

KRISIS RASIONALITAS HUKUM KELUARGA:

**REKONSTRUKSI HUKUM KEABSAHAN ANAK
DI INDONESIA PERSPEKIF FIQH**



Dr. Muhammad Idris Nasution, M.H.
Prof. Dr. Mhd. Syahnun, M.A.
Dr. Fauziah Lubis, M.Hum.

Krisis Rasionalitas

Hukum Keluarga:

Rekonstruksi Hukum Keabsahan Anak di
Indonesia Perspektif Fiqh

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektronik maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam dan dengan sistem penyimpanan lainnya tanpa izin tertulis dari penulis

Krisis Rasionalitas Hukum Keluarga:

Rekonstruksi Hukum Keabsahan Anak di
Indonesia Perspektif Fiqh

Dr. Muhammad Idris Nasution, M.H.

Prof. Dr. Mhd. Syahnan, M.A.

Dr. Fauziah Lubis, M.Hum.

Editor:

Arifuddin Muda Harahap



Judul

**Krisis Rasionalitas Hukum Keluarga: Rekonstruksi Hukum
Keabsahan Anak di Indonesia Perspektif Fiqh**

Penulis

Dr. Muhammad Idris Nasution, M.H.

Prof. Dr. Mhd. Syahnan, M.A.

Dr. Fauziah Lubis, M.Hum.

Editor

Arifuddin Muda Harahap

Layouter

Fimanda Arlita, M.Pd.

Cetakan Pertama; Februari 2026

xvi + 296 hlm; 15.5 x 23 cm

ISBN 978-634-236-392-8 (cetak)

978-634-236-393-5 (EPUB) (ebook)

Penerbit



Redaksi

Jalan Kapten Mukhtar Basri No 3 Medan, 20238

Telepon, 061-6626296, Fax. 061-6638296

Email; umsupress@umsu.ac.id

Website; <http://umsupress.umsu.ac.id/>

Anggota IKAPI Sumut, No: 38/

Anggota Luar Biasa/SUT/2020

Anggota APPTI, Nomor: 005.053.1.09.2018

Anggota APPTIMA Nomor: 01/B/

AnggotaAPPTIMA/2023

Daftar Isi

Daftar Isi	v
Daftar Tabel	ix
Prakata	xi
Kata Pengantar Editor	xv
PROLOG Keabsahan Anak dan Krisis Rasionalitas Hukum Keluarga	1
A. Anak Menghadapi Absurditas Hukum	1
B. Kontestasi Makna Pasal 42 UU Perkawinan	11
C. Implikasi Kegagalan Normatif Pasal 42 terhadap Perlindungan Anak	21
BAB I Fikih, Nasab, dan Prinsip Non-Zina: Fondasi Rasionalitas Substantif Keabsahan Anak	27
A. Dasar Normatif Keabsahan Anak dalam Fikih	27
B. Distingsi Konseptual antara Zina dan Hubungan Seksual dalam Perkawinan Cacat Hukum	40
C. Keabsahan Anak dalam Perkawinan Cacat Hukum dan Batal	48
BAB II Ketidaktahuan, Cacat Hukum Tersembunyi, dan Rasionalitas Pertanggungjawaban Hukum	61
A. Kerangka Rasionalitas Masalah dan Pembatasan Tanggung Jawab Hukum	61
B. Ketidaktahuan dan Cacat Hukum Tersembunyi	66
C. Tanggung Jawab Hukum dan Prinsip Pembatasan Pembebanan Akibat Hukum	71
BAB III Pasal 42 UU Perkawinan dan Ilusi Kepastian Hukum Formal	77
A. Konstruksi Keabsahan Anak dalam UU Perkawinan	77
B. Fragmentasi Normatif Keabsahan Anak Pasal 42	90
C. Perbandingan Pengaturan Keabsahan Anak di Beberapa Negara	120
BAB IV Krisis Penalaran Yudisial, Krisis Rasionalitas Hukum	127
A. Kasus-Kasus Perkawinan Cacat Hukum dalam Perkara Asal-Usul Anak	127
B. Kegagalan Implementatif Pasal 42 dalam Praktik Pengadilan Agama	162
C. Distorsi Konsep Anak Zina dalam Putusan	195
D. Judicial Overreach Penetapan Status Anak Biologis	200
BAB V Dari Marriage-Determinative Ke Child-Protective Corrective Model: Model Sebagai Koreksi Atas Rasionalitas Formal	205
A. Landasan Teoretis Rekonstruksi	205
B. Prinsip-Prinsip Rekonstruktif Keabsahan Anak	216

BAB VI Rekonstruksi Norma Keabsahan Anak Sebagai Pemulihan Rasionalitas Hukum	233
A. Kritik terhadap Redaksi Pasal 42 Eksisting	233
B. Formulasi Norma Rekonstruktif Pasal 42	245
C. Klasifikasi Status Anak dalam Rekonstruksi Norma	253
D. Implikasi Rekonstruksi Hukum	257
 EPILOG Keabsahan Anak Sebagai Ukuran Rasionalitas Hukum Keluarga	 263
 Glosarium	 269
Daftar Pustaka	273
Tentang Penulis	285
Tentang Editor	289
Indeks	291

Daftar Tabel

No. Tabel	Keterangan	Hal
Tabel 1.	Putusan Pengadilan Agama Perkara Asal Usul Anak	6
Tabel 2.	Konstestasi Hukum Keabsahan Anak	18
Tabel 3.	Perbandingan Pandangan Mengenai Pernikahan Cacat/Batal	47
Tabel 4.	Perbandingan Pandangan Mengenai Pernikahan Cacat/Batal	70
Tabel 5.	Putusan Pengadilan Agama Perkara Asal Usul Anak	128
Tabel 6.	Putusan Pengadilan Agama Mengabulkan sebagai Anak Sah	163
Tabel 7.	Putusan Pengadilan Agama Mengabulkan sebagai Anak Biologis	174
Tabel 8.	Putusan Pengadilan Agama Menolak Permohonan	185
Tabel 9.	Putusan Pengadilan Agama Menyakan Permohonan Tidak Diterima	189

Prakata

بسم هلالا الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فقد

قال رسول الله : من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة

Buku ini lahir dari kegelisahan yang sederhana, tetapi mendasar: mengapa hukum keluarga, khususnya hukum keabsahan anak, kerap kehilangan rasionalitas justru ketika ia paling dibutuhkan untuk melindungi yang lemah? Dalam praktik, hukum tidak jarang tampil rapi secara formal, tetapi gagal menjawab keadilan substantif. Pasal 42 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan adalah contoh paling nyata dari paradoks tersebut.

Selama puluhan tahun, norma ini diterima hampir tanpa perlawanan, seolah-olah keabsahan anak memang secara niscaya harus digantungkan sepenuhnya pada keabsahan perkawinan. Padahal, ketika norma itu diuji dalam praktik peradilan dan dihadapkan pada realitas sosial, yang muncul justru ketidakpastian hukum, disparitas putusan, dan kekeliruan konseptual yang berdampak langsung pada nasib anak. Dalam titik inilah buku ini mengambil sikap: cara berpikir hukum keluarga Indonesia sedang bermasalah dan perlu dikoreksi secara serius.

Buku ini tidak ditulis untuk sekadar menambah literatur, apalagi mengulang argumentasi normatif yang sudah mapan. Tujuan utamanya adalah meluruskan konstruksi hukum keabsahan anak yang terjebak dalam legalisme perkawinan serta membuka kembali ruang penalaran hukum yang lebih rasional, bertanggung jawab, dan berkeadilan. Buku ini secara sadar menolak anggapan bahwa kepastian formal selalu identik dengan keadilan, terlebih ketika yang dikorbankan adalah hak dan martabat anak.

Dalam kerangka itu, buku ini membangun argumen melalui tiga jalur utama. Pertama, menempatkan fikih klasik dan kontemporer sebagai sumber evaluasi normatif untuk menunjukkan bahwa tradisi hukum Islam tidak pernah menyempitkan penetapan nasab pada keabsahan formal perkawinan semata. Kedua, menguji secara kritis Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan melalui praktik peradilan agama, untuk memperlihatkan bagaimana norma yang rigid justru mendorong penalaran yang inkonsisten dan problematik. Ketiga, menawarkan rekonstruksi hukum dengan pergeseran paradigma dari marriage-determinative model menuju child-protective corrective model sebagai kerangka yang lebih rasional dan adil.

Buku ini memiliki batas yang jelas. Ia tidak dimaksudkan sebagai kajian sosiologis murni tentang keluarga, tidak pula sebagai studi psikologis tentang anak. Fokus buku ini adalah konstruksi normatif dan penalaran hukum, dengan titik tekan pada relasi antara norma, fikih, dan praktik peradilan. Pembatasan ini disengaja agar kritik dan tawaran rekonstruksi dapat disampaikan secara tajam dan bertanggung jawab.

Kontribusi yang diharapkan dari buku ini bukan sekadar pembaruan rumusan norma, tetapi perubahan cara berpikir. Hukum keluarga tidak cukup dipertahankan dengan dalih kepastian formal jika ia terus memproduksi ketidakadilan substantif. Buku ini ditujukan bagi akademisi hukum, hakim, mahasiswa, dan pembuat kebijakan—terutama mereka yang masih percaya bahwa hukum bukan sekadar sistem aturan, melainkan instrumen rasional untuk menegakkan keadilan. Sebelum menutup pengantar ini, penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah membantu penulisan buku ini. Kami mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. Mhd. Syahnan, M.A., Dr. Fauziah Lubis, S.H, M.Hum., Prof. Dr. Arifuddin Muda Harahap, S.H.I, M.Hum, dan Dr. Mhd. Yadi Harahap, M.H, dosen-dosen penulis yang memberikan ulasan dan saran konstruktif untuk penulisan buku ini. Tak lupa juga, penulis mengucapkan terima kasih kepada keluarga tercinta atas doa, kesabaran, dan dukungan moral yang menjadi kekuatan utama dalam menyelesaikan studi ini. Ayah Alm. Muhammad Topan Nasution yang telah meninggal dunia pada saat menjelang seminar proposal disertasi ini, Umak Tioras Lubis, mertua Zulhamdi Nasution dan Dahliana Lubis, serta seluruh saudara kandung dan ipar penulis, juga untuk keponakan-keponakan. Teristimewa kepada istri tercinta, Dr. Juliana Nasution, M.E, azimat untuk menyelesaikan buku ini, kesabaran dan ketekunannya tidak ada duanya, serta kedua buah hati kami, Raih Ashdaq Nasution dan Syihan Asykar Nasution, ruh kehidupan kami.

Akhirnya, buku ini ditulis dengan satu harapan sederhana: agar hukum keluarga Indonesia berhenti menempatkan anak sebagai korban dari kekakuan norma dan mulai menempatkannya sebagai subjek hukum yang utuh, bermartabat, dan layak dilindungi secara rasional dan adil.

Medan, Januari 2026

Penulis

Kata Pengantar Editor

UMSU Press menyambut baik buku Krisis Rasionalitas Hukum Keluarga: Rekonstruksi Hukum Keabsahan Anak di Indonesia Perspektif Fikih. Hak anak banyak terkuak dalam buku ini. Kesalahan yang dilakukan oleh orang tua dalam memandang perkawinan dapat merugikan anak di masa depan. Betapa anak harus dipikirkan kehidupan terbaiknya di dunia dan akhirat.

Belum banyak buku yang membahas tentang hak anak. Banyak buku pernikahan yang tersebar, namun kelanjutan dari pernikahan ini mengenai anak tidaklah banyak yang membahas. Dengan adanya buku ini, memberitahu kepada masyarakat, khususnya kepada muda-mudi bahwa pernikahan itu sebenarnya penuh dengan tanggung jawab yang harus dipikul dunia dan akhirat. Harus matang dalam melangkah. Islam telah menggerbangi aturan pernikahan dengan hati-hati agar mudamudi tidak masuk dalam langkah yang salah, hingga akhirnya anak yang dirugikan.

Selamat kepada tiga orang penulis buku ini yaitu Muhammad Idris Nasution, M.H., Prof. Dr. Mhd Syahnan, M.A., dan Dr. Fauziah Lubis, M.Hum., yang telah berhasil membuat karya besar ini. Buku ini akan dibutuhkan untuk banyak orang dalam menghargai pernikahan dan mengembalikan pernikahan pada tempatnya yang mulia.

Medan, Februari 2026

Editor

PROLOG

Keabsahan Anak dan Krisis Rasionalitas Hukum Keluarga

Prolog ini menempatkan persoalan keabsahan anak sebagai pintu masuk untuk membaca krisis rasionalitas hukum keluarga di Indonesia. Krisis rasionalitas itu sangat terang diperlihatkan pada norma dan praktik keabsahan anak; bagaimana hukum negara bekerja secara legalistik, berpegang pada kepastian formal perkawinan, tetapi abai terhadap keadilan substantif bagi subjek yang tidak memiliki kesalahan normatif. Kontestasi makna Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan, disparitas putusan peradilan, dan lahirnya kategorikategori ambigu seperti anak biologis menunjukkan bahwa hukum kehilangan koherensi internalnya. Anak berada dalam situasi absurd: diperlakukan sebagai pihak yang menanggung akibat dari cacat hukum yang sepenuhnya berada di luar kendalinya.

A. Anak Menghadapi Absurditas Hukum

Keabsahan anak dalam hukum Islam berkaitan langsung dengan konsep ḥifẓ al-nasl sebagai salah satu maqāṣid syarī'ah yang menempatkan pemeliharaan keturunan dan kejelasan asalusul anak sebagai tujuan fundamental hukum. Status keabsahan anak tidak hanya bersifat simbolik. Dalam Al-Fiqh Al-Manhaji ditegaskan bahwa nasab merupakan dasar yang sangat penting bagi berbagai ketentuan hukum yang beragam, seperti ketentuan waris, perkawinan, perwalian, wasiat, dan lain sebagainya.¹ Yusuf hamid Al-'Alim juga menegaskan pertalian nasab kepada ayah dipandang sebagai ahamm al-ḥuqūq bagi anak karena menjadi dasar pengakuan sosial, perlindungan hukum, dan jaminan kesejahteraan.² Oleh karena itu, pengaturan hukum keabsahan anak semestinya berorientasi pada perlindungan anak sebagai subjek hukum yang tidak memiliki kontrol atas kondisi kelahirannya.

Dalam konteks hukum nasional, perlindungan terhadap keabsahan anak diakomodasi melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, khususnya Pasal 42, Pasal

¹ Mustafa al-Khin, Mustafa Dib al-Bugha, dan Ali al-Syarbaji, *Al Fiqh Al Manhaji Ala Madzhabi As Syafi'I*, Jilid IV (Damaskus: Dar Al-Qalam, 1992), hlm. 215.

² Yusuf Hamid Al-Alim, *Al-Maqashid Al-'Ammah Li Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah* (Riyadh: International Islamic Publishing House, 1994). hlm. 438.

43, dan Pasal 44,³ yang kemudian juga diadopsi oleh Pasal 99 dan Pasal 100 KHI.⁴ Namun, ketentuan-ketentuan tersebut mengatur persoalan keabsahan anak secara sangat singkat dan bertumpu pada satu asumsi normatif utama, yakni bahwa keabsahan anak ditentukan secara determinatif oleh keabsahan formal perkawinan orang tuanya. Konstruksi ini merefleksikan pendekatan legal-formalistik yang menyederhanakan relasi antara perkawinan dan status anak, serta mengabaikan kompleksitas realitas hukum keluarga yang berkembang di masyarakat. Problem normatif ini semakin mengemuka pasca-Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 yang mengubah ketentuan Pasal 43 Undang-Undang Perkawinan mengenai hubungan keperdataan anak yang dilahirkan di luar perkawinan dengan ayah biologisnya.⁵ Meskipun putusan tersebut dimaksudkan untuk merespons perkembangan ilmu pengetahuan dan kebutuhan perlindungan anak, putusan ini justru memunculkan polemik berkepanjangan⁶ akibat ketidakjelasan makna frasa “anak di luar nikah” dan “hubungan perdata”.⁷ Ambiguitas ini tidak hanya menimbulkan perbedaan pendekatan legal-formalistik yang menyederhanakan relasi antara perkawinan dan status anak, serta mengabaikan kompleksitas realitas hukum keluarga yang berkembang di masyarakat.

Problem normatif ini semakin mengemuka pasca-Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 yang mengubah ketentuan Pasal 43 Undang-Undang Perkawinan mengenai hubungan keperdataan anak yang dilahirkan di luar perkawinan dengan ayah biologisnya. 5 Meskipun putusan tersebut dimaksudkan untuk merespons perkembangan ilmu pengetahuan dan kebutuhan perlindungan anak, putusan ini justru memunculkan polemik berkepanjangan⁶ akibat ketidakjelasan makna frasa “anak di luar nikah” dan “hubungan

³ Dapat dilihat pada Bab IX tentang kedudukan anak, mulai dari Pasal 42 sampai dengan Pasal 44. Pasal 42 ditentukan bahwa “Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah.” Pasal 43 ayat (2) menyebutkan kedudukan anak luar kawin akan diatur dalam Peraturan Pemerintah, tetapi hingga saat ini belum ada wujud peraturan dimaksud. Pengaturan paling belakangan yang dapat dirujuk adalah Kompilasi Hukum Islam, terbit pada tahun 1991, dan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010.

⁴ Pasal 99 KHI adalah “a. anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah; b. hasil perbuatan suami istri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut.” Anak sah pada huruf a tidak berbeda dengan pengaturan Undang-Undang Perkawinan. Pasal 100 KHI menjelaskan bahwa “anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya.”

⁵ Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 menyebutkan “ayat tersebut harus dibaca, “Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya”.

⁶ Menurut Nurlaelawati dan Huis resistensi terhadap pembaruan hukum ini antara lain disebabkan belum teradaptasinya konsep tersebut ke masyarakat. Menurut mereka pengenalan konsep-konsep eksternal, seperti anak di luar nikah, ke dalam hukum keluarga Muslim memerlukan proses adaptasi. Menggantikan konsep-konsep tersebut sepenuhnya akan dianggap mengancam karakter keagamaan hukum dan akan menghadapi resistensi yang kuat. Nurlaelawati, E, and S C Van Huis, ‘The Status of Children Born out of Wedlock and Adopted Children in Indonesia: Interactions between Islamic, Adat, and Human Rights Norms’, *Journal of Law and Religion*, 2019.

perdata”.⁷ Ambiguitas ini tidak hanya menimbulkan perbedaan pandangan di kalangan akademisi dan lembaga keagamaan, tetapi juga berdampak langsung pada praktik peradilan, terutama dalam penentuan status anak yang lahir dari perkawinan yang sah secara agama, namun tidak tercatat atau dari perkawinan yang cacat secara hukum agama (nikah fāsīd atau bāṭil).⁸

Berbagai upaya harmonisasi telah dilakukan untuk merespons polemik tersebut. Majelis Ulama Indonesia melalui Fatwa Nomor 11 Tahun 2012 berusaha menjembatani putusan Mahkamah Konstitusi dan fikih dengan memperkenalkan mekanisme tanggung jawab lelaki terhadap anak hasil zina melalui sanksi ta‘zīr dan wasiat wājibah.⁹ Di sisi lain, lingkungan Peradilan Agama melalui forum-forum internal, seperti Rapat Kerja Nasional Tahun 2012¹⁰ dan Rapat Koordinasi Tahun 2019,¹¹ merumuskan berbagai pedoman yang pada praktiknya melahirkan terminologi baru seperti “anak biologis”. Namun, fragmentasi respons normatif ini justru memperlihatkan ketiadaan satu konstruksi hukum yang konsisten dan komprehensif mengenai status anak yang lahir dari perkawinan yang tidak sah atau tidak dapat disahkan.

Kondisi tersebut tercermin secara nyata dalam praktik peradilan. Penelusuran terhadap putusan-putusan Pengadilan Agama menunjukkan disparitas yang signifikan dalam penetapan status anak, mulai dari pengabulan sebagai anak sah, anak biologis, penolakan permohonan,

⁷ M Marilang, ‘Legal Relationship Between Illegitimate Children and Their Biological Father: The Analysis of Constitutional Court Decree No. 46/PuuViii/2010 in the Perspective of ...’, *Journal of Indonesian Islam*, 2016 .; Rohmawati, Rohmawati, and Ahmad Rofiq. "Legal reasonings of religious court judges in deciding the origin of children: a study on the protection of biological children's civil rights." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 21.1 (2021): 1-20.

⁸ Chatib Rasyid berpendapat bahwa anak dari pernikahan tidak tercatat digolongkan sebagai anak di luar nikah, berbeda dengan anak yang lahir dari hubungan tanpa nikah adalah anak hasil zina. Dengan demikian, menurut beliau, ada tiga macam status anak, yaitu: anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah, anak yang lahir di luar perkawinan, dan anak yang lahir tanpa ikatan perkawinan. Mardi Candra, Fahadil Amil Al Hasan, and Ghifar Afghany, *Perlindungan Hukum Terhadap Hak-Hak Anak Dalam Putusan Pengadilan* (Jakarta: Kencana, 2023). hlm. 166. Sedangkan mengenai frasa “hubungan perdata” terdapat juga perbedaan interpretasi. Misalnya, dalam Hasil Rakor Peradilan Agama tahun 2019 dinyatakan bahwa hubungan perdata di sini hanya pada ruang lingkup kebutuhan hidup anak (nafkah, biaya pendidikan dan kesehatan, tempat tinggal) dan wasiat wajibah. Pendapat hakim MK sendiri di luar persidangan, antara lain Achmad Sodiki menjelaskan bahwa hak perdata dalam putusan terkait hak kemanusiaan anak. Lihat: <https://www.nu.or.id/nasional/mk-hubungan-perdata-menyangkut-hakkemanusiaan-Uj4ek>

⁹ Chatib Rasyid berpendapat bahwa anak dari pernikahan tidak tercatat digolongkan sebagai anak di luar nikah, berbeda dengan anak yang lahir dari hubungan tanpa nikah adalah anak hasil zina. Dengan demikian, menurut beliau, ada tiga macam status anak, yaitu: anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah, anak yang lahir di luar perkawinan, dan anak yang lahir tanpa ikatan perkawinan. Mardi Candra, Fahadil Amil Al Hasan, and Ghifar Afghany, *Perlindungan Hukum Terhadap Hak-Hak Anak Dalam Putusan Pengadilan* (Jakarta: Kencana, 2023). hlm. 166. Sedangkan mengenai frasa “hubungan perdata” terdapat juga perbedaan interpretasi. Misalnya, dalam Hasil Rakor Peradilan Agama tahun 2019 dinyatakan bahwa hubungan perdata di sini hanya pada ruang lingkup kebutuhan hidup anak (nafkah, biaya pendidikan dan kesehatan, tempat tinggal) dan wasiat wajibah. Pendapat hakim MK sendiri di luar persidangan, antara lain Achmad Sodiki menjelaskan bahwa hak perdata dalam putusan terkait hak kemanusiaan anak. Lihat: <https://www.nu.or.id/nasional/mk-hubungan-perdata-menyangkut-hakkemanusiaan-Uj4ek> >.

¹⁰ Rapat Kerja Nasional Peradilan Agama Tahun 2012 di Manado menekankan untuk menerapkan pendapat Mazhab Hanafi terhadap anak hasil zina, di mana ia berhak mendapat nafkah dari pihak ayah biologisnya.

¹¹ Pada Rapat Koordinasi Peradilan Agama Tahun 2019 di Jakarta, “hubungan perdata” dalam putusan MK disesuaikan dengan Fatwa MUI, namun terkait terminologi anak zina tidak diikuti dalam rumusan hukum Rakor ini, di mana Rakor ini memberikan alternatif bagi pengadilan agama untuk menetapkan seorang anak sebagai anak biologis, sekaligus menetapkan kewajiban orang tua biologis terhadap anak biologisnya.

hingga pernyataan tidak dapat diterima (Tabel). Disparitas ini menunjukkan bahwa ketentuan hukum keabsahan anak dalam Undang-Undang Perkawinan belum berfungsi sebagai norma yang hidup (*living law*), melainkan sekadar sah secara yuridis tanpa mampu memberikan kepastian dan keadilan. Dalam terminologi teori hukum, kondisi ini menandakan kegagalan norma memenuhi dimensi sosiologis dan filosofisnya, sehingga berpotensi melahirkan apa yang disebut sebagai “hukum mati”.¹²

Tabel 1. Putusan Pengadilan Agama Perkara Asal Usul Anak

No.	Putusan	Amar Putusan
1	630/Pdt.P/2023/PA.Mr	Mengabulkan sebagai anak
2	355/Pdt.P/2023/PA.TA	Mengabulkan sebagai anak biologis
3	436/Pdt.P/2023/PA.Bm	Mengabulkan sebagai anak
4	581/Pdt.P/2023/PA.Wtp	Mengabulkan sebagai anak biologis
5	547/Pdt.P/2023/PA.Tgrs	N.O (Tidak menerima permohonan)
6	410/Pdt.P/2023/PA.Bjm	N.O (Tidak menerima permohonan)
7	207/Pdt.P/2023/PA.Pwk	Mengabulkan sebagai anak biologi
8	218/Pdt.P/2022/PA.Kds	Mengabulkan sebagai anak biologi
9	243/Pdt.P/2023/PA.Smn	N.O (Tidak menerima permohonan)
10	299/Pdt.P/2023/PA.Mdn	N.O (Tidak menerima permohonan)
11	311/Pdt.G/2016/PTA.Sby	Mengabulkan sebagai anak sah
12	34/Pdt.P/2023/PA.Kbj	Mengabulkan sebagai anak sah
13	152/Pdt.P/2023/PA Kra	N.O (Tidak menerima permohonan)
14	30/Pdt.P/2022/PA.Kbj	Mengabulkan sebagai anak biologis
15	178/Pdt.P/2023/PA.Mdn	Mengabulkan sebagai anak biologis
16	182/Pdt.P/2022/PA.TDN	Mengabulkansebagai anak biologis
17	122/Pdt.P/2023/PA.Btm	N.O (Tidak menerima permohonan)
18	87/Pdt.P/2023/PA.Rap	Mengabulkan sebagai anak sah
19	105/Pdt.P/2023/PA.Kis	Mengabulkan sebagai anak sah
20	89/Pdt.G/2020/PA.Sbh	Menolak permohonan (anak tidak sah)
21	83/Pdt.P/2023/PA.Kis	Mengabulkan sebagai anak sah

¹² Arifuddin Muda Harahap, *Pengantar Hukum Ketenagakerjaan* (Malang: Literasi Nusantara, 2020).

