

PERSPEKTIF GENDER TENTANG KONSEP *AL-‘ADALAH* DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM

Koko Komarudin¹, Encep Rifqi Abdul Aziz², Nina Nurmila³, Encup Supriatna⁴

^{1,2,3,4} UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia

Email: komarudin7816@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan merekonstruksi konsep *al-‘adalah* dalam hukum keluarga Islam melalui perspektif gender sebagai respons terhadap paradigma keadilan yang selama ini lebih berorientasi pada aspek formal-prosedural dan cenderung mereproduksi relasi hierarkis antara laki-laki dan perempuan. Penelitian menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan normatif-filosofis. Data diperoleh melalui studi kepustakaan terhadap literatur fiqh klasik, pemikiran hukum Islam kontemporer, serta putusan Pengadilan Agama, kemudian dianalisis secara integratif menggunakan tujuh kerangka konseptual, yaitu *mubāḍalah*, *naẓariyyah al-ḥudūd*, *qiwāmah*, *maqāṣid al-syarī‘ah* berbasis gender, *zawj al-mīthāq*, konsep *wilāyah-wiṣāyah*, dan *maṣlaḥah al-usrah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep *al-‘adalah* perlu direkonstruksi dari keadilan formal menuju keadilan substantif-relasional yang berorientasi pada kemitraan dan kemaslahatan keluarga. Pertama, *al-‘adalah* menempatkan suami dan istri sebagai *zawj al-mīthāq* yang terikat oleh *mīthāqan ghalīẓan*, sehingga *qiwāmah* dipahami sebagai amanah tanggung jawab, bukan legitimasi superioritas gender. Kedua, konsep *wilāyah* yang bersifat hierarkis ditransformasikan menjadi *wiṣāyah* yang berlandaskan kompetensi, kapasitas, dan kemaslahatan. Ketiga, *naẓariyyah al-ḥudūd* dan *maṣlaḥah al-usrah* menjadi instrumen evaluatif untuk menilai sejauh mana produk hukum keluarga mampu mewujudkan kemanfaatan, keadilan, dan perlindungan dari *mafsadah* bagi seluruh anggota keluarga. Penelitian ini menawarkan paradigma baru *al-‘adalah* yang menempatkan relasi suami-istri sebagai hubungan yang setara, saling bertanggung jawab, dan berorientasi pada tercapainya tujuan hukum Islam (*maqāṣid al-syarī‘ah*) dalam kehidupan keluarga.

Kata Kunci: Gender, Keadilan, Hukum Keluarga Islam.

Abstract

This study aims to reconstruct the concept of al-‘adālah (justice) in Islamic family law from a gender perspective in response to the prevailing formal-procedural understanding of justice, which has often perpetuated hierarchical relations between men and women. The research employs a qualitative method with a normative-philosophical approach. Data were collected through a comprehensive literature review of classical Islamic jurisprudence, contemporary Islamic legal scholarship, and decisions of the Indonesian Religious Courts. The analysis integrates seven conceptual frameworks: mubāḍalah (reciprocity), naẓariyyah al-ḥudūd (the theory of limits), qiwāmah (responsible leadership), gender-responsive maqāṣid al-sharī‘ah, zawj al-mīthāq (the covenantal partnership of spouses), the distinction between wilāyah and wiṣāyah, and maṣlaḥah al-usrah (family welfare). The findings demonstrate that al-‘adālah should be reconstructed from a formal conception of justice toward a substantive-relational one grounded in partnership and family well-being. First, justice requires recognizing husband and wife as zawj al-mīthāq, bound by mīthāqan ghalīẓan (a solemn covenant), in which qiwāmah is understood as responsibility rather than gender superiority. Second, the hierarchical concept of wilāyah is transformed into wiṣāyah, emphasizing competence, capability, and the best interests of the family. Third, naẓariyyah al-ḥudūd and maṣlaḥah al-

usrah serve as evaluative frameworks for assessing whether family law promotes welfare and prevents mafsadah (harm) for all family members. This study proposes a new paradigm of al-'adālah that redefines marital relations as reciprocal, equitable, and mutually responsible, while advancing the objectives of Islamic law (maqāṣid al-sharī'ah) in contemporary family life.

Keywords: Gender, Justice, Islamic Family Law.

