

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Asal Usul Anak

1. Definisi Anak

Anak adalah pemberi makna hidup bagi orang tua, yang melambangkan keberhasilan dan keinginan cita-cita keluarga. Meski menjadi sumber kebanggaan dan penyempurna eksistensi orang tua, secara perkembangan, anak merupakan sosok yang belum mencapai tingkat kematangan yang utuh, baik dari aspek fisik maupun psikis.³⁷

Dalam Islam, anak ibarat kertas putih, suci sejak lahir, dan oleh karenanya mau beragama apa, menjadi apa dan bagaimana masa depannya, tergantung pada cara mewarnai mereka. Islam menyatakan bahwa anak adalah generasi penerus dan diharapkan menjadi generasi yang saleh, sebagaimana dinyatakan dalam surat An-Nisa ayat 9 yang berbunyi

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ
وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Artinya: Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar. (QS. An-Nisa: 9)

Secara etimologi, Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) mengartikan anak sebagai keturunan kedua atau manusia yang masih

³⁷ Waluyadi, *Hukum Perlindungan Anak* (Bandung: Mandar Maju, 2009), h. 3

kecil.³⁸ Sementara itu, Wikipedia menawarkan perspektif yang lebih luas, secara relasional, seseorang tetap disebut "anak" dari orang tuanya meski telah dewasa; namun secara fungsional, istilah ini Merujuk pada manusia muda yang belum mencapai masa pubertas atau remaja. Singkatnya, definisi anak sangat kontekstual, bergantung pada apakah ia dilihat dari hubungan kekeluargaan atau tahapan perkembangan fisiknya.³⁹

Dalam literatur lain, anak didefinisikan sebagai individu yang lahir dari hubungan antara seorang laki-laki dan perempuan. Definisi ini menegaskan bahwa status “anak” tetap melekat secara biologis kepada ibu yang melahirkannya, terlepas dari apakah kelahiran tersebut terjadi dalam ikatan perkawinan yang sah atau tidak.⁴⁰

Sementara itu pengertian tentang anak banyak ditemukan dalam berbagai peraturan perundang-undangan di Indonesia, diantaranya adalah:

a. Undang-Undang No 4 Tahun 1979 Pasal 1 ayat (2) tentang Kesejahteraan Anak menyebutkan bahwa: *“Anak adalah seseorang yang belum mencapai umur 21 (dua puluh satu) tahun dan belum pernah kawin”*.

b. Menurut pasal 1 angka (5) Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999

Tentang Hak Asasi Manusia, pengertian anak adalah : *“Anak adalah setiap manusia yang berusia di bawah 18 (delapan belas) Tahun dan*

³⁸ “Arti kata anak - Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Online,” diakses 29 November 2022, <https://kbbi.web.id/anak>.

³⁹ Melly, Setiawati, dan Supriyadi Widodo Eddyono, *Perlindungan anak dalam rancangan KUHP* (Jakarta: ELSAM dan Aliansi Nasional Reformasi KUHP, 2007), h. 15.

⁴⁰ D. Y. Witanto, *Hak dan Kedudukan Anak Luar Kawin* (Jakarta: Kencana, 2012), h. 59.

belum menikah, termasuk anak yang masih dalam kandungan apabila hal tersebut adalah demi kepentingannya”.

- c. Pengertian tentang anak secara khusus (*legal formal*) dapat kita ketemukan dalam pasal 1 angka (1) Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, dan pasal 1 angka (5) Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2007 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang, yaitu : *“Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) Tahun, termasuk anak yang ada dalam kandungan”*
- d. Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (BW) memberikan batasan mengenai pengertian anak atau orang yang belum dewasa adalah mereka yang belum berumur 21 (dua puluh satu) tahun. Seperti yang dinyatakan dalam Pasal 330 yang berbunyi : *“belum dewasa adalah mereka yang belum mencapai umur genap dua puluh satu tahun, dan tidak lebih dahulu kawin”.*
- e. Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak, yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak yang menyatakan bahwa Anak yang Berkonflik dengan Hukum adalah anak yang telah berumur 12 (dua belas) tahun, tetapi belum berumur 18 (delapan belas) tahun yang

diduga melakukan tindak pidana,⁴¹ Anak yang Menjadi Korban Tindak Pidana adalah anak yang belum berumur 18 (delapan belas) tahun yang mengalami penderitaan fisik, mental, dan/atau kerugian ekonomi yang disebabkan oleh tindak pidana⁴², sedangkan Anak yang Menjadi Saksi Tindak Pidana adalah anak yang belum berumur 18 (delapan belas) tahun yang dapat memberikan keterangan guna kepentingan penyidikan, penuntutan, dan pemeriksaan di sidang pengadilan tentang suatu perkara pidana yang didengar, dilihat, dan/atau dialaminya sendiri⁴³.

f. Undang-Undang Nomor 1 tahun 2000 tentang Pengesahan Konvensi *International Labour Organization* (ILO) mengenai Pelarangan dan Tindakan Segera Penghapusan Bentuk-bentuk Pekerjaan Terburuk untuk Anak, menentukan bahwa anak adalah semua orang yang berusia dibawah 18 (delapan belas) tahun.

g. Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 87 tahun 2002 tentang Rencana Aksi Nasional Penghapusan Eksploitasi Seksual Komersial Anak, menyatakan bahwa anak adalah setiap orang yang umumnya belum mencapai delapan belas tahun.⁴⁴

⁴¹ Pasal 3 ayat 1 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak

⁴² Pasal 1 angka 4 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak

⁴³ Pasal 1 angka 5 Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak

⁴⁴ Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 87 tahun 2002 tentang *Rencana Aksi Nasional Penghapusan Eksploitasi Seksual Komersial Anak*

Berbagai definisi anak yang telah dipaparkan menunjukkan adanya keberagaman bentuk dan spesifikasi yang kontekstual. Oleh karena itu, penetapan batas usia maksimal seorang anak sangat bergantung pada kepentingan hukum yang mendasarinya. Hal ini berarti klasifikasi usia anak dapat bervariasi tergantung apakah ia ditinjau dari hukum pidana, perdata, ketenagakerjaan, maupun kesejahteraan sosial.

2. Macam-Macam Anak

a. Anak Sah

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas UU Nomor 1 Tahun 1974 (UU Perkawinan) Pasal 42, status anak sah ditentukan melalui kelahirannya di dalam atau sebagai dampak dari ikatan perkawinan yang sah. Sejalan dengan itu, Pasal 99 Kompilasi Hukum Islam (KHI) mempertegas definisi tersebut dengan menambahkan bahwa anak sah mencakup pula hasil pembuahan pasangan suami istri sah yang proses kehamilannya terjadi di luar rahim (seperti bayi tabung), sepanjang dilahirkan oleh istri dari pasangan tersebut.

Berdasarkan Pasal 250 *Burgerlijk Wetboek* (KUH Perdata), kriteria anak sah ditentukan apabila anak tersebut dikandung dan dilahirkan dalam tenggang waktu perkawinan yang sah.⁴⁵ Secara yuridis, status ini memberikan kedudukan sebagai anak kandung yang disertai dengan hak-hak keperdataan penuh. Salah satu hak atributif

⁴⁵ Pasal 250 *Burgerlijk Wetboek* (KUH Perdata)

yang melekat adalah penggunaan nama belakang (marga/nasab) sebagai identitas resmi yang menunjukkan silsilah dan asal-usul keturunannya.

Rumusan pasal sebagai disebut di atas, nampaknya baik-baik saja alias tidak ada permasalahan apapun di dalamnya. Akan tetapi kenyataan berbicara lain, terjadi silang pendapat para ahli hukum Islam di Indonesia perihal Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan juga Pasal 99 KHI sebagai mana disebut di atas “anak sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah”.⁴⁶

Dalam penjelasannya, pasal tersebut dinyatakan cukup jelas. Padahal sebenarnya, kalau dicermati, kalimat tersebut menimbulkan persepsi yang berbeda. Perbedaan persepsi tersebut dipicu oleh kata “dalam” dalam kalimat “*dalam perkawinan yang sah*”. Ketentuan tersebut memberikan pemahaman tentang dua jenis anak sah, yaitu: Anak yang dilahirkan dalam perkawinan yang sah atau anak yang dilahirkan sebagai akibat perkawinan yang sah.

Untuk memahami anak sah jenis kedua barangkali sudah cukup jelas, yaitu anak yang dilahirkan sebagai akibat dari perkawinan yang sah.

Karena perkawinannya dinyatakan sebagai perkawinan yang sah, akibatnya, anak yang dilahirkan dari perkawinan yang sah tersebut ditetapkan sebagai anak yang sah. Barangkali yang sulit untuk dipahami adalah jenis anak sah yang pertama, yaitu anak yang dilahirkan dalam

⁴⁶ Pasal 99 Kompilasi Hukum Islam

perkawinan yang sah. Yang membuat sulitnya pemahaman tersebut adalah adanya kata “dalam” dalam kalimat tersebut. Apa maksud (pengertian) kata “dalam” di situ.