22	50/Pdt.P/2018/PA.Bitg	Menolak permohonan (anak tidak sah)
23	60/Pdt.P/2023/PA.MTK	Mengabulkan sebagai anak biologis
24	62/Pdt.P/2023/PA.Slk	Mengabulkan sebagai anak biologis
25	40/Pdt.P/2017/PA.Bky	Menolak permohonan (anak tidak sah)

Sumber: Diolah penulis, putusan diambil dari Direktori Putusan MA (2024).

Secara konseptual, problem keabsahan anak dalam Undang-Undang Perkawinan tidak berhenti pada kekosongan atau ketidakjelasan norma, tetapi mengandung pertengkaran teoretis yang lebih mendasar. Di satu sisi, hukum positif menganut model marriage-determinative, yang menggantungkan status anak sepenuhnya pada legalitas formal perkawinan. Di sisi lain, berkembang tuntutan normatif untuk menempatkan anak sebagai subjek yang harus dilindungi terlepas dari cacat hukum yang tidak ia ketahui dan tidak ia sebabkan. Pertentangan ini merepresentasikan konflik antara legal validity dan moral justice, antara kepastian formal norma dan keadilan substantif bagi anak.

Pertengkaran teoretis ini menjadi semakin tajam ketika dibandingkan dengan perkembangan hukum keluarga di berbagai negara muslim, yang secara eksplisit mengakui penetapan nasab anak dalam perkawinan fāsīd atau hubungan syubhat, seperti Qanun Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah Kuwait Nomor 61 Tahun 1991, Nomor 29 Tahun 2004, dan Nomor 66 Tahun 2007,¹³ Qanun Al-Usrah Qatar Nomor 22 Tahun 2006,¹⁴ Majallah Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah Tunisia Tahun 2018.¹⁵ Bahkan pernah pula diadopsi dalam Putusan Mahkamah Agung Nomor 597 K/AG/2015 tanggal 30 September 2015.¹⁶ Apabila ditelusuri dalam khazanah fikih Islam, seperti Wahbah Az-Zuhaili dalam kitabnya, Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillātuh,¹⁷ juga tidak ditemukan doktrin yang menjadikan keabsahan perkawinan sebagai syarat mutlak penetapan keabsahan anak. Fikih justru mengenal konstruksi yang lebih berlapis, dengan membedakan secara tegas antara hubungan seksual yang dikualifikasikan sebagai zina dan hubungan seksual yang terjadi dalam perkawinan yang rusak, cacat, atau batal

¹³ Kementerian Kehakiman Kuwait, *Qanun Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah* (Kuwait: Kementerian Kehakiman, 2011).

¹⁴ Pemerintah Qatar, *Qanun Al-Usrah* (Qatar: Pemerintah Qatar, 2006).

¹⁵ Republik Tunisia, *Majallah Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah* (Tunisia: Republik Tunisia, 2018).

¹⁶ Dalam pertimbangan hukum putusan ini dinyatakan bahwa menurut hukum Islam, penetapan asal usul anak atau penetapan nasab juga dilakukan dengan memperhatikan kepentingan anak, yaitu cukup dengan adanya pernikahan tanpa memandang sah atau tidaknya perkawinan tersebut.

¹⁷ Dalam penulisan penulis, ditemukan pada jilid VIII di beberapa halaman, antara lain ditegaskan pada halaman 686 bahwa kedudukan pernikahan fāsīd dalam penetapan nasab sama dengan kedudukan pernikahan yang sah untuk sebagai bentuk kehati-hatian untuk keberlangsungan kehidupan anak dan pemeliharaannya. Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islāmī Wa Adilatuhu*, Jilid VIII (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1985), hlm. 686¹

karena sebab-sebab hukum tertentu, seperti pendapat Ibnu Qudāmah dalam kitabnya, *Al-Mughnī*.¹⁸ Fakta ini menunjukkan adanya jarak yang signifikan antara konstruksi hukum keabsahan anak dalam Undang-Undang Perkawinan dan rasionalitas hukum Islam yang justru menjadi basis normatif peradilan agama.

Dengan demikian, problem kajian ini tidak semata-mata berkaitan dengan ketidaklengkapan norma, tetapi menyangkut kegagalan paradigma pengaturan keabsahan anak yang terlalu berorientasi pada perkawinan dan mengabaikan posisi anak sebagai subjek tanpa kesalahan. Fokus berlebihan pada keabsahan formal perkawinan telah menyebabkan anak menanggung konsekuensi hukum dari cacat normatif yang sepenuhnya berada di luar kontrolnya, termasuk pembatasan hak-haknya yang merupakan kebutuhan *darūriyyāt*.¹⁹ Pembatasan hak ini nyata terjadi, misalnya dalam SEMA Nomor Nomor 03 Tahun 2023,²⁰ hak anak sah disetarakan dengan hak anak zina. Kondisi ini tidak hanya problematik secara yuridis, tetapi juga bertentangan dengan prinsip keadilan substantif dan tujuan perlindungan anak yang diakui baik dalam hukum Islam maupun hukum modern.

Kajian dalam buku ini berpijak pada tesis bahwa konstruksi hukum keabsahan anak dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan—yang menggantungkan status sah anak secara determinatif pada keabsahan perkawinan orang tuanya—merupakan konstruksi normatif yang legalistik, tidak rasional, dan problematik secara moral, karena membebankan akibat hukum dari cacat atau kegagalan perkawinan kepada anak sebagai subjek hukum yang sama sekali tidak memiliki peran, kehendak, ataupun kesalahan normatif dalam terjadinya perkawinan tersebut. Dalam konteks ini, anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang cacat secara hukum atau batal tidak dapat diperlakukan sebagai subjek yang menanggung konsekuensi yuridis dari peristiwa hukum yang berada

¹⁸ Dalam penelusuran penulis, doktrin hukum ini ditemukan pada halaman 354 jilid IX. Ibnu Qudamah membedakan status keabsahan anak yang lahir dari perkawinan fasid dan perkawinan batil. Anak yang lahir dari perkawinan fasid dinasabkan kepada ayahnya, sedangkan anak yang dilahirkan pada perkawinan batil tidak dinasabkan kepada ayahnya. Qudamah

¹⁹ Misalnya, dalam Hasil Rakor Peradilan Agama tahun 2019 dinyatakan bahwa “Interpretasi “hubungan perdata” dalam putusan MK yang tidak melanggar norma agama adalah hubungan perdata terbatas, yaitu terbatas pada: a) mencukupi kebutuhan hidup anak (nafkah, biaya pendidikan dan kesehatan, tempat tinggal), b) memberikan harta setelah ayah biologis meninggal dunia melalui wasiat wajibah. Tidak termasuk dalam masalah nasab dan kewarisan menurut hukum Islam (vide Fatwa MUI).” Dapat juga dilihat, misalnya, dari pendapat hakim-hakim MK sendiri di luar persidangan, antara lain Achmad Sodiki menjelaskan bahwa hak perdata adalah regulasi yang mengatur hak dan tanggung jawab seseorang terhadap individu lainnya. Dalam keputusan pasal anak di luar pernikahan, hubungan ini berkaitan dengan hak kemanusiaan anak. Hak perdata bisa mencakup klaim terhadap pihak lain seperti kompensasi, baik berupa harta maupun non-harta, pemenuhan kewajiban tertentu, bantuan, perhatian, bimbingan, biaya hidup. Lihat: <https://www.nu.or.id/nasional/mkhubungan-perdata-menyangkut-hak-kemanusiaan-Uj4ek>

²⁰ Hasil Rapat Pleno Kamar Agama Mahkamah Agung pada tanggal 19 - 21 November 2023 di Hotel Intercontinental Bandung, yang menyatakan bahwa “Dalam rangka melindungi kepentingan terbaik bagi anak, maka anak kandung dari hasil perkawinan yang dilakukan menurut agama Islam tetapi tidak dicatatkan dapat ditetapkan sebagai penerima wasiat *wājibah* dari pewaris.”

sepenuhnya di luar kendali dan tanggung jawab moralnya. Berbeda dengan konstruksi Undang-Undang Perkawinan, fikih klasik dan fikih kontemporer justru menunjukkan rasionalitas hukum yang lebih protektif dengan tidak menjadikan keabsahan perkawinan sebagai syarat mutlak penetapan keabsahan anak, sepanjang terdapat relasi perkawinan faktual dan para pihak tidak mengetahui kecacatan itu. Oleh karena itu, buku ini menegaskan perlunya rekonstruksi hukum keabsahan anak dalam Undang-Undang Perkawinan dengan memisahkan secara tegas antara cacat hukum perkawinan dan status keabsahan anak, sehingga hukum tidak lagi menghukum anak atas kesalahan normatif yang bukan miliknya, melainkan berfungsi melindungi kepentingan terbaik anak secara adil, rasional, dan bermartabat.

Berdasarkan kondisi tersebut, buku ini bertujuan untuk merekonstruksi hukum keabsahan anak dalam Undang-Undang Perkawinan, dengan menitikberatkan pada Pasal 42 sebagai norma kunci yang selama ini luput dari kajian kritis. Rekonstruksi ini dilakukan melalui analisis fikih kontemporer sebagai kerangka evaluatif, dengan tujuan membangun model keabsahan anak yang tidak lagi bersifat marriage-determinative, melainkan berorientasi pada perlindungan anak dan keadilan moral. Dengan pendekatan ini, buku ini diharapkan mampu menawarkan pembaruan konseptual hukum keabsahan anak yang selaras dengan maqāsid syarī'ah, prinsip tanggung jawab hukum, dan kebutuhan kepastian hukum dalam praktik peradilan agama di Indonesia.

B. Kontestasi Makna Pasal 42 UU Perkawinan

Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan sering diperlakukan sebagai norma yang sederhana dan final. Padahal, dalam praktik penalaran hukum, ketentuan ini justru menjadi medan kontestasi normatif yang tajam. Perbedaan konstruksi hukum terhadap frasa “perkawinan yang sah” tidak hanya menghasilkan variasi penafsiran, tetapi melahirkan konsekuensi hukum yang berlawanan secara diametral terhadap status anak, hak-hak keperdataannya, dan arah perlindungan hukum yang diberikan negara. Dengan demikian, Pasal 42 tidak bekerja sebagai norma yang stabil, melainkan sebagai teks terbuka yang diperebutkan maknanya oleh berbagai rezim penafsiran.

Ragam konstruksi hukum terhadap Pasal 42 dan Pasal 43 Undang-Undang Perkawinan menunjukkan bahwa norma mengenai keabsahan anak tidak memiliki makna normatif yang tunggal dan stabil. Perbedaan penafsiran tersebut tidak hanya mencerminkan pluralitas pendekatan metodologis, tetapi telah berkembang menjadi kontestasi makna normatif, masing-masing model penafsiran mengklaim legitimasi untuk menentukan status hukum anak dan

konsekuensi keperdataannya. Kontestasi ini semakin menguat pasca-Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010, yang membuka ruang koreksi terhadap norma positif, tetapi sekaligus melahirkan ketegangan antara pendekatan tekstual, sistematis, dan nilai-nilai keadilan substantif.

Pasal 42 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan menyatakan, "Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah." Ketentuan ini menjadi dasar legalitas status anak dalam hukum Indonesia dan memiliki implikasi langsung terhadap hak-hak anak, seperti nasab, waris, nafkah, dan hubungan perdata lainnya. Interpretasi ataupun konstruksi hukum terhadap pasal ini telah banyak dilakukan, baik oleh kalangan akademisi maupun kalangan praktisi, termasuk hakim dalam putusannya, tetapi melahirkan model hukum yang berbeda-beda satu sama lainnya, terutama pascaterbitnya Putusan MK Nomor 46/PUUVIII/2010. Dalam sub-bab ini akan dipaparkan tentang konstruksi hukum yang telah terbentuk selama ini.

Konstruksi hukum yang banyak dilakukan terhadap Pasal 42 ini adalah interpretasi gramatikal atau pendekatan tekstual. Interpretasi gramatikal adalah metode penafsiran hukum yang menitikberatkan pada makna kata-kata dan kalimat dalam suatu peraturan perundang-undangan, sesuai dengan tata bahasa dan struktur linguistik yang digunakan. Interpretasi ini dilakukan dengan memahami arti literal atau harfiah dari teks hukum sebagaimana tertulis, tanpa mengaitkannya dengan konteks sosial, sejarah, atau tujuan pembentukan undang-undang. Dalam pendekatan tekstual, Pasal 42 menggunakan istilah "perkawinan yang sah" sebagai syarat mendasar. Melalui interpretasi gramatikal, kata "perkawinan yang sah" dipahami berdasarkan arti literalnya, tetapi terdapat dua model dalam pendekatan ini: Model pertama menginterpretasikan "perkawinan yang sah" dengan merujuk pada Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan saja yang menyatakan bahwa perkawinan sah jika sesuai hukum agama dan kepercayaannya. Dengan cara ini, anak yang lahir dari perkawinan tidak tercatat dapat dianggap sebagai anak sah jika perkawinan orang tuanya sah secara agama. Model ini mengikuti pertimbangan dua Putusan MK, yaitu Putusan Nomor 46/PUU-VIII/2010 dan Putusan Nomor 68/PUU-XII/2014 yang menegaskan bahwa sahnya perkawinan ditentukan oleh agama, sedangkan pencatatan perkawinan hanya persoalan administratif.

Model ini juga diikuti oleh hakim dalam Putusan Nomor 597 K/AG/2015, yang menyatakan bahwa pernikahan tersebut tetap sah meskipun tidak tercatat, dan anak yang lahir

dari pernikahan tersebut dianggap sebagai anak sah.²¹ Model kedua menginterpretasikan “perkawinan yang sah” dengan merujuk pada Pasal 2 ayat (1) dan ayat (2) Undang-Undang Perkawinan yang menyatakan bahwa perkawinan sah jika sesuai hukum agama dan dicatatkan. Dengan cara ini, anak yang lahir dari perkawinan tidak tercatat dianggap tidak sah, sesuai dengan makna harfiah dari ketentuan tersebut, antara lain pendapat Chatib Rasyid,²² pendapat Toha Maarif,²³ pendapat Nurul Hak,²⁴ dan pendapat hakim dalam Putusan Nomor 329 K/AG/2014.²⁵ Model konstruksi hukum ini mengikuti pandangan progresif untuk mendudukan pencatatan sebagai syarat sah perkawinan dalam konteks kontemporer yang sangat membutuhkan pencatatan sebagai legalisasi perkawinan.²⁶ Penguatan kedudukan pencatatan perkawinan ini menjadi dasar untuk menolak pengesahan anak hasil perkawinan siri yang tidak dicatatkan. Tampaknya inilah yang menjadi alasan Rumusan Hukum Kamar Agama dalam SEMA Nomor 03 Tahun 2023, yang mendudukan anak kandung dari hasil perkawinan yang dilakukan menurut agama Islam, tetapi tidak dicatatkan seperti layaknya bukan anak yang sah sehingga dalam kewarisan hanya berhak atas wasiat wājibah.

Berdasarkan model interpretasi ini, maka terhadap status hukum anak yang lahir dari perkawinan yang tidak sah dilakukan konstruksi hukum lainnya berupa *argumentum a contrario*. Berangkat dari model interpretasi kedua di atas, maka mereka memahami bahwa anak yang dilahirkan dari perkawinan yang tidak tercatat, padahal sah secara agama, mereka termasuk dalam kategori anak yang dilahirkan di luar perkawinan, sebagaimana dimaksud pada Pasal 43 Undang-Undang Perkawinan. Berdasarkan pemahaman ini, Putusan MK terkait Pasal 43 ini adalah mengenai anak yang lahir dari perkawinan tidak tercatat; anak-anak inilah yang tetap memiliki hubungan perdata dengan ayah biologisnya.

Sementara berdasarkan model interpretasi pertama, anak yang dilahirkan dalam perkawinan yang sah secara agama meskipun tidak tercatat adalah anak sah. Konstruksi hukum

²¹ Nurhadi. "The dualism of the Supreme Court's decisions on the position of non-marital child." *Jurnal Hukum dan Peradilan* 8.2 (2019): 228-254.

²² Mardi Candra, Fahadil Amil Al Hasan, and Ghifar Afghany, *Perlindungan Hukum Terhadap Hak-Hak Anak Dalam Putusan Pengadilan* (Jakarta: Kencana, 2023).

²³ Toha, (2023). *Kedudukan Anak Di Luar Nikah*.

²⁴ Hak, (2018). *Kedudukan Dan Hak Anak Luar Nikah*.

²⁵ Nurhadi. The dualism of the Supreme Court's decisions.

²⁶ Windiani menegaskan bahwa hukum agama dan hukum negara merupakan satu kesatuan yang harus ditaati (QS. 4:59) karena tidak ada dikotomi di antara keduanya. Perkawinan yang sah dan resmi tercermin dalam akta perkawinan yang memberikan kepastian hukum. Windiani, Arovah. "No Matter The Religion Is, The Marriage Should Be Valid And Officially Registered." *Proceedings of The 2th International Multidisciplinary Conference* 2016. Vol. 1. No. 1. 2017. Sementara Arifuddin menegaskan juga bahwa pencatatan perkawinan menurut hukum Islam memiliki implikasi yang signifikan, antara lain keabsahan hukum bagi ikatan suami istri. Arifuddin, Qadriani. "Registration of Marriage as Fulfillment of Marriage Requirements According to Islamic Principles." *Nurani: jurnal kajian syari'ah dan masyarakat* 24.2 (2024): 317-328.

secara *argumentum a contrario* terhadap norma ini melahirkan beberapa model pandangan hukum. Model pertama bahwa setiap anak yang dilahirkan tidak dalam perkawinan yang sah secara agama, seperti perkawinan yang *fāsid* dan *syubhāh*, termasuk dalam kategori anak yang tidak sah. Namun, ia tergolong pada Pasal 43 dengan menginterpretasi frasa “di luar perkawinan” secara restriktif, sehingga berdasarkan Putusan MK, mereka tetap memiliki hubungan keperdataan dengan ayah biologisnya. Model ini sangat banyak diikuti, termasuk oleh model interpretasi kedua di atas, mereka juga menggolongkan anak yang lahir dari perkawinan tidak tercatat, karena menganggapnya *fāsid*, sebagai anak yang dilahirkan di luar perkawinan. Model ini membatasi makna “di luar perkawinan” dengan mereka yang melangsungkan perkawinan tetapi tidak memenuhi syarat.

Model kedua menginterpretasi “di luar perkawinan” sebagai hubungan tanpa adanya perkawinan. Hirawan, misalnya, mengemukakan bahwa Pasal 43 ini juga mencakup anak yang lahir dari perzinahan ataupun perkosaan.²⁷ Pendapat serupa dikemukakan oleh Marilang bahwa Pasal 43 hasil judicial review sebagaimana diputus oleh MK itu mengenai anak hasil zina.²⁸ Sehingga wajar ia mendapatkan resistensi dari masyarakat luas, termasuk oleh MUI yang mengeluarkan fatwa mengenai kedudukan anak hasil zina karena dianggap bertentangan dengan hukum Islam. Kalau norma tersebut hanya menyangkut anak yang dilahirkan dari perkawinan tidak tercatat semata, tentu tidak akan mendapatkan resistensi yang sangat besar.

Di luar berbagai model konstruksi hukum tersebut, terdapat model konstruksi hukum yang melakukan pendekatan sistematis terhadap Pasal 42 dan Pasal 43 Undang-Undang Perkawinan. Interpretasi sistematis adalah metode penafsiran hukum yang mencoba memahami suatu ketentuan hukum dengan mengaitkannya pada keseluruhan sistem hukum yang berlaku, termasuk hubungan antara pasal-pasal dalam undangundang yang sama atau dengan peraturan lain yang relevan. Pendekatan ini berusaha memastikan bahwa makna suatu norma hukum selaras dengan kerangka hukum secara keseluruhan, sehingga tidak menimbulkan kontradiksi antaraturan.

Model pertama adalah dengan menekankan asas hukum *liability by fault*, bahwa seorang tidak melakukan kesalahan apapun dalam kelahirannya, yang harus bertanggung jawab seharusnya adalah orang yang melakukan kesalahan, maka mereka melakukan *contra legem* terhadap Pasal 42 UndangUndang Perkawinan dengan mengacu pada Pasal 28

²⁷ Hirawan, (2017). *Status Anak Diluar Perkawinan yang Sah*.

²⁸ Marilang, M. (2016). *Legal Relationship Between Illegitimate Children and Their Biological Father*.

Undang-Undang Perkawinan yang secara tegas juga mengatakan bahwa batalnya suatu perkawinan tidak berlaku surut terhadap kedudukan anak yang dilahirkan darinya. Model kedua dalam pendekatan sistematis ini adalah dengan mengaitkan pemahaman Undang-Undang Perkawinan ini dengan peraturan perundang-undangan lainnya, seperti mengaitkannya dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (HAM) yang pada Pasal 25 ayat (2) menegaskan, “Semua anak-anak, baik yang dilahirkan di dalam maupun di luar perkawinan, harus mendapat perlindungan sosial yang sama.”²⁹

Dalam konteks penemuan hukum, Pasal 42 dapat diinterpretasikan melalui pendekatan hermeneutik, yang mencoba menggali maksud di balik teks hukum dengan mempertimbangkan konteks sosial, budaya, dan nilai-nilai universal. Dalam memahami kedudukan anak perlu mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat; hukum tidak dapat diseragamkan di berbagai daerah, antara perkotaan dan pedesaan, antara daerah mayoritas muslim dan daerah minoritas muslim. Dalam nuansa fikih, norma Undang-Undang Perkawinan tidak jarang ditinggalkan oleh masyarakat dengan mengembalikannya kepada doktrin fikih. Fenomena ketika masyarakat mengesampingkan aturan perundang-undangan formal untuk kembali ke aturan adat atau fikih Islam yang mereka pahami dapat dijelaskan melalui beberapa teori hukum, seperti pluralisme hukum. Fenomena ini menjadi tawaran beberapa akademisi dalam merekonstruksi ketentuan keabsahan anak dalam Undang-Undang Perkawinan. Misalnya, dapat dilihat pada tawaran Toha yang bercorak pemikiran mazhab Syafi’i,³⁰ tawaran Hirawan yang bercorak pemikiran Ibnu Qayyim,³¹ atau tawaran Hak yang bernuansa pemikiran Ibnu Taimiyah.³² Tawaran-tawaran lain lebih banyak lagi ditemukan dalam berbagai kajian dalam upaya menghadirkan produk hukum yang berkeadilan.

²⁹ DEKLARASI UNIVERSAL HAK-HAK ASASI MANUSIA Diterima dan diumumkan oleh Majelis Umum PBB pada tanggal 10 Desember 1948 melalui resolusi 217 A (III), dapat dilihat di: [https://www.komnasham.go.id/files/1475231326-deklarasi-universal-hakasasi--\\$R48R63.pdf](https://www.komnasham.go.id/files/1475231326-deklarasi-universal-hakasasi--$R48R63.pdf)

³⁰ Toha, *Kedudukan Anak Di Luar Nikah*

³¹ Hirawan, *Status Anak Diluar Perkawinan yang Sah*.

³² Hak, *Kedudukan Dan Hak Anak Luar Nikah*.

Tabel 2. Konstestasi Hukum Keabsahan Anak

No	Model Konstruksi	Basis Metodolog	Rujukan Norma/ Putusan	Posisi terhadap “Perkawinan yang sah”	Status Anak yang Dilahirkan	Konsekuensi Normatif Utama
1	Tekstual–Religius	Interpretasi gramatikal (literal)	Pasal 42 jo. Pasal 2 ayat (1) UUP; Putusan MK No. 46/PUU VIII/2010; Putusan MK No. 68/PUU XII/2014	Sah jika sesuai hukum agama, pencatatan administratif	Anak sah meskipun perkawinan tidak tercatat	Melindungi status anak, tetapi melemahkan fungsi pencatatan sebagai instrumen kepastian hukum
2	Tekstual–Administratif	Interpretasi gramatikal (literalkumulatif)	Pasal 42 jo. Pasal 2 ayat (1) dan (2) UUP; Putusan MA No. 329 K/AG/2014; SEMA No. 03	Sah jika sesuai agama dan dicatatkan	Anak tidak sah, hanya berhak melalui wasiat wajibah	Mengorbankan status anak demi tertib administrasi dan legalisasi negara

			Tahun 2023			
3	A contrario	Argumentu m a contrario	Pasal 43 UUP pasca Putusan MK No. 46/PUU VIII/201 0	Perkawinan tidak tercatat dianggap di luar perkawinan	Anak luar kawin, tetapi punya hubungan perdata dengan ayah biologis	Mengabu- rkan batas antara anak hasil perkawinan dan anak hasil zina
4	A Contrar io restriktif	Argumentu m A contrario + restriksi makna	Pasal 43 UUP Ditafsir restriktif	“Di luar Perkawinan” dimaknai sebagai perkawinan cacat	Anak tetap Tidak sah, tetapi bukan hasil zina	Inkonsist ensi Logika: bukan zina, tetapi tetap kehilangan status anak sah
5	Eksten sif– Moralistik	Interpretasi ekstensif	Pasal 43 UUP pasca MK; Hirawan; Marilang	“Di luar perkawinan” mencakup zina dan perkosaa	Anak hasil zina	Menimbu lkan resistensi sosial dan konflik dengan fikih Islamina
6	Sistem atis Protektif	Interpretasi sistematis	Pasal 28 UUP; asas liability by fault	Batalnya perkawina n tidak berlaku surut	Anak tetap sah	Koreksi terhadap rigiditas Pasal 42, tetapi bersifat contra legem

7	Sistem atis HAM	Interpretasi sistematis lintas regulasi	Pasal 25 ayat (2) DUHAM	Semua anak setara tanpa diskriminasi	Anak harus dilindungi tanpa melihat status perkawinan	Menanta ng konstruksi marriagedete rminative UUP
8	Herme neutik– Pluralistik	Hermeneutika & pluralisme hukum	Praktik sosial, adat, dan fikih	Keabsahan dinilai secara kontekstual	Anak sering diakui sah secara sosialkeaga maan	Menunju kkan kegagalan norma negara menjangkau realitas sosial

Uraian di atas selengkapnya akan dibahas pada bagianbagian lain dalam buku ini, tetapi hal tersebut paling tidak telah menunjukkan bahwa konstruksi hukum terhadap Pasal 42 dan Pasal 43 Undang-Undang Perkawinan belum menghasilkan kerangka normatif yang konsisten dan berkeadilan. Setiap pendekatan baik tekstual, sistematis, maupun hermeneutik— memiliki klaim legitimasi sendiri, tetapi sekaligus melahirkan eksklusi dan ketegangan normatif yang serius, terutama terhadap perlindungan anak. Kontestasi ini menegaskan bahwa problem utama tidak terletak pada kekosongan norma, melainkan pada rasionalitas penalaran hukum yang digunakan untuk memberi makna pada norma tersebut. Oleh karena itu, diperlukan kerangka analisis yang mampu menilai ulang konstruksi keabsahan anak secara lebih koheren, adil, dan bertanggung jawab secara normatif.

