi dan akan meminta pertanggungjawaban atas setiap perbuatan manusia. Dengan demikian, buku ini diharapkan dapat menjadi pengingat bagi para pembacanya bahwa hukum keluarga Islam bukan sekadar aturan yang harus dipatuhi secara formal, tetapi juga panduan moral dan spiritual yang membawa keberkahan dalam kehidupan keluarga dan masyarakat. Semoga pemahaman yang lebih baik tentang hukum keluarga Islam dapat membawa kebaikan dan kebahagiaan bagi seluruh umat, serta menjadikan keluarga Muslim sebagai pondasi yang kokoh bagi peradaban yang lebih baik di masa depan.

B. Implikasi Teoritis dan Praktis

1. Implikasi Teoretis bagi Pengembangan Fikih Keluarga

Implikasi teoretis buku ini bagi pengembangan fikih keluarga sangat signifikan, terutama dalam hal pendekatan dan metodologi yang digunakan dalam memahami dan mengembangkan hukum keluarga Islam. Pendekatan *maqashid al-syari'ah* yang menjadi *grand theory* dalam buku ini menunjukkan bahwa fikih keluarga tidak boleh hanya berhenti pada aspek normatif-tekstual, tetapi harus selalu mempertimbangkan tujuan-tujuan syariat yang lebih luas, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan keadilan bagi seluruh umat manusia.[13] Implikasi teoretis lainnya adalah pentingnya pendekatan kontekstual dalam memahami teks-teks agama, yang mempertimbangkan aspek historis dan sosiologis dari turunnya ayat dan hadits, sehingga menghasilkan interpretasi yang lebih relevan dengan kondisi kekinian.[14] Selain itu, buku ini juga memberikan implikasi teoretis tentang pentingnya

pendekatan interdisipliner dalam pengembangan fikih keluarga, yang melibatkan berbagai disiplin ilmu seperti sosiologi, psikologi, dan ekonomi untuk memahami secara lebih komprehensif dinamika keluarga kontemporer. Dengan demikian, pengembangan fikih keluarga ke depan harus semakin terbuka terhadap berbagai pendekatan dan metodologi yang dapat memperkaya pemahaman dan penerapan hukum keluarga Islam, tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip dasar syariat yang telah menjadi konsensus umat Islam. Implikasi teoretis ini diharapkan dapat mendorong munculnya karya-karya baru yang lebih inovatif dan progresif dalam bidang hukum keluarga Islam, serta memperkaya khazanah keilmuan Islam secara keseluruhan.

2. Implikasi Praktis bagi Hakim, Advokat, dan Praktisi Hukum

Implikasi praktis buku ini bagi hakim, advokat, dan praktisi hukum sangat penting dalam upaya menegakkan keadilan substantif dalam perkara-perkara keluarga. Buku ini memberikan panduan bagi hakim untuk tidak hanya terpaku pada ketentuan normatif KHI, tetapi juga mempertimbangkan tujuan-tujuan syariat (*maqashid al-syari'ah*) dan kepentingan terbaik anak (best interest of the child) dalam setiap putusannya.[15] Hakim juga didorong untuk lebih berani melakukan terobosan hukum melalui putusan-putusan inovatif yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat, sebagaimana telah dilakukan dalam yurisprudensi tentang nafkah iddah dan hak asuh anak.[16] Bagi advokat dan praktisi hukum, buku ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang argumentasi hukum yang berbasis *maqashid al-syari'ah* dan pendekatan mubadalah, yang dapat digunakan untuk membela hak-hak klien secara lebih efektif dan berkeadilan. Selain itu, buku ini juga memberikan pemahaman tentang pentingnya pendekatan holistik dalam menangani perkara keluarga, yang tidak hanya mempertimbangkan aspek hukum, tetapi juga aspek psikologis, sosial, dan ekonomi dari para pihak yang bersengketa. Dengan demikian, praktisi hukum di bidang

keluarga dapat memberikan pelayanan hukum yang lebih profesional, humanis, dan berkeadilan bagi masyarakat yang membutuhkan. Implikasi praktis ini diharapkan dapat meningkatkan kualitas penegakan hukum keluarga di Indonesia dan memberikan perlindungan yang lebih baik bagi hak-hak semua anggota keluarga.

3. Implikasi Kebijakan bagi Pemerintah dan DPR

Implikasi kebijakan buku ini bagi pemerintah dan DPR sangat penting dalam upaya reformasi regulasi hukum keluarga Islam di Indonesia. Buku ini memberikan masukan yang berharga bagi pembuatan kebijakan di bidang hukum keluarga, terutama dalam hal revisi KHI dan UU Perkawinan agar lebih responsif terhadap isu-isu kontemporer dan perlindungan hak perempuan dan anak.[17] Pemerintah dan DPR didorong untuk segera menyelesaikan pembahasan RUU KHI baru yang lebih komprehensif dan progresif, serta mempertimbangkan revisi UU Perkawinan yang lebih lanjut untuk memperkuat perlindungan hak-hak perempuan dan anak.[18] Buku ini juga memberikan rekomendasi tentang pentingnya penguatan peran Pengadilan Agama dalam menegakkan keadilan substantif, serta peningkatan kapasitas hakim dan mediator dalam menangani perkara keluarga. Selain itu, buku ini juga menyoroti pentingnya kebijakan yang mendukung pemberdayaan ekonomi perempuan pasca perceraian, serta penguatan layanan konseling keluarga dan shelter bagi korban KDRT. Dengan demikian, pemerintah dan DPR memiliki landasan yang kuat untuk merumuskan kebijakan hukum keluarga yang lebih berkeadilan dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat, serta selaras dengan nilai-nilai agama dan hak asasi manusia. Implikasi kebijakan ini diharapkan dapat mendorong terciptanya sistem hukum keluarga yang lebih baik dan memberikan perlindungan yang lebih optimal bagi seluruh anggota keluarga.

4. Implikasi bagi Pendidikan Hukum dan Pesantren

Implikasi buku ini bagi pendidikan hukum dan pesantren sangat penting dalam upaya mencetak generasi ulama, akademisi, dan praktisi hukum yang kompeten dan berwawasan luas dalam bidang hukum keluarga Islam. Buku ini memberikan masukan bagi pengembangan kurikulum pendidikan hukum dan pesantren yang lebih komprehensif dan kontekstual, dengan mengintegrasikan pendekatan *maqashid al-syari'ah*, pendekatan interdisipliner, dan isu-isu kontemporer dalam pembelajaran hukum keluarga.[19] Pendidikan hukum di perguruan tinggi perlu memperkuat kajian tentang hukum keluarga Islam yang responsif terhadap perubahan zaman, serta memberikan pemahaman yang mendalam tentang hubungan antara hukum Islam, hukum positif, dan realitas sosial.[20] Pendidikan pesantren juga perlu diperkaya dengan materi-materi tentang fikih keluarga yang membumi dan kontekstual, serta pengembangan keterampilan ijtihad yang kreatif dan inovatif. Selain itu, buku ini juga memberikan implikasi bagi pentingnya pendidikan karakter dan moral dalam membentuk ulama dan praktisi hukum yang tidak hanya kompeten secara intelektual, tetapi juga memiliki integritas dan komitmen terhadap keadilan dan kemaslahatan umat. Dengan demikian, pendidikan hukum dan pesantren dapat menghasilkan lulusan yang mampu menjadi agen perubahan dalam pengembangan hukum keluarga Islam yang berkeadilan dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Implikasi ini diharapkan dapat memperkuat ekosistem keilmuan dan kelembagaan yang mendukung pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia secara berkelanjutan.