Terdapat tafsiran yang beragam perihal rumusan pasal tersebut. Secara redaksional, kedua aturan tersebut (pasal 42 Undang-Undang Perkawinan dan pasal 99 KHI) memberikan terminologi anak sah secara serupa yakni “*anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah*”. Hanya saja ada penambahan ayat dalam KHI sebagai upaya pembaharuan hukum sebagai bentuk antisipasi adanya teknologi bayi tabung. Di pasal selanjutnya, kedua aturan tersebut memiliki substansi yang sama perihal hubungan anak di luar perkawinan hanya kepada ibunya, bedanya KHI menggunakan narasi “*nasab*” sedangkan Undang-Undang Perkawinan memakai narasi “*hubungan perdata*”.

Rumusan hukum perihal anak sah dalam kedua aturan tersebut, secara substansial merujuk pada diskursus nasab dalam fikih.⁴⁷ Namun demikian, ada celah yang *musykil* hingga melahirkan perdebatan di kalangan umat Islam Indonesia. Perdebatan tersebut ada di dalam tiga hal, yaitu: *Pertama*, tidak diakomodirnya masa minimal kehamilan.⁴⁸ Kedua,

⁴⁷ Dalam fikih, dinyatakan bahwa nasab anak kepada ayah dan ibunya harus berdasarkan perkawinan yang sah dan jika ada anak yang lahir tidak berdasarkan perkawinan sah maka nasab anak tersebut hanya kepada ibunya dan keluarga ibunya.

⁴⁸ Beberapa kalangan menyatakan bahwa formulasi pasal tentang anak, baik dalam UU Perkawinan dan KHI masih sangat dipengaruhi oleh hukum adat yang termaktub dalam Burgerlijk Wetboek (BW) Pasal 250 KUH Perdata Bab XII, yang mengatakan: “*anak yang dilahirkan atau dibesarkan selama perkawinan, memperoleh suami sebagai ayahnya*”. Berkenaan dengan pasal ini, HFA Vollmar, menyatakan: anak sah ialah anak yang dilahirkan atau dibiakkan di dalam perkawinan (meskipun hal itu berlangsung dalam waktu yang terlalu

penggunaan kata “dalam” pada rumusan pasal tersebut.⁴⁹ Ketiga, penggunaan kata “anak yang lahir di luar perkawinan” dalam pasal 42 Undang-Undang Perkawinan dan Pasal 100 KHI.⁵⁰

Definisi anak sah dalam rumusan hukum yang tertulis dalam KHI dan Undang-Undang Perkawinan mengandung pengertian bahwa seorang anak yang lahir dapat dikatakan sah apabila lahir “dalam” perkawinan sah, atau lahir sebagai “akibat” perkawinan sah. Pada poin pertama mengandung dua kemungkinan, Pertama, setelah terjadi akad perkawinan, istri hamil, dan kemudian melahirkan. Kedua, sebelum akad nikah, istri telah hamil terlebih dahulu, dan kemudian melahirkan setelah akad nikah. Sudah tentu pada kemungkinan kedua mengandung unsur penyelewengan terhadap konsep nasab yang telah ditetapkan dalam Islam. Terlebih dalam pasal lain disebutkan mengenai kawin hamil, yaitu Pasal 53 KHI,⁵¹ yang dianggap sebagai pasal pengabsahan anak.⁵²

Demikianlah konsep hukum Islam Indonesia mengenai konsep anak yang bagi sebagian kalangan ahli hukum Islam Indonesia dianggap belum sepenuhnya sejalan dengan konsep Islam. Sehingga dalam perspektif filosofi hukum, formulasi pasal mengenai anak ini dianggap

amat pendek sesudah perkawinan dilangsungkan). Lihat HVA Vollmar, *Pengantar Studi Hukum Perdata*, terj. IS Adiwirarta (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), h. 21.

⁴⁹ Redaksi yang dimaksud : Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan ‘dalam’ atau sebagai akibat perkawinan yang sah.

⁵⁰ Sakirman, “Telaah Hukum Islam Indonesia Terhadap Nasab Anak,” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 12, no. 2 (2015): h. 369., <https://doi.org/10.24239/jsi.v12i2.398.357-375>.

⁵¹ Bunyi Pasal 53 KHI adalah sebagai berikut: “(1) Seorang wanita hamil di luar nikah, dapat dikawinkan dengan pria yang menghamilnya. (2) Perkawinan dengan wanita yang disebut pada ayat 1 dapat dilangsungkan tanpa menunggu lebih dahulu kelahirannya anaknya. (3) Dengan dilangsungkannya perkawinan pada saat wanita hamil, tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung lahir.”

⁵² Sakirman, “Telaah Hukum Islam Indonesia Terhadap Nasab Anak,” h. 369-370.

belum mampu menjalankan dua fungsinya, yaitu sebagai *social engineering* dan *social control*. Dalam fungsi pertama, tampaknya klausul pasal 42 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan pasal 99 KHI, memerlukan reformulasi ulang. Karena harus dikalkulasi secara matang dampak negatif yang timbul, utamanya bagi anak-anak muda yang cenderung pragmatis. Dalam perspektif hukum sebagai kontrol sosial, maka klausul tersebut, tampaknya menjadi tidak efektif. Karena justru membuka peluang terjadinya kebebasan untuk melakukan hubungan seksual, karena pada akhirnya jika lahir anak, secara hukum status anak tetap diakui sebagai anak sah. Pada akhirnya, lembaga legislatif perlu meninjau ulang dan mereformulasikannya dengan klausul yang memiliki semangat etik dan futuristik bagi pembangunan generasi muda dan keluarga yang berkualitas.⁵³

b. Anak Luar Kawin

Anak di luar kawin adalah anak yang dilahirkan oleh seorang perempuan, sedangkan perempuan itu tidak berada dalam ikatan perkawinan yang sah dengan pria yang menyetubuhinya. Sedangkan pengertian di luar kawin adalah hubungan seorang pria dengan seorang wanita yang dapat melahirkan keturunan, sedangkan hubungan mereka tidak dalam ikatan perkawinan yang sah menurut hukum positif dan agama yang dipeluknya.⁵⁴

⁵³ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafindo Persada, 2017), h. 14

⁵⁴ Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 80-81.

Berdasarkan Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan atau pun Pasal 99 KHI tersebut di atas dapat ditafsirkan bahwa keturunan yang sah dihasilkan di dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah, sehingga secara analogi maka anak luar kawin merupakan keturunan yang tidak sah. Menurut J.Satrio, “kita harus hati-hati dengan penggunaan istilah “anak luar kawin” karena ia tidak sama dengan “anak yang lahir di luar perkawinan”. Anak yang lahir sesudah perkawinan orang tuanya bubar, jadi di luar perkawinan, dalam batas yang ditentukan oleh undang-undang, adalah anak-anak yang sah”.⁵⁵

Pengertian atau istilah anak luar kawin digunakan dalam dua arti, yaitu dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas, termasuk pula di dalamnya anak-anak hasil zina atau sumbang, dan dalam arti sempit, yaitu anak-anak yang tidak termasuk hasil zinah atau sumbang.⁵⁶ Anak *overspel* adalah anak yang dilahirkan dari hubungan luar nikah antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan, di mana salah satu atau kedua-duanya terikat perkawinan dengan orang lain. Adapun anak sumbang adalah anak yang dilahirkan dari hubungan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan, yang antara keduanya ada larangan untuk saling menikahi berdasarkan ketentuan undang-undang yakni ketentuan Pasal 31 KUH Perdata dan Pasal 8 Undang-Undang Perkawinan. Artinya anak luar kawin dalam arti sempit dapat diartikan sebagai “anak yang

⁵⁵ J. Satrio, *Hukum Keluarga Tentang Kedudukan Anak Dalam Undang-Undang* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), h. 6.

⁵⁶ Soetojo Prawirohamidjojo dan Marthalena Pohan, *Hukum Orang Dan Keluarga* (Surabaya: Airlangga University Press, 1991), h. 180.

dilahirkan dari hasil hubungan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan, yang kedua-duanya sedang tidak terikat perkawinan dengan orang lain, dan yang antara keduanya tidak ada larangan untuk saling menikahi”.⁵⁷

Di dalam KUH Perdata, sebagaimana juga di dalam Undang-Undang Perkawinan, dianut prinsip bahwa keturunan yang sah didasarkan atas suatu perkawinan yang sah. Pasal 250 KUH Perdata menentukan bahwa “tiap-tiap anak yang dilahirkan atau ditumbuhkan sepanjang perkawinan, memperoleh si suami sebagai bapaknya”. Kata “sepanjang perkawinan” artinya sejak perkawinan itu ada sampai perkawinan itu putus.