C. Implikasi Kegagalan Normatif Pasal 42 terhadap Perlindungan Anak

Dalam negara hukum yang mengklaim perlindungan anak sebagai prinsip fundamental, norma hukum yang menentukan hak anak berdasarkan status perkawinan orang tuanya merupakan anomali serius. Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan, yang mendefinisikan anak sah semata-mata berdasarkan keabsahan perkawinan, memperlihatkan kegagalan rasionalitas hukum dalam membedakan antara tanggung jawab moral orang dewasa dan kepentingan

hukum anak. Kegagalan ini tidak bersifat insidental, tetapi melekat pada desain normatif Pasal 42 itu sendiri. Pasal 42 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang mendefinisikan anak sah semata-mata sebagai anak yang lahir dari perkawinan yang sah, pada tataran normatif tampak sederhana dan administratif. Namun dalam praktik, ketentuan ini justru menjadi sumber kegagalan perlindungan anak yang bersifat struktural. Kegagalan tersebut tidak hanya bersifat normatif—karena bertentangan dengan rezim hukum perlindungan anak—tetapi juga implementatif karena melahirkan fragmentasi tafsir dan perlakuan diskriminatif dalam praktik peradilan agama.

Dalam rezim hukum perlindungan anak, baik berdasarkan Undang-Undang Perlindungan Anak maupun Konvensi Hak Anak, kedudukan anak tidak boleh ditentukan oleh status hukum perkawinan orang tuanya. Pasal 4 Undang-Undang Perlindungan Anak secara tegas menjamin hak setiap anak untuk hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara wajar serta memperoleh perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. Namun, Pasal 42 UU Perkawinan secara implisit menciptakan kategori anak “kurang sah”, yakni anak yang lahir dari perkawinan yang cacat secara administratif atau hukum, sehingga perlindungan terhadapnya menjadi terbatas. Status kelahirannya menjadi dasar pembeda, bukan kepentingan terbaik bagi anak.

Diskriminasi ini semakin nyata ketika dikaitkan dengan Pasal 7 ayat (1) Undang-Undang Perlindungan Anak yang menjamin hak anak untuk mengetahui orang tuanya, dibesarkan, dan diasuh oleh orang tuanya sendiri. Dengan diklasifikasikannya anak sebagai anak tidak sah akibat Pasal 42, hubungan hukum antara anak dan orang tuanya menjadi kabur. Dalam banyak kasus, bahkan orang tua biologisnya tidak dapat secara penuh diakui dalam relasi hukum perdata, sehingga hak anak untuk diasuh oleh orang tuanya sendiri justru dibatasi oleh konstruksi hukum yang kaku.

Hal serupa terjadi terhadap hak anak untuk diasuh oleh orang tuanya sebagaimana dijamin Pasal 14 Undang-Undang Perlindungan Anak. Pemisahan antara anak dan orang tua seharusnya hanya dimungkinkan demi kepentingan terbaik bagi anak dan sebagai upaya terakhir. Namun dalam konteks Pasal 42, pemisahan tersebut tidak lahir dari pertimbangan kepentingan anak, melainkan dari cacat status perkawinan orang tuanya. Anak menjadi pihak yang menanggung akibat hukum dari keadaan yang sama sekali berada di luar kendalinya.

Lebih jauh, Pasal 21 Undang-Undang Perlindungan Anak mewajibkan negara untuk menjamin hak anak tanpa diskriminasi, termasuk berdasarkan status hukum anak. Ketentuan

ini secara langsung berhadapan dengan implikasi Pasal 42, karena anak yang lahir dari perkawinan cacat hukum justru kehilangan perlindungan negara atas hak-hak dasarnya. Negara, melalui norma dan praktik peradilan, justru mengukuhkan diskriminasi berbasis status kelahiran.

Kegagalan normatif Pasal 42 juga berdampak serius pada hak anak atas identitas sebagaimana dijamin Pasal 27 ayat (1) Undang-Undang Perlindungan Anak. Identitas anak seharusnya diberikan sejak kelahirannya, namun akibat Pasal 42, status anak menjadi tidak pasti: apakah ia anak sah, anak luar kawin, atau sekadar anak biologis. Ketidakpastian ini tidak hanya terjadi pada level wacana akademik, tetapi nyata dalam praktik peradilan karena terdapat ragam tafsir dan rumusan hukum yang saling bertentangan.

Rapat Koordinasi Peradilan Agama Tahun 2019 di Jakarta, misalnya, membuka kemungkinan pengadilan agama menetapkan seorang anak sebagai anak biologis sekaligus menetapkan kewajiban orang tua biologis terhadapnya. Namun penetapan ini justru menegaskan keterbatasan status anak: ia hanya diakui sebagai anak biologis, bukan anak sah. Status tersebut tidak memberikan kepastian hukum yang utuh, terutama dalam aspek nasab, kewarisan, dan perwalian.

Ketidakpastian ini bahkan diperparah oleh problem kewenangan absolut pengadilan agama. Putusan Mahkamah Agung Nomor 329 K/AG/2014 yang kemudian dirujuk dalam Putusan PTA Surabaya Nomor 497/Pdt.G/2020/PTA.Sby, menyatakan bahwa tuntutan untuk dinyatakan sebagai anak di luar perkawinan tidak termasuk kewenangan pengadilan agama. Akibatnya, anak berada dalam situasi paradoks: statusnya dipersoalkan dalam hukum perkawinan Islam, tetapi forum peradilan yang seharusnya melindunginya justru menyatakan tidak berwenang.

Dampak paling konkret dari kegagalan ini terlihat pada pembatasan hak perdata anak. Rumusan Hukum Kamar Agama Tahun 2023 (SEMA Nomor 03 Tahun 2023) memang dimaksudkan untuk melindungi kepentingan terbaik bagi anak, namun substansinya justru menurunkan derajat perlindungan. Anak yang lahir dari perkawinan sah menurut agama, tetapi tidak dicatatkan hanya dapat ditempatkan sebagai penerima wasiat wājibah, bukan sebagai ahli waris. Ini adalah kemunduran serius karena dalam hukum Islam, penerima wasiat wājibah adalah pihak yang secara prinsip terhalang dari kedudukan sebagai ahli waris.

Dengan demikian, anak tersebut tidak diperlakukan setara dengan anak sah, meskipun ia lahir dari perkawinan yang sah secara agama. Perlindungan yang diberikan bukan

perlindungan penuh, melainkan kompensasi minimal atas status hukum yang dipersoalkan. Pendekatan ini secara implisit menjadikan pencatatan perkawinan sebagai instrumen disiplin hukum, dengan anak sebagai korban utamanya.

Pandangan yang mendudukan anak tersebut sebagai anak luar kawin dan membatasi haknya pada “hubungan perdata terbatas”, sebagaimana dikemukakan oleh Chatib Rasyid, Toha Maarif, dan Nurul Hak, semakin mempertegas kegagalan tersebut. Hubungan perdata yang dibatasi hanya pada nafkah dan wasiat wājibah secara nyata mengingkari prinsip kesetaraan hak anak.

Dalam praktik yang lebih ekstrem, ketika anak diklasifikasikan sebagai anak hasil zina, perlindungannya justru semakin menyempit. Berdasarkan sejumlah putusan dan pedoman, anak hasil zina hanya berhak atas nafkah dari ayah biologisnya, bahkan tanpa jaminan wasiat wājibah. Dalam konteks ini, Pasal 42 tidak hanya gagal melindungi anak, tetapi menjadi pintu masuk bagi penjatuhan sanksi moral dan hukum kepada anak yang sama sekali tidak bersalah.

Implikasi lebih lanjut muncul dalam aspek perwalian. Ketika anak perempuan dari perkawinan cacat hukum hendak melangsungkan perkawinan, status walinya kerap dipersoalkan. Dalam banyak kasus, pernikahannya bahkan diklaim tidak sah karena wali nasabnya dianggap tidak ada. Bagaimana pula kalau terjadi sebaliknya, karena orang tuanya dianggap tidak berhak menjadi wali nikah, padahal sebenarnya memiliki hak paling utama, namun wali nikah diberikan kepada orang lain, bukankah pernikahannya juga menjadi bermasalah karena tidak sesuai dengan pengaturan pemindahan wali nikah. Dengan demikian, kegagalan Pasal 42 tidak berhenti pada masa kanak-kanak, tetapi berlanjut hingga fase dewasa dan memengaruhi hak-hak sipil anak sepanjang hidupnya.

Dari keseluruhan uraian tersebut, tampak jelas bahwa Pasal 42 UU Perkawinan telah gagal secara normatif dan implementatif dalam menjamin perlindungan anak. Alih-alih melindungi kepentingan terbaik bagi anak, ketentuan ini justru menginstitusionalisasi diskriminasi, ketidakpastian hukum, dan pembatasan hak perdata anak. Kegagalan ini menegaskan urgensi pembacaan ulang Pasal 42 dengan paradigma perlindungan anak, keadilan moral, dan tanggung jawab hukum yang tidak membebankan akibat pada subjek tanpa kesalahan.

BAB I

Fikih, Nasab, dan Prinsip Non-Zina:

Fondasi Rasionalitas Substantif Keabsahan Anak

Bab ini membangun fondasi normatif dan rasional dari perspektif fikih Islam untuk membaca keabsahan anak secara substantif. Dengan menelusuri konsep nasab, distingsi tegas antara zina dan hubungan seksual dalam perkawinan cacat hukum, serta pengakuan terhadap keabsahan anak dalam kondisi tertentu. Bab ini menunjukkan bahwa fikih tidak berpikir secara simplistik dan determinatif. Rasionalitas fikih justru berlapis, kontekstual, dan protektif terhadap anak, sehingga bertentangan dengan anggapan bahwa hukum Islam bersifat kaku dan menghukum anak atas kesalahan orang tua.

A. Dasar Normatif Keabsahan Anak dalam Fikih

Dalil hukum menyangkut status anak dalam perkawinan banyak merujuk pada hadis Nabi SAW. terkait dengan kisah perselisihan Sa'ad bin Abi Waqqash dan 'Abdu bin Zam'ah. Hadis ini sendiri diriwayatkan dalam Shahih Muslim dan Shahih AlBukhari sehingga mendapatkan label muttafaq 'alaih.³³ Hadis tersebut berbunyi:

عن عائشة أنها قالت اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام فقال سعد هذا يا رسول الله ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابنه انظر إلي شبهه وقال عبد بن زمعة هذا أخي يا رسول الله ولد على فراش أبي من وليدته فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى شبهه فرأى شبهها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي منه ياسودة بنت زمعة قالت فلم ير سودة قط

Artinya: “Sa'ad bin Abu Waqqash bersengketa dengan Abdu bin Zam'ah terkait satu orang anak. Saad berdalil: Ya Rasulullah, anak ini adalah anak saudaraku Utbah bin Abi Waqqash, dia mempercayakan kepada saya bahwa ia adalah anaknya, lihatlah kemiripannya. Abdu bin Zam'ah pun menolak dalil tersebut dan mengatakan: Anak ini adalah saudaraku, ya Rasulullah. Dia dilahirkan di atas ranjang (firāsy) ayahku dari budak wanitanya. Rasulullah pun memperhatikan kemiripannya, lalu beliau melihat

³³ Hadis berlabel muttafaq 'alaih dinilai sebagai hadis dengan kualitas yang tinggi, meskipun terdapat beragam pemaknaan terhadap label ini. Ibn al-Shalah (w. 643 H) awalnya menggunakan istilah muttafaq 'alaih untuk merujuk pada hadis shahih yang memenuhi semua syarat keshahihan tanpa membatasi pada riwayat ulama tertentu. Namun, ia kemudian menyederhanakan istilah tersebut untuk merujuk pada hadis yang disepakati keshahihiannya oleh Al-Bukhari dan Muslim, setelah diakui bahwa kitab mereka adalah yang paling shahih. Kesamaan yang dimaksud mencakup dua aspek, yaitu redaksi dan makna. Mujiyo, Hadis Muttafaq Alaih Dalam Kitab *Riyādh Al-Shālihīn*, *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 1.2 (2017): 179-186.

jelas kemiripannya dengan Utbah bin Abi Waqqash. Rasulullah memutuskan: Anak tersebut bagimu, Abdu bin Zam'ah. Anak bagi pemilik ranjang, dan bagi pezina hanyalah batu. Berhijablah engkau dari anak tersebut, wahai Saudah binti Zam'ah. Dia berkata: Maka dia tidak lagi melihat Saudah.”³⁴

Hadis di atas tidak hanya merekam sabda Rasulullah, tetapi juga menceritakan latar belakangnya berupa perselisihan sahabat Nabi. Hadis serupa dengan latar belakang berbeda juga ditemukan dalam hadis riwayat yang lainnya, seperti riwayat Abu Daud, yang berbunyi:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، قال: قام رجلٌ فقال: يا رسول الله، إنَّ فلانًا ابني، عاهزْتُ بأمِّه في الجاهليَّة، فقال رسولُ الله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: لا دِعْوَةَ في الإسلام، ذهبَ أمرُ الجاهليَّة، الولدُ للفراش، وللعاشر الحجرُ

Artinya: “Dari `Abdullah bin Amr bin Al-Ash, beliau berkata: Seorang laki-laki berdir lalu mengatakan: Wahai Rasulullah, sesungguhnya si fulan adalah anakku, aku telah berzina dengan ibunya pada masa Jahiliyah. Rasulullah bersabda: Tidak berlaku lagi pengakuan tersebut dalam Islam. Telah lenyap urusan Jahiliyyah. Anak bagi pemilik firāsy dan bagi pezina hanyalah batu.”³⁵

Di samping hadis dengan latar belakang tersebut, prinsip yang disampaikan Nabi dalam hadis bahwa al-walad li al-firāsy dan li al-‘ahir al-hajar juga ditemukan dalam beberapa riwayat lainnya. As-Shan’ani mencatat terdapat riwayat dari jalur Abu Hurairah, Aisyah, Ibnu Mas’ud dalam riwayat An-Nasa’i, dan Usman dalam riwayat Abu Daud. Bahkan Ibnu ‘Abd Al-Barr mengklaim bahwa hadis semakna diriwayatkan dari dua puluhan orang sahabat Nabi.³⁶ Menurut Abu Umamah Al-Bahili, materi ini juga disampaikan oleh Nabi saw. dalam kuthbah Haji Wada’, sebagaimana didirwayatkan Abu Daud, At-Tirmidzi, Ahmad dan Ibnu Majah.

سمعتُ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عليه وسلم في خطبته عامَ حجةِ الوداعِ إنَّ اللهَ تبارك وتعالى ، قد أعطى كلَّ ذي حقٍّ حقهً ، فلا وصيةَ لوارثٍ . الولدُ للفراشِ وللعاشر الحجرُ وحسابُهُم على الله تعالى ، ومن ادعى إلى غيرِ أبيه أو انتمى إلى غيرِ مواليه فعليه لعنةُ الله التابَعَةُ إلى يومِ القيامةِ . لا تنفُقُ امرأةٌ من بيتٍ زوجها إلا باذنِ زوجها . قيل يا رسول الله : ولا الطعامُ ؟ قال : ذاك أفضلُ أموالنا ، وقال : العاريةُ مؤداةٌ . والمنحةُ مردودةٌ . الدينُ مقضيٌّ . والزعيمُ غارمٌ

Artinya: “Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda dalam khutbah Haji Wada’nya, “Sesungguhnya Allah Swt. telah memberikan hak bagi setiap orang berhak, maka tidak

³⁴ Muslim bin Al-Hajjaj, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1412 (1998). Nomor hadis: 1457; Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Al-Jami Al-Shahih Al-Bukhari* (Kairo: Dar as Sya’ab (2006). Nomor hadis: 6749 dan 7182.

³⁵ Sulaiman Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Al-Maktabah al- ‘Asriyyah (2009). Nomor hadis: 2274

³⁶ Muhammad bin Ismail Al-Kahlani As-Shan'ani, *Subul As-Salam, jilid III* (Kairo: Syarikah Makhtabah wa Maghba'ah Musthafa Al-Baby, 2005), hlm. 210-211.

ada wasiat bagi pewaris. Anak bagi pemilik kasur dan bagi pezina hanyalah batu. Perhitungan atas perbuatan mereka berada dalam kuasa Allah. Barangsiapa mendakwakan seorang anak kepada orang yang bukan ayahnya atau menghubungkan nasab kepada orang yang bukan majikannya, maka atasnya laknat Allah yang akan mengikutinya sampai hari kiamat. Seorang perempuan tidak boleh membelanjakan sesuatu dari rumah suaminya kecuali dengan seizin suaminya. Rasulullah ditanya: dan termasuk makanan? Beliau bersabda: Itu merupakan harta kita paling afdal. Dan beliau bersabda: Pinjaman ditunaikan, pemberian dibalas, utang dilunasi, dan orang yang menjaminkan sesuatu membayarnya.”³⁷

Prinsip utama yang diulang terus-menerus oleh Nabi dalam konteks hukum keabsahan dan penasaban anak adalah *al-walad li al-firāsy wa li al-‘ahir al-hajr*, anak bagi pemilik ranjang dan bagi pelaku zina hanyalah batu. An-Nawawi memulai pembahasannya mengenai prinsip ini dari potongan kedua hadis tersebut. Beliau mengatakan bahwa menurut para ulama, makna *al-‘ahir* adalah pelaku zina, *al-‘ahr* itu sendiri bermakna zina. Sedangkan *lah al-hajr* (baginya batu) bermakna bahwa pelaku zina itu memperoleh *al-khaibah* atau kegagalan/kekecewaan dan tidak memiliki apapun terhadap anak.

ومعنى له الحجر أي له الخيبة ولا حق له في الولد

Frasa ini memang telah menjadi sebuah idiom dalam Bahasa Arab, di mana mereka mengungkapkan frasa seperti *lah al-hajr* dan sejenisnya untuk menunjukkan bahwa ia tidak mendapatkan apapun selain kekecewaan. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa makna batu dalam hadis ini adalah bahwa ia dirajam dengan batu adalah pendapat yang lemah karena tidak setiap pelaku zina itu dirajam dan tindakan rajam itu sendiri tidak pasti menampik hubungan anak terhadapnya, padahal hadis ini hendak menampik hubungan pelaku zina dengan anak tersebut.³⁸

Setelah mengomentari potongan kedua dari hadis tersebut, beliau mengomentari hadis Nabi ‘*al-walad li al-firāsy*’ yang menurutnya bermakna bahwa apabila seorang lelaki memiliki istri atau hamba sahaya yang menjadi *firāsnya*, lalu melahirkan seorang anak pada masa yang memungkinkan darinya, maka anak tersebut nasabnya terhubung dengan lelaki itu, baik anak tersebut memiliki kemiripan dengannya maupun tidak, sementara masa memungkinkan

³⁷ Muhammad bin Isa at-Tirmidzi, *Al-Jāmi‘ al-Mukhtaṣar min as-Sunan ‘An Rasūl Allāh* (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 2002), Nomor 2120.

³⁸ Abu Zakariyya Muhyiddin Yahya An-Nawawi, *Al-Minhaj fi Syarh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj* (Beirut: Dar Ihya‘at-Turas al-‘Arabi, 1392 H), hlm. 912.

keduanya bertemu itu berlalu enam bulan. Seorang istri menjadi firāsy bagi lelaki sejak berlangsungnya akad nikah, namun para ulama, termasuk Syafi'i dan Malik mensyaratkan memungkinkannya terjadi persetubuhan (imkan al-wath'), berbeda dengan Abu Hanifah yang tidak mensyaratkan imkan tersebut, tetapi mencukupkan dengan terjadinya akad semata. Namun menurut An-Nawawi pendapat terakhir ini lemah dan tidak ada argumen untuk memutlakkan maksud hadis tersebut.³⁹

An-Nawawi mengutip pernyataan Qadhi 'Iyadh bahwa telah menjadi kebiasaan orang-orang Jahiliyah menghubungkan garis keturunan melalui perzinaan, di mana mereka menyewa budak untuk berzina; jika si ibu mengenali asal-usul anak tersebut, maka mereka menghubungkan nasabnya kepadanya. Namun Islam datang membatalkan kebiasaan tersebut, lalu menghubungkan nasab anak melalui firāsy, lalu menghubungkan nasab anak melalui firāsy yang syar'i.

Berdasarkan hadis ini sebagian ulama berpendapat bahwa implikasi persetubuhan dengan zina sama dengan persetubuhan dengan nikah terhadap hubungan mahram, dan ini merupakan pendapat Abu Hanifah, Al-Auza'i, Ats-Tsauri, dan Ahmad. Berbeda dengan pendapat Malik, Syafi'i, Abu Tsaur, dan selainnya yang berpendapat tidak ada implikasi apapun dari persetubuhan dengan zina, bahkan seorang pelaku zina boleh menikahi ibu dan anak dari pasangan zinanya. Bahkan Syafi'i menambahkan seorang lelaki boleh menikahi anak perempuan yang lahir dari akibat perzinaannya. Mereka berargumen bahwa dalam hadis Saudah diperintahkan untuk berhijab dari keberadaan anak lelaki yang diperselisihkan asal-usulnya tersebut. Menurut An-Nawawi, argumen ini tidak tepat atau bāṭil. Saudah diperintah untuk berhijab dari lelaki yang telah ditetapkan sebagai saudaranya itu karena putusan hakim tidak mencakup kebenaran materil (al-bathin) dalam kasus ini, hanya semata kebenaran formil bahwa anak tersebut lahir dalam firāsy Zam'ah, orang tua mereka, walaupun jika melihat tanda-tanda kemiripan cenderung kepada 'Utbah.⁴⁰

Ibnu Hajar As-Asqallani mengomentari hadis tersebut dalam kitabnya, beliau mengutip pendapat Imam Syafi'i, bahwa menurut beliau makna al walad li al-firāsy ada dua: pertama, bahwa anak tersebut dihubungkan dengan pemilik firāsy selama dia tidak menafikannya, dan kedua bahwa apabila pemilik firāsy dan pelaku zina bertentangan perihal asal-usul anak, maka anak tersebut dinasabkan kepada pemilik firāsy. Al-Asqallani berpendapat bahwa makna

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

kedua ini sesuai dengan spesifikasi kasus yang melatarbelakangi hadis tersebut, sedangkan makna pertama sifatnya lebih umum.⁴¹ Ibnu Daqiq Al-‘Id mengungkap komentar yang cukup menarik perhatian, di mana menurut beliau hadis tersebut menjadi dasar hukum menghubungkan nasab anak kepada pemilik ranjang, meskipun persetubuhan yang dilakukan itu diharamkan.⁴²

والحديث اصل في الحاق الولد بصاحب الفراش وان طراً عليه وطاء محرم

Jika diambil makna yang lebih umum, yakni makna pertama, maka ia akan menjadi suatu kaidah atau prinsip bahwa anak dihubungkan dengan bapaknya dengan ketentuan telah terdapatnya firāsy. Perdebatan selanjutnya adalah mengenai makna firāsy itu sendiri, kapan sebuah hubungan dinyatakan telah firāsy? Al-Asqallani mencatat diskusi para ulama mengenai pemaknaan firāsy, ulama Hanafiyah mengatakan bahwa Abu Hanifah mengkhususkan makna firāsy atas istri dan mengeluarkan budak perempuan dari keumuman hadis tersebut. Pendapat ini ditentang oleh Syafi’i yang berpendapat bahwa hadis tersebut berbicara tentang sebab khusus, namun pendapat ini kemudian diluruskan oleh Fakhr Razi, bahwa maksud Syafi’i adalah persoalan khusus yang melatarbelakangi munculnya hadis tersebut, di mana ia berbicara tentang budak perempuan, tidak seharusnya dikeluarkan dari keumuman hadis. Setelah itu terjadi kesepakatan para ulama untuk memberlakukannya pada istri-istri, namun Syafi’i dan Jumhur ulama mensyaratkan adanya imkan waktu dan tempat. Berbeda dengan kalangan Hanafiyah yang berpendapat bahwa berlangsungnya akad cukup menjadikannya firāsy, di mana mereka memahami firāsy sebagai perempuan yang disetubuhi. Namun pendapat ini dibantah oleh Al-Qurthubi, menurutnya kata firāsy adalah metafora untuk perempuan yang disetubuhi karena lelaki yang menyetubuhinya itu menjadikannya selayaknya kasurnya, maka persetubuhan itu mesti dipertimbangkan untuk disebut sebagai firāsy, termasuk adanya kemungkinan persetubuhan, jika tidak maka tidak dapat disebut sebagai firāsy. Namun menurut Al-Asqalani, tidak mungkin juga mencakup hadis tersebut kepada semua orang yang melakukan persetubuhan, cakupan hadis tersebut mesti dibatasi dengan menentukannya pada persetubuhan tertentu, seperti suami dan penghulu budak.⁴³

Pada akhirnya terlihat bahwa perdebatan mengarah pada persoalan formalitas, apakah seseorang itu dapat disebut sebagai firāsy atau tidak. Abu Hanifah dan Tsauri berpendapat

⁴¹ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari* (Riyadh: Dar al-Thaybah li al-Nasyr wa al-Tawzi, 2005).

⁴² Ibn Daqiq Al-Ied, *Ihkam Al-Ahkam Syarh Umdat Al-Ahkam* (Cairo, Egypt: Darul-Hadith, 1999), hlm. 204.