5. Implikasi bagi Gerakan Sosial dan Pemberdayaan Perempuan

Implikasi buku ini bagi gerakan sosial dan pemberdayaan perempuan sangat strategis dalam upaya memperjuangkan keadilan gender dan perlindungan hak-hak perempuan dalam hukum keluarga. Buku ini memberikan landasan teoretis dan

argumen hukum yang kuat bagi gerakan perempuan untuk menuntut reformasi hukum keluarga yang lebih berkeadilan dan responsif terhadap kebutuhan perempuan.[21] Pendekatan *maqashid al-syari'ah* dan mubadalah yang diusung dalam buku ini memberikan legitimasi keagamaan bagi perjuangan kesetaraan gender dalam keluarga, yang selama ini sering dianggap bertentangan dengan ajaran Islam.[22] Buku ini juga memberikan pemahaman tentang pentingnya pemberdayaan ekonomi perempuan pasca perceraian, serta perlindungan hukum bagi korban KDRT dan eksploitasi. Selain itu, buku ini juga memberikan inspirasi bagi gerakan sosial untuk mengadvokasi kebijakan-kebijakan yang melindungi hak-hak perempuan dan anak, serta meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya keadilan gender dalam keluarga. Dengan demikian, gerakan sosial dan pemberdayaan perempuan memiliki landasan yang kuat untuk terus berjuang mewujudkan hukum keluarga yang lebih adil dan setara bagi semua pihak. Implikasi ini diharapkan dapat mendorong terciptanya perubahan sosial yang lebih luas dalam masyarakat, serta memperkuat posisi perempuan dalam keluarga dan masyarakat secara keseluruhan.

C. Rekomendasi Kebijakan

1. Rekomendasi bagi Pemerintah (Kemenag, KemenPPPA, DPR)

Pemerintah, melalui Kementerian Agama, Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, dan DPR, memiliki tanggung jawab besar dalam mewujudkan pembaruan hukum keluarga Islam yang berkeadilan di Indonesia. Rekomendasi utama bagi pemerintah adalah segera menyelesaikan pembahasan dan pengesahan RUU KHI baru yang lebih komprehensif, progresif, dan responsif terhadap isu-isu kontemporer serta perlindungan hak perempuan dan anak.[23] RUU KHI baru harus mengatur secara jelas tentang pernikahan *online*, bayi tabung, hak asuh anak berbasis

kepentingan terbaik anak, serta perlindungan hak reproduksi perempuan, yang selama ini belum diatur secara memadai dalam KHI yang ada. Pemerintah juga perlu mempertimbangkan revisi UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 untuk memperkuat perlindungan hak-hak perempuan dan anak, termasuk pengaturan tentang poligami yang lebih ketat, hak talak suami yang lebih terbatas, serta perlindungan hak ekonomi perempuan pasca perceraian.[24] Selain itu, pemerintah perlu memperkuat peran Pengadilan Agama melalui peningkatan kapasitas hakim dan mediator, serta penyediaan anggaran yang memadai untuk layanan konseling keluarga dan shelter bagi korban KDRT. KemenPPPA juga perlu meningkatkan program pemberdayaan ekonomi bagi perempuan pasca perceraian, serta sosialisasi tentang hak-hak perempuan dalam hukum keluarga. Dengan demikian, pemerintah dapat mewujudkan sistem hukum keluarga yang lebih adil, responsif, dan melindungi hak-hak semua anggota keluarga. Rekomendasi ini diharapkan dapat menjadi panduan bagi pemerintah dalam merumuskan kebijakan hukum keluarga yang lebih berkeadilan dan sesuai dengan nilai-nilai agama serta hak asasi manusia.

2. Rekomendasi bagi Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung

Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung memiliki peran strategis dalam menegakkan keadilan substantif dalam perkara-perkara keluarga melalui putusan-putusan yang inovatif dan progresif. Rekomendasi utama bagi Pengadilan Agama adalah terus mengembangkan putusan-putusan yang berbasis *maqashid al-syari'ah* dan kepentingan terbaik anak (best interest of the child), serta tidak terpaku pada ketentuan normatif KHI yang kaku.[25] Hakim Pengadilan Agama didorong untuk lebih berani melakukan terobosan hukum dalam menangani perkara-perkara kontemporer, seperti pernikahan *online*, perceraian virtual, dan sengketa hak asuh anak lintas negara, dengan tetap memperhatikan prinsip-prinsip dasar syariat.[26] Mahkamah Agung juga perlu memperkuat peran

pengawasan dan pembinaan terhadap Pengadilan Agama, serta menerbitkan yurisprudensi yang lebih progresif dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Selain itu, Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung perlu meningkatkan kapasitas hakim dan mediator melalui pelatihan dan sertifikasi yang berkelanjutan, serta mengembangkan sistem e-court dan e-mediation yang lebih efektif dan mudah diakses oleh masyarakat. Pengadilan Agama juga perlu meningkatkan sosialisasi tentang hak-hak masyarakat dalam perkara keluarga, serta memperkuat kerjasama dengan KUA, KemenPPPA, dan lembaga perlindungan perempuan lainnya. Dengan demikian, Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung dapat menjadi lembaga peradilan yang benar-benar menegakkan keadilan dan melindungi hak-hak semua anggota keluarga. Rekomendasi ini diharapkan dapat meningkatkan kualitas penegakan hukum keluarga di Indonesia dan memberikan perlindungan yang lebih baik bagi masyarakat yang membutuhkan.

3. Rekomendasi bagi Masyarakat, Tokoh Agama, dan LSM

Masyarakat, tokoh agama, dan LSM memiliki peran penting dalam mendukung pembaruan hukum keluarga Islam yang berkeadilan melalui edukasi, advokasi, dan pendampingan bagi masyarakat. Rekomendasi utama bagi masyarakat adalah meningkatkan kesadaran tentang hak-hak mereka dalam hukum keluarga, serta tidak ragu untuk menuntut keadilan jika hak-hak mereka dilanggar.[27] Masyarakat juga perlu mendukung upaya-upaya pembaruan hukum keluarga yang lebih berkeadilan, serta berperan aktif dalam proses pengambilan keputusan yang menyangkut kehidupan keluarga. Tokoh agama memiliki peran penting dalam memberikan pemahaman yang benar tentang ajaran Islam yang berkeadilan dan tidak diskriminatif, serta memberikan dukungan moral bagi korban KDRT dan perempuan yang mengalami ketidakadilan dalam keluarga.[28] LSM, terutama yang bergerak di bidang perlindungan perempuan dan anak, perlu terus

melakukan advokasi kebijakan, pendampingan hukum dan psikologis bagi korban KDRT, serta sosialisasi tentang hak-hak perempuan dan anak dalam hukum keluarga. Selain itu, LSM juga perlu melakukan penelitian dan monitoring terhadap implementasi hukum keluarga di Indonesia, serta memberikan masukan bagi pembaruan regulasi yang lebih berkeadilan. Dengan demikian, masyarakat, tokoh agama, dan LSM dapat menjadi mitra penting bagi pemerintah dan lembaga peradilan dalam mewujudkan hukum keluarga yang lebih adil dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Rekomendasi ini diharapkan dapat memperkuat gerakan sosial yang mendukung pembaruan hukum keluarga Islam yang berkeadilan di Indonesia.

4. Rekomendasi bagi KUA dan Penghulu

Kantor Urusan Agama (KUA) dan penghulu memiliki peran penting dalam memberikan pelayanan hukum keluarga yang profesional, humanis, dan berkeadilan bagi masyarakat. Rekomendasi utama bagi KUA dan penghulu adalah meningkatkan kualitas pelayanan bimbingan perkawinan (Bimwin) dengan materi yang lebih komprehensif dan kontekstual, termasuk tentang hak dan kewajiban suami-istri, manajemen konflik, kesehatan reproduksi, dan pencegahan KDRT.[29] KUA juga perlu memperkuat peran dalam mediasi dan konseling keluarga bagi pasangan yang mengalami konflik, serta memberikan pemahaman yang benar tentang pentingnya pencatatan perkawinan dan perlindungan hak-hak perempuan dan anak. Penghulu juga perlu meningkatkan kapasitas dan kompetensinya dalam menangani perkara-perkara keluarga yang semakin kompleks, termasuk pernikahan *online*, kawin campur, dan isu-isu kontemporer lainnya. Selain itu, KUA dan penghulu perlu meningkatkan kerjasama dengan Pengadilan Agama, KemenPPPA, dan lembaga perlindungan perempuan lainnya dalam memberikan pelayanan yang terintegrasi bagi masyarakat. KUA juga perlu memanfaatkan teknologi digital untuk meningkatkan efisiensi dan aksesibilitas pelayanan, seperti sistem pendaftaran perkawinan *online* dan konseling

virtual. Dengan demikian, KUA dan penghulu dapat menjadi garda terdepan dalam memberikan pelayanan hukum keluarga yang profesional dan berkeadilan bagi masyarakat. Rekomendasi ini diharapkan dapat meningkatkan kualitas pelayanan KUA dan penghulu dalam mendukung pembaruan hukum keluarga Islam yang berkeadilan di Indonesia.