A. PENDAHULUAN

Keadilan (*al-'adalah*) merupakan salah satu prinsip fundamental dalam hukum Islam yang menjadi landasan bagi seluruh aspek kehidupan, termasuk hukum keluarga. Secara konseptual, *al-'adalah* dipahami sebagai prinsip yang menempatkan segala sesuatu secara proporsional sesuai dengan hak dan kewajibannya, sehingga mampu mewujudkan kemaslahatan bagi individu maupun masyarakat (Khallaf, t.t.; Jauhari, 2020). Al-Qur'an secara berulang memerintahkan umat Islam untuk menegakkan keadilan sebagai nilai universal yang harus diwujudkan dalam setiap hubungan sosial, termasuk hubungan dalam keluarga. Oleh karena itu, hukum keluarga Islam tidak hanya mengatur aspek normatif mengenai perkawinan, perceraian, perwalian, nafkah, hadhanah, dan kewarisan, tetapi juga mengandung tujuan untuk mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap seluruh anggota keluarga sebagaimana ditekankan dalam konsep *maqāṣid al-syarī'ah* (Al-Syatibi, t.t.; Auda, 2008).

Dalam perspektif hukum Islam, keadilan bukan dimaknai sebagai persamaan secara mutlak, melainkan sebagai pemberian hak dan kewajiban secara proporsional sesuai dengan tujuan syariat. Imam Fakhruddin al-Razi menjelaskan bahwa keadilan merupakan posisi pertengahan yang mampu menjaga keseimbangan seluruh aspek kehidupan. Sejalan dengan pandangan tersebut, Yasmita dan Rizkiani (2022) menjelaskan bahwa keadilan memiliki beberapa karakter utama, yaitu menunjukkan istiqamah, menghadirkan kebaikan, memberikan rasa aman, mencerminkan kekuatan, serta menjadi pusat persatuan dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian, hukum keluarga Islam pada hakikatnya diarahkan untuk mewujudkan keseimbangan antara hak individu, kepentingan keluarga, dan kemaslahatan sosial.

Karakter hukum keluarga Islam juga menunjukkan bahwa keadilan merupakan prinsip yang melekat dalam setiap pengaturannya. Tahir Azhary sebagaimana dikutip Mardani (2017) menjelaskan bahwa hukum keluarga Islam memiliki sifat bidimensional karena memuat dimensi ibadah sekaligus muamalah, bersifat adil melalui pengakuan terhadap hak dan kewajiban setiap anggota keluarga, serta bersifat individual dan kemasyarakatan karena mengatur kepentingan pribadi dalam kerangka kemaslahatan bersama. Pemahaman tersebut menunjukkan bahwa tujuan utama hukum keluarga Islam bukan sekadar kepastian hukum, tetapi juga tercapainya keadilan substantif sesuai dengan tujuan syariat.

Di Indonesia, konsep keadilan dalam hukum keluarga mengalami perkembangan melalui kodifikasi hukum Islam dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang ditetapkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991. KHI merupakan hasil ijtihad hukum yang berupaya mengakomodasi prinsip-prinsip fikih dengan kondisi sosial masyarakat Indonesia. Beberapa ketentuan mengenai harta bersama, wasiat wajibah, pembatasan poligami, serta perlindungan terhadap perempuan dan anak menunjukkan adanya upaya menghadirkan hukum keluarga yang lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat (Mardani, 2017).

Meskipun demikian, perkembangan sosial, meningkatnya kesadaran terhadap hak asasi manusia, serta menguatnya wacana kesetaraan gender telah memunculkan berbagai perdebatan mengenai konsep keadilan dalam hukum keluarga Islam. Sejumlah ketentuan mengenai kepemimpinan dalam keluarga, hak talak, pembagian waris, perwalian, dan hak asuh anak dipandang masih mencerminkan konstruksi patriarkal sehingga memunculkan tuntutan

reinterpretasi terhadap teks-teks hukum Islam (Wadud, 1999; Muhammad, 2019; Mulia, 2022; Mir-Hosseini, 2021). Di sisi lain, sebagian ulama tetap berpendapat bahwa ketentuan hukum keluarga Islam telah mencerminkan keadilan sesuai dengan tujuan syariat sehingga tidak memerlukan perubahan mendasar (Khallaf, t.t.; Zuhaili, t.t.).

Perdebatan tersebut mendorong lahirnya berbagai pendekatan baru dalam kajian hukum keluarga Islam. Pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, *maslahah al-usrah*, dan keadilan gender berkembang sebagai paradigma dalam membaca ulang hukum keluarga Islam agar lebih responsif terhadap dinamika masyarakat modern (Rajafi, 2022; Nurlaelawati, 2021, 2022, 2023; Dzuhayatin, 2022, 2023; Nur Rofiah, 2020, 2021, 2022; Kharlie, 2022). Berbagai penelitian tersebut menunjukkan bahwa keadilan tidak cukup dipahami sebagai kepatuhan terhadap teks normatif, tetapi juga harus diwujudkan dalam perlindungan terhadap hak-hak seluruh anggota keluarga, khususnya perempuan dan anak.