⁴³ Al-Asqalani, *Fath al-Bari*.

dalam kasus budak perempuan, ia menjadi firāsy ketika tuannya mendeklarasikan anaknya. Jika dia mendeklarasikan anaknya, maka ia disebut sebagai firāsy, dan status anaknya dihubungkan kepadanya setelah itu. Dalam pemikiran Abu Hanifah, jika seseorang menjadi firāsy dengan persetubuhan, maka ia pun seharusnya menjadi firāsy dengan hal yang membolehkan persetubuhan itu sendiri, seperti istri. Namun Ibnu Qudāmah berpendapat tidak sah mengqiyāskan persetubuhan dengan pemilikan.⁴⁴

Pengkhususan firāsy kepada persetubuhan yang dilakukan lewat perkawinan dan pemilikan hamba didapat dari potongan hadis berikutnya bahwa “bagi pezina hanyalah batu”. Jika pengkhususan itu tidak dilakukan, maka tidak ada makna lagi bagi potongan hadis tersebut. Hemat penulis, pemaknaan firāsy dalam hadis tersebut harus dimaknai sebagai hubungan yang berbeda dengan al-‘ahir atau pelaku perzinaan. Meskipun teks hadis tersebut tidak menyebutkan langsung pernikahan, penyebutan pemilik ranjang harus dimaknai lebih dari sekadar persetubuhan, oleh karena penggalan hadis berikutnya telah memberikan batasan bahwa kepemilikan ranjang pada penggalan pertama tidak mencakup perzinaan.

Ibnu Taimiyyah mengemukakan pendapat berbeda dengan mayoritas ulama, bahwa sebagaimana konteks hadis terkait perselisihan asal-usul anak di mana status ibu yang merupakan firāsy bagi ayahnya, maka berbeda hukumnya ketika sang ibu tidak berstatus firāsy bagi seorang pun, lalu sang lelaki yang melakukan hubungan seksual dengannya itu meminta agar anak tersebut dinasabkan kepadanya. Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa hadis tersebut tidaklah mencakup kasus jika perempuan tidak berstatus sebagai firāsy bagi siapapun. Beliau berargumen dengan perbuatan Umar bin Al-Khaththāb yang dahulu menasabkan anak-anak jahiliyah kepada yang mengakuinya (sebagai anak) dalam Islam.⁴⁵ Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah mendukung pendapat gurunya tersebut dengan mengemukakan bahwa pandangan tersebut sejalan dengan pandangan Ishaq bin Rahwayh,⁴⁶ sedangkan konteks hadis tersebut adalah ketika terjadinya perselisihan antara pelaku zina dan pemilik ranjang. Pandangan ini juga menjadi mazhab Hasan Bashri, Urwah bin Zubair dan Sulaiman bin Yasar, dua orang terakhir ini mengemukakan: Apabila seorang laki-laki mendatangi seorang anak yang menurut persangkaannya adalah anaknya, di mana ia sendiri berzina dengan ibunya, sementara tidak

⁴⁴ Abdullah bin Ahmad Ibn Qudamah, *Al-Mughni* (Egypt: Maktabah alQahirah, 1968), hlm. 354.

⁴⁵ Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Shaikh al Islam Ahmad Ibn Taimiyah*, jilid 32 (Riyadh: Kementerian Urusan Islam, Dakwah, dan Penyuluhan Arab Saudi, 2004), hlm. 110.

⁴⁶ Beliau adalah sahabat dekat Ahmad bin Hanbal, ia menemaninya dalam perjalanan mencari ilmu dan ia juga merupakan guru Imam Bukhari dan menginspirasi untuk menyusun Sahih al-Bukhari.

seorang pun yang mendakwakan anak tersebut sebagai anaknya, maka anak itu adalah anaknya.⁴⁷

Di antara dua penggalan hadis tersebut, penggalan pertama dapat dikatakan adalah jawaban Nabi terhadap kasus yang sedang diutarakan kepadanya. Teks hadis “anak bagi pemilik ranjang” dapat saja dimaknai sebagai prinsip dalam persengketaan terkait dengan asal-usul anak, sebagaimana latar belakang hadis dalam riwayat Aisyah di atas. Namun harus dilihat bahwa putusan Nabi terkait persengketaan tersebut telah selesai dengan penggalan hadis pertama tersebut. Sedangkan penggalan kedua merupakan jawaban tambahan Nabi di luar konteks kasusnya. Sebagian ulama menjadikan dua penggalan ini menjadi patokan umum, kaidah dan prinsip untuk diberlakukan kepada berbagai kasus. Namun memang andai pun penggalan pertama diberlakukan secara khusus untuk menangani sengketa asal-usul anak, maka penggalan kedua tidak dapat tidak diberlakukan secara umum atau menjadi prinsip umum karena penggalan tersebut merupakan tambahan Nabi dalam menyikapi kasus yang diajukan kepadanya. Dalam kaidah *uṣūliyyah* disebutkan bahwa suatu teks yang disampaikan atas suatu sebab, jika teks tidak berdiri sendiri maka pemberlakuannya dibatasi pada sebab yang melatarbelakanginya, sementara jika teks tersebut disampaikan secara mandiri, maka diberlakukan menurut teksnya; jika teksnya khusus maka dia bersifat khusus, dan jika teksnya bersifat umum maka diberlakukan secara umum, dan tidak dibatasi pada sebab yang melatarbelakanginya saja.⁴⁸

Penulis sepenuhnya sependapat bahwa hadis tersebut menyangkut asal-usul anak, bukan terkait dengan pemeliharaan anak, namun terdapat catatan yang sangat menarik dari latar belakang hadis Nabi tersebut. Dalam putusan Nabi, anak yang disengketakan tersebut dinasabkan kepada Zam’ah dan tentunya menjadi saudara ‘Abdu bin Zam’ah, walaupun anak tersebut sangat mirip dengan ‘Utbah bin Abi Waqqash sebagai pemilik ibu anak tersebut sebelumnya. Berdasarkan kemiripan anak tersebut dengan Utbah maka sangat dimungkinkan sekali anak tersebut memang dibenihkan oleh ‘Utbah, apalagi jika ‘Utbah sendiri memang menyadari sepenuhnya pembenihan tersebut. Tetapi kemudian anak tersebut lahir pada saat telah menjadi hamba Zam’ah, sehingga Nabi memutuskan bahwa anak tersebut dinasabkan kepada pemilik ranjang ibu si anak saat anak tersebut dilahirkan.

⁴⁷ Ibn Al-Qayyim, *Zad al-Ma’ad fi Hady Khayr al-‘Ibad*, jilid 5 (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1998), hlm. 382.

⁴⁸ Abu Ishaq Ibrahim Asy-Syirazi, *Al-Luma’ fi Ushul al-Fiqh* (Semarang: Toha Putra, t. th), hlm. 19

Dalam hadis tersebut tidak disebutkan bagaimana tanggapan ibu si anak, sebagai aktor kunci dalam perselisihan tersebut. Para pihak utama lainnya disebut dalam hadis, yang terdiri dari ‘Utbah bin Abi Waqqash dan Zam’ah sendiri, tidak dijelaskan identitas perempuan yang melahirkan anak tersebut. Pihak laki-lakinya sendiri tidak hadir di perselisihan tersebut karena keduanya telah wafat, sementara ibu si anak tidak dijelaskan statusnya. Yang menarik dari persidangan tersebut, dari berbagai dalil yang dikemukakan oleh kedua pihak, Nabi SAW. tidak meminta untuk menghadirkan si perempuan, dan beliau juga tidak melakukan kajian kapan anak tersebut dilahirkan; berapa bulan setelah dimiliki Zam’ah baru anak tersebut dilahirkan? Pertanyaan ini bagi fuqahā’ begitu penting, sebagaimana terungkap dalam perdebatan ulama, sebagaimana diuraikan di atas. Tetapi Nabi sendiri ternyata tidak menggali persoalan tersebut, fakta bahwa anak tersebut lahir dalam firāsy Zam’ah sudah cukup bagi Nabi untuk memutus perselisihan tersebut, walaupun terdapat bukti yang kuat di mana anak tersebut sangat jelas kemiripannya dengan Utbah, bukannya dengan Zam’ah.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan: Konstruksi fikih mengenai status keabsahan anak berangkat dari hadis nabi yang telah diungkapkan pada bagian terdahulu di bab ini, yaitu hadis Nabi yang berbunyi “al-walad li al-firāsy wa li al-‘ahir alhajr.” Hadis ini terdiri dari dua buah kalimat yang berhubungan satu sama lain. Pertama adalah al-walad li al-firāsy bahwa anak dihubungkan dengan pemilik ranjang. Hadis ini memang tidak menyebutkan perkawinan secara langsung, tetapi menyebut firāsy atau ranjang saja. Namun, menurut Al-Asqalani, tidak mungkin mencakupkan pemaknaan firāsy dalam hadis tersebut kepada semua orang yang melakukan persetubuhan; cakupan hadis tersebut mesti dibatasi dengan menentukannya pada persetubuhan tertentu.⁴⁹ Pembatasan ini sangat dapat diterima mengingat potongan kedua hadis ini menyebutkan wa li al-‘ahir al-hajr, bahwa bagi pezina hanyalah batu, dalam arti pelaku zina tidak mendapatkan apa-apa dari hubungan perzinanya. Dengan demikian, firāsy dalam potongan pertama hadis ini harus dipahami sebagai hubungan seksual yang berbeda dengan perzinan, yang tidak lain adalah hubungan pernikahan.

Berdasarkan ketentuan hadis ini, konstruksi fikih pada umumnya memandang selama hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan tidak tergolong perbuatan zina, maka anak yang dilahirkan darinya adalah anak sah yang dinasabkan kepada lelaki yang menjadi ayah biologisnya. Berbeda dengan konstruksi hukum yang mengatakan nasab anak ditentukan

⁴⁹ Al-Asqalani, *Fath al-Bari*.

berdasarkan pernikahan orang tuanya, jika terdapat suatu perkawinan antara orang tuanya, maka anak tersebut dinasabkan kepada ayah biologisnya, dan jika tidak, maka tidak. Perbedaan kedua konstruksi ini akan terlihat pada kasus anak yang lahir dari perkawinan yang batal. Dalam teori hukum pembatalan diketahui terdapat suatu kaidah bahwa pembatalan menyebabkan perbuatan itu kehilangan kausalitasnya terhadap hukumnya, sehingga tidak mempunyai akibat hukum terhadap ketentuan-ketentuan syariat dalam keadaan sah. Perbuatan hukum yang batal wujudnya ka 'adamih, perbuatan hukum tersebut dianggap tidak pernah ada dari awal.⁵⁰ Dengan mendasarkan pemikiran pada kaidah ini, maka perkawinan yang batal dianggap seperti tidak pernah terjadi, lalu bagaimana dengan anak yang lahir dari perkawinan tersebut, sementara perkawinannya telah dianggap tidak ada sama sekali karena batal? Berdasarkan pemikiran ini, banyak paham beredar di tengah masyarakat, bahkan dalam sebagian putusan Pengadilan Agama, yang mendudukan hubungan seksual yang dilakukan dalam ikatan tersebut adalah perzinaan, sehingga anak yang lahir pun didudukan sebagai anak zina.

B. Distingsi Konseptual antara Zina dan Hubungan Seksual dalam Perkawinan Cacat Hukum

Kajian terhadap hadis-hadis tentang keabsahan dan penasaban anak, sebagaimana diuraikan di atas, menunjukkan bahwa pokok persoalan dalam penetapan nasab bukan semata terletak pada keabsahan perkawinan, melainkan pada penilaian terhadap hubungan seksual yang melahirkan anak tersebut: apakah hubungan tersebut dapat dikualifikasikan sebagai zina atau tidak. Oleh karena itu, pertanyaan mendasarnya bukan semata apakah suatu perkawinan sah, cacat, atau batal, melainkan apakah hubungan seksual dalam perkawinan yang cacat atau batal itu sendiri dapat dinilai sebagai perbuatan zina menurut fikih. Kegagalan memahami dan meletakkan konsep zina secara tepat telah melahirkan problem penghukuman yang berlebihan, bukan hanya terhadap pasangan, tetapi juga terhadap anak, baik dalam wacana sosial, akademik, maupun dalam praktik peradilan agama.

Dalam fikih, zina bukan sekadar hubungan seksual di luar perkawinan dalam pengertian umum, melainkan perbuatan *jarīmah* dengan kriteria yang sangat spesifik. Al-Māwardi⁵¹

⁵⁰ Az-Zarqa, *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Aam* (Damaskus: Dar Al-Qalam, 2004), hlm. 715.

⁵¹ Abu al-Hasan Ali ibn Muḥammad ibn Habib al-Basri al-Māwardi, atau lebih dikenal dengan nama Al-Māwardi, adalah seorang polymath Sunni dan pemuka mazhab Syafi'i. Ia dianggap sebagai ulama terkemuka pada zamannya, dan berpengalaman sebagai hakim agung di masa Daulah Abbasiyah. Salah satu karyanya yang paling monumental adalah *Al-Ahkām As-Sulṭāniyyah*. Buku tersebut telah menjadi sumber utama dalam studi kontemporer mengenai teori politik Islam abad pertengahan dan pemikiran

dalam Al-Hawi merumuskan bahwa zina adalah persetubuhan yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan tanpa akad nikah, tanpa akad syubhāh, tanpa kepemilikan, tanpa syubhāh kepemilikan, serta dilakukan dengan pengetahuan tentang keharamannya.⁵² Dengan definisi ini, menurut beliau zina bukan sekadar hubungan seksual di luar perkawinan, melainkan perbuatan yang memenuhi enam kriteria tertentu.

1. Hubungan seksual tersebut harus dilakukan tanpa dasar akad nikah.
2. Hubungan itu tidak boleh terjadi melalui akad syubhāh, yaitu akad-akad yang secara ijtihadi masih dipandang memungkinkan atau sah menurut sebagian fuqahā', meskipun ada cacat tertentu, seperti nikah mut'ah, nikah syighar, nikah tanpa wali, atau nikah tanpa saksi.
3. Hubungan seksual tidak boleh berdasarkan kepemilikan, yaitu terjadi antara seorang laki-laki dengan perempuan yang menjadi budaknya atau berada dalam kepemilikan sahnya.
4. Tidak boleh berdasarkan kepemilikan syubhāh, yaitu situasi kepemilikan yang masih diragukan status hukumnya.
5. Tidak boleh berdasarkan syubhāh perbuatan, yang mencakup kasus-kasus di mana pelaku mengira perbuatan mereka halal atau tidak mengetahui cacat akad, sehingga terdapat keraguan hukum.
6. Pelaku harus mengetahui bahwa perbuatannya haram; unsur niat dan kesadaran hukum menjadi syarat mutlak agar hubungan seksual tersebut bisa dikategorikan sebagai zina dan dapat dikenai sanksi hudud.

Menurut Al-Māwardi, ketiadaan akad nikah adalah syarat paling fundamental. Hubungan seksual tanpa akad berarti hubungan tersebut tidak masuk dalam kerangka pernikahan yang sah, sehingga secara lahiriah tampak seperti zina. Namun, adanya unsur syubhāh—misalnya akad yang fāsīd atau cacat teknis seperti nikah tanpa wali atau saksi—menyebabkan hubungan tersebut tidak otomatis diperlakukan sebagai zina, meskipun ada cacat formal. Dalam kondisi seperti ini, hukum hudud⁵³ tidak berlaku, dan anak yang lahir dari

politik Sunni tradisional. Dalam kategori fikih mazhab Syafi'i, karyanya yang paling terkenal adalah Al-Hawi Al-Kabir, yang merupakan penjelasan terhadap kitab Mukhtashar al-Muzani.

⁵² Abu al-Hasan Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, jilid 8 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994).

⁵³ *Hudud* adalah kejahatan yang memiliki batas, jenis, dan kadar hukuman yang telah ditentukan, serta penegakannya merupakan hak Allah, yang berarti hukuman tersebut tidak dapat diubah oleh siapapun. Hak Allah di sini merujuk pada setiap hukuman yang diperlukan demi kepentingan umum untuk menjaga ketentraman dan keamanan masyarakat. Dengan kata lain, setiap tindakan kejahatan yang mengganggu kepentingan umum berarti telah melanggar hak Allah dan layak dihukum sesuai dengan ketentuan-Nya. Fatah, Nur Fauzi, and Ulfatun Wahidatun Nisa. "Dimensi Sosial dalam Hudud: Analisis Dimensi Sosial dalam Penerapan Hudud." *Journal of Islamic and Occidental Studies* 1.1 (2023): 17-40.

hubungan tersebut tetap dihubungkan dengan ayahnya, sesuai prinsip *maqāṣid hifẓ an-nasab* dan *hifẓ an-nasl*, karena tujuan syariat menjaga keterhubungan nasab tetap terwujud.

Lebih lanjut, Al-Māwardi menegaskan bahwa akad-akad yang mengandung *syubhāh* tidak sama dengan pelanggaran hukum yang jelas (*jarīmah*). Misalnya, menikahi mahram, perempuan dalam masa idah atau perempuan yang telah diceraikan talak tiga dan belum menikah kembali, tidak termasuk dalam kategori *syubhāh* akad. *Syubhāh* menurut beliau didasarkan pada adanya kekaburan hukum karena terdapat ikhtiaf terhadap hukumnya, seperti nikah mut'ah. Jika nash telah jelas melarangnya, maka hal tersebut tidak termasuk *syubhāh*, seperti larangan menikahi mahram, di mana telah jelas disebutkan larangannya, dan dalam satu ayat disebut bahwa menikahi perempuan yang telah dinikahi oleh bapak adalah bentuk *fahisyah*, label yang sama ditujukan pada perzinaan.⁵⁴ Dalam kasus ini, pelaku secara sadar melanggar hukum syariat, sehingga hubungan seksual yang terjadi adalah zina yang sesungguhnya dan harus dikenai hudud. Dengan kata lain, *syubhāh* akad memberikan semacam “zona abu-abu” hukum yang membedakan antara hubungan yang cacat atau batal secara teknis, tetapi tidak berniat bermaksiat, dengan hubungan yang jelas-jelas haram dan kriminal.

Dari uraian tersebut, terlihat bahwa fikih tidak menyederhanakan zina sebagai setiap hubungan seksual yang tidak lahir dari perkawinan sah. Justru sebaliknya, fikih membangun pagar berlapis sebelum suatu perbuatan dikualifikasikan sebagai zina. Selama masih terdapat unsur *syubhāh*—baik *syubhāh* akad, *syubhāh* kepemilikan, maupun *syubhāh* perbuatan—maka perbuatan tersebut tidak diperlakukan sebagai zina dalam pengertian hukum pidana Islam, dan konsekuensinya terhadap nasab pun berbeda. Dalam konteks perkawinan cacat (nikah *fāsid*), mayoritas *fuqahā'* memandang bahwa hubungan seksual yang terjadi di dalamnya bukan zina, selama akad tersebut masih dipandang sebagai akad nikah menurut *ijtihad* atau keyakinan para pelakunya.

Ibnu Qudāmah⁵⁵ mencatat telah terjadi silang pendapat di antara para ulama mengenai status hukum pernikahan yang cacat maupun batal. Meskipun tidak setuju, tetapi dalam

⁵⁴ Al-Mawardi, *Al-Hawi*.

⁵⁵ Ibn Qudāmah al-Maqdisī Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, lahir pada tahun 1147 (541 H) di Palestina dan wafat pada tahun 1223 (620 H) dalam usia 79 tahun. Beliau lebih dikenal sebagai Ibn Qudāmah, adalah salah satu ulama terpenting dalam mazhab Hanbali dengan salah satu kitab paling terkenalnya, *al-Mugnī*, yang telah menjadi standar penting dalam fiqh mazhab Hanbali. Dalam mazhab ini, Ibn Qudāmah diberi gelar kehormatan Syekh al-Islam, yang merupakan gelar bergengsi yang diberikan oleh umat Sunni kepada beberapa pemikir terpenting dalam tradisi mereka. Makdisi, G., “Ibn Qudāma al-Maqdisī”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill.

bukunya, beliau mengutip beberapa pendapat ulama, antara lain, Ahmad mewajibkan hudud kepada orang yang melakukan persetubuhan dalam perkawinan tanpa wali apabila dia meyakini keharaman tindakan tersebut, berdasarkan perlakuan para sahabat Nabi terhadap pernikahan tanpa wali, yang berarti menilai perbuatan tersebut sebagai zina sehingga wajib hudud. Pendapat yang sama diutarakan oleh As-Shairafi dari kalangan mazhab Syafi'i. Pendapat ini didukung oleh sikap Ali terhadap pelaku pernikahan tanpa wali, di mana beliau memukulnya. Riwayat lain menyebutkan bahwa seseorang pernah menikahkan seorang laki-laki dengan janda, padahal orang yang menikahkan tersebut bukanlah wali si janda, tetapi tetap dengan memberikan mahar dan saksi juga ada. Ketika mereka menghadap Umar, beliau pun memisahkan keduanya dan menghukum cambuk lelaki yang menikah dan yang menikahkannya tersebut.⁵⁶

Di luar berbagai pendapat ini, Ibnu Qudāmah sendiri menegaskan pendapatnya bahwa hudud seharusnya tidak diberlakukan pada permasalahan-permasalahan yang masih diperselisihkan seperti kasus pernikahan tanpa wali, atau pernikahan tanpa saksi karena masih terdapat syubhāh di dalamnya, sebagaimana pedoman dalam hadis Nabi bahwa hudud harus ditolak jika mengandung syubhāh.⁵⁷ Dengan demikian, meskipun akad tersebut cacat dan tidak sah secara sempurna, hubungan seksual yang lahir darinya tetap berada di luar kategori jarīmah zina. Beliau bahkan menegaskan: “tidak ada hukuman (had) dalam persetubuhan pada pernikahan yang rusak/cacat (fasid), baik keduanya meyakini kehalalannya maupun keharamannya.”⁵⁸

وَلَا حَدَّ فِي وَطْءِ النِّكَاحِ الْفَاسِدِ، سَوَاءً اعْتَقَدَا حِلَّهُ أَوْ حُرْمَتَهُ

Namun, Ibnu Qudāmah membedakan hukum perkawinan batal (nikah bāṭil) dan perkawinan cacat.⁵⁹ Menurut beliau, perkawinan bāṭil itu seperti pernikahan perempuan yang bersuami atau dalam masa idah, dan sejenisnya yang tidak diperselisihkan keharamannya; jika

⁵⁶ Abdullah Ibnu Qudamah, *Al-Mughniy*, Jilid IX (Riyadh: Dar Alam AlKutub, 1997), hlm. 354

⁵⁷ Ibn Qudamah, *Al-Mughni*. Ibnu Majah meriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Nabi صلى الله عليه وسلم bersabda: "Cegahlah hukuman hudud selama kalian masih menemukan jalan untuk mencegahnya." At-Tirmidzi meriwayatkan dari Aisyah bahwa Nabi bersabda: "Hindarilah hukuman hudud dari kaum Muslimin semampu kalian. Jika ada jalan keluar baginya, biarkanlah ia pergi, karena seorang imam yang bersalah dalam memberikan pengampunan lebih baik daripada bersalah dalam memberikan hukuman." Asy-Syaukani mengatakan: Hadis Ibnu Majah adalah lemah, dan hadis At-Tirmidzi dari Aisyah memiliki perawi yang lemah dalam sanadnya. Yang paling shahih dalam hal ini adalah hadis Sufyan ats-Tsauri dari 'Ashim dari Abu Wa'il dari Abdullah bin Mas'ud yang mengatakan: "Hindarilah hukuman hudud dengan syubhat, cegahlah hukuman mati dari kaum Muslimin semampu kalian." AlHafidz mengatakan bahwa sanadnya shahih. Asy-Syaukani menyimpulkan bahwa meskipun hadis tersebut memiliki beberapa kelemahan, namun telah dikuatkan oleh berbagai riwayat lain.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Perbedaan keduanya telah diuraikan pada bagian kerangka konseptual.

keduanya mengetahui kondisi tersebut dan mengetahui tindakan tersebut dilarang atau haram, keduanya pun dapat disebut sebagai pelaku zina dan dapat dikenakan hudud.⁶⁰

فَأَمَّا الْإِتِّكَةُ الْبَاطِلَةُ كِنِكَاحِ الْمَرْأَةِ الْمَرْجُوعَةِ أَوْ الْمَعْتَدَةِ وَشَبَّهَهُ إِذَا عَلِمَا الْحَالَ وَالتَّحْرِيمَ فَهُمَا زَانِيَانِ وَعَلَيْهِمَا الْحَدُّ

Pandangan senada namun ada perbedaan dikemukakan oleh Ibnu Hāzm,⁶¹ bahwa orang yang melangsungkan perkawinan padahal mengetahui perkawinan itu cacat atau mengetahui akad kepemilikannya terhadap perempuan itu cacat adalah pelaku zina yang dapat dikenakan hudud.⁶²

وَأَمَّا الْعَالِمُ بِفَسَادِ عَقْدِ النِّكَاحِ، أَوْ عَقْدِ الْمَالِكِ، فَهُوَ عَاهِرٌ عَلَيْهِ الْحَدُّ

Pendapat ini menunjukkan adanya kesamaan antara pandangan Ibnu Qudāmah dengan Ibnu Hāzm, bahwa (1) hubungan seksual yang dilakukan melalui akad pernikahan dapat saja dinilai sebagai sebuah bentuk perzinaan, namun keduanya berbeda pendapat perihal bentuk pernikahan yang mungkin saja dikategorikan perzinaan, di mana Ibnu Qudāmah memungkinkan pernikahan bāṭil saja, sementara Ibnu Hāzm memungkinkannya kepada bentuk pernikahan cacat, tetapi pengkategorian zina ini dalam pandangan keduanya bahwa (2) pelaku mengetahui perbuatan hukum yang dilakukannya tersebut adalah terlarang. Keduanya sepakat mendasarkan pertimbangan hukum atas hubungan seksual dan segala akibat hukumnya tersebut pada pengetahuan dan kesadaran para pihak atas perbuatannya.

Tabel 3. Perbandingan Pandangan Mengenai Pernikahan Cacat/Batal

Ulama	Kategori	Penjelasan	Syarat	Status
Ibnu Qudamah	Fasid	Ada ikhtilaf cacat akad	Tidak ada	Bukan zina
	Batil	Tidak ada ikhtilaf cacat akad	Mengetahui cacat dan keharaman	Zina
			Tidak mengetahui	Bukan zina

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd Ibn Hāzm atau lebih dikenal dengan nama Ibnu Hāzm (lahir 7 November 994, Córdoba, Kekhalifahan Córdoba—meninggal 15 Agustus 1064, Manta Līsham, dekat Sevilla) adalah seorang sastrawan, sejarawan, ahli hukum, dan teolog Muslim dari Spanyol Islam yang terkenal karena produktivitas sastranya, keluasan pengetahuannya, dan penguasaan bahasa Arab. Sebagai salah satu eksponen terkemuka dari mazhab Zāhirī, ia menghasilkan sekitar 400 karya yang meliputi yurisprudensi, logika, sejarah, etika, perbandingan agama, dan teologi. Karyanya yang ambisius, Kitab *al-Milal wa al-Nihal* adalah salah satu karya awal dalam sejarah perbandingan agama. Dalam fikih, karyanya yang paling monumental adalah *Al-Muhalla bi Al-Atsar fi Syarh Al-Mujalla bi Al-Ikhtishar* atau dikenal dengan *Al-Muhalla*

⁶² Ibn Hāzm Al-Andalusi, *Al-Muhalla bi al-Atsar*, jilid 10 (Beirut: Dār alKutub al-Ilmiyyah, 1988), hlm. 142.