5. Rekomendasi bagi Lembaga Pendidikan Islam

Lembaga pendidikan Islam, termasuk pesantren, madrasah, dan perguruan tinggi Islam, memiliki peran strategis dalam mencetak generasi ulama, akademisi, dan praktisi hukum yang kompeten dan berwawasan luas dalam bidang hukum keluarga Islam. Rekomendasi utama bagi lembaga pendidikan Islam adalah memperkuat kurikulum pendidikan yang mengintegrasikan pendekatan *maqashid al-syari'ah*, pendekatan kontekstual, dan isu-isu kontemporer dalam pembelajaran hukum keluarga.[30] Pesantren dan madrasah perlu memperkaya materi fikih keluarga dengan pemahaman yang lebih mendalam tentang tujuan-tujuan syariat, serta pentingnya keadilan gender dan perlindungan hak asasi manusia dalam keluarga. Perguruan tinggi Islam perlu mengembangkan program studi dan penelitian yang berfokus pada hukum keluarga Islam kontemporer, serta melibatkan berbagai disiplin ilmu seperti sosiologi, psikologi, dan ekonomi dalam pengembangan fikih keluarga. Lembaga pendidikan Islam juga perlu meningkatkan kerjasama dengan Pengadilan Agama, KUA, dan lembaga perlindungan perempuan dalam rangka pengabdian masyarakat dan magang mahasiswa. Selain itu, lembaga pendidikan Islam perlu mendorong lahirnya karya-karya ilmiah yang inovatif dan progresif dalam bidang hukum keluarga, serta memfasilitasi diskusi dan dialog publik tentang isu-isu keluarga kontemporer. Dengan demikian, lembaga pendidikan Islam dapat menjadi pusat pengembangan pemikiran dan kaderisasi ulama, akademisi, dan praktisi hukum yang mampu mendorong pembaruan hukum keluarga Islam yang berkeadilan dan responsif terhadap kebutuhan

masyarakat. Rekomendasi ini diharapkan dapat memperkuat ekosistem keilmuan dan kelembagaan yang mendukung pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia secara berkelanjutan.

D. Masa Depan Hukum Keluarga Islam Kontemporer

1. Agenda Penelitian Teoretis: Rekonstruksi Konsep Fikih

Agenda penelitian teoretis ke depan perlu difokuskan pada rekonstruksi konsep-konsep fikih keluarga agar lebih relevan dengan perkembangan zaman dan kebutuhan masyarakat. Penelitian teoretis perlu dilakukan untuk mengkaji ulang konsep-konsep fundamental dalam fikih keluarga, seperti qiwāmah, hadhanah, nusyuz, dan khulu', dengan pendekatan *maqashid al-syari'ah* dan interpretasi yang lebih kontekstual dan berkeadilan gender.[31] Selain itu, penelitian teoretis juga perlu dilakukan untuk mengembangkan konsep-konsep baru yang belum diatur secara memadai dalam fikih klasik, seperti pernikahan *online*, bayitabung, dan perlindungan hak reproduksi perempuan, dengan tetap merujuk pada prinsip-prinsip dasar syariat.[32] Penelitian teoretis juga perlu dilakukan untuk mengkaji hubungan antara fikih keluarga dan hak asasi manusia, serta integrasi antara hukum Islam dan hukum positif dalam sistem hukum nasional. Dengan demikian, penelitian teoretis dapat memberikan landasan yang kuat bagi pembaruan hukum keluarga Islam yang lebih komprehensif dan berkeadilan, serta memperkaya khazanah keilmuan Islam secara keseluruhan. Agenda penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan konsep-konsep fikih yang lebih responsif dan aplikatif dalam menjawab tantangan kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam di Indonesia.

2. Agenda Penelitian Empiris: Dampak Implementasi Hukum

Agenda penelitian empiris ke depan perlu difokuskan pada kajian tentang dampak implementasi hukum keluarga Islam

terhadap masyarakat, terutama dalam hal perlindungan hak perempuan dan anak, serta efektivitas penegakan hukum di Pengadilan Agama. Penelitian empiris perlu dilakukan untuk mengukur sejauh mana putusan-putusan Pengadilan Agama tentang nafkah, hak asuh anak, dan perlindungan korban KDRT benar-benar memberikan perlindungan yang efektif bagi hak-hak perempuan dan anak.[33] Penelitian juga perlu dilakukan untuk mengkaji efektivitas program bimbingan perkawinan di KUA, konseling keluarga, dan mediasi dalam mencegah perceraian dan meningkatkan kualitas keluarga. Selain itu, penelitian empiris juga perlu dilakukan untuk mengkaji dampak sosial dan ekonomi dari perceraian terhadap perempuan dan anak, serta efektivitas program pemberdayaan ekonomi bagi perempuan pasca perceraian. Penelitian empiris juga perlu dilakukan untuk mengkaji persepsi masyarakat tentang hukum keluarga Islam, serta faktor-faktor yang mempengaruhi kepatuhan terhadap hukum. Dengan demikian, penelitian empiris dapat memberikan data dan informasi yang akurat tentang implementasi hukum keluarga Islam di Indonesia, serta menjadi dasar bagi perbaikan kebijakan dan praktik hukum yang lebih efektif dan berkeadilan. Agenda penelitian ini diharapkan dapat menghasilkan rekomendasi kebijakan yang berbasis bukti dan kebutuhan riil masyarakat.

3. Agenda Penelitian Kebijakan: Evaluasi Regulasi dan Putusan

Agenda penelitian kebijakan ke depan perlu difokuskan pada evaluasi terhadap regulasi dan putusan-putusan hukum keluarga Islam di Indonesia, serta rekomendasi untuk perbaikan yang lebih berkeadilan. Penelitian kebijakan perlu dilakukan untuk mengevaluasi efektivitas KHI dan UU Perkawinan dalam melindungi hak-hak perempuan dan anak, serta mengidentifikasi kelemahan-kelemahan yang masih ada dalam regulasi tersebut.[34] Penelitian juga perlu dilakukan untuk menganalisis putusan-putusan Pengadilan Agama dan Mahkamah Agung dalam perkara keluarga, serta

mengidentifikasi pola-pola putusan yang progresif dan yang masih konservatif. Selain itu, penelitian kebijakan juga perlu dilakukan untuk mengkaji implementasi SEMA No. 3 Tahun 2023 tentang KDRT sebagai alasan perceraian mandiri, serta dampaknya terhadap perlindungan korban KDRT. Penelitian kebijakan juga perlu dilakukan untuk mengkaji efektivitas program-program pemerintah dalam mendukung pembaruan hukum keluarga, seperti program bimbingan perkawinan, konseling keluarga, dan pemberdayaan ekonomi perempuan. Dengan demikian, penelitian kebijakan dapat memberikan rekomendasi yang berbasis bukti bagi pemerintah dan DPR dalam merumuskan kebijakan hukum keluarga yang lebih berkeadilan dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Agenda penelitian ini diharapkan dapat mendorong terjadinya reformasi regulasi yang lebih komprehensif dan progresif di bidang hukum keluarga Islam.