Meskipun kajian mengenai hukum keluarga Islam, *maqāṣid al-syarī'ah*, dan kesetaraan gender telah berkembang cukup pesat, penelitian yang secara khusus mengkaji konsep *al-'adalah* sebagai fondasi filosofis hukum keluarga Islam sekaligus menganalisisnya dari perspektif gender masih relatif terbatas. Sebagian besar penelitian lebih berfokus pada isu-isu tertentu seperti perkawinan anak, perceraian, hak asuh anak, perwalian, atau kewarisan, tanpa mengkaji secara komprehensif konsep *al-'adalah* sebagai paradigma dasar pembentukan hukum keluarga Islam. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep *al-'adalah* dalam hukum keluarga Islam serta mengkaji perspektif gender terhadap konsep tersebut sehingga diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan teori hukum keluarga Islam yang lebih berkeadilan, berorientasi pada kemaslahatan, dan tetap sejalan dengan tujuan syariat.

B. METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan. Penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian yang pengumpulan datanya dilakukan dengan menghimpun data dari berbagai literatur dengan menggunakan metode analisis data/analisis isi (*content analysis*). Penelitian analisis dokumen/analisis isi adalah penelitian yang dilakukan secara sistematis terhadap catatan atau dokumen sebagai sumber data. Atau dengan kata lain analisis isi atau dokumen (*content or document analysis*) ditujukan untuk menghimpun dan menganalisis dokumen-dokumen resmi, dokumen yang validitas dan keabsahannya terjamin baik dokumen perundangan dan kebijakan maupun hasil-hasil penelitian (Hardani et al., 2020). Teknik analisis data dilakukan melalui analisis konten terhadap tiga sumber utama yaitu sumber primer berupa ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi, sumber sekunder berupa teks Kompilasi Hukum Islam serta sumber tersier berupa yurisprudensi dan literatur lainnya yang berkaitan dengan objek penelitian. Analisis dilakukan secara deskriptif analisis berbasis *maqashid syariah*.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konsep Keadilan dalam Hukum Keluarga Islam

Secara etimologis, istilah *hukum* berasal dari bahasa Arab *al-ḥukm* (الحكم) yang bermakna memutuskan, menetapkan, atau menyelesaikan suatu perkara. Dalam terminologi hukum, hukum dipahami sebagai seperangkat norma yang mengatur tingkah laku manusia, bersifat mengikat, serta diakui keberlakuannya oleh negara maupun masyarakat. Muslehuddin mendefinisikan hukum sebagai kumpulan aturan, baik yang berasal dari peraturan formal maupun kebiasaan, yang menjadi pedoman bagi anggota masyarakat dalam menjalankan hak dan kewajibannya (Jauhari, 2020).

Adapun istilah *hukum keluarga Islam* dalam literatur fikih dikenal dengan sebutan *al-ahwāl al-syakhṣiyyah* atau *nizām al-usrah*. Secara bahasa, *nizām* berarti sistem, susunan, atau tatanan, sedangkan *al-usrah* berarti keluarga atau ikatan kekeluargaan. Dengan demikian, *nizām al-usrah* dapat dipahami sebagai sistem hukum yang mengatur hubungan hukum dalam keluarga sejak terbentuknya keluarga melalui perkawinan hingga berakhirnya hubungan hukum akibat perceraian atau kematian (Thoha, 2000). Dalam literatur berbahasa Inggris, istilah yang lazim digunakan adalah *Islamic Family Law*, *Islamic Personal Law*, *Muslim Family Law*, atau *Islamic Marriage Law* (Nasution, 2010; Mardani, 2017).

Para ahli memberikan definisi yang relatif seragam mengenai hukum keluarga Islam. Menurut Khallaf, *al-ahwāl al-syakhṣiyyah* merupakan seperangkat ketentuan hukum yang mengatur hubungan antaranggota keluarga sejak pembentukan keluarga melalui perkawinan, hubungan suami istri, hubungan orang tua dan anak, hingga berakhirnya hubungan keluarga (Khallaf, t.t.). Senada dengan itu, Az-Zuhaili mendefinisikan hukum keluarga sebagai hukum yang mengatur seluruh hubungan kekeluargaan yang dimulai dari perkawinan, perceraian, nasab, nafkah, perwalian, hingga pembagian harta warisan (Az-Zuhaili, t.t.). Sementara itu, Schacht (2010) memandang keluarga sebagai institusi sosial yang dibangun atas hubungan darah maupun perkawinan yang memperoleh pengakuan dalam hukum Islam.