Ibnu Hazm	Fasid	Rusaknya akad	Mengetahui cacat	Zina
			Tidak mengetahui	Bukan zina
Al-Mawardi	Fasid	Ada ikhtilaf cacat akad	Tidak mengetahui	Bukan zina
		Larangan nash jelas	Pengetahuan tidak dianggap syubhah	Zina

Sumber: Diolah dari berbagai sumber (2026)

Dari keseluruhan konstruksi fikih tersebut, dapat ditegaskan bahwa perkawinan cacat tidak identik dengan zina, dan perkawinan batal pun tidak otomatis melahirkan zina. Zina dalam fikih adalah kategori hukum yang ketat, kriminal, dan berkonsekuensi berat, sehingga tidak dapat diperluas secara serampangan. Oleh karena itu, setiap upaya mengkategorikan anak yang lahir dari perkawinan cacat atau batal sebagai anak zina tanpa terlebih dahulu menguji unsur-unsur zina menurut fikih merupakan kekeliruan konseptual yang serius.

Dengan demikian, distingsi konseptual antara zina dan hubungan seksual dalam perkawinan cacat menjadi fondasi penting dalam pembahasan keabsahan anak. Selama hubungan seksual yang melahirkan anak tersebut tidak memenuhi unsur zina secara fikih, maka anak tersebut tidak dapat diposisikan sebagai anak zina, melainkan sebagai anak yang sah secara nasab. Kesalahan memahami konsep zina pada titik ini akan berimplikasi langsung pada kesalahan dalam penghukuman hukum dan ketidakadilan terhadap anak sebagai subjek yang sama sekali tidak terlibat dalam perbuatan tersebut.

C. Keabsahan Anak dalam Perkawinan Cacat Hukum dan Batal

Penjelasan di atas menunjukkan adanya perbedaan pendapat para ulama mengenai kualifikasi terjadinya cacat hukum perkawinan, apakah dikualifikasikan sebagai perbuatan zina atau tidak. Hal ini akibat adanya perbedaan pendapat mengenai suatu kondisi tertentu, apakah syubhah akadnya dapat diterima atau tidak. Sebagaimana telah dijelaskan terdahulu, dalam fikih tertentu, seperti Ibnu Qudāmah dari mazhab Hanbali membedakan perkawinan cacat hukum dengan istilah nikah **fāsid** dan nikah **bāṭil**, sejalan dengan pendapat Harahap yang membedakan keduanya. Harahap berpendapat istilah pembatalan perkawinan dalam hukum Islam dikenal dengan dua istilah, yakni: 1) perkawinan fasid yaitu perkawinan yang tidak

memenuhi salah satu syarat perkawinan, dan 2) perkawinan batil yaitu perkawinan yang tidak memenuhi salah satu rukun perkawinan.⁶³

Menurut Az-Zuhaili, pada umumnya dalam uṣūl fiqh, pandangan yang memisahkan terminologi fāsid dan bāṭil ini merujuk pada kalangan Hanafiyah, dan keduanya memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Az-Zuhaili menjelaskan bahwa menurut Hanafiyah, pernikahan bāṭil terjadi ketika cacat ada pada pokok akad, misalnya pada syighat, ijab kabul, pihak yang melakukan akad, atau objek akad, sehingga seluruh akibat hukum syar'i hilang. Sebaliknya, pernikahan fāsid cacatnya hanya pada salah satu syarat di luar substansi dan rukun, sehingga sebagian akibat hukum tetap berlaku. Contohnya, menikahi mahram hukumnya bāṭil, sedangkan menikah tanpa saksi hukumnya fāsid.⁶⁴ Pandangan ini berbeda dengan pendapat ulama lain yang tidak membedakan kategori cacat hukum pada keduanya, seperti Al-Mawardi dan Ibnu Hazm, cacat hukum manapun tetap dikategorikan sebagai pernikahan fāsid.

Terkait dengan status anak yang lahi dari pernikahan cacat hukum, Ibnu Taimiyah⁶⁵ mengemukakan bahwa beliau ditanya satu persoalan hukum bahwa ada seseorang yang menalak tiga istrinya, namun seorang mufti memfatwakan bahwa talaknya tidak jatuh, sang suami pun mengikut (taklid) fatwa mufti tersebut, dan tetap menyetubuhi istrinya, hingga lahir seorang anak, apakah anak tersebut anak zina?

Terhadap persoalan tersebut, Ibnu Taimiyyah menjawab secara panjang lebar hingga terkait dengan persoalan dalam kajian ini. Menurut beliau, orang yang berpendapat bahwa anak tersebut sebagai anak zina adalah orang yang benar-benar bodoh, sesat dan menentang Allah dan Rasul-Nya. Mengapa demikian? Menurut beliau, kaum muslimin telah sepakat bahwa setiap pernikahan yang diyakini oleh suami sebagai pernikahan yang sah, apabila dia melakukan hubungan seksual dengan istrinya, kemudian melahirkan seorang anak, maka anak tersebut dihubungkan dengannya dan keduanya saling mewarisi, berdasarkan kesepakatan

⁶³ Harahap, Mhd Yadi. "Dispute Resolution of Marriage Cancellation through Religious Court Decisions in Indonesia." *Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam* 5.2 (2022): 111-129.

⁶⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushūl al-Fiqh al-Islamī* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1998), hlm. 105.

⁶⁵ Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn Taymiyyah, atau lebih dikenal dengan nama Ibn Taymiyyah yang lahir pada tahun 1263, Harran, Mesopotamia dan meninggal pada 26 September 1328, Damaskus, Suriah, adalah salah satu teolog Islam yang paling berpengaruh. Sebagai seorang pemuka mazhab Hanbali yang didirikan oleh Ahmad ibn Hanbal, ia berusaha mengembalikan agama Islam kepada sumber-sumbernya: Al-Qur'an dan Sunnah. Ibn Taymiyya dilatih di mazhab Hanbali dengan mempelajari Musnad Ahmad secara rinci, setelah mempelajarinya beberapa kali. Muhammad Rashid Rida, salah satu pendukung modern utama karya-karya Ibn Taymiyya, menyebutnya sebagai mujaddid abad ke-7 Hijriyah. Ibn Taymiyya meninggalkan sejumlah besar karya, berkisar antara 350 (menurut muridnya Ibn Qayyim al-Jawziyya) hingga 500 (menurut muridnya al-Dhahabi). Oliver Leaman mengatakan bahwa Ibn Taymiyya menghasilkan sekitar 700 karya dalam bidang ilmu-ilmu Islam.

kaum muslimin. Bahkan meskipun perkawinan itu kemudian ternyata adalah perkawinan yang batal, sama ada yang melakukan pernikahan orang-orang kafir atau muslim.⁶⁶

فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ كُلَّ نِكَاحٍ اعْتَقَدَ الرَّوْجُ أَنَّهُ نِكَاحٌ سَائِعٌ إِذَا وَطِحَ فِيهِ فَإِنَّهُ يُلْحَقُهُ فِيهِ وَلِدُهُ وَيَتَوَارَثَانِ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ النِّكَاحُ بَاطِلًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ سَوَاءً كَانَ النَّاكِحُ كَافِرًا أَوْ مُسْلِمًا

Beliau mengemukakan contoh lainnya, bahwa apabila seorang Yahudi menikahi anak perempuan saudaranya, anak tersebut darinya, terhubung nasabnya kepadanya dan dia mewarisinya, berdasarkan kesepakatan kaum muslimin, meskipun kaum muslimin sepakat bahwa perkawinan tersebut adalah batal, dan orang yang menghalalkannya dihukumi kafir dan wajib dimintai bertaubat. Demikian pula misalnya, jika seorang muslim yang jahil menikahi seorang perempuan di masa idahnya, sebagaimana banyak dilakukan oleh orang-orang Arab Baduwi yang bodoh, lalu diapun menyetubuhi perempuan tersebut karena meyakiniya sebagai istrinya, kemudian lahirlah anak darinya, maka nasabnya terhubung dengan lelaki tersebut dan dia mewarisinya, berdasarkan kesepakatan kaum muslimin. Menurut beliau, penetapan nasab tidak membutuhkan keabsahan perkawinan senyatanya.⁶⁷

فَإِنَّ ثُبُوتَ النَّسَبِ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى صِحَّةِ النِّكَاحِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ

Ibnu Taymiyyah menekankan bahwa barang siapa menikahi perempuan di mana pernikahan itu adalah pernikahan yang cacat, baik kecacatannya tersebut disepakati oleh ulama ataupun masih diperselisihkan mereka, atau dia memiliki perempuan tersebut dengan kepemilikan, baik kepemilikan tersebut disepakati cacat ataupun masih diperselisihkan, atau dia menyetubuhi perempuan tersebut karena meyakiniya sebagai istrinya yang merdeka, atau budaknya yang dimilikinya, maka anak yang lahir dari perempuan tersebut dihubungkan nasabnya kepada lelaki tersebut dan keduanya saling mewarisinya, berdasarkan kesepakatan kaum muslimin.⁶⁸

وَمَنْ نَكَحَ امْرَأَةً " نِكَاحًا فَاسِدًا " مُنْقَقًا عَلَى فَسَادِهِ أَوْ مُخْتَلَفًا فِي فَسَادِهِ أَوْ مَلَكَهَا مِلْكًا فَاسِدًا مُتَّفَقًا عَلَى فَسَادِهِ أَوْ مُخْتَلَفًا فِي فَسَادِهِ أَوْ وَطِنَهَا يَعْتَقِدُهَا زَوْجَتَهُ الْحُرَّةَ أَوْ أَمَتَهُ الْمَمْلُوكَةَ: فَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْهَا يُلْحَقُهُ نَسَبُهُ وَيَتَوَارَثَانِ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ

Pendapat Ibnu Taymiyyah dalam persoalan ini cukup tegas, bahkan menurut beliau pendapat yang mengatakan anak yang dilahirkan dalam kondisi-kondisi tersebut sebagai anak

⁶⁶ Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa Shaikh al Islam Ahmad Ibn Taimiyah*, jilid 3 (Riyadh: Kementerian Urusan Islam, Dakwah, dan Penyuluhan Arab Saudi, 2004), hlm. 354.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

zina adalah pendapat yang menyalahi kesepakatan kaum muslimin, bertentangan dengan Kitabullah dan Sunnah Rasulullah. Mufti atau hakim yang melakukannya telah melakukan sesuatu yang tidak diperbolehkan oleh kesepakatan kaum muslimin. Hukum yang diterapkan tersebut batal, dan tidak boleh seorangpun berfatwa dan berhukum dengan hukum tersebut.⁶⁹

Berbeda dengan Ibnu Taimiyyah, Ibnu Qudamah yang sedari awal membedakan nikah fāsīd dan nikah bāṭil, pandangannya terkait dengan status anak yang dilahirkan dalam kondisi perkawinan fāsīd bahwa anak yang dilahirkan dihubungkan nasabnya kepada ayahnya, sedangkan anak yang dilahirkan pada perkawinan bāṭil tidak dinasabkan kepada ayahnya, jika keduanya mengetahui kondisi tersebut dan mengetahui tindakan tersebut dilarang atau haram, sehingga keduanya pun dapat disebut sebagai pelaku zina dan dapat dikenakan hudud.⁷⁰

فأما الاتحة الباطلة كنكاح المرأة المزوجة او المعتدة وشبهه فإذا علما الحال والتحريم فهما زانيان و عليهما الحد و لا يلحق النسب فيه

Sementara Ibnu Ḥazm dalam kitabnya Al-Muhalla berpendapat bahwa anak yang dilahirkan pada pernikahan yang sah dan pernikahan dengan akad yang fāsīd atau cacat karena suatu ketidaktahuan dihubungkan (garis keturunan/nasabnya kepada ayah biologisnya) dan tidak dihubungkan dengan yang mengetahui kecacatan akad tersebut.⁷¹

وَالْوَلَدُ يُلْحَقُ فِي النِّكَاحِ الصَّحِيحِ، وَالْعَقْدِ الْفَاسِدِ بِالْجَاهِلِ، وَلَا يُلْحَقُ بِالْعَالِمِ بِفُسَادِهِ

Pandangan yang lebih luas diuraikan oleh Wahbah AzZuhaili⁷² dalam bukunya Al-Fiqh Al-Islamy wa Adillātuh. Menurut beliau, nasab anak terhadap ayah kandungnya dapat ditetapkan melalui tiga sebab, yaitu pernikahan yang sah, pernikahan yang fāsīd, dan hubungan seksual atau persetubuhan secara syubhāh.⁷³ Az-Zuhaili berpendapat bahwa penetapan status nasab anak dalam pernikahan yang fāsīd sama seperti pernikahan yang sah karena penetapan nasab anak dapat menjaga kelangsungan hidup bagi anak itu sendiri.⁷⁴

الزواج الفاسد في اثبات النسب كالزواج الصحيح لأن النسب يحتاط في اثباته احياء للولد و محافظة عليه

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibnu Qudamah, *Al-Mughniy*

⁷¹ Ibn Hazm Al-Andalusi, *Al-Muhalla bi al-Atsar*, jilid 10 (Beirut: Dār alKutub al-Ilmiyyah, 1988), hlm. 142

⁷² Wahbah Mustafa al-Zuhayli (1932 – 8 Agustus 2015) lahir di Dair Atiah, Suriah, adalah seorang cendekiawan Islam yang mengkhususkan diri dalam hukum Islam dan filsafat hukum. Beliau telah menulis puluhan buku tentang hukum Islam dan sekuler. Az-Zuhayli belajar syari'ah di Universitas Damaskus selama enam tahun, lulus pada tahun 1952 dengan predikat terbaik di kelasnya. Zuhayli melanjutkan pendidikan Islamnya di Universitas AlAzhar, di mana ia kembali lulus dengan predikat terbaik di kelasnya pada tahun 1956. Saat belajar di Al-Azhar, Zuhayli belajar hukum di Universitas Ain Shams di Kairo, Mesir, di mana ia meraih gelar sarjana magna cum laude pada tahun 1957. Pada tahun 1959, ia meraih gelar magister hukum dari Fakultas Hukum Universitas Kairo. Pada tahun 1963, ia meraih gelar doktor dengan penghargaan dalam bidang hukum dengan jurusan syari'ah Islam. Sejak tahun 1963, Zuhayli mengajar di Universitas Damaskus di mana ia menjadi profesor sejak tahun 1975. Ia memberikan kuliah di Fakultas Syari'ah dan Fakultas Hukum dan ia mengkhususkan diri dalam hukum Islam, filsafat hukum Islam, dan sistem hukum komparatif.

⁷³ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* (Beirut: Dar alFikr al-Muashir, 1998), hlm. 686.

⁷⁴ Ibid.

Dalam penetapan nasab anak melalui perkawinan yang fāsīd ini, Az-Zuhāili menetapkan tiga syarat:

- 1) Suami merupakan orang yang mampu menghamili; di mana dia telah balig menurut kalangan Malikiyah dan Syafiiyah, atau dia telah balig ataupun murahiq (mendekati usia balig) menurut kalangan Hanafiyah dan Hanabilah.
- 2) Benar-benar terjadi persetubuhan atau khalwat antara laki-laki dan perempuan tersebut menurut kalangan Malikiyah; artinya jika tidak terjadi persetubuhan atau khalwat setelah berlangsungnya perkawinan yang fāsīd maka nasab anak tidak dapat ditetapkan kepada ayahnya. Berbeda dengan kalangan Hanafiyah yang menilai khalwat tidaklah cukup, tetapi harus benar terjadi persetubuhan.
- 3) Perempuan tersebut melahirkan anak setelah berlalu enam bulan atau lebih dari tanggal persetubuhan atau terjadinya khalwat tersebut menurut kalangan Malikiyah, atau sejak terjadinya persetubuhan menurut kalangan Hanafiyah.⁷⁵

Adapun dalam hubungan seksual secara syubhāh, yaitu hubungan sanggama selain zina, namun juga bukan dalam bingkai pernikahan yang sah ataupun fāsīd. Contohnya seperti seorang mempelai wanita yang dibawa ke rumah mempelai pria tanpa melihat terlebih dahulu, lantas dikatakan bahwa wanita itu adalah istrinya dan kemudian disetubuhi. Atau seorang suammenggauli perempuan yang berada di atas tempat tidurnya dan perempuan itu dikira istrinya tapi ternyata bukan. Atau menggauli istri yang sudah diceraikan tiga dalam masa idah karena mengira hal itu boleh dilakukan.⁷⁶

Jika kemudian pihak wanita melahirkan anak setelah lewat enam bulan atau lebih dari waktu sanggama, nasab anak tersebut diikutkan pada orang yang menggaulinya, karena jelas kehamilannya disebabkan olehnya. Akan tetapi jika kelahirannya itu sebelum lewat enam bulan dari waktu sanggama, nasab anak tersebut tidak diikutkan pada pihak lelaki yang menggaulinya, karena jelas wanita tersebut hamil sebelum melakukan sanggama bersamanya. Kecuali, jika memang pihak lelaki mengaku bahwa anak tersebut adalah anaknya sendiri, karena bisa jadi ia telah menggauli wanita tersebut sebelumnya secara syubhāh. Jika pihak lelaki meninggalkan wanita yang telah ia gauli dalam konteks wathi'

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

syubhāh, nasab anak yang terlahir diikutkan pada pihak lelaki sebagaimana penentuan nasab pada cerai dari nikah fāsīd.⁷⁷

Selanjutnya dalam pandangan beliau, garis nasab keturunan bisa ditentukan dengan tiga cara, yaitu dengan pernikahan sah ataupun fāsīd (rusak), pengakuan garis nasab atau keturunan, dan pembuktian.⁷⁸

- 1) Pernikahan yang sah ataupun fāsīd: Pernikahan yang sah dan pernikahan yang fāsīd termasuk salah satu sebab penentu garis nasab keturunan. Secara praktiknya, garis nasab ditentukan setelah pernikahan meskipun fāsīd, atau ikah urfi, yaitu akad nikah yang dilakukan tanpa ada bukti nikah di catatan sipil.
- 2) Pengakuan Nasab atau Pengakuan Anak: Pengakuan nasab ada dua macam, yaitu iqrar nasab untuk dirinya sendiri dan iqrar nasab yang dibebankan pada orang lain. Iqrar nasab untuk dirinya sendiri adalah pengakuan ayah terhadap anak, atau anak terhadap ayahnya. Pengakuan ini tetap sah meskipun dari seorang lelaki yang berada di ambang kematian, namun dengan empat syarat yang telah disepakati oleh para ulama mazhab, sebagai berikut:⁷⁹
 - a) Orang yang diakui nasabnya tidak jelas atau tidak tahu nasabnya. Orang yang tidak diketahui nasabnya menurut Hanafiyyah adalah orang yang tidak tahu ia punya ayah di tempat kelahirannya. Akan tetapi, para ulama mengecualikan anak yang terlahir dalam sumpah li'an. Anak tersebut tidak sah mengaku nasab atau diikutkan pada selain ayah yang melakukan sumpah li'an, karena bisa jadi ia menarik sumpahnya atau berbohong pada saat sumpah dengan mengaku bahwa anak tersebut bukan darah dagingnya sendiri.
 - b) Kenyataan membenarkan pengakuannya; orang yang diakui sebagai garis nasabnya itu masuk akal. Misalnya, orang yang diakui sebagai anak itu usianya masuk akal untuk menjadi anak orang yang mengaku sebagai ayahnya. Jika anak yang diakui itu usianya lebih tua dari orang yang mengaku sebagai ayahnya, keduanya seumuran, atau selisih sedikit yang tidak memungkinkan menjadi anak maka pengakuan itu tidak sah. Alasannya, karena pengakuan itu tidak masuk akal atau realita tidak bisa menerima pengakuan itu. Jika terjadi perebutan nasab di

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

antara dua orang maka nasab tidak bisa ditentukan, karena ada dua iqrar yang saling bertentangan.

- c) Adanya pengakuan dari orang yang diakui jika memang ia sudah bisa dipercaya. Artinya, sudah baligh dan berakal menurut mayoritas ulama, dan sudah mumayyiz menurut Hanafiyyah. Alasannya, karena iqrar atau pengakuan itu adalah hujjah untuk orang yang beriqrar dan tidak bisa melampaui orang lain kecuali dengan adanya bukti atau kesaksian dari orang lain. Jika orang yang mengaku itu masih kecil atau orang gila maka tidak disyaratkan untuk memercayai keduanya. Karena, iqrar dan pengakuan keduanya tidak diterima. Ulama Malikiyyah berkata, membenaran orang yang mengaku bukanlah syarat untuk menentukan garis nasab karena nasab itu hak anak terhadap ayahnya. Jadi, cukup hanya iqrar atau pengakuan tanpa harus ada bukti membenaran darinya jika memang tidak ada bukti yang menunjukkan kebohongannya.
 - d) Tidak membebankan nasab pada orang lain, baik dipercaya oleh orang yang diakui maupun tidak. Karena pengakuan seseorang hanyalah hujjah bagi dirinya sendiri, tidak untuk orang lain. Pengakuan sepihak bagi orang lain hanyalah sebagai kesaksian, dan kesaksian seorang lelaki terhadap sesuatu yang tidak diketahui oleh para lelaki maka tidak dapat diterima, dan pengakuan sendiri bukanlah sebuah hujjah. Oleh karena itu, jika yang mengaku pemilik anak tersebut adalah seorang istri atau orang yang sedang dalam masa idah, maka di samping syarat di atas ia harus membawa suaminya untuk memperkuat pengakuannya, atau mendapat kejelasan tentang kelahiran anak tersebut dari suaminya karena di situ membawa nasab pada orang lain, maka pengakuannya tidak diterima kecuali adanya pembuktian atau penjelasan dari suami. Iqrar seseorang dianggap batal jika ia mengaku bahwa anak yang diakunya diperoleh dari hasil perzinaan karena zina tidak layak menjadi sebab untuk menentukan garis keturunan. Keturunan nasab itu sebuah anugerah yang tidak bisa didapat dengan melakukan hal yang terlarang.
- 3) Bayyinah atau Pembuktian: Pembuktian adalah dalil yang tidak hanya berlaku bagi orang yang mengaku atau berikrar, namun juga bagi orang lain. Adapun pengakuan, sebagaimana telah kita ketahui, hanyalah dalil untuk diri sendiri, tidak untuk orang lain. Penentuan nasab dengan pembuktian lebih kuat daripada hanya dengan pengakuan

karena pembuktian sampai saat ini adalah alasan yang paling kuat untuk menentukan dan memutuskan suatu perkara. Penentuan nasab dengan iqrar bisa jadi kurang kuat karena masih bisa dibatalkan dengan adanya pembuktian yang bertentangan dengan iqrar tersebut.⁸⁰

Untuk memperjelas kedudukan anak dalam pernikahan cacat hukum, pandangan Muhammad Abu Zahrah⁸¹ menegaskan terdapat tiga kaidah utama yang perlu diperhatikan: 1) Bahwa masa minimum kehamilan adalah enam bulan, dan masa maksimal kehamilan adalah sembilan bulan, dan dapat dikenakan untuk kecermatan sampai satu tahun. 2) Sebab penasaban anak dalam pernikahan yang cacat adalah terjadinya hubungan seksual secara nyata, tetapi dalam pernikahan yang sah cukup dengan kemungkinan terjadinya hubungan seksual (imkan al-wath'). 3) Hubungan zina tidak memunculkan hukum nasab. Penetapan nasab adalah nikmat, perbuatan kriminal tidak pantas mendapatkan nikmat, bahkan seharusnya pelakunya diberikan hukuman. Namun, zina yang dimaksud adalah perbuatan zina yang tidak ada syubhāh di dalamnya yang dapat menggugurkan hudud ataupun yang menghapuskan sifat kriminalnya. Ketiga kaidah ini, menurut Abu Zahrah, berlaku pada ragam hukum penasaban anak, apakah ketika berlangsungnya perkawinan ataupun dalam masa idah, apakah disebabkan hubungan seksual secara syubhāh dalam akad yang cacat ataupun selainnya.⁸²

⁸⁰ Ibid

⁸¹ Muhammad Ahmad Musthafa Abu Zahrah lahir di Mesir pada Maret 1898 dari keluarga yang religius. Kakeknya, Musthafa Abu Zahrah, adalah ulama terkenal. Ia adalah seorang intelektual publik Mesir dan seorang ahli hukum Hanafi yang berpengaruh. Ia memegang sejumlah posisi penting; di antaranya sebagai dosen hukum Islam di Universitas Al-Azhar dan profesor hukum Islam di Universitas Kairo. Abu Zahrah pernah mengikuti ujian masuk lembaga peradilan di Gharbia pada tahun 1916, namun ia memilih untuk meniti karier di bidang akademik. Abu Zahrah mengajar di berbagai perguruan tinggi dan berguru kepada ulama-ulama terkenal, seperti 'Abdul Wahhab Khallaf, Syekh Ali al-Khafif, dan 'Abdul Aziz al-Kuli. Abu Zahrah adalah penulis produktif dengan lebih dari 50 kitab dan banyak risalah serta makalah. Karyanya mencakup berbagai bidang, terutama fikih, sejarah mazhab, dan perbandingan agama. Di antara karya beliau adalah kitab Zahrah al-Tafasir, Al-Milkiyyah wa Nazariyyah al-'Aqd, al-Ahwal al-Shakhsiyyah, dan Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyyah.⁸¹ Beliau juga merupakan anggota Akademi Riset Islam (Majma al-Buhuth Al-Islāmīyyah) Universitas al-Azhar Kairo, Mesir. Ini merupakan posisi terakhir sampai Abu Zahrah mengembuskan napas terakhir pada Jumat, 12 April 1974, di rumahnya di Zaitun pada usia 76 tahun.

⁸² Muhammad Abu Zahrah, al-Ahwal al-Shakhsiyyah (Kairo: Darul Fikri al-Araby, 1957), hlm. 386-398.