4. Agenda Penelitian Komparatif: Studi Lintas Negara

Agenda penelitian komparatif ke depan perlu difokuskan pada studi perbandingan hukum keluarga Islam di berbagai negara Muslim, serta identifikasi praktik-praktik terbaik yang dapat diadopsi oleh Indonesia. Penelitian komparatif perlu dilakukan untuk membandingkan regulasi dan praktik hukum keluarga Islam di negara-negara seperti Mesir, Tunisia, Maroko, Malaysia, dan Turki, terutama dalam hal perlindungan hak perempuan dan anak, pengaturan poligami, dan hak asuh anak.[35] Penelitian juga perlu dilakukan untuk membandingkan implementasi *maqashid al-syari'ah* dalam hukum keluarga di berbagai negara, serta identifikasi faktor-faktor yang mempengaruhi keberhasilan reformasi hukum keluarga. Selain itu, penelitian komparatif juga perlu dilakukan untuk mengkaji pengaruh globalisasi dan standar HAM internasional terhadap perkembangan hukum keluarga Islam di berbagai negara, serta strategi yang digunakan untuk menjaga identitas keislaman sambil tetap responsif terhadap tuntutan global. Penelitian komparatif juga perlu dilakukan untuk membandingkan efektivitas lembaga peradilan agama di berbagai negara dalam

menegakkan keadilan substantif dalam perkara keluarga. Dengan demikian, penelitian komparatif dapat memberikan wawasan yang berharga bagi Indonesia dalam merumuskan kebijakan hukum keluarga yang lebih baik dan lebih berkeadilan, serta memperkuat posisi Indonesia dalam diplomasi hukum Islam di forum internasional.

5. Agenda Penelitian Interdisipliner: Hukum, Psikologi, dan Sosiologi

Agenda penelitian interdisipliner ke depan perlu difokuskan pada kajian yang mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu, seperti hukum, psikologi, dan sosiologi, dalam memahami dan mengembangkan hukum keluarga Islam yang lebih komprehensif dan humanis. Penelitian interdisipliner perlu dilakukan untuk mengkaji dampak psikologis dari perceraian, KDRT, dan sengketa hak asuh anak terhadap anak dan perempuan, serta mengembangkan pendekatan hukum yang lebih responsif terhadap kebutuhan psikologis para pihak yang bersengketa.[36] Penelitian juga perlu dilakukan untuk mengkaji dinamika sosial dalam keluarga kontemporer, seperti perubahan peran gender, pola relasi suami-istri, dan pengaruh media sosial terhadap kehidupan keluarga, serta implikasinya terhadap hukum keluarga Islam.

Selain itu, penelitian interdisipliner juga perlu dilakukan untuk mengkaji efektivitas konseling keluarga dan mediasi dalam menyelesaikan konflik keluarga, serta mengembangkan model-model konseling yang berbasis nilai-nilai Islam dan psikologi modern. Penelitian interdisipliner juga perlu dilakukan untuk mengkaji hubungan antara kemiskinan dan perceraian, serta mengembangkan program-program pemberdayaan ekonomi yang terintegrasi dengan konseling keluarga dan pendampingan hukum. Dengan demikian, penelitian interdisipliner dapat memberikan pemahaman yang lebih holistik tentang persoalan keluarga dan hukum, serta menghasilkan solusi yang lebih komprehensif dan humanis bagi masyarakat. Agenda penelitian ini diharapkan dapat

memperkaya pendekatan hukum keluarga Islam dengan perspektif ilmu-ilmu sosial dan psikologi, sehingga hukum yang dihasilkan lebih aplikatif dan bermanfaat bagi masyarakat.

Catatan Kaki

1 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 315.

2 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (London: IIIT, 2008), hlm. 190.

3 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 178.

4 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), hlm. 45.

5 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), hlm. 50.

6 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama (Jakarta: Mahkamah Agung, 2016), hlm. 820.

7 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

8 Lihat "Harmonisasi Hukum Islam dan Hukum Nasional".

9 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 835.

10 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

11 QS. Ar-Rum: 21.

12 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 330.

13 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

14 Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, hlm. 156.

15 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 840.

16 Putusan Mahkamah Agung No. 137/K/AG/2007.

17 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 60.

18 Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

19 Lihat "Peran Pendidikan Pesantren dan Kampus dalam Reformasi".

20 Lihat "Peran Kampus dalam Reformasi Fikih".

21 Komnas Perempuan, Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan, 2024.

22 Faqihuddin Abdul Kodir, Qira'ah Mubadalah, hlm. 78.

23 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 65.

24 Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

25 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 845.

26 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 850.

27 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 325.

28 Juhaya S. Praja, Hukum Keluarga Islam, hlm. 328.

29 Kementerian Agama RI, Peraturan Menteri Agama tentang Bimbingan Perkawinan (Jakarta: Kemenag, 2017), hlm. 15.

30 Lihat "Peran Pendidikan Pesantren dan Kampus dalam Reformasi".

31 Jasser Auda, Maqashid al-Syari'ah, hlm. 190.

32 Lihat "Pernikahan Online dalam Perspektif Hukum Islam".

33 Mahkamah Agung RI, Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Pengadilan Agama, hlm. 855.

34 Ahmad Rofiq, Hukum Perdata Islam di Indonesia, hlm. 70.

35 Mesir, Law No. 25 Tahun 1929 tentang Hukum Keluarga; Tunisia, Code of Personal Status 1956; Malaysia, Islamic Family Law (Federal Territories) Act 1984.

36 Aliah B. Purwakania Hasan, Psikologi Perkembangan Islami (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 250.

EPILOG

Menuju Fiqh Keluarga yang Hidup, Membumi, dan Berkeadilan

"*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir*." QS. Ar-Rum: 21

Telah kita telusuri bersama samudra hukum keluarga Islam yang luas dan dalam. Dari puncak-puncak teks suci yang menjulang hingga lembah-realitas sosial yang menghampar, dari denyut sejarah para imam besar hingga detak isu-isu kontemporer yang mengetuk pintu zaman. Perjalanan ini bukanlah sekadar tamasya intelektual, melainkan upaya untuk menangkap napas kehidupan yang berhembus dalam setiap ayat dan fatwa, dalam setiap putusan hakim dan kesaksian hidup.

Hukum keluarga Islam bukanlah patung marmer yang beku dalam keabadiannya. Ia adalah sungai yang mengalir, kadang deras mengikis tebing-tebing kemapanan, kadang tenang merawat akar-akar tradisi, namun senantiasa bergerak menuju muara keadilan dan kemaslahatan. Sebab, di balik setiap ketentuan tentang perkawinan, perceraian, atau hak asuh, terdapat denyut kemanusiaan yang sama: kerinduan akan kasih, kebutuhan akan perlindungan, dan harapan akan ketenteraman.

Kita telah menyaksikan bagaimana fikih keluarga, yang lahir dari rahim wahyu dan tumbuh dalam pangkuan sejarah, terus memperbarui dirinya. Dari kitab-kitab kuning para imam mazhab hingga putusan-putusan inovatif hakim Pengadilan Agama; dari fatwa-fatwa konservatif yang menjaga benteng tradisi hingga interpretasi-interpretasi progresif yang

membuka jendela perubahan. Semua adalah bagian dari satu perjalanan panjang: upaya umat Islam untuk tetap setia pada ajaran Tuhannya sambil terus melangkah dalam zaman yang tak pernah berhenti berputar.

Dalam setiap bab yang kita lewati, tersingkap bahwa keadilan bukanlah kata yang selesai. Ia adalah cakrawala yang selalu menjauh ketika kita mendekat. Dalam relasi suami-istri, keadilan menuntut pengakuan bahwa kedua pihak adalah pakaian bagi satu sama lain, saling melindungi, menutupi kekurangan, dan memberikan kehangatan. Dalam perceraian, keadilan menuntut agar perpisahan tidak menjadi kekejaman, melainkan pintu menuju kehidupan baru yang tetap bermartabat. Dalam hak asuh anak, keadilan menuntut agar kepentingan terbaik anak menjadi bintang penuntun, bukan sekadar pertimbangan pinggiran.

Dan di tengah derasnya arus globalisasi, digitalisasi, dan perubahan sosial yang tak terduga, hukum keluarga Islam ditantang untuk tetap relevan. Pernikahan *online*, bayi tabung, keputusan tidak memiliki anak, hingga keluarga biner, semua adalah gelombang baru yang menguji ketangguhan tradisi. Namun, bukankah Islam sendiri adalah agama yang lahir untuk merespons realitas, yang membawa rahmat bagi semesta, yang memberikan kemudahan bukan kesulitan?