Perkawinan itu ada sejak perkawinan itu dilangsungkan secara sah, sedangkan perkawinan itu putus karena perceraian, baik cerai mati maupun cerai hidup sebagaimana Pasal 199 KUH Perdata dan Pasal 38 Undang-Undang Perkawinan.⁵⁸ Berkebalikan dengan anak sah, maka anak tidak sah atau anak luar kawin adalah anak yang tidak dilahirkan di dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah. Penafsiran ini merupakan penafsiran secara a contrario dari isi Pasal 250 KUH Perdata dan Pasal 42 Undang-Undang Perkawinan.⁵⁹

Melihat kembali pada isi Pasal 250 KUH Perdata yang menyatakan bahwa “tiap-tiap anak yang dilahirkan atau ditumbuhkan sepanjang perkawinan, memperoleh si suami sebagai bapaknya”, maka terbuka

⁵⁷ J. Satrio, *Hukum Keluarga Tentang Kedudukan Anak*, h. 103-104.

⁵⁸ J. Satrio, *Hukum Keluarga Tentang Kedudukan Anak*, h. 18-19.

⁵⁹ J. Satrio, *Hukum Keluarga Tentang Kedudukan Anak*, h. 103.

peluang bahwa orang yang membenihkan tidaklah selalu harus sebagai ayah yuridisnya, sebaliknya ayah yuridis tidaklah selalu sebagai pembenihnya, karena dimungkinkan pula seorang istri melahirkan seorang anak yang tidak dibenihkan oleh suaminya. Meskipun demikian, kecuali bila ada gugatan pengingkaran yang dapat diterima, maka ia adalah ayah yang sah dari anak tersebut.⁶⁰ Di samping itu, dengan syarat-syarat tertentu, seorang pria lain yang bukan pembenihnya, dapat mengakui seorang anak.⁶¹

Dalam hukum adat, pada umumnya anak di luar kawin disebut anak haram, tidak mempunyai hubungan perdata dengan laki-laki yang menghamili ibunya. Hukum adat melihat bahwa anak luar kawin merupakan cela, sehingga lembaga pengakuan anak sebagaimana dalam hukum perdata dan yang dianjurkan oleh hukum Islam sebaiknya dihindari. Bagi seorang laki-laki yang telah menghamili seorang wanita tidak ada pilihan lain baginya kecuali segera menikah secara sah agar anak yang lahir tersebut mempunyai ayah secara resmi.

Sehubungan dengan hal ini dapat dilaksanakan kawin paksa meskipun dengan sembarang laki-laki, yang penting wanita hamil tersebut dapat segera mempunyai suami sehingga anak yang lahir dari kandungan wanita itu mempunyai seorang ayah. Bagi hukum adat yang penting adanya perkawinan yang sah untuk menutupi aib, meskipun setelah

⁶⁰ Pasal 256 s/d Pasal 260 KUH Perdata.

⁶¹Rosalinda Elsina Latumahina, "Prinsip Kepentingan Terbaik Bagi Anak Dalam Perlindungan Hukum Anak Luar Kawin" (Surabaya, Universitas Airlangga, 2019), h. 56., <https://repository.unair.ac.id/94066/>.

perkawinan dilaksanakan pengantin pria tidak pernah kembali lagi ke rumah pengantin wanita. Dengan pernikahan itu anak yang lahir dari wanita hamil tersebut sudah mempunyai ayah secara resmi, sehingga tidak disebut sebagai anak haram atau anak haram jadah yang tentu akan berpengaruh buruk pada diri si anak.⁶²

c. Anak Zina

Anak zina adalah anak yang lahir dari rahim seorang ibu sebagai buah akibat perbuatannya yang tercela (melakukan perzinaan). Dalam keadaan demikian maka anak zina dihukumi nasabnya kepada ibunya dan hanya mendapatkan waris dari ibunya saja, oleh karena hubungan anak tersebut dengan ibunya adalah nyata serta tiada keraguan terhadap hal tersebut.⁶³

Pendapat demikian tentu saja tidak bermaksud untuk menasabkan anak zina kepada laki-laki pelaku zina yang menyebabkan kelahirannya atau pun menyatakan bahwa anak zina berhak mendapatkan warisan dari laki-laki tersebut. Pendapat sebagaimana di atas semata-mata menunjukkan bahwa menetapkan seorang anak sebagai anak zina dilakukan dengan mekanisme hukum agama, pun sebaliknya penetapan nasab seorang anak kepada laki-laki yang mengaku sebagai ayah dari anak tersebut (sepanjang tidak diakui perzinaan yang dilakukan dan terpenuhinya syarat-syarat *iqrar an-nasb*) adalah sah berdasarkan hukum Islam, sehingga nasab anak tersebut dapat dihubungkan kepadanya.

⁶² Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, h. 77.

⁶³ Kementrian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyah* (Kuwait: Kementrian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, 1983), Jilid. 3, h. 70.

Anak zina tidak memiliki nasab dan hal tersebut merupakan sudah menjadi ketetapan, akan tetapi selaku ahli agama, ahli perundang-undangan (*qanun*), ahli hukum peradilan (*qadha*) dan sejenisnya, perlu menyiasati hal tersebut dengan berbagai siasat hukum (*hilah*) guna menetapkan nasab seorang anak, oleh karena ketiadaan nasab baik dalam ketentuan fiqih, undang-undang (*qanun*), dan ketentuan lainnya merupakan sebuah bencana. Lebih baik bagi laki-laki yang telah berzina berbohong bahwa ia telah menikah dan menyatakan anak yang lahir dari rahim perempuan yang dizinainya merupakan anak hasil pernikahannya dari pada ia jujur dan berterus terang perihal perzinannya.

Terlepas dari berbagai permasalahan, Islam memandang bahwa anak zina adalah suci dari segala dosa, karena dosa perzinan yang dilakukan oleh orang yang melahirkannya tersebut tidak ditanggung olehnya. Hal tersebut berdasarkan hadits Nabi Muhammad SAW bahwa setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah (suci) dari segala dosa.

Karenanya, anak yang lahir dari perbuatan zina harus diperlakukan secara manusiawi, diberikan pendidikan, pengajaran, dan keterampilan yang berguna untuk bekal hidupnya di masa depan. Tanggung jawab mengenai segala keperluan anak itu, baik materiil maupun spiritual adalah ibunya yang melahirkannya dan keluarga ibunya tersebut. Akan tetapi secara moril seyogyanya laki-laki yang menjadi penyebab lahirnya anak tersebut pun turut bertanggungjawab.

Apakah tiap sesuatu perlu diatur dengan kewajiban hukum hingga menafkahi anak hasil spermanya sendiri pun harus karena kewajiban hukum. Tidak kah cukup dalam rangka menebus dosanya tersebut ia turut bertanggungjawab atas tumbuh kembangnya anak tersebut, barangkali berkat ikhtiarnya tersebut Allah SWT mengampuni dosanya dan menjadikan anak tersebut sebagai amal jariah baginya meski secara syara' tidak bernasab kepadanya.

d. Anak *Li'an*

Secara etimologis, istilah *li'an* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *laa'ana* (seperti pola kata *qaatala*), yang berakar dari kata *al-la'ni*. Makna dasarnya adalah pengusiran serta penjarahan seseorang dari rahmat Allah. Disebut sebagai *li'an* karena dalam prosesnya, suami dan istri saling melontarkan kutukan (laknat) terhadap diri mereka sendiri pada sumpah kelima apabila mereka berbohong. Namun, terdapat pendapat bahwa penggunaan istilah ini pada dasarnya merujuk pada pihak suami yang memulai laknat tersebut, sementara penyebutan bagi pihak istri merupakan bentuk kiasan dominan (*majaz at-taghlil*). Penamaan ini juga didasarkan pada urutan sumpah suami yang disebutkan pertama kali dalam Al-Qur'an.⁶⁴

Mazhab Hanafi dan Hambali mendefinisikannya sebagai kesaksian yang dikuatkan dengan sumpah yang diiringi dengan laknat dari pihak suami dan dengan kemarahan dari pihak istri, yang menempati posisi

⁶⁴ Sayuti Maghfirah, "Tinjauan Yuridis Terhadap Prosedur Pelaksanaan Li'an," *Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2020): h. 142

hukuman *hadd qadzaf* pada pihak suami, serta menempati posisi hukuman *hadd zina* pada pihak istri.⁶⁵

Ada dua perkara yang menjadi sebab *li'an*, yaitu:⁶⁶

- a. Pertama, suami menuduh istrinya telah melakukan perbuatan yang membuat istri terkena hukuman *hadd zina* jika tuduhan ini dilontarkan kepada perempuan yang bukan istrinya. Mazhab Maliki berpendapat, klaim suami bahwa ia melihat perbuatan zina (yang dilakukan istrinya) syaratnya adalah jangan sampai suami menyetubuhi istrinya setelah ia melihat perbuatan (zina) tersebut. Jika dia mengklaim bawa istrinya telah perbuatan zina tanpa dia saksikan sendiri, maka dia dihukum *hadd* akibat menuduh perzinahan (*qadzaf*), dan tidak boleh baginya melakukan *li'an* menurut pendapat madzhab Maliki yang masyhur, dan pendapat ini berbeda dengan pendapat fuqaha lainnya.⁶⁷
- b. Penolakan kehamilan atau anak, walaupun dari persetubuhan yang mengandung syubhat atau pernikahan yang fasid.