BAB II

Ketidaktahuan, Cacat Hukum Tersembunyi, dan Rasionalitas Pertanggungjawaban Hukum

Bab ini memperdalam dimensi tanggung jawab hukum dengan menempatkan ketidaktahuan dan cacat hukum tersembunyi sebagai variabel kunci. Dalam kerangka masalah dan teori pertanggungjawaban, hukum yang rasional tidak membebankan akibat kepada subjek tanpa kesalahan. Dengan demikian, pembebanan konsekuensi keperdataan kepada anak karena cacat perkawinan orang tuanya merupakan pelanggaran terhadap prinsip dasar keadilan hukum dan masalah. Bab ini menjadi jembatan konseptual antara rasionalitas fikih dan kritik terhadap konstruksi hukum positif.

A. Kerangka Rasionalitas Masalah dan Pembatasan Tanggung Jawab Hukum

Masalah mursalah merupakan salah satu konsep sentral dalam teori penetapan hukum Islam yang berfungsi untuk menjembatani antara tujuan umum syariat dan persoalan-persoalan hukum yang tidak diatur secara eksplisit dalam AlQur'an dan Sunnah. Dalam kerangka ushul fikih, masalah diartikan sebagai segala sesuatu yang mengandung manfaat atau mencegah kemudharatan bagi manusia. Namun, tidak setiap manfaat dapat dijadikan dasar hukum. Para ulama, antara lain Al-Gazali membedakan antara masalah mu'tabarah, yaitu kemaslahatan yang secara eksplisit atau implisit diakui oleh nash; masalah mulghāh, yaitu kemaslahatan yang ditolak karena bertentangan dengan nash; dan masalah mursalah, yaitu kemaslahatan yang tidak disebutkan secara tegas oleh nash dan tidak pula ditolak olehnya.⁸³

Imam al-Haramayn dan Ibn al-Sam'ānī menyebutnya dengan istilah al-istidlāl, sementara al-Khuwārizmī dalam al-Kāfī menamakannya al-istislāh. Menurutnya, yang dimaksud dengan maṣlaḥah adalah upaya menjaga tujuan syariat dengan cara menolak kerusakan yang menimpa manusia. Imam al-Haramayn dan al-Ghazālī menjelaskan bahwa maṣlaḥah adalah keberadaan suatu makna yang secara rasional sesuai dengan suatu hukum, namun tidak ditemukan landasan nash atau ijmak yang disepakati, meskipun penalaran hukum (ta'līl) masih mungkin dilakukan. Ibn Burhān dalam al-Awsaṭ mendefinisikannya sebagai maṣlaḥah yang tidak bersandar pada prinsip umum maupun prinsip parsial tertentu.⁸⁴

⁸³ Abu Hamid Al-Gazali, *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul* (Beirut: dar alKutub al-'Ilmiyyah, 1983).

⁸⁴ Abu Abdullah Badr Al-Din Ibnu Bahadur Az-Zarkasyi, *Al-Bahr AlMuhit* (Dar Al-Kutubi, 1994).

Maslaḥah mursalah bukan dalil yang berdiri bebas, melainkan mekanisme rasional-normatif yang bekerja di bawah kerangka maqāṣid as-syarī‘ah. Ia digunakan untuk menilai apakah suatu pengaturan hukum benar-benar mengantarkan pada keadilan dan kemanfaatan yang dikehendaki syariat, atau justru melahirkan mafsadah baru. Karena itu, maslaḥah mursalah menuntut kehati-hatian metodologis, terutama agar tidak digunakan untuk membenarkan kebijakan hukum yang secara formal tampak bermanfaat tetapi secara substantif bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariat. Al-Gazali, misalnya berpendapat bahwa maslaḥah mursalah dalam tingkat ḥājiyyāt dan taḥsīniyyāt tidak boleh dijadikan dasar hukum semata tanpa dukungan prinsip lain, kecuali jika mendekati kondisi darurat. Adapun maṣlaḥah pada tingkat darurat, ijtihad dapat mengantarkan kepadanya meskipun tidak ada nash khusus.⁸⁵

Dalam konteks pertanggungjawaban hukum, maslaḥah mursalah memiliki fungsi pembatas yang penting. Syariat Islam secara konsisten menegaskan prinsip personalitas tanggung jawab, yaitu bahwa akibat hukum dari suatu perbuatan hanya dapat dibebankan kepada subjek yang melakukan perbuatan tersebut dengan kesadaran dan pilihan. Prinsip ini tercermin dalam kaidah-kaidah umum syariat serta ditegaskan dalam berbagai nash yang menyatakan bahwa seseorang tidak memikul dosa atau kesalahan orang lain.⁸⁶ Dengan demikian, setiap konstruksi hukum yang memindahkan beban akibat hukum kepada pihak yang tidak melakukan kesalahan memerlukan pengujian ketat dari perspektif maslaḥah.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Firman Allah dalam Surat Fathir ayat 18.

BAB III

Pasal 42 UU Perkawinan dan Ilusi Kepastian Hukum Formal

Bab ini menguliti Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan sebagai norma kunci yang membentuk ilusi kepastian hukum. Alih-alih memberikan kejelasan, norma ini justru memproduksi ambiguitas, kontestasi makna, dan ketidakpastian dalam praktik. Dengan membandingkan pengaturan di berbagai negara, bab ini menegaskan bahwa problem Pasal 42 bukan keniscayaan hukum modern, melainkan akibat dari pilihan paradigma yang terlalu menuhankan legalitas formal perkawinan.

A. Konstruksi Keabsahan Anak dalam UU Perkawinan

Undang-Undang Perkawinan telah mengukuhkan terminologi sah/tidaknya anak pada Pasal 44 ayat 2,99 sehingga dapat dikatakan istilah anak yang sah dan sebaliknya anak yang tidak sah telah diakomodir undang-undang ini. Ketentuan hukum keabsahan anak dalam Undang-Undang Perkawinan dapat dicermati pada beberapa pasal yang diletakkan secara terpisah, mulai dari Pasal 42, Pasal 43, Pasal 44, sampai dengan Pasal 55. Kajian terhadap seluruh pasal-pasal ini penting dilakukan untuk menemukan pemahaman yang utuh terhadap hukum keabsahan anak dalam undang-undang ini. Pasal 42 dengan jelas menekankan, “Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah.” Pada akhirnya, dalam putusan-putusan Pengadilan Agama, norma Pasal 42 inilah yang banyak digunakan dalam menentukan status anak. Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan ini diletakkan pada bab kedudukan anak, sehingga wajar norma ini yang sering dijadikan dasar dalam pertimbangan putusan. Terdapat juga pandangan bahwa dalam terjadinya inkonsistensi secara horizontal dari segi substansi dalam satu peraturan yang sama, dalam arti hanya berbeda nomor ketentuan, maka norma yang lebih belakangan akan mengenyampingkan peraturan yang sebelumnya.⁸⁷ Norma ini juga yang pada umumnya digunakan untuk menetapkan status anak dari perkawinan yang tidak sah menurut undang-undang ini. Meskipun norma dalam pasal ini tidak menyinggung soal perkawinan yang batal, tetapi isinya diinterpretasikan secara a contratrio bahwa anak yang dilahirkan yang tidak memenuhi ketentuan dalam norma tersebut

⁸⁷ Maria F. Indrati Soeprapto pernah membahas pertentangan antara Pasal 20 ayat (4) dan ayat (5) UUD 1945. Menurutnya, kalau terjadi kontradiksi demikian, ayat yang di belakang akan mengenyampingkan ayat yang sebelumnya. Mawar, Sitti. "Metode Penemuan Hukum (Interpretasi Dan Konstruksi) Dalam Rangka Harmonisasi Hukum." *Jurnal Justisia: Jurnal Ilmu Hukum, Perundang-Undangan Dan Pranata Sosial* 1.1 (2020): 22-38.

maka anak tersebut dianggap sebagai anak yang tidak sah dan nasabnya tidak dapat dihubungkan dengan ayahnya. Anak yang sah hanya anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah, selain itu disebut sebagai anak yang tidak sah, dengan berbagai istilah, seperti anak luar kawin, anak di luar nikah, atau anak zina dan anak biologis.

Keberadaan Pasal 42 undang-undang ini telah mengesampingkan maksud Pasal 28; apakah tidak seharusnya mempertimbangkan Pasal 28 dalam konteks perkawinan yang dibatalkan daripada menginterpretasikan secara berbalik Pasal 42 untuk diterapkan pada konteks perkawinan yang batal? Hemat penulis, prinsip hukum dalam Pasal 28 seharusnya tidak dihilangkan begitu saja dan dapat diterapkan dalam konteks penetapan asal-usul anak. Apalagi tanggung jawab atas suatu perbuatan seharusnya dibebankan kepada pihak yang melakukan kesalahan atau liability by fault, tidak berlaku terhadap pihak-pihak yang tidak melakukan kesalahan tersebut. Tetapi pada kenyataannya pasal tersebut diabaikan begitu saja dengan keberadaan Pasal 42,⁸⁸ sehingga seorang anak ikut menanggung kesalahan yang dilakukan oleh orang tua mereka.

⁸⁸ Pada umumnya, Pasal 28 digunakan dalam kasus pembatalan perkawinan, sedangkan Pasal 42 digunakan dalam kasus pengesahan dan permohonan asal-usul anak. Pembatalan perkawinan umumnya dipahami bahwa perkawinan itu dahulu telah dilaksanakan secara sah, tetapi kemudian terbukti sesuatu hal di kemudian hari yang dinilai menyebabkan perkawinan tersebut batal. Dengan demikian, pembatalan perkawinan ini dibedakan dengan perkawinan yang batal. Hemat penulis, prinsip dasar yang mendasari Pasal 28 seharusnya digunakan juga dalam kasus pernikahan yang tidak disahkan. Dalam kasus pernikahan yang tidak disahkan ini pada dasarnya sama dengan kasus pembatalan perkawinan, bahwa perkawinan telah terlaksana, namun dalam kasus pembatalan perkawinan, perkawinannya tercatat, sedangkan pada kasus perkawinan yang tidak disahkan, perkawinannya belum tercatat. Dalam perkara asal-usul anak di Pengadilan Agama, kasus kedua ini banyak ditemukan, dan banyak hakim yang menerapkan Pasal 42 dan Pasal 43 untuk memutuskan status anak yang lahir darinya.

BAB IV

**Krisis Penalaran Yudisial, Krisis
Rasionalitas Hukum**

Bab ini menunjukkan bagaimana praktik di Pengadilan Agama terhadap kasus-kasus asal-usul anak hasil perkawinan cacat hukum, selanjutnya menguraikan kegagalan normatif Pasal 42 berlanjut menjadi krisis penalaran yudisial. Fragmentasi sumber hukum, disparitas putusan, distorsi konsep anak zina, dan praktik judicial overreach dalam penetapan status “anak biologis” memperlihatkan peradilan yang bekerja tanpa kerangka rasional yang konsisten. Hakim tidak lagi sekadar menerapkan hukum, tetapi terjebak dalam improvisasi normatif yang justru memperdalam ketidakpastian dan ketidakadilan bagi anak.

Kasus-Kasus Perkawinan Cacat Hukum dalam Perkara Asal-Usul Anak Putusan-putusan Pengadilan Agama merupakan produk hukum konkrit dari penerapan norma hukum keabsahan anak dalam Undang-Undang Perkawinan. Para hakim melakukan konstruksi hukum untuk menerapkan norma-norma peraturan perundang-undangan sedemikian rupa terhadap kasus-kasus permohonan ataupun gugatan asal-usul anak di Pengadilan Agama. Berikut ini penulis paparkan contoh-contoh putusan Pengadilan Agama yang dikategorikan berdasarkan isu hukumnya. Secara ringkas dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 5. Putusan Pengadilan Agama Perkara Asal Usul Anak

No	Putusan	Amar Putusan	Pertimbangan Hukum
1	581/Pdt.P/2023/PA.Wtp	Anak biologis	Pernikahan tidak tercatat
2	60/Pdt.P/2023/PA.MTK	Anak biologis	Pernikahan tidak tercatat
3	547/Pdt.P/2023/PA.Tgrs	N.O.	Pernikahan tidak tercatat
4	243/Pdt.P/2023/PA.Smn	N.O.	Wali nikah tidak jelas; obscur libel
5	122/Pdt.P/2023/PA.Btm	N.O.	Wali dan saksi nikah tidak sah
6	62/Pdt.P/2023/PA.Slk	Anak biologis	Wali nikah tuan kadi tidak berhak

7	182/Pdt.P/2022/PA.TDN	Anak biologis	Wali nikah tidak berhak
8	436/Pdt.P/2023/PA.Bm	Anak biologis	Saksi nikah dua orang perempuan
9	218/Pdt.P/2022/PA.Kds	Anak sah	Laki-laki terikat perkawinan lain
10	299/Pdt.P/2023/PA.Mdn	Anak biologis	Lelaki poligami siri dalam proses cerai
11	311/Pdt.G/2016/PTA.Sby	N.O	Lelaki poligami siri; Istri poliandri
12	83/Pdt.P/2023/PA.Kis	Anak sah	Lelaki poligami siri
13	105/Pdt.P/2023/PA.Kis	Anak sah	Istri belum resmi bercerai
14	105/Pdt.P/2023/PA.Kis	Anak sah	Istri terikat perkawinan

BAB V

Dari Marriage-Determinative Ke Child

Protective Corrective Model: Model

Sebagai Koreksi Atas Rasionalitas Formal

Bab ini menandai pergeseran paradigma. Konstruksi marriage-determinative dibaca sebagai akar masalah, karena menjadikan keabsahan perkawinan sebagai penentu tunggal status anak. Sebagai koreksi, bab ini menawarkan landasan teoretis dan prinsip-prinsip rekonstruktif menuju child-protective corrective model, yaitu model yang menempatkan anak sebagai subjek utama perlindungan hukum dan memisahkan secara tegas antara cacat perkawinan dan status keabsahan anak.

Landasan Teoretis Rekonstruksi Rekonstruksi hukum keabsahan anak dalam kajian ini tidak dimaksudkan sebagai respons emosional terhadap praktik peradilan, melainkan sebagai koreksi normatif yang dibangun secara sistematis. Rekonstruksi ini bertolak dari gagasan bahwa hukum tidak boleh berhenti pada validitas formal, tetapi harus diuji berdasarkan kemampuannya melindungi kepentingan dasar subjek hukum, terutama anak sebagai pihak yang paling rentan dan tidak memiliki kendali atas peristiwa hukum yang melahirkannya. Dalam perspektif hukum Islam, orientasi normatif tersebut berakar pada maqāṣid as-syarī'ah. Hukum tidak dipahami semata-mata sebagai kumpulan aturan formal, melainkan sebagai instrumen untuk menjaga kemaslahatan manusia, martabat subjek hukum, dan mencegah kerusakan yang lebih besar. Perlindungan terhadap nasab, kehormatan, dan keberlangsungan hak hidup anak merupakan tujuan syariat yang tidak dapat dikorbankan demi keteraturan administratif. Oleh karena itu, setiap konstruksi hukum keabsahan anak harus diukur berdasarkan kemampuannya menjaga tujuan tersebut, bukan sekadar kesesuaiannya dengan prosedur formal.

Asy-Syāṭibī menegaskan bahwa syariat Islam tidak diturunkan tanpa tujuan. Seluruh ketentuan syariat bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia, baik dalam dimensi duniawi maupun ukhrawi.¹⁸⁸ Pandangan ini merupakan hasil kajian induktif terhadap nash-nash Al-Qur'an dan Sunnah, meskipun tidak seluruh hukum syariat menyebutkan tujuan (maqṣad) secara eksplisit. Dalam khazanah uṣūl fikih, memang terdapat perdebatan mengenai

apakah hukum syariat didasarkan pada tujuan dan ‘illat rasional. Sebagian mutakallimīn, seperti Fakhruddin ar-Rāzī, berpandangan bahwa hukum-hukum Allah tidak bergantung pada tujuan rasional tertentu, sementara aliran Mu‘tazilah menegaskan bahwa hukum-hukum Allah ditetapkan untuk merealisasikan kemaslahatan hamba. Asy-Syātibī menilai bahwa pandangan yang paling kuat adalah pandangan yang mengakui adanya tujuan dalam setiap penetapan hukum syariat, dan pandangan ini kemudian diterima secara luas oleh mayoritas ulama fikih muta’akhhirīn.

Ibn ‘Āsyūr memperkuat posisi ini dengan menegaskan bahwa hukum-hukum syariat Islam digantungkan pada hikmah individu maupun masyarakat. Oleh karena itu, maqāsid asy-syarī‘ah tidak hanya berfungsi sebagai perangkat teoritis, tetapi juga sebagai tolok ukur evaluatif dalam menilai dan menimbang suatu produk hukum. Ibn ‘Āsyūr bahkan menegaskan bahwa seorang faqih tidak dapat menjalankan fungsi ijtihad secara utuh tanpa memahami maqāsid asy-syarī‘ah, baik dalam menerima atsar, mempertimbangkan pendapat para sahabat dan fuqahā’, maupun dalam mengoperasionalkan dalil-dalil syar‘i.⁸⁹ Pandangan serupa juga ditegaskan oleh ‘Abd al-Wahhab Khallaf, yang menempatkan maqāsid sebagai instrumen penting untuk memahami Al-Qur’an dan Sunnah serta menyelesaikan pertentangan-pertentangan hukum yang muncul dalam praktik.

Asy-Syātibī menjelaskan bahwa pembebanan hukum (taklīf) bertujuan untuk menjaga maqāsid syariat pada manusia, yang mencakup tujuan-tujuan ḍarūriyyāt, ḥājiyyāt, dan taḥsīniyyāt. Tujuan yang bersifat ḍarūriyyāt merupakan fondasi utama kemaslahatan agama dan dunia, yang meliputi lima unsur pokok, yaitu hifẓ ad-dīn, hifẓ an-nafs, hifẓ al-‘aql, hifẓ al-māl, dan hifẓ an-nasl.⁹⁰ Dalam konteks kajian ini, maqṣad yang paling relevan adalah hifẓ an-nasl, karena berkaitan langsung dengan persoalan anak dan penetapan nasab.

⁸⁹ Ibn ‘Ashur, *Maqasid Al-Shari’ah Al-Islamiyyah* (Amman: Dar AlNafa’is, 2001) hlm. 180.

⁹⁰ Arifuddin Muda Harahap. "Rules on Wage Standard to Improve Workers' Living Needs in the Perspective of Maqasid Al-Shari'ah." *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 18.2 (2018)

BAB VI

Rekonstruksi Norma Keabsahan Anak Sebagai Pemulihan Rasionalitas Hukum

Bab ini memformulasikan rekonstruksi konkret Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan sebagai upaya memulihkan rasionalitas hukum keluarga. Rekonstruksi ini tidak bersifat kosmetik, tetapi menyentuh jantung paradigma dengan merumuskan norma yang adil, proporsional, dan selaras dengan maqāṣid syarī'ah serta prinsip pertanggungjawaban hukum modern. Implikasi yuridisnya diarahkan pada pemulihan fungsi hukum sebagai instrumen perlindungan, bukan penghukuman simbolik.

A. Kritik terhadap Redaksi Pasal 42 Eksisting

Kajian-kajian atas norma hukum keabsahan anak pada Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan, sebagaimana telah diuraikan di atas, telah menunjukkan adanya problematika hukum pada norma tersebut dan pada konstruksi hukum yang dibangun untuk menerapkan norma tersebut dalam putusan Pengadilan Agama.

1. Ambiguitas Norma

Ambiguitas norma didefinisikan sebagai kemampuan suatu norma untuk ditafsirkan dengan berbagai cara. Ambiguitas norma dalam hukum mengacu pada situasi pada suatu aturan hukum atau norma memiliki makna yang tidak jelas atau dapat ditafsirkan secara ganda.²¹³ Hal ini dapat terjadi karena bahasa yang digunakan tidak spesifik, ada ketidakkonsistenan antarketentuan, atau norma tersebut tidak memberikan panduan yang cukup dalam penerapannya. Ambiguitas semacam ini sering memunculkan ketidakpastian hukum dan membuka peluang bagi penafsiran yang berbeda oleh hakim atau pihak terkait lainnya. Dalam konteks peraturan perundang-undangan di Indonesia, sering kali terdapat norma yang ambigu atau kabur, seperti "kesusilaan" atau "ketertiban umum" sering kali menjadi subyektif dan terbuka untuk berbagai interpretasi, menyebabkan ketidakjelasan dalam penerapannya.⁹¹

Norma keabsahan anak dalam Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan juga dapat dikatakan mengandung norma ambigu yang dapat ditafsirkan secara berbeda dalam penerapannya. Kekaburan norma itu, paling tidak berdasarkan kajian-kajian di atas, terkait

⁹¹ Widmaier, Wesley W., and Luke Glanville. "The benefits of norm ambiguity: constructing the responsibility to protect across Rwanda, Iraq and Libya." *Contemporary Politics* 21.4 (2015): 367-38

dengan frasa “perkawinan yang sah.” Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Perkawinan memang telah menegaskan bahwa suatu perkawinan dianggap sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya. Namun, keberadaan ayat (2) yang mewajibkan pencatatan perkawinan itu telah menyebabkan makna ganda, sehingga sebagian kalangan menganggap kedua ayat tersebut bersifat kumulatif satu sama lain, sehingga sah di sini bermakna sah secara agama dan administrasi negara.⁹² Apalagi ketika norma Pasal 42 ini dihadapkan pada norma Pasal 43 terkait anak yang dilahirkan di luar perkawinan, semakin terbuka interpretasi yang berbedabeda, yang antara lain dimaknai sebagai pernikahan sah yang tidak tercatat,⁹³ perkawinan yang cacat atau batal menurut hukum agama, hubungan seksual yang dilakukan laki-laki dan perempuan tanpa adanya ikatan pernikahan,⁹⁴ atau anak yang lahir dari perkawinan yang tidak dicatatkan dan anak yang lahir dari perzinahan.⁹⁵ Perbedaan penafsiran terhadap norma ini telah kami bahas di bagian-bagian terdahulu, bukti terangnya adalah terjadinya disparitas putusan Pengadilan Agama dalam menginterpretasinya, sebagaimana telah dikemukakan di atas.⁹⁶

⁹² Murtadlo, Ali. "KESUSILAAN DAN KETERTIBAN UMUM SEBAGAI DASAR PENOLAKAN PELAKSANAAN PUTUSAN ARBITRASE." *Badamai Law Journal* 3.2, 2018: 204-223.

⁹³ Beberapa akademisi berpendapat bahwa pencatatan merupakan syarat sah pernikahan. Windiani, Arovah. "No Matter The Religion Is, The Marriage Should Be Valid And Officially Registered." *Proceedings of The 2th International Multidisciplinary Conference 2016. Vol. 1. No. 1. 2017*. Sementara Arifuddin menegaskan juga bahwa pencatatan perkawinan menurut hukum Islam memiliki implikasi yang signifikan, antara lain keabsahan hukum bagi ikatan suami istri. Arifuddin, Qadriani. "Registration of Marriage as Fulfillment of Marriage Requirements According to Islamic Principles." *Nurani: jurnal kajian syari'ah dan masyarakat* 24.2 (2024): 317-328.

⁹⁴ Candra, dkk, *Perlindungan Hukum Terhadap Hak-Hak Anak*. Ma'arif. "Kedudukan Anak Di Luar Nikah; Nurul Hak, Kedudukan Dan Hak Anak Luar Nikah Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/Puu-Viii/2010 Tentang Status Anak Luar Nikah (Studi Persepsi Hakim Pengadilan Agama Se-Wilayah Pengadilan Tinggi Agama Bengkulu). 2018. PhD thesis, UIN Raden Intan Lampung.

⁹⁵ M Marilang, 'Legal Relationship Between Illegitimate Children and Their Biological Father: The Analysis of Constitutional Court Decree No. 46/Puu-Viii/2010 in the Perspective of ...', *Journal of Indonesian Islam*, 2016

⁹⁶ Rohmawati, and Ahmad Rofiq. "Legal reasonings of religious court judges in deciding the origin of children: a study on the protection of biological children's civil rights." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 21.1 (2021): 1-20

EPILOG

Keabsahan Anak Sebagai Ukuran Rasionalitas Hukum Keluarga

Epilog ini menutup buku dengan satu klaim yang sengaja dibiarkan tegas: cara hukum memperlakukan anak adalah ukuran paling jujur dari rasionalitas hukum keluarga. Hukum boleh tampil tertib, sistematis, dan konsisten secara normatif, tetapi seluruh klaim itu runtuh ketika anak—sebagai subjek tanpa kesalahan—justru menjadi pihak yang paling dirugikan oleh kegagalan orang dewasa dan kekakuan hukum negara. Pada titik ini, persoalan keabsahan anak tidak lagi dapat dipahami sebagai masalah teknis legislasi atau perbedaan penafsiran yudisial, melainkan sebagai gejala krisis rasionalitas hukum keluarga itu sendiri.

arga itu sendiri. Kajian ini menunjukkan bahwa keberadaan norma dan pedoman hukum tidak otomatis melahirkan keseragaman putusan. Temuan ini mengafirmasi pandangan J.M. Smith bahwa pedoman hukum memang membatasi ruang diskresi, tetapi tidak pernah sepenuhnya menutup perbedaan.⁹⁷ Sebagaimana juga ditegaskan oleh Sporer dan Goodman-Delahunty, disparitas putusan adalah fenomena yang hampir tak terelakkan, bahkan dalam sistem hukum yang telah dipandu oleh norma tertulis.⁹⁸

Namun, penelitian ini melangkah lebih jauh dengan menunjukkan bahwa disparitas putusan dalam perkara keabsahan anak di Pengadilan Agama tidak dapat direduksi semata-mata pada subjektivitas hakim. Akar persoalannya bersifat struktural: pluralitas hukum yang tidak terkelola, disharmoni antar norma, serta kegagalan negara membangun konstruksi hukum keluarga yang koheren dan berkeadilan.

Variasi putusan—mulai dari penetapan anak sah, pengakuan sebagai anak biologis, penolakan permohonan, hingga putusan tidak dapat diterima—menunjukkan bahwa Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan tidak bekerja sebagai norma penuntun, melainkan sebagai norma problematik. Pasal ini dibaca secara berbeda bukan karena hakim mengabaikannya, melainkan karena norma itu sendiri tidak menyediakan rasionalitas yang memadai untuk menjawab

⁹⁷ I J M Smith, 'Disparity in Context: Judges' Perspectives on Disparities in a Sentencing Guideline System', *Journal of Qualitative Criminal Justice & Criminology* (scholar.archive.org, 2020) <https://www.qualitativecriminology.com/pub/v8i2p2/release/1>

⁹⁸ S L Sporer and J Goodman-Delahunty, "Disparities in Sentencing Decisions," *Social Psychology of ...*, 2009, <https://books.google.com/books>.

kompleksitas realitas sosial dan pluralitas sumber hukum yang hidup. Dengan kata lain, kegagalan Pasal 42 bersifat struktural, bukan insidental.