"*Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.*". QS. Al-Baqarah: 185.p

Maka, pembaruan bukanlah pengkhianatan terhadap masa lalu, melainkan bentuk kesetiaan yang paling jujur terhadap semangat awal Islam. Ijtihad bukanlah perjalanan tanpa peta, melainkan navigasi yang terus-menerus mengarah pada kompas *maqashid al-syari'ah*: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Jika sebuah ketentuan tidak lagi mampu melindungi kelima tujuan ini, maka ia layak ditinjau ulang. Bukan karena kita ingin mengganti agama, tetapi karena kita ingin menghidupkannya kembali.

Kita juga telah melihat bahwa hukum tidak bisa dipisahkan dari ruh. Ada dimensi spiritual yang seringkali terlupakan dalam hiruk-pikuk diskursus hukum: bahwa pernikahan adalah perjanjian agung dengan Allah, bahwa keluarga adalah taman ibadah, bahwa anak adalah amanah yang kelak akan dipertanggungjawabkan. Tanpa kesadaran ini, hukum menjadi sekadar aturan, kehilangan daya transformatifnya.

Dan di sanalah peran kita semua: para akademisi yang terus menggali, para hakim yang berani memutus dengan nurani, para ulama yang bijak membuka pintu ijtihad, para legislator yang merumuskan kebijakan dengan mata terbuka pada realitas, dan para anggota keluarga yang berjuang menghidupkan nilai-nilai ilahi dalam keseharian yang sederhana. Kita semua adalah bagian dari satu mata rantai: pewaris para nabi yang tugasnya menyempurnakan akhlak dan menegakkan keadilan.

Epilog ini bukanlah penutup, melainkan seruan untuk memulai kembali, setiap hari, dalam setiap kasus, dalam setiap keluarga. Karena hukum keluarga Islam tidak pernah usai. Ia terus ditulis ulang oleh setiap generasi, diinterpretasikan ulang oleh setiap zaman, dan dihidupkan kembali oleh setiap hati yang merindukan keadilan.

Semoga buku ini, dengan segala keterbatasannya, menjadi setitik cahaya dalam perjalanan panjang itu. Dan semoga Allah SWT meridhoi setiap langkah kita dalam menegakkan keadilan, melindungi yang lemah, dan membangun keluarga-keluarga yang menjadi rahmat bagi semesta alam.

Akhir kata, hanya kepada-Mu kami memohon petunjuk, dan hanya kepada-Mu kami berserah.

Tiada daya dan upaya kecuali dengan pertolongan-Mu.

"Hukum keluarga Islam adalah taman yang terus bermekaran, akarnya menjulur ke masa lalu, dahannya merentang ke masa depan, dan bunganya mekar di hati setiap insan yang merindukan keadilan dan kasih sayang."

Disclaimer Metodologis Dan Etika Penulisan

Buku ini disusun bersama AI. Penulis bertanggung jawab penuh atas substansi masalah, verifikasi data, analisis, argumen, kesimpulan, serta isi akhir. AI hanya membantu eksplorasi, pengolahan informasi, penyusunan struktur, dan penyuntingan bahasa. Tanggung jawab akademik, etis, dan hukum, sepenuhnya ada pada penulis.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman. (1992). *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Akademika Pressindo. Jakarta.

Abu Dawud, S. ibn al-Ash'ath. (n.d.). *Sunan Abi Dawud*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam. (n.d.). Al-Ahwal Research Center, Jurusan Hukum Keluarga Islam, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Diterbitkan sejak 2008. P-ISSN 2085-627X; E-ISSN 2528-6617. Terindeks Scopus.

Al-Bukhari, M. ibn Isma'il. (n.d.). *Shahih al-Bukhari*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Jaṣṣāṣ, A. ibn 'Ali. (1994). *Aḥkām al-Qur'ān*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Kasani, 'A. al-Din. (n.d.). *Badā'i' al-Ṣanā'i'*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law. (n.d.). IAIN Madura.

Al-Mawardi, 'A. ibn Muhammad. (n.d.). *Al-Ḥāwi al-Kabīr*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Nasa'i, A. ibn Shu'ayb. (n.d.). *Sunan al-Nasa'i*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Nawawi, Y. ibn Sharaf. (n.d.). *Rawḍah al-Ṭālibīn*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Qur'an al-Karim. (n.d.).

Al-Qurṭubi, M. ibn Ahmad. (n.d.). *Al-Jāmi' li aḥkām al-Qur'ān*. Dar al-Kutub al-Misriyyah. Kairo.

Al-Razi, A. Bakr. (n.d.). *Aḥkām al-Qur'ān*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Sarakhsi, M. ibn Ahmad. (n.d.). *Al-Mabsūṭ*. Dar al-Ma'rifah. Beirut.

Al-Suyuti, J. al-Din. (n.d.). *Al-Ashbāh wa al-naẓā'ir*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Syafi'i, M. ibn Idris. (n.d.). *Al-Umm*. Dar al-Ma'rifah. Beirut.

Al-Syakhsiyyah: Journal of Law and Family Studies. (n.d.). IAIN Ponorogo.

Al-Tirmidzi, M. ibn 'Isa. (n.d.). *Sunan al-Tirmidzi*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Al-Usrah: Jurnal al-Ahwal al-Syakhsiyah. (n.d.). Program Studi Ahwal al-Syakhsiyah atau Hukum Keluarga Islam, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Sumatera Utara.

Al-Zuhayli, W. (1985). *Al-Fiqh al-Islāmī wa adillatuh*. Dar al-Fikr. Damaskus.

Arrasyid, F., Pagar, & Tanjung, D. (2024). Islamic family law reform in Indonesia through Supreme Court circulars: A maqasid sharia perspective. *Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam, 6*(2), 208–225.

Ash-Subki, A. Y. (2010). *Pedoman berkeluarga dalam Islam*. Amzah. Jakarta.

Azzam, M., & Hawwas, A. W. S. (2009). *Fiqh munakahat: Khitbah, nikah, dan talak*. Amzah. Jakarta.

Diori, M. M. (2015). *Dicinta suami (istri) sampai mati*. Katahati. Yogyakarta.

Directory of Open Access Journals. (n.d.). *DOAJ*. https://doaj.org

Effendi, S. (n.d.). *Problematika hukum keluarga Islam kontemporer: Analisis yurisprudensi dengan pendekatan ushuliyah*. Kencana. Jakarta.

El-Mashlahah. (n.d.). Jurnal hukum keluarga Islam.

Fatwa-fatwa kontemporer Syekh Utsaimin dalam masalah hukum keluarga. (2026). [Tesis, UIN Imam Bonjol Padang]. Padang.

Fenomena menunda pernikahan pada Generasi Z di Kabupaten Jember: Perspektif sosiologi dan hukum keluarga Islam. (2026). [Skripsi, UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember]. Jember.

Google Scholar. (n.d.). *Google Scholar*. https://scholar.google.com

HOKI: Journal of Islamic Family Law. (n.d.). Universitas Suda.

Ibn al-'Arabi, M. ibn 'Abdullah. (n.d.). *Aḥkām al-Qur'ān*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Ibnu Asyur, M. al-Tahir. (n.d.). *Al-Taḥrīr wa al-tanwīr*. Al-Dar al-Tunisiyah li al-Nashr. Tunis.

Ibnu Hazm, 'A. ibn Ahmad. (n.d.). *Al-Muḥallā*. Dar al-Fikr. Beirut.

Ibnu Majah, M. ibn Yazid. (n.d.). *Sunan Ibnu Majah*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Ibnu Qudamah, A. ibn Ahmad. (n.d.). *Al-Mughnī*. Dar 'Alam al-Kutub. Riyadh.

Ibnu Rusyd, M. ibn Ahmad. (n.d.). *Bidāyah al-mujtahid*. Dar al-Ma'rifah. Beirut.