Di dalam Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disebut KHI), Pasal 126 dikatakan bahwa *li'an* terjadi karena suami menuduh isteri berbuat zinah dan atau mengingkari anak dalam kandungan atau yang sudah lahir dari isterinya, sedangkan isteri menolak tuduhan dan atau

⁶⁵ Muhammad Husni Thoyar, "Implementasi *Li'an* dalam Hukum Keluarga Islam: Analisis Komparatif Mazhab Hanafi dan Hambali," *Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 1 (2021): h. 45

⁶⁶ Ahmad Munir, "Studi Komparatif Syarat *Li'an* dalam Perspektif Empat Mazhab," *Jurnal Hukum Islam dan Peradilan* 8, no. 2 (2022): h. 89.

⁶⁷ Wahbah Az-Zuhayli, *Mawsu'at Al-Fiqh Al-Islami wa Al-Qadhaya Al-Mu'ashirah*, jilid. 8, h. 529-530.

pengingkaran tersebut. *Li'an* berakibat pada putusnya perkawinan antara suami istri untuk selama-lamanya.⁶⁸

Adapun tata cara *li'an* dalam KHI, antara lain sebagai berikut:⁶⁹

- a. Suami bersumpah empat kali dengan kata tuduhan zina dan atau pengingkaran anak tersebut diikuti sumpah kelima dengan kata-kata "*laknat Allah atas dirinya apabila tuduhan dan atau pengingkaran tersebut dusta*"
- b. Isteri menolak tuduhan dan atau pengingkaran tersebut dengan sumpah empat kali dengan kata "*tuduhan dan atau pengingkaran tersebut tidak benar*", diikuti sumpah kelima dengan kata-kata murka Allah atas dirinya: tuduhan dan atau pengingkaran tersebut benar";
- c. tata cara pada huruf a dan huruf b tersebut merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan;
- d. apabila tata cara huruf a tidak diikuti dengan tata cara huruf b, maka dianggap tidak terjadi *li'an*.

Hukum Islam juga menetapkan anak *mula'anah* sebagai anak luar kawin, yaitu anak yang dilahirkan dari seorang wanita yang di-*li'an* oleh suaminya. Kedudukan anak *mula'anah* ini hukumnya sama saja dengan anak zina, ia tidak mengikuti nasab suami ibunya yang me-*li'an*, tetapi mengikuti nasab ibunya yang melahirkannya. Ketentuan ini berlaku juga terhadap kewarisan, pernikahan dan lain-lain.⁷⁰

Akan tetapi jika suami yang melakukan *li'an* menarik ucapannya dan mengakui nasab anak yang telah di-*li'an* tersebut maka pengakuannya tersebut sah dan tetaplah nasab anak tersebut baginya, dan nasab yang telah diakui tersebut tidak akan pernah putus selamanya, oleh karena menarik pengakuan (*iqrar*) atas nasab seorang anak tidak dibenarkan

⁶⁸ Pasal 125 Kompilasi Hukum Islam.

⁶⁹ Pasal 127 Kompilasi Hukum Islam.

⁷⁰ Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*, h. 83.

dalam hukum Islam. Dan pengakuan atas nasab anak *li'an* tidak diperbolehkan kecuali kepada laki-laki yang *meli'an* tersebut.⁷¹

3. Konsep Perlindungan Anak Dalam Hukum Positif

Perlindungan anak merupakan usaha dan kegiatan seluruh lapisan masyarakat dalam berbagai kedudukan dan peranan, yang menyadari betul pentingnya anak bagi nusa dan bangsa di kemudian hari. Jika mereka telah matang pertumbuhan fisik maupun mental sosialnya, maka tiba saatnya menggantikan generasi terdahulu.⁷²

Konsepsi perlindungan anak meliputi ruang lingkup yang luas dalam arti bahwa perlindungan anak tidak hanya mengenai perlindungan atas semua hak serta kepentingan yang dapat menjamin pertumbuhan dan perkembangannya dengan wajar, baik secara rohani, jasmani, maupun sosial, dan perlindungan anak juga menyangkut generasi muda. Disepakati bahwa dalam situasi dan proses terhadap anak dalam kasus apapun, kepentingan anak selalu diutamakan berdasarkan pertimbangan-pertimbangan:⁷³

- a. Bahwa anak-anak harus dijunjung tinggi oleh setiap orang dengan tidak lupa menanamkan rasa tanggung jawab kepadanya untuk melaksanakan kewajibannya sebagai warga negara, warga masyarakat, dan anggota keluarga dalam batas-batas tertentu yang menghimbau anak dalam melaksanakan kewajiban itu.
- b. Bahwa perlindungan anak dalam arti hak-hak dan kebutuhannya secara optimal bertanggungjawab, merupakan usaha bagi kepentingan masa depan anak dan pembinaan generasi mendatang.

⁷¹ Kementrian Wakaf dan Urusan Agama Kuwait, *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyah*, jilid. 45, h. 226.

⁷² Maidin Gultom, *Perlindungan Hukum Terhadap Anak dalam Sistem Peradilan Pidana Anak di Indonesia* (Bandung: Refika Aditama, 2010), h. 33.

⁷³ Aminah Aziz, *Aspek Hukum Perlindungan Anak* (Medan: USU Press, 1998), h. 24.

Perlindungan terhadap anak bukanlah hal yang baru, sebenarnya perlindungan telah menjadi bagian dari anak. Sejak lahir manusia telah memiliki hak hakiki yaitu hak asasi. Dengan hak asasi tersebut manusia dapat mendapatkan perlindungan serta menentukan hidupnya sendiri.⁷⁴

Perihal perlindungan hukum terhadap anak di Indonesia, Pasal 34 UUD 1945 menyatakan bahwa “*Fakir miskin dan anak-anak terlantar dipelihara oleh negara*”. Dicantumkannya hak anak dalam batang tubuh konstitusi, bisa dikatakan bahwa kedudukan dan perlindungan hak anak merupakan hal penting yang harus dijabarkan lebih lanjut dan dijalankan dalam kenyataan sehari-hari melalui instrumen perundang-undangan.

Menurut Pasal 1 Angka 2 Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak disebutkan bahwa: “*Perlindungan anak adalah segala kegiatan untuk menjamin dan melindungi anak dan hak-haknya agar hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi, secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi*”.

Perlindungan anak adalah segala usaha yang dilakukan untuk menciptakan kondisi agar setiap anak dapat melaksanakan hak dan kewajibannya demi perkembangan dan pertumbuhan anak secara wajar baik fisik, mental, dan sosial. Perlindungan anak merupakan perwujudan adanya keadilan dalam suatu masyarakat, dengan demikian perlindungan

⁷⁴ Nursariyani Simatupang dan Faisal, *Hukum Perlindungan Anak*, (Medan: CV. Pustaka Prima), h. 33.

anak diusahakan dalam berbagai bidang kehidupan bernegara dan bermasyarakat.⁷⁵

Perlindungan anak dapat juga diartikan sebagai segala upaya yang ditujukan untuk mencegah, rehabilitasi, dan memberdayakan anak yang mengalami tindak perlakuan salah (*child abuse*), eksploitasi, dan penelantaran, agar dapat menjamin kelangsungan hidup dan tumbuh kembang anak secara wajar, baik fisik, mental, dan sosialnya.⁷⁶

Pengertian perlindungan anak dapat pula dirumuskan sebagai:⁷⁷

- a. Suatu perwujudan adanya keadilan dalam suatu masyarakat. Keadilan ini merupakan keadilan sosial, yang merupakan dasar utama perlindungan anak.
- b. Suatu usaha bersama melindungi anak untuk melaksanakan hak dan kewajibannya secara manusiawi dan positif.
- c. Suatu permasalahan manusia yang merupakan suatu kenyataan sosial. Menurut proporsi yang sebenarnya, secara dimensional perlindungan anak beraspek mental, fisik, dan sosial. Hal ini berarti bahwa pemahaman, pendekatan, dan penanganan anak dilakukan secara integratif, interdisipliner, intersektoral, dan interdepartemental.
- d. Suatu hasil interaksi antara pihak-pihak tertentu akibat adanya suatu inter relasi antara yang ada dan saling mempengaruhinya. Jadi perlu

⁷⁵ Maidin Gultom, *Perlindungan Hukum Terhadap Anak dalam Sistem Peradilan Pidana Anak di Indonesia*, h. 33.

⁷⁶ Maidin Gultom, Maidin Gultom, *Perlindungan Hukum Terhadap Anak dalam Sistem Peradilan Pidana Anak di Indonesia*, h. 34.

⁷⁷ Arif Gosita, "Aspek Hukum Perlindungan Anak Dan Konvensi Hak-Hak Anak," *Era Hukum - Jurnal Ilmiah Ilmu Hukum* 6, no. 2 (1999): h. 264-265., <https://doi.org/10.24912/era>.

diteliti, dipahami, dan dihayati siapa saja (objek dan subjek hukum) yang terlibat sebagai komponen pada adanya (eksistensi) perlindungan anak tersebut. Selain itu perlu juga diteliti, dipahami, dan dihayati gejala mana saja mempengaruhi adanya perlindungan anak. Perlindungan anak merupakan permasalahan yang rumit dan sulit sehingga penanggulangannya harus dilakukan secara simultan dan bersama-sama.