Temuan ini sejalan dengan analisis Niblett dan Yoon bahwa perbedaan putusan sering kali bukan akibat perbedaan tafsir atas preseden yang sama, melainkan kecenderungan hakim untuk bergerak menuju preseden yang sama sekali berbeda.⁹⁹ Dalam perkara keabsahan anak, satu hakim memprioritaskan kepastian formal perkawinan, hakim lain menekankan perlindungan anak, sementara sebagian lainnya memilih kategori antara seperti “anak biologis” yang secara normatif tidak memiliki pijakan yang jelas. Fragmentasi ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Indonesia berada dalam kondisi fragmentasi rasionalitas, di mana hakim dipaksa memilih nilai tanpa kerangka normatif yang konsisten.

Dalam situasi inilah relevansi temuan Nahda Shehada menjadi nyata. Hakim berada di antara dua tujuan yang sering kali berhadap-hadapan: menjaga ketertiban hukum dan melindungi pihak yang lemah.¹⁰⁰ Penelitian ini memperlihatkan bahwa upaya hakim mengakomodasi keadilan substantif melalui fleksibilitas putusan bukanlah bentuk inkonsistensi, melainkan respons moral terhadap kekakuan norma. Namun, tanpa rekonstruksi norma, respons moral ini justru melahirkan ketidakpastian hukum baru. Di sinilah batas diskresi yudisial menjadi jelas: keadilan tidak dapat terus-menerus bergantung pada keberanian individual hakim.

Kajian ini juga menolak narasi orientalis arus utama yang memandang hukum keluarga Islam klasik sebagai kaku dan stagnan. Sebaliknya, kajian ini menunjukkan bahwa fikih—baik klasik maupun kontemporer—memiliki fleksibilitas konseptual yang jauh lebih besar dibanding hukum positif modern yang terkodifikasi secara kaku. Sejalan dengan temuan Syahan yang menolak pendapat Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht yang menilai hukum Islam itu kaku dan stagna serta tidak bisa diaplikasikan.¹⁰¹ Ironisnya, dalam banyak putusan kontemporer, justru hukum negara yang tampil dogmatis, sementara fikih menunjukkan rasionalitas protektif yang lebih maju. Dalam titik ini, pandangan Nahda Shehada tentang pentingnya agensi hakim menjadi relevan: kodifikasi tidak boleh mematikan ijtihad.

⁹⁹ Niblett, Anthony, and Albert H. Yoon. "Judicial disharmony: A study of dissent." *International Review of Law and Economics* 42 (2015): 60-71

¹⁰⁰ Shehada, Nahda. "Flexibility versus rigidity in the practice of Islamic family law." *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 32.1 (2009): 28-46.

¹⁰¹ Mhd. Syahnan, *Hukum Islam dalam Bingkai Transdisipliner* (Perdana Publishing, 2019).

Rekonstruksi hukum yang ditawarkan buku ini secara sadar mengambil jarak dari sejumlah pandangan akademik sebelumnya. Berbeda dari pendekatan yang memperluas makna “anak di luar perkawinan” dalam Pasal 43 untuk mencakup anak dari perkawinan tidak sah, buku ini menilai pendekatan tersebut tetap menempatkan anak dalam status inferior dengan hak yang dibatasi. Buku ini juga menolak gagasan penasaban anak zina kepada ayah biologisnya. Distingsinya tegas: perlindungan penuh diberikan kepada anak yang lahir dari hubungan non-zina, sementara zina tetap diposisikan sebagai pelanggaran normatif. Distingsi ini bukan kompromi moral, melainkan syarat rasional agar hukum tidak kehilangan struktur tanggung jawabnya.

Novelty kajian ini terletak pada perumusan ulang Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan dengan memutus hubungan otomatis antara cacat atau batalnya perkawinan dan delegitimasi status anak, dalam kondisi tertentu yang dapat dibuktikan secara yuridis. Untuk pertama kalinya, ketidaktahuan para pihak terhadap cacat hukum tersembunyi—baik administratif, kelembagaan, maupun normatif—dijadikan dasar rekonstruktif penentuan keabsahan anak. Dengan pendekatan ini, status perkawinan tidak lagi diperlakukan sebagai determinan tunggal, melainkan sebagai konteks yuridis yang harus dibaca bersama niat subjek, jenis cacat hukum, dan dampak sosial yang ditimbulkannya.

Rekonstruksi ini juga menegaskan distingsi normatif yang selama ini kabur antara perkawinan batal dan perbuatan zina. Penyamaan akibat hukum keduanya dalam praktik peradilan tidak memiliki dasar yang kuat, baik dalam fikih maupun dalam teori pertanggungjawaban hukum. Dengan menempatkan anak yang lahir dari perkawinan batal—selama tidak bersumber dari zina—sebagai anak sah sepenuhnya, buku ini menolak logika penghukuman tidak langsung yang selama ini bekerja dalam hukum keluarga

Dari sisi teoretis, norma rekonstruktif ini berpijak pada orientasi maqāṣid yang rasional, dengan menempatkan perlindungan nasab dan keadilan bagi subjek paling rentan sebagai tujuan hukum. Pendekatan ini tidak berhenti pada maqāṣid as-syarī‘ah sebagai tujuan objektif norma, tetapi juga mempertimbangkan maqāṣid al-mukallaf, yakni niat, kesadaran, dan kapasitas subjek hukum. Membebankan akibat hukum kepada anak—yang tidak memiliki niat, pilihan, maupun peran kausal—merupakan distorsi rasionalitas hukum keluarga

Kemaslahatan yang dijadikan dasar rekonstruksi ini juga bukan kemaslahatan bebas nilai. Maṣlaḥah yang bertentangan dengan prinsip dasar syariat tetap dipandang sebagai maṣlaḥah mulghāh. Perlindungan anak tidak boleh dibaca sebagai pembenaran atas

pelanggaran hukum yang disengaja, melainkan sebagai mekanisme diferensiasi tanggung jawab: kesalahan berhenti pada pelaku, tidak diwariskan kepada anak.

Menariknya, kajian ini justru menunjukkan bahwa dalam isu keabsahan anak dan kebapakan, KUH Perdata dalam beberapa aspek lebih selaras dengan logika fikih dibanding Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Temuan ini membalik asumsi ideologis yang selama ini menempatkan hukum kolonial sebagai antitesis hukum Islam. Hukum, pada akhirnya, harus dinilai dari rasionalitas substansinya, bukan dari asal-usul historisnya.

Pada titik ini, buku ini menolak dua ekstrem sekaligus: formalisme hukum yang mengorbankan anak demi ketertiban norma, dan moral populisme yang menghapus struktur tanggung jawab demi simpati. Posisi buku ini jelas: melindungi anak tidak berarti meruntuhkan institusi perkawinan. Yang runtuh justru rasionalitas hukum ketika institusi dipertahankan dengan mengorbankan subjek paling rentan.

Rekonstruksi Pasal 42 yang diajukan bukan ancaman bagi moralitas publik, melainkan koreksi atas distribusi akibat hukum yang timpang. Hukum yang rasional tidak menghukum pihak yang tidak bersalah. Hukum yang adil tidak memindahkan beban kegagalan normatif dari orang dewasa kepada anak. Dengan menjadikan keabsahan anak sebagai ukuran, buku ini menutup argumennya dengan satu kesimpulan yang tidak dapat ditawar: **rasionalitas hukum keluarga diukur bukan dari ketertiban normanya, melainkan dari keberpihakannya kepada subjek tanpa kesalahan.**

Glosarium

Anak di Luar Perkawinan	Anak yang lahir tanpa adanya ikatan perkawinan yang sah antara ayah dan ibu menurut hukum yang berlaku.
Anak Sah	Anak yang dilahirkan dari perkawinan yang sah menurut hukum positif dan/atau hukum Islam.
Fiqh	Pemahaman manusia terhadap hukum syariat Islam yang dirumuskan melalui metode ijtihad berdasarkan sumber-sumber hukum Islam.
Hak Keperdataan Anak	Hak-hak anak dalam bidang perdata, termasuk hak nafkah, waris, perwalian, dan pengakuan hukum.
Hukum Keluarga	Cabang hukum yang mengatur hubungan hukum dalam lingkup keluarga, termasuk perkawinan, keturunan, perwalian, dan warisan.
Hukum Positif	Hukum Positif Hukum yang berlaku dan ditetapkan oleh negara melalui peraturan perundang-undangan dan putusan pengadilan.
Ijtihad	Proses penggalan hukum Islam melalui penalaran metodologis terhadap sumber-sumber syariat.
Keabsahan Anak	Status hukum anak yang menentukan pengakuan nasab, hak keperdataan, dan kedudukan hukum dalam keluarga.
Keadilan Substantif	Keadilan yang menitikberatkan pada substansi dan dampak hukum, bukan semata-mata pada prosedur formal.
Krisis Rasionalitas	Kondisi ketika norma hukum tidak lagi sejalan dengan nilai keadilan, logika sosial, atau perkembangan masyarakat.

Legitimasi Hukum	Pengakuan terhadap keabsahan dan keberlakuan suatu norma hukum baik secara formal maupun substantif.
Maqāṣid al-Sharī'ah	Tujuan-tujuan utama syariat Islam yang meliputi perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
Nasab	Hubungan keturunan yang mengaitkan seseorang dengan orang tuanya menurut ketentuan hukum dan fiqh.
Perlindungan Anak	Segala upaya hukum dan sosial untuk menjamin hak, martabat, dan kesejahteraan anak.
Pluralisme Hukum	Keberadaan dan interaksi berbagai sistem hukum, seperti hukum negara, hukum adat, dan hukum Islam dalam satu masyarakat.
Putusan Mahkamah Konstitusi	Keputusan lembaga peradilan konstitusional yang bersifat final dan mengikat terhadap penafsiran undang-undang.
Rasionalitas Hukum	Landasan logis dan argumentatif dalam pembentukan, penafsiran, dan penerapan norma hukum agar selaras dengan tujuan keadilan dan kemaslahatan.
Rekonstruksi Hukum	Upaya penataan ulang konsep dan norma hukum untuk menyesuaikan dengan nilai keadilan, konteks sosial, dan perkembangan pemikiran hukum.
Relevansi Kontekstual	Kesesuaian norma hukum dengan kondisi sosial, budaya, dan kebutuhan masyarakat pada suatu waktu tertentu.
Ta'īl al-Aḥkām	Pendekatan penetapan hukum Islam berdasarkan alasan, hikmah, dan tujuan hukum.

Daftar Pustaka

- Abu Bakr. *Hasiyah I'annah at-Talibin*. Dar al-Fikr, 1993.
- Abu Dawud, Sulaiman. Sunan Abi Dawud. *Al-Maktabah al- 'Asriyyah*, 2009, Hadith No. 2274. Abu Zahrah, Muhammad.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Al-Ahwal al-Shakhsiyyah*. Darul Fikri alAraby, 1957.
- Aditya, Mochammad Rizky Eka, et al. "The Problem of Interfaith Marriage in Indonesia: A Juridical-Normative Approach." *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*, vol. 6, no. 2, 2023, pp. 456-470.
- Al Amruzi, Fahmi. "Nasab Anak Dari Perkawinan Siri." *Al-Adl: Jurnal Hukum*, vol. 14, no. 1, 2022, pp. 1-19.
- Al-Alim, Yusuf Hamid. *Al-Maqāṣid Al- 'Ammah Li Asy-Syari 'ah AlIslāmīyyah*. International Islamic Publishing House, 1994.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Dar al-Thaybah li al-Nasyr wa al-Tawzi, 2005.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Al-Jami Al-Shahih Al-Bukhari*. Dar as Sya'ab, 2006, Hadith Nos. 6749 and 7182
- Aldyan, Arsyad, and Abhishek Negi. "The Model of Law Enforcement Based on Pancasila Justice." *Journal of Human Rights, Culture and Legal System*, vol. 2, no. 3, 2022, pp. 178-190.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*. Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Al-Khin, Mustafa, Mustafa Dib al-Bugha, dan Ali al-Syarbaji, *Al Fiqh Al Manhaji Ala Madzhabi As Syafi'I*. Damaskus: Dar AlQalam, 1992.
- Al-Māwardi, Abu al-Hasan. *Al-Hawi al-Kabir*. Jilid 8, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Amrulloh, Moh. Asyiq (2020) *Kedudukan dan hak anak luar kawin dalam Kompilasi Hukum Islam pascaputusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/Puu-Viii/2010*. PhD thesis, UIN Sunan Ampel Surabaya.
- An-Nawawi, Abu Zakariyya Muhyiddin Yahya. *Al-Minhaj fi Syarh Sahih Muslim ibn al-Hajjaj*. Dar Ihya'at-Turas al-'Arabi, 1392 H.

- Arifuddin, Qadriani. *"Registration of Marriage as Fulfillment of Marriage Requirements According to Islamic Principles."* Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat, vol. 24, no. 2, 2024, pp. 317-328.
- Aritonang, Syofina Dwi Putri, et al. *"Penyelesaian Peraturan Daerah Bermasalah Berdasarkan Asas Peraturan Perundang-Undangan."* Interdisciplinary Journal on Law, Social Sciences and Humanities, vol. 5, no. 1, 2024, pp. 16- 34.
- Ar-Râghib al-Ashfihani. *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân*. Dâr al-Fikr, n.d.
- Ashshiddiqi, Muhammad Hasbi, et al. *"Dinamika Keabsahan Perkawinan Beda Agama dalam Perspektif Hukum Perdata di Indonesia."* Proceeding of Conference on Law and Social Studies, vol. 4, no. 1, 2023.
- As-Shan'ani, Muhammad bin Ismail Al-Kahlani. *Subul As-Salam. Syarikah Makhtabah wa Maghba'ah Musthafa Al-Baby*, 2005.
- Athiyah, Jamaluddin. *Nahw Taf'il Maqāṣid Syari`ah*. Damaskus: Dar Al-Fikr, 2001.
- Atmadja, I. Dewa Gede. *"Asas-Asas Hukum Dalam Sistem Hukum."* Kertha Wicaksana, vol. 12, no. 2, 2018, pp. 145- 155.
- At-Tirmidzi, Muhammad bin Isa. *Sunan At-Tirmidzi*. Dar Al-Fikri, 1994.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Mizan Pustaka, 2015.
- Az-Zarkasyi, Abu Abdullah Badr Al-Din Ibnu Bahadur. *Al-Bahr AlMuhit*. Dar Al-Kutubi, 1994.
- Az-Zarqa, Mustafa Ahmad. *Al-Madkhal Al-Fiqhi Al-'Aam*. Dar AlQalam, 2004.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islamy Wa Adilatuhu*. Dar Al-Fikr, 1985.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir Fi Al-'Aqidah Wa Al-Syariah Wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dar Al-Fikri, 2003.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islamî*. Dâr al-Fikr, 1998.
- Az-Zuhaylî, Muḥammad Muṣṭafâ. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbîqātuhā fî al-Madhāhib al-Arba'ah*. Damaskus: Dar AlFikr, 2006.
- Candra, Mardi, Fahadil Amil Al Hasan, and Ghifar Afghany. *Perlindungan Hukum Terhadap Hak-Hak Anak Dalam Putusan Pengadilan*. Kencana, 2023.
- Dawkins, Cedric E. *"The Principle of Good Faith: Toward Substantive Stakeholder Engagement."* Journal of Business Ethics, vol. 121, 2014, pp. 283-295.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Wajiz fi al-Fiqh Al-Islāmî*. Dar Al-Fikr, 2006.

- Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama. Buku II Pedoman Pelaksanaan Teknis Administrasi dan Teknis Peradilan Agama Tahun 2013. Jakarta, 2014.
- Fadli, F., and Andi Muh Taqiyuddin BN. "*Pengakuan Anak Biologis di Luar Nikah.*" Madani: Jurnal Ilmiah Multidisiplin, vol. 1, no. 9, 2023.
- Fajar, Abbas Sofwan Matlail, and Mara Sutan Rambe. "*Revisiting Gender Issues in Islamic Jurisprudence: 'Abdul Karīm Zaidān's 'Al-Mufasssol fī Ahkām Al-Mar'ah wa Al-Bait AlMuslim'.*" Ahkām: Jurnal Ilmu Syari'ah, vol. 19, no. 2, 2019, pp. 269-286.
- Fauzi, Fahrul. "*Tinjauan Kawin Hamil dalam Perspektif Hukum Islam.*" Journal of Islamic Law Studies, vol. 3, no. 2, 2021, pp. 7.
- Fenwick, Mark, and Stefan Wrba. "*The Shifting Meaning of Legal Certainty.*" Legal Certainty in a Contemporary Context: Private and Criminal Law Perspectives. Springer, 2016.
- Fletcher, George P. "*Human Dignity as a Constitutional Value.*" UW Ontario L. Rev., vol. 22, 1984, pp. 171-191. Grabowski, Radosław. "Only the Flexible and Rigid? The Problem of Differentiation of Procedures for Amending the Constitution of Modern European States." Przegląd Prawa Konstytucyjnego, vol. 6 (28), 2015, pp. 247-260.
- Habibi, A R. "*The Dynamics of Illegitimate Child Status in Sharia and National Law of Indonesia: Is There a Harmonization?*" Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Studies, 2021, <http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/almanhaj/article/view/4787>.
- Habibi, Ahmad Rizza. "*The Dynamics Of Illegitimate Child Status In Sharia And National Law Of Indonesia: Is There A Harmonization?*" Al-Manhaj: Journal of Indonesian Islamic Family Law, vol. 3, no. 1, 2021, pp. 70-80.
- Hak, Nurul. *Kedudukan Dan Hak Anak Luar Nikah Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/Puu-Viii/2010 Tentang Status Anak Luar Nikah (Studi Persepsi Hakim Pengadilan Agama Se-Wilayah Pengadilan Tinggi Agama Bengkulu)*. PhD thesis, UIN Raden Intan Lampung, 2018.
- Hamdani, Muhammad Faisal, et al. "*The Legal and Human Rights Challenges of Interfaith Marriage in Indonesia.*" Journal of Law and Sustainable Development, vol. 11, no. 12, 2023.
- Harahap, Arifuddin Muda. "*Rules on Wage Standard to Improve Workers' Living Needs in the Perspective of Maqasid AlShari'ah.*" AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah 18.2 (2018).
- Harahap, Arifuddin Muda. *Pengantar Hukum Ketenagakerjaan*. Malang: Literasi Nusantara, 2020.

- Harahap, Mhd Yadi. *"Dispute Resolution of Marriage Cancellation through Religious Court Decisions in Indonesia."* Ulul Albab: Jurnal Studi dan Kajian Hukum Islam 5.2 (2022): 111-129.
- Harahap, Mhd. Yadi. *"Batas Kedewasaan Anak untuk Cakap Hukum dalam Perspektif Peraturan di Indonesia."* JGSIMS: Journal of Gender and Social Inclusion in Muslim Societies 1.1 (2020).
- Harijanti, Susi Dwi, Rahayu Prasetianingsih, and Inna Junaenah. *Interaksi Konstitusi dan Politik: Kontekstualisasi Pemikiran Sri Soemantri.* Pusat Studi Kebijakan Negara FH Universitas Padjadjaran, 2016.
- Hartini, S., and A. Arifin. *"Konsep Perlindungan Hukum Terhadap Perempuan Sebagai Anak Dalam Penetapan Dispensasi Akibat Kehamilan Di Luar Nikah."* National Conference on Law Studies, 2020, conference.upnvj.ac.id.
- Hasibuan, Zahraini Nur. *"Perlindungan Hukum Anak Luar Kawin yang Diakui dalam Perspektif Hukum Perdata."* Jurnal Notarius, vol. 2, no. 2, 2023.
- Hirawan, Yengki. *Status Anak Diluar Perkawinan yang Sah Menurut Ibn al-Qayyim dan Relevansinya dengan Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUUVIII/2010*, PhD thesis, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2017.
- Huda, Syamsul. *"Zina dalam Perspektif Hukum Islam dan Kitab Undang Undang Hukum Pidana."* Hunafa: Jurnal Studia Islamika, vol. 12, no. 2, 2015, pp. 377-397.
- Ibn Qudāmah, `Abdullah bin Ahmad. *Al-Mughnī.* Maktabah alQahirah, 1968.
- Ibn Taimiyah. *Majmu' Fatawa Shaikh al Islam Ahmad Ibn Taimiyah*, vol. 32. Kementerian Urusan Islam, Dakwah, dan Penyuluhan Arab Saudi, 2004.
- Ibn' Ashur, *Maqāṣid Al-Shari 'ah Al-Islāmīyyah.* Amman: Dar AlNafa'is, 2001.
- Irawan, Farid Pardamean Putra, and Nur Rofiq. *"Pernikahan Siri dalam Tinjauan Hukum Islam dan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan."* Iqtisad: Reconstruction of Justice and Welfare for Indonesia, vol. 8, no. 1, 2021, pp. 35-46.
- Irawan, Lifana Clarissa. *"Faktor Timbulnya Permohonan Pengesahan Anak Luar Kawin (Studi Putusan Nomor 80/PDT. P/2018/PN. JKT. BRT)."* Indonesian Notary, vol. 3, no. 2, 2021, pp. 9.
- Isnaini, Enik. *"Perkawinan Siri dalam Perspektif Hukum Islam, Hukum Positif dan Hak Asasi Manusia."* Jurnal Independent, vol. 2, no. 1, 2014, pp. 51-64.

- J Al-Maḥalli. Syarah Al-Waraqat. Al-Haramain, 2011. Jain, Nilanjana. *"Judicial Power: From Judicial Review to Judicial Overreach."* Indian Journal of Public Administration, vol. 56, no. 2, 2010, pp. 331-342.
- Jain, Sushil Kumar, and Sujay Jain. *"Right to Silence: A Commentary on Misinterpretation and Violation by the Indian Judiciary."* International Annals of Criminology, vol. 60, no. 1, 2022, pp. 118-139.
- Jasmine, Adira Mutiara, and Dwi Aryanti Ramadhani. *"The Legal Conflict on Registration of Inter-Religious Marriages Before & After SEMA No. 2 of 2023."* Jurnal Daulat Hukum, vol. 7, no. 4, 2024, pp. 346-356.
- Khallaf, `Abdul Wahhab. *Ilm Uṣūl Al-Fiqh*. Dar al-Ilm, 1978.
- Lubis, Fauziah, et al. *"Kajian Asas-Asas Equality Before The Law Dalam Praktik Peradilan Perdata."* Innovative: Journal Of Social Science Research 5.3 (2025): 5390-5406.
- Lubis, Fauziah. Bunga Rampai Hukum Acara Pidana. Medan: CV. Manhaji, 2020.
- M Marilang. *"Legal Relationship Between Illegitimate Children and Their Biological Father: The Analysis of Constitutional Court Decree No. 46/Puu-Viii/2010 in the Perspective of...."* Journal of Indonesian Islam, 2016, <http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/JIIs/article/view/350>.
- Ma'arif, Toha. *"Kedudukan Anak Di Luar Nikah: Kedudukan dan Hak Anak Luar Nikah Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/Puu-Viii/2010 Tentang Status Anak Luar Nikah (Studi Persepsi Hakim Pengadilan Agama Se-Wilayah Pengadilan Tinggi Agama Bengkulu)."* PhD thesis, UIN Raden Intan Lampung, 2018.
- Makalev, Jordan Marciano. "ANALISIS YURIDIS GUGATAN NIET ONTVANKELIJKE VERKLAARD (NO) PADA SENGKETA TANAH DALAM HUKUM ACARA PERDATA." *LEX ADMINISTRATUM*, vol. 11, no. 2, 2023.
- Manan, `Abdul. Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia. Kencana, 2012. Marilang, M. "Legal Relationship Between Illegitimate Children and Their Biological Father: The Analysis of Constitutional Court Decree No. 46/Puu-Viii/2010 in the Perspective of Islamic Family Law." *Journal of Indonesian Islam*, 2016, <http://jiis.uinsby.ac.id/index.php/JIIs/article/view/350>.
- Mawar, Sitti. *"Metode Penemuan Hukum (Interpretasi Dan Konstruksi) Dalam Rangka Harmonisasi Hukum."* Jurnal Justisia: Jurnal Ilmu Hukum, Perundang-Undangan Dan Pranata Sosial, vol. 1, no. 1, 2020, pp. 22-38.

- Muala, Asyharul. *"Fikih Humanis: Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan dan Kemanusiaan, by Noorhaidi Hasan and Maufur (eds)." Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde/Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, vol. 179, no. 1, 2023, pp. 124-127.
- Mugniatul Ilma. *"Regulasi Dispensasi Dalam Penguatan Aturan Batas Usia Kawin Bagi Anak Pasca Lahirnya UU No. 16 Tahun 2019."* Al-Manhaj: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam, vol. 2, no. 2, 2020, p. 150.
- Muhazir. *"Dualisme peraturan perceraian di Aceh: kontestasi Fatwa dan Hukum Negara."* Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam, vol. 13, no. 2, 2020, pp. 198-208.
- Mujiyo. *"Hadis Muttafaq Alaih Dalam Kitab Riyâdh Al-Shâlihîn."* Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis, vol. 1, no. 2, 2017, pp. 179-186.
- Murtadlo, Ali. *"Kesusilaan dan Ketertiban Umum Sebagai Dasar Penolakan Pelaksanaan Putusan Arbitarse."* Badamai Law Journal, vol. 3, no. 2, 2018, pp. 204-223.
- Muslim bin Al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Dar al-Fikr, 1412 (1998), Hadith No. 1457.
- Mustaqim, `Abdul. *"Berbagai Penyebutan Anak dalam Al-Quran: Implikasi Maknanya dalam Konteks Quranic Parenting."* Jurnal Lektur Keagamaan, vol. 13, no. 1, 2015, pp. 265-292.
- Muzakir, Kahar. *"Zina Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Kitab Undang Undang Hukum Pidana."* Formosa Journal of Science and Technology, vol. 1, no. 1, 2022, pp. 33-46.
- Nashirin, Nikman. *"Problematika Talak Suami Kepada Istri Di Luar Pengadilan (Studi Kasus Talak Di Kecamatan Babalan)." Journal Smart Law*, vol. 1, no. 2, 2023, pp. 140-150.
- Nasri, Khairul. *"Penerapan Asas Ius Contra Legem dalam Penyelesaian Sengketa Hadhanah."* Ijtihad, vol. 34, no. 2, 2018, pp. 115-126.
- Nasution, Muhammad Idris, Mhd Syahnun, and Fauziah Lubis. *"Rekonstruksi Penetapan Anak Biologis dari Hasil Perkawinan Tidak Sah Dalam Putusan Pengadilan Agama."* Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM 31.3 (2024): 696-723.
- Niblett, Anthony, and Albert H. Yoon. *"Judicial Disharmony: A Study of Dissent."* International Review of Law and Economics, vol. 42, 2015, pp. 60-71.
- Nurhadi, Nurhadi. *"The Dualism of the Supreme Court's Decisions on the Position of Non-Marital Child."* Jurnal Hukum dan Peradilan, vol. 8, no. 2, 2019, pp. 228-254.