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

Jurnal Ar-Risalah: Jurnal Hukum Keluarga Islam. (n.d.). IAIN Bone.

Jurnal Hukum Islam. (n.d.). UIN K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan. Terindeks Scopus sejak 2024.

Ka'bah, R. (n.d.). *Hukum perkawinan Islam di Indonesia*. Universitas Indonesia Press. Jakarta.

Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi Republik Indonesia. (n.d.). *Garuda: Garba Rujukan Digital*. https://garuda.kemdikbud.go.id

Kharlie, A. T. (2021). *Kodifikasi hukum keluarga Islam kontemporer: Pembaruan, pendekatan, dan elastisitas penerapan hukum*. Kencana. Jakarta. ISBN 978-623-218-513-5.

Konsep ijtihad kontemporer dalam pemikiran Yusuf al-Qardawi dan relevansinya bagi pengembangan hukum keluarga Islam. (2025). *Al-Hakam: The Indonesian Journal of Islamic Family Law and Gender Issues, 5*(2), 144–157. https://doi.org/10.35896/alhakam.v5i2.1168

Larangan pernikahan sepersusuan perspektif Al-Qur'an dan implikasinya terhadap hukum keluarga Islam di era kontemporer: Kajian i'jaz al-'ilmi. (2025). [Tesis, UIN Sultan Syarif Kasim Riau]. Riau.

Lathif, A. (2004). *Problematika hukum keluarga Islam kontemporer*. Prenada Media. Jakarta.

Mahkamah Agung Republik Indonesia. (2016). *Peraturan Mahkamah Agung Nomor 1 Tahun 2016 tentang prosedur mediasi di pengadilan*.

Mawaddah. (n.d.). Jurnal yang berfokus pada kajian hukum Islam, hukum keluarga, hukum pidana, hukum waris, hukum perdata, dan hukum ekonomi syariah. Terindeks Scopus sejak 2025.

Mufidah. (2008). *Psikologi keluarga Islam*. UIN-Malang Press. Yogyakarta.

Muslim ibn al-Hajjaj. (n.d.). *Shahih Muslim*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut.

Nuruddin, A., & Tarigan, A. A. (2004). *Hukum perdata Islam di Indonesia: Studi kritis perkembangan hukum Islam dari fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI*. Prenada Media. Jakarta.

Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. (n.d.). *Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. https://www.perpusnas.go.id

Reform of Islamic family law in Indonesia: Integrating maqāṣid al-sharīʿah and the principles of justice in the digital era. (2025). *Jurnal IAIN Bone*.

Republik Indonesia. (1974). *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1974 Nomor 1.

Republik Indonesia. (1991). *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI)*.

Republik Indonesia. (2004). *Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang penghapusan kekerasan dalam rumah tangga (PKDRT)*. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2004 Nomor 95.

Research trends in Islamic family law: A bibliometric analysis of Scopus publications (2000–2024). (2026). *Jurnal IAIN Bone*.

Rodliyah, N. (2021). *Kompilasi Hukum Islam*. Pustaka Setia. Bandung. ISBN 9789790713413.

Sabiq, S. (n.d.). *Fiqh al-Sunnah*. Dar al-Fath li al-I'lam al-'Arabi. Kairo.

Saebani, B. A. (n.d.). *Hukum perdata Islam di Indonesia*. Pustaka Setia. Bandung.

Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam. (n.d.).

Scopus. (n.d.). *Scopus*. https://www.scopus.com

Sebuah reformasi hukum keluarga Islam dalam perspektif maslahah mursalah. (2025). *Jurnal Transformatif (Islamic Studies), 9*(2), 139–153.

SpringerLink. (n.d.). *SpringerLink*. https://link.springer.com

Suma, M. A. (2004). *Hukum keluarga Islam di dunia Islam*. PT Raja Grafindo Persada. Jakarta.

Suma, M. A. (2005). *Hukum keluarga Islam di dunia Islam* (Edisi revisi 2). PT Raja Grafindo Persada. Jakarta.

Suparni, N. (2007). *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata)* (Cetakan ke-7). t.p. Jakarta.

The impact of globalization and scientific and technological developments on family behavior and the dynamics of Islamic family law. (2026). *Journal UNJ*.

Transformation of the post-divorce iddah period in the context of modernization in Indonesia: An Islamic family law reform in the perspective of maslahah mursalah. (2025). *El-Mashlahah*.

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. (n.d.). *OPAC UIN Sunan Kalijaga*. http://opac.uin-suka.ac.id

USRATY: Journal of Islamic Family Law. (n.d.). UIN Bukittinggi.

Usroh: Jurnal Hukum Keluarga Islam. (n.d.). UIN Raden Fatah Palembang.

Wahbah al-Zuhayli. (1985). *Al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*. Dar al-Fikr. Damaskus.

GLOSARIUM

Adil	: Sikap seimbang dan tidak memihak; dalam poligami, syarat wajib bagi suami yang beristri lebih dari satu.
Ahkām al-Usrah	: Hukum-hukum tentang keluarga, mencakup perkawinan, perceraian, pemeliharaan anak, dan kewarisan.
Ahkām al-Zawāj	: Ketentuan hukum seputar perkawinan, termasuk rukun, syarat, dan akibat hukumnya.
Ahliyyah	: Kecakapan hukum seseorang untuk melakukan tindakan hukum, seperti menikah atau bertransaksi.
Ahwal al-Syakhsiyyah	: Status personal; istilah klasik untuk hukum keluarga Islam yang mengatur urusan privat individu.
Akad	: Perjanjian atau ikatan, termasuk akad nikah yang merupakan landasan sahnya perkawinan.
Akta Cerai	: Dokumen resmi yang dikeluarkan pengadilan agama sebagai bukti sah perceraian.
Anak sah	: Anak yang lahir dalam atau akibat perkawinan yang sah, memiliki hubungan nasab dengan ayahnya.
Aqd Nikah	: Akad pernikahan; ikatan suci antara suami dan istri yang diucapkan melalui ijab dan kabul.

Asas manfaat	: Prinsip dalam hukum keluarga bahwa setiap putusan harus membawa kemaslahatan bagi anggota keluarga.
Ayb	: Cacat fisik atau mental pada calon pasangan yang dapat menjadi alasan pembatalan nikah.
Batal	: Tidak sah; pernikahan batal jika tidak memenuhi rukun dan syarat yang ditentukan.
Batas usia nikah	: Ketentuan minimal usia untuk melangsungkan perkawinan, di Indonesia 19 tahun bagi pria dan wanita.
Bulugh	: Usia kedewasaan atau balig yang menjadi syarat kecakapan menikah dan bertindak hukum.
Dharar	: Bahaya atau kemudharatan; prinsip "tidak boleh saling merugikan" menjadi dasar perlindungan dalam perkawinan.
Dispensasi nikah	: Izin pengadilan bagi anak di bawah usia minimal untuk menikah karena alasan mendesak.
Farā'iḍ	: Ilmu waris yang mengatur pembagian harta peninggalan berdasarkan ketentuan Al-Qur'an dan Sunnah.
Fasakh	: Pembatalan pernikahan oleh pengadilan karena alasan tertentu seperti penelantaran atau kekerasan.

Fāsid	: Rusak; pernikahan fasid adalah pernikahan yang tidak memenuhi ketentuan syariat secara fundamental.
Fatwa	: Pendapat hukum dari ahli fikih yang menjadi rujukan dalam menyikapi persoalan keluarga kontemporer.
Fiqh Munākaḥāt	: Cabang fiqih yang membahas secara khusus hukum-hukum perkawinan dan perceraian.
Gharar	: Ketidakpastian atau spekulasi; dalam perjanjian pranikah, dihindari agar tidak merugikan salah satu pihak.
Gono-gini	: Harta bersama yang diperoleh suami dan istri selama masa perkawinan (hukum adat & KHI).
Ḥadānah	: Hak asuh anak; dalam kontemporer, titik berat bergeser pada kepentingan terbaik anak.
Ḥadīth	: Perkataan, perbuatan, dan ketetapan Nabi sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an.
Ḥajr	: Status seseorang yang dilarang melakukan tindakan hukum karena keterbatasan mental atau finansial.
Hak bersama	: Hak yang dimiliki suami dan istri secara setara dalam rumah tangga, termasuk pengambilan keputusan.