- e. Suatu tindakan individu yang dipengaruhi oleh unsur-unsur sosial tertentu atau masyarakat tertentu, seperti kepentingan yang dapat menjadi motivasi, lembaga-lembaga sosial (keluarga, sekolah, pesantren, pemerintah, dan sebagainya), nilai-nilai sosial, norma (hukum), status, peran dan sebagainya. Agar dapat memahami dan menghayati secara tepat sebab-sebab orang melakukan perlindungan anak sebagai suatu tindakan individu (sendiri-sendiri atau bersama-sama), maka dipahami unsur-unsur struktur sosial yang terkait.
- f. Dapat merupakan suatu tindakan hukum (yuridis) yang dapat mempunyai akibat hukum yang harus diselesaikan dengan berpedoman dan berdasarkan hukum. Perlu adanya pengaturan berdasarkan hukum untuk mencegah dan menindak pelaksanaan perlindungan anak yang menimbulkan penderitaan mental, fisik, dan sosial pada anak yang bersangkutan.
- g. Harus diusahakan dalam berbagai bidang kehidupan dan kehidupan keluarga, bermasyarakat, bernegara, dan berbangsa. Taraf

perlindungan anak pada suatu masyarakat atau bangsa merupakan tolak ukur taraf peradaban masyarakat dan bangsa tersebut.

- h. Merupakan suatu bidang pembangunan hukum nasional. Mengabaikan masalah perlindungan anak akan mengganggu pembangunan nasional serta kesejahteraan rakyat maupun anak. Ikut serta dalam pembangunan nasional adalah hak dan kewajiban setiap warga negara.
- i. Merupakan bidang pelayanan sukarela (*voluntarisme*) yang luas lingkungannya dengan gaya baru (inovatif, inkonvensional).

Perlindungan hukum bagi anak mempunyai spektrum yang cukup luas. Dalam berbagai dokumen dan pertemuan internasional terlihat bahwa perlunya perlindungan hukum bagi anak dapat meliputi berbagai aspek, yaitu perlindungan terhadap hak-hak asasi dan kebebasan anak, perlindungan anak dalam proses peradilan, perlindungan kesejahteraan anak (dalam lingkungan keluarga, pendidikan dan lingkungan sosial), perlindungan anak dalam masalah penahanan dan perampasan kemerdekaan, perlindungan anak dari segala bentuk eksploitasi (perbudakan, perdagangan anak, pelacuran, pornografi, perdagangan/ penyalahgunaan obat-obatan, memperlakuk anak dalam melakukan kejahatan dan sebagainya), perlindungan terhadap anak-anak jalanan, perlindungan anak dari akibat-akibat peperangan/ konflik bersenjata, perlindungan anak terhadap tindakan kekerasan.⁷⁸

Perlindungan anak tidak boleh dilakukan secara berlebihan dan memperhatikan dampaknya terhadap lingkungan maupun diri anak itu

⁷⁸ Reza Fahlevi, "Aspek Hukum Perlindungan Anak Dalam Perspektif Hukum Nasional," *Lex Jurnalica* 12, no. 3 (2015): h. 179.

sendiri, sehingga usaha perlindungan yang dilakukan tidak berakibat negatif. Perlindungan anak dilaksanakan secara rasional, bertanggungjawab dan bermanfaat yang mencerminkan suatu usaha yang efektif dan efisien. Usaha perlindungan anak tidak boleh mengakibatkan matinya inisiatif, kreativitas, dan hal-hal lain yang menyebabkan ketergantungan kepada orang lain dan berperilaku tidak terkendali, sehingga anak tidak memiliki kemampuan dan kemauan menggunakan hak-haknya dan melaksanakan kewajiban-kewajibannya.⁷⁹

4. Asal Usul Anak Dalam Islam

Permasalahan asal usul anak merupakan salah satu isu fundamental dalam hukum keluarga yang memiliki implikasi luas terhadap status hukum, hak-hak keperdataan, dan hubungan nasab seorang anak. Dalam konteks hukum Indonesia, pengaturan mengenai asal usul anak tidak dapat dilepaskan dari dua dimensi hukum yang saling berinteraksi, yaitu hukum Islam sebagai sumber materiel bagi mayoritas penduduk Indonesia dan hukum perkawinan positif yang tertuang dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan serta Kompilasi Hukum Islam.

Kedudukan anak dalam perspektif hukum Islam sangat erat kaitannya dengan konsep nasab (keturunan), yang menjadi dasar penetapan hak dan kewajiban dalam keluarga. Nasab tidak hanya berdimensi biologis, tetapi juga memiliki dimensi hukum yang mengatur

⁷⁹ Maidin Gultom, *Perlindungan Hukum Terhadap Anak dalam Sistem Peradilan Pidana Anak di Indonesia*, h. 33.

hubungan mahram, hak waris, hak perwalian, dan berbagai hak keperdataan lainnya.⁸⁰

Sementara itu, dalam sistem hukum perkawinan Indonesia, pengaturan mengenai asal usul anak mengalami perkembangan signifikan, terutama pasca Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 yang memberikan pengakuan terhadap anak yang dilahirkan di luar perkawinan. Putusan tersebut menimbulkan diskursus akademik dan praktis mengenai harmonisasi antara hukum Islam dan hukum positif dalam mengatur status anak.⁸¹

Dalam Islam asal usul anak dikenal dengan nasab. Secara etimologis, nasab berasal dari kata *nasaba* yang berarti hubungan atau pertalian. Dalam konteks hukum keluarga Islam, nasab memiliki kedudukan yang sangat penting karena menjadi dasar dalam menentukan berbagai hak dan kewajiban hukum.⁸²

Imam al-Jaziri dalam kitabnya *al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah* menjelaskan bahwa nasab merupakan salah satu nikmat Allah SWT yang paling agung, karena dengan nasab manusia dapat mengetahui keturunannya, memelihara kehormatannya, dan menjaga hak-haknya. Para ulama sepakat bahwa penetapan nasab harus didasarkan pada dalil-dalil

⁸⁰ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*, Cet. 4 (Jakarta: Kencana, 2012), h. 85-87

⁸¹ Neng Djubaidah, *Pencatatan Perkawinan dan Perkawinan Tidak Dicatat: Menurut Hukum Tertulis di Indonesia dan Hukum Islam*, Cet. 2 (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), h. 245

⁸² Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani, dkk., Jilid 10 (Jakarta: Gema Insani, 2011), h. 23-25

syar'i yang kuat, karena berhubungan dengan hak-hak fundamental manusia.⁸³

Terdapat tiga cara penetapan nasab dalam hukum Islam, yaitu: pertama, melalui perkawinan yang sah (*nikah sah*); kedua, melalui pengakuan (*al-iqrar*) dan ketiga, melalui pembuktian (*al-bayyinah*). Dari ketiga cara tersebut, perkawinan yang sah merupakan cara yang paling utama dan kuat dalam menetapkan nasab seorang anak kepada ayahnya.⁸⁴

Para ulama fikih telah merumuskan syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk dapat menetapkan nasab seorang anak kepada ayahnya. Syarat-syarat tersebut bersifat kumulatif, artinya harus terpenuhi seluruhnya. Menurut mayoritas ulama, syarat-syarat penetapan nasab meliputi: pertama, adanya hubungan perkawinan yang sah menurut syariat Islam; kedua, kemungkinan hubungan suami istri (*dukhol*); ketiga, lahirnya anak dalam masa yang memungkinkan (minimal enam bulan sejak akad nikah dan maksimal empat tahun setelah perceraian atau kematian suami); dan keempat, tidak ada pengingkaran dari suami yang disertai dengan *li'an*.⁸⁵

Syarat pertama, yaitu adanya perkawinan yang sah, merupakan syarat fundamental yang menjadi dasar utama penetapan nasab. Al-Qur'an dalam Surah Al-Ahzab ayat 5 menegaskan: "*Panggillah mereka (anak*

⁸³ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia*, h. 193

⁸⁴ Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Cet. 3 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), h. 116

⁸⁵ Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, Edisi Kedua (Jakarta: Kencana, 2010), h. 156

angkat) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka." Ayat ini menunjukkan pentingnya nasab yang jelas dan sah dalam Islam. Perkawinan yang sah dalam konteks ini adalah perkawinan yang memenuhi rukun dan syarat menurut hukum Islam, yaitu adanya calon suami, calon istri, wali, dua orang saksi, dan ijab qabul.⁸⁶

Syarat kedua berkaitan dengan kemungkinan terjadinya hubungan biologis antara suami istri. Para ulama sepakat bahwa untuk dapat dinasabkan kepada suami, harus ada kemungkinan terjadinya hubungan intim (*dukhul*) antara suami istri. Jika dapat dibuktikan bahwa hubungan tersebut tidak mungkin terjadi, misalnya karena suami berada di tempat yang sangat jauh atau karena kondisi fisik yang tidak memungkinkan, maka nasab tidak dapat ditetapkan.⁸⁷

5. Asal Usul Anak Dalam Hukum Perkawinan

a. Pengaturan dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan merupakan landasan hukum utama yang mengatur perkawinan dan segala akibat hukumnya di Indonesia. Mengenai kedudukan anak, Pasal 42 UU Perkawinan menyatakan: "Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah."