- Nurlaelawati, E, and S C Van Huis. *"The Status of Children Born out of Wedlock and Adopted Children in Indonesia: Interactions between Islamic, Adat, and Human Rights Norms."* Journal of Law and Religion, 2019.
- Perry, Adam. *"The Flexibility Rule in Administrative Law."* The Cambridge Law Journal, vol. 76, no. 2, 2017, pp. 375-398.
- Raditya, Ida Bagus Wisnuputra, and I. Dewa Gede Dana Sugama. *"Analisis Yuridis Asas Fiksi Hukum dari Perspektif Hukum Pidana Dalam Kasus Illegal Logging di Probolinggo."* Jurnal Hukum, Politik dan Ilmu Sosial, vol. 3, no. 1, 2024, pp. 350- 359.
- Rahardjo, S. *Ilmu Hukum (Kedelapan)*. Citra Aditya Bakti, 2014.
- Rizza, Ahmad. *The Dynamics Of Illegitimate Child Status In Sharia And National Law Of Indonesia*. Rizza, 2021.
- Rohmawati, and Ahmad Rofiq. *"Legal Reasonings of Religious Court Judges in Deciding the Origin of Children: A Study on the Protection of Biological Children's Civil Rights."* Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan, vol. 21, no. 1, 2021, pp. 1-20.
- Roosevelt III, Kermit. *"Certainty Versus Flexibility in the Conflict of Laws."* Private International Law, Edward Elgar Publishing, 2019, pp. 6-26.
- Rustamjonovna, Mahsuda Tadjibayeva. *"The Principle of Good Faith in Civil Law."* Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT), vol. 12, no. 4, 2021, pp. 1062-1067.
- Salter, Erica K. *"Deciding for a Child: A Comprehensive Analysis of the Best Interest Standard."* Theoretical Medicine and Bioethics, vol. 33, 2012, pp. 179-198.
- Sandimula, N S. *"The Status and Rights of an Illegitimate Child According to Mazhab Asy-Syafi'i Perspective on the Development of Islamic Family."* Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah, vol. 17, no. 2, 2019, <http://journal.iainmanado.ac.id/index.php/JIS/article/view/952>.
- Setiawan, Iwan, et al. *"Reforming Marriage Law in Indonesia: A Critical Examination of Islamic Law on the Ban of Interfaith Marriages."* Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 2024, pp. 179-198.
- Shehada, Nahda. *"Flexibility Versus Rigidity in the Practice of Islamic Family Law."* PoLAR: Political and Legal Anthropology Review, vol. 32, no. 1, 2009, pp. 28-46.
- Simanjuntak, Samuel Hamonangan, and FX Djoko Priyono. *"Legal Pluralism as Pancasila's Reflection to Realize Substantive Justice in Law Enforcement and Law-Making."* Pancasila: Jurnal Keindonesiaan, vol. 2, no. 1, 2022, pp. 37-48.

- Sinaga, Dara Sari, and Akmaluddin Syahputra. *"Tinjauan Yuridis Terhadap Putusan Niet Ontvankelijke Verklaard Dalam Perkara Gugatan Kurang Pihak."* Jurnal Hukum, vol. 39, no. 1, 2020, pp. 40-54.
- Smith, J M. *"Disparity in Context: Judges' Perspectives on Disparities in a Sentencing Guideline System."* Journal of Qualitative Criminal Justice & Criminology, 2020, <https://www.qualitativecriminology.com/pub/v8i2p2/release/1>.
- Sodiki, Achmad. *"Hak Perdata dalam Putusan Mahkamah Konstitusi."* NU Online, <https://www.nu.or.id/nasional/mkhubungan-perdata-menyangkut-hak-kemanusiaan-Uj4ek>.
- Soeprapto, Maria F. *"Metode Penemuan Hukum (Interpretasi Dan Konstruksi) Dalam Rangka Harmonisasi Hukum."* Jurnal Justisia: Jurnal Ilmu Hukum, Perundang-Undangan Dan Pranata Sosial, vol. 1, no. 1, 2020, pp. 22-38.
- Sporer, S L, and J Goodman-Delahunty. *"Disparities in Sentencing Decisions."* Social Psychology of Criminal Justice, 2009, <https://books.google.com/books>. Sprenger, Guido. *"Structured and Unstructured Misunderstandings: Towards an Anthropological Theory of Misunderstanding."* Civilisations, vol. 65, 2017, pp. 21-38.
- Stigall, D E. *"Comparative Law and State-Building: The Organic Minimalist Approach to Legal Reconstruction."* Loyola LA International & Comparative Law Review, 2007, <https://heinonline.org>.
- Suhasti, Ermi, Siti Djazimah, and Hartini Hartini. *"Polemics on Interfaith Marriage in Indonesia between Rules and Practices."* Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, vol. 56, no. 2, 2018, pp. 367-394.
- Suherman, Ade Maman, and J. Satrio. *Penjelasan Tentang Batas Umur (Kecakapan dan Kewenangan) Bertindak Berdasarkan Batas Umur*. PT Gramedia, 2010.
- Syahnan, Mhd. *"The position of Islamic courts in Indonesia's legal system: A commentary."* MIQOT 86 (1995): 21-24.
- Syahnan, Mhd. *Contemporary Islamic legal discourse: a study of Sayyid Qutb's fi zilal al-Qur'an*. IAIN Press, 2010.
- Syahnan, Mhd. *Hukum Islam dalam Bingkai Transdisipliner*. Perdana Publishing 2019.
- Syahnan, Mhd. *Modernization of islamic law of contract*. Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.

- Syahrullah, Syahrullah. *"Nuansa Fiqhiyah Dalam Zahrah AlTafasir Karya Muḥammad Abū Zahrah."* Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, vol. 1, no. 2, 2016, pp. 131-138.
- Tarigan, Arihta Esther, and Reni Suryani. *"Solution for Recording Interfaith Marriages Following Supreme Court Circular (SEMA) Number 2 of 2023 in Indonesia."* Sinergi International Journal of Law, vol. 2, no. 2, 2024, pp. 120- 133.
- Tirmidzi, Muhammad bin Isa at. *Al-Jāmi' al-Mukhtaṣar min asSunan 'An Rasūl Allāh*. Dar al-Ma'rifah, 2002. Van Heerden, M. *"Judicial Over-reach."* Administratio Publica, vol. 26, no. 4, 2018, pp. 99-114.
- Weinrib, Lorraine. *"Human Dignity as a Rights-Protecting Principle."* National Journal of Constitutional Law, vol. 17, 2004, pp. 219-239.
- Widmaier, Wesley W., and Luke Glanville. *"The Benefits of Norm Ambiguity: Constructing the Responsibility to Protect across Rwanda, Iraq, and Libya."* Contemporary Politics, vol. 21, no. 4, 2015, pp. 367-383.
- Windiani, Arovah. *"No Matter The Religion Is, The Marriage Should Be Valid And Officially Registered."* Proceedings of The 2nd International Multidisciplinary Conference, vol. 1, no. 1, 2017.
- Yan, Yueming. *"Corruption and the (Un)Clean Hands Doctrine in Investor-State Arbitration: Definitional and Reciprocity Challenges."* ICSID Review-Foreign Investment Law Journal, 2024, siae006.
- Yermek, Buribayev, et al. *"Human Dignity—the Basis of Human Rights to Social Protection."* Wisdom, vol. 3, no. 16, 2020, pp. 143-155.
- Yuspin, W, et al. *"Legal Reconstruction of Indonesian Banking Laws: Challenges and Opportunities for Digital Bank Regulation."*
- Varia Justitia, 2023, <https://journal.unimma.ac.id/index.php/variajusticia/article/view/8019>.
- Zahid, Moh. *"Sharia and Local Wisdom in Indonesia: A Criticism of Jāhiliyyah Law Misinterpretation."* Aḥkām: Jurnal Ilmu Syari'ah, vol. 22, no. 2, 2022.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *Uṣūl al-fiqh*. Darul Fikri al-Araby, 1958.
- Zaidān, `Abdul Karīm. *Al-Mufashshal fi Aḥkām Al-Mar'ah wa AlBait Al-Muslim*. Muassasah ar-Risalah, 1993.

Tentang Penulis



Muhammad Idris Nasution lahir di Sirangkap, Mandailing Natal, Sumatera Utara, pada tanggal 29 Desember 1990. Saat ini, penulis berkiprah sebagai hakim pada lingkungan Peradilan Agama. Latar belakang pendidikan penulis seluruhnya ditempuh di Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan; menyelesaikan pendidikan Sarjana pada bidang Ahwal Syakhsiyyah (2015), Magister Hukum Keluarga (2022), dan Doktor dalam bidang Hukum Islam. Pendidikan awalnya ditempuh di MTs. Musthafawiyah Purba Baru, dan selanjutnya tingkat aliyah di MA Musthafawiyah Purba Baru (2010).

Selain menjalankan tugas kehakiman, penulis aktif dalam kegiatan akademik sebagai peneliti dan penulis di bidang hukum Islam dan hukum keluarga, termasuk sebagai tenaga pengajar di Universitas Terbuka dan Universitas Islam Negeri Sumatera Utara. Karya-karyanya telah dipublikasikan dalam berbagai jurnal ilmiah. Penulis juga dahulunya pernah aktif sebagai penulis artikel di media massa, Harian Analisa. Di samping, itu penulis juga kerap menjadi pemateri dalam forum ilmiah dan konferensi internasional di bidang studi Islam dan hukum.

Buku ini merupakan refleksi dari pengalaman akademik dan praktik yudisial penulis, sekaligus ikhtiar intelektual untuk mengoreksi kekeliruan normatif dalam hukum keluarga Indonesia, khususnya terkait konstruksi keabsahan anak. Informasi lebih lanjut mengenai karya dan publikasi penulis dapat ditelusuri melalui profil Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=OQylO9AAAAAJ&hl=id> dan Scopus Author ID: 58854678400.



Mhd. Syahnan, lahir di Kayulaut, Kabupaten Mandailing Natal, 5 September 1966. Pendidikan terakhir adalah Program Doktor pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2008. Pada awalnya, mengaji di Madrasah Musthafawiyah Purba Baru dan selanjutnya kuliah di Institut Agama Islam Negari Sumatera Utara Medan tamat tahun 1990, dan kampus ini kemudian menjadi tempatnya mengabdikan diri sebagai dosen pada Fakultas Syari'ah dan Pascasarjana. Saat ini menjabat sebagai Guru Besar Pascasarjana UIN Sumatera Utara.

Pada tahun 2016 - sekarang dipercaya menjadi editor in chief dan selanjutnya managing editor jurnal MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman. Pada 2016 pernah diamanahi menjadi Ketua Lembaga Penjaminan Mutu (LPM) UIN SU Medan. Pada tahun 1991 dan 1995 mendapatkan beasiswa dari *British Council* dan *CIDA (Canada International Development Agency)* untuk Program Magister di *School of Oriental and African Studies (SOAS) University of London* dan di *Institute of Islamic Studies, McGill University*. Pada tahun 2003- 2004 memenangkan *Competitive Fulbright Dissertation Research Award* untuk meneliti di *Georgetown University* dan *Washington College of Law, American University*. Training dan kursus yang pernah diikuti antara lain *Pre-departure Training Program for IAIN Lecturers*, Jakarta, July 1990 – March 1991; *Pre-sessional (General English and Study skills)*, Cambridge, The United Kingdom, June – July 1991; *Academic English Training*, Indonesia – Australia Language Foundation, Bali, June 1994– January 1995; *Teaching and Learning in Higher Education Workshop*, Institute of Education, McGill University, Montreal – Canada, June 1996; *McGill Summer Management Workshop*, Management Institute, McGill University, Montreal – Canada, July 1996. *Foundation of American Law and Legal Education*, Georgetown Law Center, Georgetown University, Washington D.C., June- July 2003; dan, *Investment of Trade Laws of the Middle East Course*, Washington College of Law, American University, Washington D.C., September 2003 – February 2004.

Beberapa karya ilmiah yang dihasilkan di antaranya: *Modernization of Islamic Law of Contract: A Study of 'Abd alRazzaq al-Sanhuri's Mashadir al-Haq fi al-Fiqh al-Islami* (Jakarta: Badan Litbang & Diklat Departemen Agama RI, 2009); *Contemporary Islamic Legal Discourse: A Study of Sayyid Quthb's Fi Zhilal al-Qur'an* (Medan: IAIN Press, 2010); Ed. Kontekstualisasi Ekonomi Syari'ah (Medan: IAIN Press, 2012); *Beyond Halal and Haram*

(Medan: Perdana Mulya Sarana, 2017); Hukum Islam dalam Bingkai Transdisipliner (Medan: Perdana Publishing, 2018); dan beberapa artikel di jurnal Tsaqafah, Ulumuna, Miqot, *Analytica Islamica*, dan Dinamika Ilmu.



Fauziah Lubis lahir di Balimbingan, 28 Mei 1971. Penulis merupakan Dosen Tetap pada Program Pascasarjana Strata 3 (S-3) Hukum Islam Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Medan. Beliau Mengajar sejak tahun 2008 sampai sekarang. Pendidikan Program Sarjana (S-1) diselesaikan di Universitas Islam Sumatera Utara Fakultas Hukum Jurusan Pidana pada tahun 1994; Program Magister (S-2) di Universitas Sumatera Utara Fakultas Hukum, Jurusan Bisnis pada tahun 2005; dan Program Doctoral (S-3) di Universitas Sumatera Utara pada Studi Ilmu Hukum tahun 2020.

Tentang Editor



Arifuddin Muda Harahap lahir di Kota Medan, 28 Agustus 1981. Pendidikan dimulai dari SD Gajah Mada Medan tamat tahun 1994, MTS Pondok Pesantren Raudhatul Hasanah Medan tamat tahun 1997, MAN 2 Model Medan tamat tahun 2000, S-1 pada jurusan Akhwalus Syakhsiyah IAIN Sumatera Utara Medan tamat tahun 2004, kemudian melanjutkan pendidikan S-2 di PPS Ilmu Hukum Universitas Sumatera Utara, dengan Tesis Perlindungan Hukum terhadap Tenaga Kerja Indonesia Ke Malaysia: Studi Pada Perusahaan Jasa Tenaga Kerja Indonesia (PJTKI) di Kota Medan. Menyelesaikan S-3 pada Prodi Ilmu Hukum di Universitas Islam Bandung dengan disertasi Fungsi Perjanjian Kerja Bersama dalam Memberikan Perlindungan Hukum dan Kesejahteraan Bagi Tenaga Kerja (Studi Analisis Di Provinsi Sumatera Utara).

Saat ini, ia menjabat sebagai Ketua Program Studi Doktor (S-3) Hukum Islam / HUKI di Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (UINSU), ia bertanggung jawab atas pengelolaan dan pengembangan program studi doctoral. Selain peran akademisnya, Arifuddin juga aktif sebagai penulis dan editor buku hukum. Salah satu karya terkenalnya adalah “Pengantar Hukum Ketenagakerjaan” yang diterbitkan oleh CV. Literasi Nusantara Abadi pada tahun 2020. Arifuddin juga berkontribusi sebagai penulis dalam berbagai buku elektronik terbitan CV. Media Sains Indonesia, termasuk Perlindungan Hukum bagi Tenaga Kerja melalui Perjanjian Kerja Bersama (2019), Hukum Pidana (2022), Penyelesaian Konflik Ketenagakerjaan dalam Pertambangan Berlandaskan Pancasila (2022), Buku Ajar Hukum Ketenagakerjaan (2023), Konflik Ketenagakerjaan dalam Pertambangan: Peran Filsafat Hukum dalam Penyelesaiannya (2023), dan Dalian Na Tolu: Peranannya dalam Kesejahteraan Pekerja pada Masyarakat Padang Lawas Utara (2023). Terbaru, pada tahun 2024, ia terlibat dalam penulisan buku Hukum Ketenagakerjaan dalam Pengembangan Kompetensi Keilmuan Mahasiswa di Bidang Ketenagakerjaan, yang menunjukkan dedikasinya dalam meningkatkan kompetensi akademik di bidang ketenagakerjaan. Arifuddin juga memiliki peran penting sebagai editor dalam dunia literatur hukum. Ia terlibat dalam penyuntingan buku *Hukum*

Bisnis: Sudut Pandang Advokat yang ditulis oleh Dr. Budi Sastra Panjaitan dan diterbitkan oleh Deepublish pada Maret 2023.

Arifuddin Muda Harahap juga terpilih secara aklamasi sebagai Ketua Pengurus Wilayah Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama (ISNU) Sumatera Utara (Sumut) untuk periode 2024-2028. Keputusan ini menandai pengakuan atas dedikasi dan kepemimpinan Arifuddin dalam mengembangkan ISNU di wilayah tersebut. Saat ini ia menjabat sebagai Guru Besar di Pascasarjana UIN Sumatera Utara.

Indeks

A

Agama, 4, 5, 6, 9, 14, 23, 24, 40,
69, 78, 79, 83, 87, 89, 98, 99,
100, 105, 107, 108, 109, 112,
113, 114, 118, 127, 128, 130,
131, 132, 133, 135, 136, 137,
138, 140, 143, 147, 149, 151,
152, 154, 155, 157, 159, 162,
163, 165, 166, 174, 175, 176,
177, 185, 188, 189, 190, 191,
201, 202, 211, 228, 229, 233,
235, 238, 242, 259, 262, 272,
273, 274, 276, 278, 281, 283,
284, 285

Anak, ix, x, xi, xiii, 1, 2, 3, 4, 5, 6,
7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23,
24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 61, 66, 68, 69, 72, 73,
74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 104, 105, 106,

107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 127, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 196, 197, 198, 199, 201,
202, 205, 206, 207, 208, 209,
210, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 230, 231, 232,
233, 234, 237, 238, 239, 243,
245, 246, 247, 248, 249, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 261, 262, 264,
265, 266, 267, 268, 269, 271,
283, 293.

D

Dalil, 27

F

Fragmentasi, 90, 92, 95, 97, 117,
119, 127, 262

H

Hadis, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
35, 36, 37, 38, 39, 40, 45, 72,
210
Hukum, ix, x, xi, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8,
9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,
27, 30, 33, 39, 42, 43, 44, 46,
47, 48, 49, 52, 53, 58, 61, 62,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90,
91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
99, 100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 108, 109, 110, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 123, 125, 126,
127, 130, 132, 133, 135, 137,
138, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 146, 147, 149, 150, 151,
152, 153, 154, 156, 157, 158,
159, 160, 162, 164, 165, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 180,

181, 182, 183, 184, 185, 186,
188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 205, 206, 207,
208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 224, 225,
226, 227, 228, 229, 230, 231,
232, 233, 234, 235, 236, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 243,
245, 246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 256,
257, 258, 259, 260, 261, 262,
263, 264, 265, 266, 267, 268,
269, 283, 287, 293, 294

K

Kaidah, 33, 36, 39, 59, 63, 71, 72,
73, 125, 151, 165, 194, 210,
215, 245
Keabsahan, ix, x, 1, 2, 5, 7, 8, 9,
10, 11, 14, 17, 21, 27, 30, 38,
40, 48, 51, 66, 69, 77, 81, 83,
89, 92, 94, 95, 96, 98, 101, 102,
104, 105, 108, 111, 115, 117,
119, 120, 125, 127, 149, 159,
167, 176, 180, 183, 184, 186,
199, 201, 205, 206, 211, 216,

217, 218, 219, 220, 224, 225,
227, 228, 232, 233, 234, 235,
237, 239, 245, 246, 249, 253,
261, 262, 264, 265, 266, 268,
283, 293 Kitab, 28, 46, 90, 151,
197, 275, 277, 278

Konstruksi, ix, x, 5, 8, 9, 11, 12,
13, 14, 16, 20, 22, 39, 48, 61,
63, 66, 71, 74, 75, 91, 93, 96,
103, 116, 118, 119, 120, 127,
167, 169, 170, 174, 180, 182,
184, 186, 188, 194, 199, 206,
215, 220, 221, 223, 225, 227,
228, 230, 233, 238, 240, 248,
258, 262, 283

N

Nabi, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 37,
38, 44, 45, 72

Norma, ix, x, xi, 1, 5, 7, 8, 9, 10,
11, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 23,
63, 65, 66, 75, 77, 78, 80, 82,
83, 85, 87, 88, 90, 96, 98, 113,
115, 117, 119, 127, 171, 172,
174, 178, 180, 181, 199, 203,
211, 214, 215, 216, 223, 224,
226, 227, 229, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240,

241, 242, 243, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258,
259, 260, 261, 262, 263, 265,
268, 269, 293, 294

Normatif, ix, x, 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9,
11, 20, 21, 23, 25, 27, 62, 64,
65, 66, 71, 72, 73, 90, 91, 95,
115, 117, 118, 119, 120, 127,
205, 211, 213, 214, 215, 216,
217, 218, 219, 220, 221, 223,
225, 226, 227, 232, 236, 242,
245, 246, 247, 249, 250, 251,
253, 254, 258, 260, 261, 262,
264, 266, 283, 293

P

Pasal, ix, x, 1, 2, 3, 10, 11, 12, 13,
14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
22, 23, 25, 64, 66, 75, 77, 78,
79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 99, 101, 102, 105, 106,
107, 109, 110, 115, 116, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 126,
127, 131, 132, 133, 135, 137,
139, 140, 141, 144, 145, 147,
149, 150, 151, 152, 153, 154,

157, 160, 162, 163, 164, 165,
170, 171, 174, 176, 177, 178,
179, 185, 186, 188, 190, 192,
193, 197, 199, 201, 216, 220,
221, 224, 225, 226, 227, 228,
232, 233, 234, 237, 238, 240,
242, 243, 245, 246, 247, 249,
252, 253, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 260, 262, 264, 266

Pengadilan, 4, 5, 6, 13, 40, 77, 78,

79, 81, 83, 88, 89, 90, 98, 99,
100, 105, 107, 108, 109, 111,
112, 113, 127, 128, 130, 132,
143, 147, 149, 155, 156, 158,
162, 163, 165, 166, 169, 173,
174, 175, 177, 182, 185, 188,
189, 191, 195, 201, 202, 228,
233, 235, 238, 262, 273, 274,
276, 278

Perkawinan, ix, x, xiii, 1, 2, 3, 4,

5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
27, 35, 38, 39, 40, 43, 44, 46,
48, 50, 51, 52, 54, 59, 61, 66,
67, 68, 69, 74, 75, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97,
98, 99, 100, 101, 102, 105, 106,

107, 108, 109, 110, 111, 112,
113, 114, 115, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 123, 125, 127,
128, 129, 130, 131, 134, 136,
137, 138, 139, 141, 142, 145,
146, 148, 151, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 161,
163, 164, 165, 167, 169, 170,
171, 173, 174, 175, 176, 177,
178, 179, 180, 181, 182, 184,
185, 186, 187, 188, 191, 192,
193, 194, 196, 197, 203, 205,
208, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 230, 231, 232, 234,
235, 237, 238, 241, 242, 244,
245, 246, 247, 248, 249, 250,
251, 252, 253, 254, 255, 256,
257, 258, 259, 260, 262, 264,
266, 267

Buku ini membedah krisis rasionalitas hukum keluarga Indonesia: ketika norma dipertahankan secara kaku, tetapi gagal menjelaskan realitas dan melindungi subjek yang seharusnya dilindungi. Hukum keluarga tampil formal, rapi di atas kertas, namun rapuh dalam praktik. Dengan menempatkan keabsahan anak sebagai pintu masuk analisis, buku ini memperlihatkan bagaimana hukum keluarga kerap bekerja bukan sebagai instrumen keadilan, melainkan sebagai mesin kategorisasi kaku yang menghasilkan kontradiksi, ketidakpastian, dan putusan yang saling bertabrakan.

Krisis tersebut tampak jelas ketika satu norma sentral dijadikan penentu tunggal bagi persoalan yang jauh lebih kompleks. Alih-alih menyederhanakan, pendekatan determinatif justru mendorong penalaran hukum yang sempit, mengabaikan konteks sosial, dan meminggirkan subjek paling rentan dalam hukum keluarga: anak. Praktik peradilan pun terjebak pada pembacaan normatif yang rigid, sering kali mengulang kekeliruan konseptual yang berdampak langsung pada keadilan substantif.

Melalui pembacaan kritis atas doktrin hukum, praktik peradilan, dan tradisi pemikiran hukum Islam, buku ini menunjukkan bahwa krisis rasionalitas tersebut bukan keniscayaan. Hukum keluarga memiliki sumber-sumber normatif yang jauh lebih kaya, lentur, dan berorientasi pada tanggung jawab moral daripada yang selama ini diakui. Ketika norma dipisahkan dari tujuan etik dan sosialnya, hukum kehilangan arah; ketika tujuan itu dipulihkan, hukum kembali masuk akal.

Pada titik inilah buku ini menawarkan koreksi paradigmatis: pergeseran cara berpikir dari hukum keluarga yang berorientasi pada status dan formalitas menuju hukum keluarga yang berpusat pada perlindungan, tanggung jawab, dan keadilan substantif. Ditujukan bagi praktisi, mahasiswa, dan pembaca hukum yang kritis, buku ini mengajak untuk meninjau ulang asumsi-asumsi lama dan menghadapi satu pertanyaan mendasar: untuk siapa sebenarnya hukum keluarga dibangun, dan sejauh mana ia masih rasional untuk dipertahankan.

REFERENSI

ISBN 978-634-236-392-8



9 786342 363928

ISBN 978-634-236-393-5 (EPUB)



9 786342 363935

Harga P. Jawa Rp. 103.000,-