Hak imunitas	: Perlindungan hukum bagi istri dari kekerasan dalam rumah tangga (UU PKDRT).
Hak nafkah	: Hak istri dan anak atas biaya hidup yang menjadi kewajiban suami.
Hak perwalian	: Hak orang tua atau kerabat untuk mewakili anak dalam urusan hukum dan perkawinan.
Hak waris	: Hak seseorang atas harta peninggalan keluarga sesuai ketentuan faraid.
Harta bawaan	: Harta milik masing-masing suami atau istri yang diperoleh sebelum pernikahan.
Harta bersama	: Harta yang diperoleh selama perkawinan; dibagi dua saat perceraian.
Harta pencarian	: Istilah lain untuk harta bersama dalam masyarakat Minangkabau dan beberapa adat lainnya.
Ḥasan	: Baik; dalam talak, merujuk pada cara perceraian yang tidak menyakiti dan sesuai sunnah.
'Iddah	: Masa tunggu perempuan pasca perceraian atau kematian suami untuk memastikan kondisi rahim.
Ijbar	: Hak memaksa ayah atau kakek untuk menikahkan anak perempuannya yang masih di bawah umur.

Ila'	: Sumpah suami tidak menggauli istri; jika melewati 4 bulan, pernikahan dianggap bubar.
Islāh	: Upaya perdamaian antara suami dan istri yang berselisih, wajib ditempuh sebelum perceraian.
Istibrā'	: Masa pembersihan rahim untuk memastikan perempuan tidak hamil sebelum menikah kembali.
Istihsan	: Metode ijtihad dengan meninggalkan dalil umum karena pertimbangan kemaslahatan khusus.
Istishab	: Prinsip hukum bahwa status hukum yang telah ada tetap berlaku sampai ada dalil yang mengubah.
Ittifaq	: Kesepakatan atau konsensus ulama dalam suatu masalah hukum tertentu.
Izin poligami	: Surat izin dari pengadilan agama yang wajib dimiliki suami sebelum berpoligami.
Janji nikah	: Kesepakatan pranikah yang dapat memuat hak-hak dan kewajiban tambahan di luar ketentuan umum.
Kafā'ah	: Kesetaraan status antara calon suami dan istri; diperluas mencakup kesetaraan pendidikan dan visi hidup.
Kaffarah	: Denda atau penebusan atas pelanggaran syariat, misalnya dalam kasus zihar atau sumpah yang dilanggar.

Kekerasan dalam rumah tangga (KDRT)	: Tindakan kekerasan fisik, psikis, seksual, atau penelantaran dalam keluarga.
Khitbah	: Peminangan atau lamaran, tahap awal sebelum akad nikah.
Khiyār al-Bulūgh	: Hak pilih bagi anak yang dinikahkan di bawah umur untuk melanjutkan atau membatalkan pernikahan setelah dewasa.
Khulu'	: Perceraian atas inisiatif istri dengan memberikan tebusan atau kompensasi kepada suami.
Kompilasi Hukum Islam (KHI)	: Kodifikasi hukum Islam di Indonesia yang menjadi pedoman Peradilan Agama.
Konseling perkawinan	: Bimbingan profesional untuk membantu pasangan menyelesaikan konflik rumah tangga.
Kurator	: Pihak yang ditunjuk pengadilan untuk melindungi hak-hak anak atau pihak yang tidak cakap hukum.
Mahar	: Maskawin, pemberian wajib suami kepada istri sebagai bagian dari akad nikah.
Maqāṣid al-Syarī'ah	: Tujuan syariat: melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
Maslahah mursalah	: Kemaslahatan yang tidak disebutkan secara tegas dalam nash tetapi sejalan dengan tujuan syariat.

Mediasi	: Proses perdamaian yang difasilitasi oleh hakim mediator dalam sidang perceraian.
Mitsāqan Ghalīẓan	: Perjanjian kokoh; istilah Al-Qur'an untuk ikatan perkawinan yang sarat tanggung jawab moral.
Muajjal	: Mahar yang dibayarkan tunai pada saat akad nikah berlangsung.
Mu'ākhar	: Mahar yang pembayarannya ditangguhkan hingga terjadi perceraian atau kematian.
Munākaḥāt	: Lihat Fiqh Munākaḥāt.
Musyawarah	: Prinsip pengambilan keputusan bersama dalam keluarga, mencerminkan nilai demokrasi.
Nafkah	: Biaya hidup yang wajib dipenuhi suami untuk istri dan anak, meliputi sandang, pangan, dan papan.
Nafkah iddah	: Biaya hidup yang wajib diberikan suami kepada istri selama masa iddah.
Nafkah mut'ah	: Pemberian suami kepada istri yang diceraikan sebagai penghibur dan bentuk tanggung jawab moral.
Nasab	: Hubungan keturunan yang menjadi dasar hak waris, perwalian, dan larangan perkawinan.

Nikah	: Perkawinan dalam Islam; akad yang menghalalkan hubungan laki-laki dan perempuan.
Nikah mut'ah	: Nikah kontrak atau sementara (tidak berlaku di mayoritas Sunni, berlaku dalam Syiah).
Nikah sirri	: Perkawinan yang sah secara agama tetapi tidak dicatatkan di negara, tidak memiliki kekuatan hukum positif.
Niẓām al-Usrah	: Sistem tatanan keluarga dalam Islam, padanan dari hukum keluarga dalam literatur Arab.
Pencatatan nikah	: Kewajiban mencatatkan perkawinan di Kantor Urusan Agama untuk mendapatkan kekuatan hukum.
Penetapan asal anak	: Putusan pengadilan untuk menetapkan nasab anak yang lahir di luar perkawinan sah.
Peradilan Agama	: Peradilan khusus yang menangani perkara hukum keluarga Islam di Indonesia.
Perjanjian perkawinan	: Kesepakatan tertulis antara suami dan istri tentang harta dan kewajiban, dibuat sebelum atau saat nikah.
Poligami	: Praktik beristri lebih dari satu, diatur ketat dalam hukum Islam dan UU Perkawinan Indonesia.

Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhshiyyah	: Undang-undang status personal di negara-negara Muslim yang mengatur hukum keluarga.
Qiwāmah	: Kepemimpinan suami dalam keluarga, dimaknai sebagai amanah perlindungan, bukan dominasi.
Qiyās	: Analogi hukum; menyamakan kasus baru dengan kasus lama karena kesamaan alasan hukum.
Raj'ah	: Rujuk, yaitu suami kembali kepada istri dalam masa iddah talak raj'i tanpa akad baru.
Rukhsah	: Keringanan hukum yang diberikan dalam kondisi darurat, misalnya dalam poligami bersyarat.
Rukun nikah	: Unsur-unsur yang harus dipenuhi agar pernikahan sah, meliputi calon, wali, saksi, ijab, dan kabul.
Ṣaḥīḥ	: Sah atau valid; pernikahan sahih jika memenuhi seluruh rukun dan syarat.
Sakinah, Mawaddah, wa Raḥmah	: Ketenangan, kasih sayang, dan rahmat; tiga tujuan ideal pernikahan.
Saksi nikah	: Dua orang saksi laki-laki yang menyaksikan akad nikah sebagai salah satu rukun sah.
Sunnah	: Ajaran, perbuatan, dan ketetapan Nabi sebagai sumber hukum kedua.