Ketentuan ini kemudian ditegaskan kembali dalam Pasal 43 ayat (1)

⁸⁶ Abdul Rahman Ghazaly, *Fiqh Munakahat*, Cet. 5 (Jakarta: Kencana, 2012), h. 134

⁸⁷ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, diterjemahkan oleh Masykur A.B., dkk. (Jakarta: Lentera, 2011), h. 387

yang menyebutkan: "Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya."⁸⁸

Rumusan Pasal 42 UU Perkawinan menunjukkan bahwa syarat utama untuk menjadi anak sah adalah kelahiran dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah. Kata "dalam" mengandung pengertian bahwa anak tersebut lahir ketika perkawinan orang tuanya masih berlangsung, sedangkan kata "sebagai akibat" menunjukkan adanya hubungan kausalitas antara perkawinan dengan kelahiran anak tersebut. Dengan demikian, anak yang dikandung sebelum perkawinan tetapi lahir setelah perkawinan yang sah tetap dikategorikan sebagai anak sah.⁸⁹

Penjelasan resmi Pasal 42 UU Perkawinan menyatakan bahwa yang dimaksud dengan "perkawinan yang sah" adalah perkawinan yang dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya, serta dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Pencatatan perkawinan merupakan syarat administratif yang sangat penting karena menjadi bukti autentik tentang sahnya perkawinan dan menjadi dasar untuk membuktikan asal usul anak.⁹⁰

⁸⁸ Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 42 dan Pasal 43 ayat (1)

⁸⁹ Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama*, Cet. 2 (Bandung: Mandar Maju, 2007), h. 156

⁹⁰ K. Wantjik Saleh, *Hukum Perkawinan Indonesia*, Cet. 6 (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010), h. 25

b. Ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang ditetapkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 merupakan pedoman bagi Pengadilan Agama dalam menyelesaikan perkara yang diajukan kepadanya. KHI mengatur lebih rinci mengenai asal usul anak, khususnya dalam Pasal 99 yang menyatakan bahwa anak yang sah adalah: (a) anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah; (b) hasil pembuahan suami istri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut.⁹¹

Ketentuan Pasal 99 huruf (b) KHI merupakan ketentuan yang sangat progresif karena mengantisipasi perkembangan teknologi reproduksi berbantu, seperti bayi tabung (*in vitro fertilization*). Ketentuan ini mengakui bahwa anak yang lahir melalui proses bayi tabung tetap merupakan anak sah selama sperma dan ovum berasal dari suami istri yang sah dan anak tersebut dilahirkan oleh istri yang sah. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam mampu beradaptasi dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁹²

Pasal 100 KHI mengatur tentang asal usul anak, yang menyatakan bahwa "Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya." Ketentuan ini sejalan dengan prinsip hukum Islam yang telah

⁹¹ Republik Indonesia, Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, Pasal 99.

⁹² Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, Cet. 4 (Jakarta: Akademika Pressindo, 2010), h. 128

dijelaskan sebelumnya. Selanjutnya, Pasal 101 KHI mengatur tentang batas waktu kelahiran anak sah, yaitu minimal enam bulan terhitung sejak akad nikah dan maksimal dalam jangka waktu dua tahun terhitung sejak perceraian atau meninggalnya suami. Ketentuan mengenai batas maksimal dua tahun ini berbeda dengan pendapat jumur ulama yang menetapkan batas empat tahun, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

c. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 46/PUU-VIII/2010 merupakan tonggak sejarah penting dalam perkembangan hukum keluarga di Indonesia. Putusan ini dikeluarkan dalam perkara permohonan uji materiel Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan yang diajukan oleh Hj. Aisyah Mochtar alias Machica binti H. Mochtar Ibrahim. Dalam pertimbangannya, Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan yang menyatakan "Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya" bertentangan dengan UUD 1945 sepanjang dimaknai menghilangkan hubungan perdata dengan laki-laki yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum ternyata mempunyai hubungan darah sebagai ayahnya.⁹³

⁹³ Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia, Putusan Nomor 46/PUU-VIII/2010 tentang Pengujian Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, h. 45-47

Mahkamah Konstitusi berpendapat bahwa setiap anak yang dilahirkan harus mendapatkan perlindungan hukum, termasuk perlindungan atas hak-haknya yang dijamin oleh konstitusi. Anak tidak boleh dirugikan atau dibeda-bedakan hak-haknya hanya karena perbuatan orang tuanya. Oleh karena itu, Mahkamah menyatakan bahwa Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan 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."⁹⁴

Putusan ini menimbulkan berbagai reaksi dan interpretasi, baik dari kalangan akademisi, praktisi hukum, maupun ulama. Sebagian pihak menganggap putusan ini sebagai langkah progresif dalam melindungi hak-hak anak, sementara pihak lain menilai bahwa putusan ini bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam mengenai nasab. Terlepas dari pro dan kontra tersebut, putusan Mahkamah Konstitusi ini telah memberikan landasan hukum bagi anak yang lahir di luar perkawinan untuk menuntut hak-haknya kepada ayah biologisnya, dengan syarat dapat dibuktikan adanya hubungan darah melalui ilmu pengetahuan dan teknologi atau alat bukti lain yang sah menurut hukum.

⁹⁴ Muhamad Isna Wahyudi, "Harmonisasi Hukum Islam dan Hukum Nasional Pasca Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Status Anak di Luar Nikah," *Jurnal Hukum dan Peradilan*, Volume 5 Nomor 2, Juli 2016, h. 225-228.

B. Maqasid Syari'ah

1. Definisi Maqasid Syari'ah

Secara etimologis, *Maqashid Syariah* merupakan gabungan dari kata *maqasyid* (jamak dari *maqshad*) yang berarti tujuan, dan *syariah* yang merujuk pada ketentuan Allah bagi kemaslahatan manusia. Secara terminologi, konsep ini dimaknai sebagai sasaran inti di balik penetapan sebuah hukum. Mempelajari teori ini menjadi sangat krusial dalam hukum Islam, mengingat syariat adalah wahyu ilahi yang ditujukan sepenuhnya untuk membimbing manusia menuju kebahagiaan di dunia maupun akhirat.⁹⁵

Segala bentuk perintah dan larangan Allah dalam Al-Qur'an maupun tutunan Nabi Muhammad SAW melalui Sunnah—yang kemudian dirumuskan dalam ilmu fikih tidaklah bersifat sia-sia. Setiap ketetapan tersebut memiliki tujuan dan hikmah yang mendalam sebagai bentuk kasih sayang (rahmat) bagi umat manusia. Hal ini sejalan dengan pesan dalam Al-Qur'an, salah satunya sebagaimana tersirat dalam Surah Al-Anbiya ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad), melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam. (QS. Al-Anbiya: 107)

⁹⁵ Ghofar Sidiq, *Teori Maqashid syariah dalam Hukum Islam*, Sultan Agung Vol XLIV, No.118, (Juni-Agustus 2009), h. 118-119

Meskipun Al-Syathibi tidak secara harfiah mendefinisikan *maqashid syariah* sebagai kemaslahatan, namun para ulama *ushul fiqh* sepakat bahwa esensi dari tujuan hukum adalah kesejahteraan umat manusia. Menariknya, dalam konteks *penta'lilan* (pencarian alasan hukum) dan kemaslahatan, tidak ditemukan perbedaan prinsipil antara penganut teologi Asy'ariyah dan Muktazilah. Tokoh-tokoh besar seperti Al-Ghazali (Asy'ariyah) dan Abu Al-Hasan Al-Basri (Muktazilah) memiliki kesamaan pandangan mengenai *illat* (sebab hukum), yang secara jelas menarik benang merah bahwa kemaslahatan adalah inti dari *maqashid syariah*.⁹⁶

Teori *maqashid syari'ah*, sebagaimana yang dikutip oleh Yudian Wahyudi, hukum Islam memiliki tujuan menyelamatkan manusia dari dunia sampai akhirat.⁹⁷ Sesuai dengan hukum Islam, dalam penetapan asal usul anak hakim dapat dilihat dari nilai kemaslahatannya, baik secara individu dan sosial. Jika penetapan hak asal usul tidak didasarkan pada aturan-aturan yang membatasinya dan syarat-syarat tertentu, maka akan menimbulkan kemadharatan yang akibatnya akan dirasakan oleh pemohon atau suami.

Pertimbangan hakim dalam menerapkan asal usul anak di Pengadilan Agama Arga Makmur harus sesuai dengan tujuan syariat bahwa kemudharatan itu harus dihilangkan. Seperti dalam Qawaid Fiqhiyyah yang artinya: "*madharat itu harus dihilangkan*". Adapun

⁹⁶ Asafri Bakri, *Konsep Maqashid Syariah Menurut Al-Syathibi*, (Jakarta :PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 59

⁹⁷Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), h. 25.

maksud dari kaidah tersebut adalah penetapan asal usul anak tidak sesuai dengan aturan hukum yang ada akan menimbulkan kemudharatan-kemudharatan yang dapat mengancam kepentingan terbaik bagi anak.

Dengan demikian bila berbicara hukum Islam, maka tidak lepas dari permasalahan *maqashid syari'ah* di mana tujuan hukum Islam adalah mendatangkan maslahat dan menghilangkan mafsadat.⁹⁸ Jadi dalam sebuah hukum yang telah disyari'atkan oleh syar'i tentu tidak lepas dari prinsip-prinsip *maqashid syari'ah*. Dalam hal ini *maqashid syari'ah* memiliki lima kepentingan yang harus dilindungi agar kemaslahatan pada makhluk hidup bisa terwujud di antaranya melindungi: agama, jiwa, akal, harta dan keturunan.⁹⁹

2. Macam-macam *Maqasid Syari'ah*

Klasifikasi *maqāṣid syari'ah* telah dilakukan pertama kali oleh al-Juwaini. Dia membagi *al-maqāṣid* menjadi tiga tingkatan, yaitu *ad-darūriyyah*, *al-hajiyah* dan *taḥsiniyah*. Dia juga sekaligus yang merumuskan *ad-daruriyat al-kubra* yang kemudian populer dengan sebutan *ad-daruriyat al-khams*.¹⁰⁰

Pembagian teori yang dilakukan oleh al-Juwaini di atas kemudian dilanjutkan dengan didukung, direvisi dan sekaligus dikembangkan oleh muridnya, Abu Hamid al-Ghazali (kemudian disebut al-Ghazali).¹⁰¹

Menurut al-Ghazali, *al-maṣlahah* adalah perlindungan dan pemeliharaan

⁹⁸ Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik...*, h.38

⁹⁹ Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik...*, h. 45

¹⁰⁰ Asmuni Mth, "Upaya Pemikiran Al-Maqashid (Upaya Menemukan Fondasi Ijtihad Akademik yang Dinamis)", *Al Mawarid*, Edisi XIV Tahun 2005, h. 158;

¹⁰¹ Asmuni Mth, *Upaya Pemikiran Al-Maqashid*, h. 158.

terhadap tujuan syariah. Kemudian dia membagi *al-maṣlahah* menjadi tiga berdasarkan tingkat kekuatan dan kejelasannya, yaitu *aḍ-ḍarūriyyah*, *al-hajiyah* dan *taḥsiniyah*.

Pada awalnya al-Ghazali mengungkapkan bahwa tujuan syariah dibagi menjadi dua, yaitu keagamaan dan keduniaan. Tujuan syariah itulah yang diperinci dan diperjelas, sehingga disebut dengan *aḍ-ḍaruriyat al-khams*. Dia menjelaskan secara memadai dan menyusunnya dengan urutan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai hal-hal yang dilindungi oleh Islam.¹⁰²

Pembagian *maqāṣid syarī'ah* yang lebih detail bisa ditemukan dalam kitab yang dikarang oleh As-Syāṭibi. Dalam kitab *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, Syatibi menjelaskan bahwa secara sudut pandang *maqāṣid syarī'ah* secara umum dapat dibagi menjadi dua, yaitu: *qaṣḍu asy-syar'i* (maksud syar'i atau tujuan tuhan atau tujuan syariat menurut perumusanya, dan *qaṣḍu al-mukallaf* (maksud/tujuan mukallaf atau tujuan menurut pelakunya).¹⁰³

Kemudian dia menjelaskan bahwa *maqāṣid syarī'ah* dalam arti *qaṣḍu asy-syar'i* mengandung empat aspek, yaitu: 1) tujuan utama syariat adalah kemaslahatan manusia di dunia dan diakhirat; 2) syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami; 3) Syariat sebagai hukum taklifi yang harus dilakukan; 4) tujuan syariat adalah membawa manusia di

¹⁰² Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas Fiqh Al-Aqalliyāt dan Evolusi maqāshid al-Syarīah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta, LKis, 2010), h. 191-192

¹⁰³ Galuh dan Hasni Noor, 'Konsep Maqashid Al-Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif Al-Syatibi Dan Jasser Auda)'. Banjarmasin: *Al Iqtishadiyah Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah*, 2014, h. 53

bawah naungan hukum.¹⁰⁴ Selain pembagian di atas, di dalam kitab *al-Muwāfaqāt*, As-Syāṭibi membagi *maqāṣid syarī'ah* berdasarkan tingkat urgensinya menjadi tiga tingkat, *ḍarūriyyah*, *hājjiyyah* dan *tahsiniyyah*.

Sedangkan ulama atau tokoh lain juga telah mengklasifikasi *maqāṣid syarī'ah*. Seperti Husein Hamid Hasan dalam kitab *Nazariyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī* sebagaimana dikutip La Jamaa, membagi kemaslahatan sebagai substansi dari *maqāṣid syarī'ah* dalam taklif Tuhan dapat berwujud *haqiqi* dan *majazi*. Ghofar Shidiq mengutip pendapat Wahbah az-Zuaili yang menjelaskan bahwa membagi *maqāṣid syarī'ah* berdasarkan cakupannya menjadi dua macam, yaitu: *al-maṣlahah kulliyat* dan *al-maṣlahah juz'iyat*.¹⁰⁵ Dia juga membagi *maqāṣid syarī'ah* berdasarkan kekuatan dalil yang mendukungnya menjadi tiga, yaitu: maslahat yang bersifat *qat'i*, maslahat yang bersifat *ẓanni*, dan maslahat yang bersifat *wahmiyyah*.¹⁰⁶

Jasser Auda membagi *maqāṣid syarī'ah* menjadi tiga tingkatan, yaitu: *al-maqāṣid al-āmmah* (tujuan-tujuan umum), *al-maqāṣid al-khāṣṣah* (tujuan-tujuan khusus), dan *al-maqāṣid al-juz'iyah* (tujuan-tujuan parsial). *Al-maqāṣid al-āmmah* dapat ditelaah di seluruh bagian hukum Islam, seperti keniscayaan dan kebutuhan tersebut di atas, ditambah dengan usulan *maqāṣid* baru seperti keadilan dan kemudahan. Sedangkan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* dapat diobservasi diseluruh bab

¹⁰⁴ Ghofar Shidiq, *Teori Maqāṣid Syari'ah dalam Hukum Islam*, h. 123

¹⁰⁵ Ghofar Shidiq, *Teori Maqāṣid Syari'ah dalam Hukum Islam*, h. 124

¹⁰⁶ Ghofar Shidiq, *Teori Maqāṣid Syari'ah dalam Hukum Islam*, h. 124

hukum Islam tertentu, seperti kesejahteraan anak dalam hukum keluarga; perlindungan dari kejahatan dalam hukum criminal dan perlindungan dari monopoli dalam hukum ekonomi. Adapun yang dimaksud *al-maqāṣid al-juz'iyah* adalah maksud-maksud dibalik suatu nas atau hukum tertentu, seperti maksud mengungkapkan kebenaran, dalam mensyaratkan jumlah saksi tertentu, tujuan meringankan kesulitan, dalam membolehkan orang sakit untuk tidak berpuasa, dan memberi makan kepada orang miskin, serta larangan umat muslim menimbun daging selama Idul Adha.¹⁰⁷

Dengan demikian untuk melakukan penggalian hukum melalui *maqāṣid syari'ah*, beberapa tokoh sudah memberikan penjelasannya. Penjelasan yang dimaksud antara lain cara untuk mengetahui *maqāṣid syari'ah* agar *maqāṣid syari'ah* dapat menjadi dalil hukum dan syarat. Hal ini menunjukkan bahwa *maqāṣid syari'ah* dalam penerapannya menggunakan metode yang ditetapkan oleh para ulama dan sekaligus menegaskan bahwa *maqāṣid syari'ah* bukan berdasarkan kepada keinginan hati atau mengikuti nafsu semata.

Berkaitan dengan hal di atas, perlu diketahui bahwa permasalahan-permasalahan hukum yang muncul pada masa kini tentunya berbeda dengan persoalan yang terjadi pada masa lampau. Perbedaan yang dimaksud bisa berupa perbedaan materi hukum atau konteks hukumnya. Perbedaan ini bisa disebabkan oleh faktor tempat dan juga oleh faktor

¹⁰⁷ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd el Mun'im, (Jakarta: Mizan, 2015), h. 36-37

masa atau waktu. Untuk menjawab berbagai permasalahan hukum Islam di dunia modern ini tentunya dibutuhkan suatu metode yang benar sehingga menghasilkan ketentuan hukum yang bernilai kemaslahatan umat manusia.