Syarat nikah	: Ketentuan yang harus dipenuhi sebelum akad, seperti beragama Islam, tidak dalam iddah, dan adanya wali.
Syariah	: Hukum Islam secara keseluruhan yang bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah.
Talak tiga	: Talak yang dijatuhkan untuk ketiga kalinya, mengakibatkan perceraian permanen.
Ṭalāq	: Perceraian yang diucapkan suami, kini wajib melalui persidangan pengadilan.
Talāq ba'in	: Perceraian yang tidak memungkinkan rujuk kecuali dengan akad baru setelah menikah dengan orang lain.
Talāq raj'i	: Perceraian yang masih memungkinkan rujuk selama masa iddah.
Tata tertib peradilan	: Aturan prosedur yang mengatur jalannya sidang perkara keluarga di pengadilan agama.
Walī	: Wali nikah, pihak yang berhak mewakili calon istri dalam akad nikah, biasanya ayah atau kerabat laki-laki.
Wilāyah	: Kekuasaan perwalian, mencakup hak dan tanggung jawab melindungi dan mewakili seseorang.
Ẓihār	: Pernyataan suami yang menyamakan istri dengan ibunya; mewajibkan kafarat sebelum dapat menggauli istri.

Zinā	: Hubungan seksual di luar pernikahan sah, yang dilarang keras dan berdampak pada status anak.

BIODATA PENULIS

Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin, M.Ag.

Prof. Adang Djumhur Salikin, M.Ag., lahir di Garut pada 21 Maret 1959. Ia meraih gelar Sarjana Muda dan Sarjana dari IAIN "SGD" Bandung (1982 & 1984), Magister dari IAIN-SU Medan (1997), dan Doktor dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2004). Pengalamannya diperkaya melalui berbagai program lanjutan, antara lain Visiting Lecturer di Universitas Al-Azhar Mesir, Universitas Ibnu Tufail Maroko, serta PPRA 55 Lemhannas RI.

Saat ini menjabat sebagai Guru Besar UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon. Karier akademiknya sejak 1984 mencakup pengabdian di IAIN Cirebon, UMY, dan UNISBA Bandung, dan Pascasarjana UIN Pekalongan. Bersamaan dengan itu, ia pun pernah menduduki jabatan strategis seperti Pembantu Ketua I STAIN Cirebon, Direktur Pascasarjana STAIN Cirebon, dan Ketua STEI Al-Ishlah Cirebon. Ia juga aktif di PUI, MUI, ICMI, KAHMI Jawa Barat, serta pernah menjabat Ketua Dewan Pendidikan Kota Cirebon dua periode. Atas dedikasinya, ia menerima penghargaan Satyalancana Karya Satya X, XX, dan XXX Tahun dari Presiden RI.

Bersama Dr. Yeni Nuiyani, seorang kademisi dan praktisi ekonomi syariah, ia menulis buku "Hukum Ekonomi Syariah Kontemporer: Dinamika dan Adaptasi di Era Digital" sebagai respons terhadap pesatnya pertumbuhan industri keuangan syariah dan tantangan regulasi di tengah disruptsi teknologi. Buku ini menghadirkan konsep hukum ekonomi syariah yang adaptif dan kontekstual, berakar pada prinsip-prinsip fikih muamalah serta nilai-nilai keadilan ekonomi, sekaligus menjadi panduan bagi akademisi, praktisi perbankan syariah,

pegiat fintech, regulator, dan masyarakat dalam memahami serta menerapkan hukum ekonomi syariah di era kontemporer.

Baginya, menulis tentang hukum ekonomi syariah kontemporer adalah amanah untuk ikut membangun peradaban ekonomi bangsa, yang berkeadilan dan berkemakmuran.

"Menulis adalah amanah. Setiap kata yang tertulis adalah jejak yang akan dipertanggungjawabkan, baik di hadapan manusia maupun di hadapan Allah SWT."

=======ooo=======

BIODATA PENULIS



Dr. H. Andri Ridwan, S.H., M.H.

Dr. H. Andri Ridwan, S.H., M.H. merupakan praktisi hukum sekaligus akademisi yang saat ini mengemban amanah sebagai Koordinator B pada Direktorat Narkotika, Jaksa Agung Muda Tindak Pidana Umum (JAMPIDUM), Kejaksaan Agung Republik Indonesia. Dengan pengalaman panjang di lingkungan Kejaksaan Republik Indonesia sejak tahun 1998, ia dikenal sebagai penegak hukum yang menjunjung tinggi profesionalisme, integritas, dan keadilan yang berlandaskan hati nurani. Berbagai pengalaman sebagai jaksa fungsional, Kepala Seksi, Kepala Kejaksaan Negeri, Asisten, hingga Koordinator telah membentuk kompetensinya dalam penanganan tindak pidana umum, tindak pidana khusus, intelijen, serta tindak pidana narkotika.

Lahir di Kota Padang, Sumatera Barat, pada 11 Desember 1973, Dr. Andri Ridwan merupakan putra dari pasangan Syamsul Yanuar dan Asni binti Abdullah, dengan akar budaya Melayu Kampar, Provinsi Riau, dari garis keturunan ibunya. Masa kecil hingga pendidikan menengah dijalaninya di Bangkinang, Kabupaten Kampar, sebelum melanjutkan studi di Kota Padang. Pendidikan formal ditempuh di SDN Teladan/001 Langgini, SMP Negeri 2 Bangkinang, SMA Negeri 1 Bangkinang dan SMA Negeri 10 Padang, kemudian

menyelesaikan pendidikan Sarjana Hukum di Universitas Bung Hatta Padang, Magister Hukum di Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta, serta meraih gelar Doktor pada UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon.

Selama menjalankan tugas, Dr. Andri Ridwan dipercaya mengemban berbagai jabatan strategis di sejumlah wilayah Indonesia, antara lain Sumatera Barat, Riau, Sumatera Utara, Maluku, hingga Kejaksaan Agung Republik Indonesia di Jakarta. Filosofi kepemimpinannya menempatkan hukum sebagai instrumen untuk mewujudkan keadilan yang berpihak pada kebenaran, kemanfaatan, dan kepastian hukum. Baginya, seorang penegak hukum tidak hanya dituntut menguasai aspek normatif, tetapi juga harus memiliki kepekaan sosial, integritas moral, dan keberanian menegakkan keadilan secara profesional.

Selain menjalankan tugas sebagai aparat penegak hukum, Dr. Andri Ridwan juga aktif mengembangkan pemikiran ilmiah di bidang hukum pidana, khususnya mengenai kebijakan penanggulangan tindak pidana narkotika. Dalam penyusunan buku Fiqih Narkoba: Perspektif Kesehatan, Keislaman, dan Perundangan, ia berkolaborasi dengan Prof. Dr. Adang Djumhur Salikin, M.Ag., Guru Besar Hukum Islam UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon. Kolaborasi ini memadukan perspektif hukum positif, hukum Islam, kesehatan, dan kebijakan publik sehingga menghasilkan pembahasan yang bersifat multidisipliner, komprehensif, dan relevan dengan tantangan penanggulangan narkotika di Indonesia. Sinergi antara pengalaman empiris sebagai praktisi penegakan hukum dan kepakaran akademik di bidang hukum Islam menjadi nilai tambah yang memperkaya kualitas ilmiah buku ini.

Di tengah kesibukan profesinya, Dr. Andri Ridwan tetap menempatkan keluarga sebagai sumber inspirasi dan kekuatan dalam pengabdian. Bersama seorang istri dan dua orang anak, ia berupaya menjaga keseimbangan antara tanggung jawab profesional dan kehidupan keluarga, serta mengisi waktu luang

dengan berbagai kegiatan olahraga. Kepada generasi muda, khususnya calon penegak hukum, ia berpesan agar senantiasa mengabdikan diri kepada bangsa dan negara dengan menjunjung tinggi profesionalisme, integritas, dan hati nurani dalam setiap pelaksanaan tugas.

«"Pengabdian bukan sekadar profesi, melainkan panggilan untuk menjaga keadilan, memberi manfaat bagi masyarakat, dan meninggalkan warisan nilai bagi generasi berikutnya."»

=======ooo=======

DAPATKAN BUKU INI MELALUI WEBSITE DAN E-COMMERCE GEMILANG PRESS INDONESIA

Website:
https://www.gemilangpress.com

Produk:
https://www.gemilangpress.com/product/hukum-keluarga-islam-kontemporer-telaah-mendalam-tentang-konsep-dinamika-dan-isu-isu-aktual/

Shopee:
https://id.shp.ee/7tmiV4Dy