Sementara itu terkait dengan persoalan modern, konsep *maqasid syari'ah* tentunya sangat diperlukan dalam menyelesaikan permasalahan kontemporer apabila kembali kepada harfiah teks adalah sesuatu yang sulit atau bahkan tidak mungkin menyelesaikan masalah bahkan menjadi masalah tersendiri, yakni tereliminasi ajaran Islam dalam dinamika kehidupan. Hal ini bisa menjadi berimplikasi pada runtuhnya kemuliaan Islam sebagai agama yang sesuai dengan segala tempat dan masa. Satu-satunya solusi yang tepat adalah menangkap prinsip-prinsip dasar, makna-makna yang universal, dan tujuan-tujuan yang terkandung di dalamnya untuk kemudian diterapkan dalam wajah baru yang sesuai dengan semangat merealisasikan kemaslahatan umum.

3. Korelasi *Maqasid Syari'ah* dengan Metode Penetapan Hukum

Maqasid syari'ah sebagai tujuan-tujuan substantif dalam penetapan hukum Islam memiliki korelasi yang sangat erat dengan berbagai metode penetapan hukum (*istinbath al-ahkam*). Hubungan keduanya bersifat dialektis dan saling melengkapi, di mana *maqasid syari'ah* berfungsi sebagai ruh atau jiwa yang mengarahkan penerapan metode-metode *istinbath*, sementara metode-metode tersebut menjadi instrumen

operasional untuk mewujudkan tujuan-tujuan syariat.¹⁰⁸

Dalam konteks ini, *maqasid syari'ah* tidak hanya dipahami sebagai teori filosofis belaka, melainkan sebagai landasan epistemologis yang memberikan orientasi nilai dalam setiap proses penetapan hukum Islam. Pemahaman yang mendalam tentang korelasi ini menjadi keniscayaan bagi para mujtahid dan ahli hukum Islam untuk menghasilkan produk hukum yang tidak hanya valid secara formal-prosedural, tetapi juga substantif-teleologis.

Korelasi antara *maqasid syari'ah* dengan metode penetapan hukum dapat dilihat dari dimensi metodologis maupun aplikatif. Secara metodologis, *maqasid syari'ah* memberikan kerangka berpikir teleologis dalam memahami dan mengaplikasikan dalil-dalil syar'i, baik yang bersumber dari Al-Qur'an, Hadis, ijma', maupun qiyas.¹⁰⁹

Ketika seorang mujtahid melakukan qiyas misalnya, ia tidak semata-mata mencari kesamaan '*illat* (alasan hukum) secara formal-tekstual, tetapi juga mempertimbangkan apakah hasil *qiyas* tersebut sejalan dengan *maqasid syari'ah*, khususnya dalam menjaga lima prinsip dasar: agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*).¹¹⁰

Dengan demikian, *maqasid syari'ah* berfungsi sebagai filter kemaslahatan yang memastikan bahwa produk hukum yang dihasilkan tidak keluar dari

¹⁰⁸ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2005), h. 233-234

¹⁰⁹ Ahmad al-Raysuni, *Nazhariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*, terj. Ahmad Imam Mawardi, *Imam Syatibi: Teori Maqashid Syari'ah* (Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2003), h. 15-18

¹¹⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, terj. Saefullah Ma'shum dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010), h. 551

koridor tujuan pensyariaan hukum Islam.

Dalam konteks pemahaman nash, *maqasid syari'ah* memberikan panduan penting untuk membedakan antara yang bersifat *ta'abbudi* (ritual murni) dan yang bersifat *ta'aqquli* (rasional). Hukum-hukum yang bersifat *ta'aqquli* dapat dipahami *'illatnya* dan karenanya terbuka untuk pengembangan melalui berbagai metode istinbath seperti *qiyas*, *istihsan*, dan *maslahah mursalah*.¹¹¹ Sebaliknya, hukum-hukum yang bersifat *ta'abbudi* lebih terbatas ruang ijtihadnya karena fokus utamanya adalah ketaatan kepada perintah Allah. Namun demikian, bahkan dalam wilayah *ta'abbudi*, *maqasid* tetap berperan dalam memahami hikmah dan tujuan di balik perintah tersebut, sehingga ibadah tidak dilakukan secara mekanis tanpa kesadaran spiritual.

Dimensi metodologis lainnya adalah bagaimana *maqasid syari'ah* membantu dalam proses *tarjih* (memilih pendapat yang lebih kuat) ketika terjadi *ta'arudh al-adillah* (pertentangan dalil). Ketika dua dalil atau lebih tampak bertentangan, mujtahid dapat menggunakan perspektif *maqasid* untuk menentukan dalil mana yang lebih sejalan dengan tujuan syariat yang lebih tinggi.¹¹² Misalnya, dalam kasus darurat, dalil yang membolehkan sesuatu yang pada asalnya haram dapat didahulukan karena sejalan dengan *maqasid syari'ah* dalam menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*) yang merupakan kebutuhan *dharuriyyat*. Prinsip "*al-dharuratu tubihu al-mahzhurat*" (keadaan darurat membolehkan yang terlarang) adalah

¹¹¹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Halimuddin, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 98

¹¹² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, h. 225

aplikasi konkret dari korelasi antara maqasid dengan metode penetapan hukum.

Dari perspektif hirarki, *maqasid syari'ah* juga memberikan skala prioritas dalam penetapan hukum melalui klasifikasi *dharuriyyat* (kebutuhan primer), *hajiyyat* (kebutuhan sekunder), dan *tahsiniyyat* (kebutuhan tersier).¹¹³ Klasifikasi ini menjadi panduan penting bagi mujtahid dalam menyelesaikan konflik antara berbagai dalil atau kemaslahatan yang saling berbenturan.

Ketika terjadi pertentangan antara *maslahat dharuriyyat* dengan *tahsiniyyat*, maka yang didahulukan adalah *dharuriyyat* karena ia merupakan fondasi eksistensi kehidupan manusia. Prinsip ini memberikan fleksibilitas sekaligus konsistensi dalam penerapan metode-metode istinbath, sehingga hukum Islam dapat responsif terhadap perubahan zaman tanpa kehilangan identitas dan prinsip dasarnya.

Dalam tataran *dharuriyyat*, terdapat lima hal pokok yang harus dilindungi: agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*). Perlindungan terhadap kelima aspek ini menjadi prioritas tertinggi dalam setiap penetapan hukum Islam.¹¹⁴ Ketika ada konflik antara berbagai kepentingan, maka kepentingan yang berkaitan dengan *dharuriyyat* harus didahulukan. Misalnya, dalam kondisi kelaparan yang mengancam jiwa, seseorang boleh memakan makanan yang haram untuk mempertahankan hidupnya, karena *hifzh al-nafs* (menjaga jiwa) lebih

¹¹³ Ghofar Shidiq, "Teori Maqashid Al-Syari'ah dalam Hukum Islam," h. 117

¹¹⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, h. 548

prioritas dibandingkan larangan memakan makanan tertentu yang masuk kategori *tahsiniyyat* atau bahkan *hajiyyat*. Kaidah fiqhiyyah "*idza ta'aradhat maslahatan yuqaddamu a'zhamu*" (jika dua masalah bertentangan, maka didahulukan yang paling besar) merupakan aplikasi dari hirarki *maqasid* ini.

Pada tingkat *hajiyyat*, *maqasid syari'ah* memberikan ruang untuk kemudahan dan pengangkatan kesulitan dalam beribadah dan bermuamalah. Berbagai keringanan dalam ibadah seperti rukhsah shalat qasr dan jamak bagi musafir, atau bolehnya berbuka puasa bagi orang sakit dan musafir, merupakan implementasi dari *maqasid hajiyyat* yang bertujuan menghindarkan kesulitan (*raf' al-haraj*) meskipun tidak sampai pada tingkat *dharurat*.¹¹⁵ Dalam bidang muamalah, berbagai akad dan transaksi yang pada dasarnya mengandung gharar (ketidakpastian) ringan diperbolehkan karena pertimbangan *hajiyyat* masyarakat yang membutuhkan fleksibilitas dalam bertransaksi. Tanpa pertimbangan *hajiyyat* ini, kehidupan sosial-ekonomi masyarakat akan mengalami kesulitan yang signifikan.

Sedangkan pada tingkat *tahsiniyyat*, *maqasid syari'ah* menekankan pada aspek etika, estetika, dan kesempurnaan dalam beribadah dan bermuamalah. Hal-hal yang termasuk *tahsiniyyat* adalah adab-adab, makarimul akhlaq, dan berbagai hal yang dapat mempercantik pelaksanaan ibadah dan muamalah. Meskipun *tahsiniyyat* berada pada posisi paling

¹¹⁵ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, h. 237

bawah dalam hirarki *maqasid*, namun ia tetap penting karena berkontribusi pada kesempurnaan implementasi syariat. Dalam konteks penetapan hukum, pertimbangan *tahsiniyyat* dapat menjadi faktor pendukung ketika tidak ada pertentangan dengan *dharuriyyat* dan *hajiyyat*. Namun, ketika berbenturan dengan kebutuhan yang lebih tinggi, maka *tahsiniyyat* dapat dikesampingkan demi menjaga *dharuriyyat* atau memenuhi *hajiyyat*.¹¹⁶



¹¹⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, h. 550