Ruang lingkup hukum keluarga Islam mengalami perkembangan dari masa ke masa. Dalam khazanah fikih klasik, pembahasan mengenai hukum keluarga umumnya tercakup dalam bab *munākahāt*, meskipun sebagian ulama, seperti Ibn Juzay al-Maliki, memasukkan persoalan perkawinan, perceraian, wakaf, wasiat, dan kewarisan ke dalam rumpun muamalah (Nasution, 2010). Perkembangan berikutnya menunjukkan klasifikasi yang lebih komprehensif. Mustafa Ahmad al-Zarqa menempatkan hukum keluarga sebagai salah satu cabang utama fikih yang meliputi perkawinan, perceraian, nasab, nafkah, hadhanah, wasiat, dan kewarisan, sedangkan Shobir Ahmad Thoha membaginya berdasarkan siklus kehidupan manusia, yaitu sebelum kelahiran, selama kehidupan, dan setelah kematian (Thoha, 2000).

Berdasarkan berbagai pandangan tersebut, ruang lingkup hukum keluarga Islam mencakup seluruh aspek yang berkaitan dengan pembentukan, pemeliharaan, dan berakhirnya hubungan keluarga. Tihami dan Sahrani (2009) menjelaskan bahwa cakupan tersebut meliputi peminangan, akad nikah, rukun dan syarat perkawinan, wali dan saksi, hak dan kewajiban suami istri, nafkah, harta bersama, perceraian, rujuk, hadhanah, perwalian, poligami, hibah, wakaf, wasiat, dan kewarisan. Di Indonesia, pengaturan mengenai aspek-aspek tersebut telah dikodifikasikan ke dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan beserta perubahan-perubahannya serta Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang mengatur hukum perkawinan, kewarisan, wasiat, hibah, dan perwakafan sebagai hukum materiil bagi Peradilan Agama (Abdurrahman, 2018).

Sebagai bagian dari syariat Islam, hukum keluarga dibangun di atas prinsip-prinsip dasar yang menjadi orientasi pembentukan hukumnya. Para ulama menjelaskan bahwa prinsip-prinsip tersebut meliputi kemudahan (*'adam al-ḥaraj*), pengurangan beban hukum (*taqlīl al-takālīf*), penegakan keadilan (*taḥqīq al-'adālah*), serta perwujudan kemaslahatan (*jalb al-maṣlaḥah*) (Hanafi, 1970; Salim, 1988; Mubarak, 2000; Halil, 2009). Di antara prinsip-prinsip tersebut, keadilan menempati posisi sentral karena menjadi tujuan utama seluruh ketentuan hukum Islam. Oleh sebab itu, seluruh pengaturan mengenai hak dan kewajiban dalam hukum keluarga pada hakikatnya diarahkan untuk mewujudkan keseimbangan, perlindungan hak, serta kemaslahatan bagi seluruh anggota keluarga.

2. Perspektif Gender Terhadap Konsep Al Adalah dalam Hukum Keluarga Islam

a. Konsep *Mubādalāh*

Konsep *mubādalāh* merupakan salah satu pendekatan kontemporer dalam pembaruan hukum keluarga Islam yang dikembangkan oleh Faqihuddin Abdul Kodir. Secara etimologis, *mubādalāh* berasal dari kata *badala-yubdilū-mubādalatan* yang berarti saling mengganti, saling menukar, atau hubungan yang bersifat timbal balik (Kodir, 2019). Dalam perspektif hukum keluarga Islam, *mubādalāh* dipahami sebagai metode pembacaan terhadap Al-Qur'an dan hadis yang menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek hukum yang sama-sama memperoleh beban taklif (*mukallaf*) di hadapan Allah Swt. Oleh karena itu, seluruh ketentuan yang berkaitan dengan hak, kewajiban, peran, maupun relasi suami dan istri harus dipahami berdasarkan prinsip kesalingan (*reciprocity*), kemitraan (*partnership*), dan keadilan relasional, bukan hubungan yang bersifat subordinatif (Kodir, 2019).

Menurut Kodir (2019), pendekatan *mubādalāh* dibangun melalui tiga tahapan metodologis. Tahap pertama adalah mengidentifikasi gagasan universal (*al-ma'na al-kullī*) yang menjadi tujuan utama suatu teks keagamaan sehingga penafsiran tidak berhenti pada makna literal. Tahap kedua adalah menerapkan prinsip kesalingan dengan menemukan padanan makna bagi pihak yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks. Tahap ketiga adalah merumuskan pesan universal yang mencerminkan tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), yaitu terciptanya hubungan yang saling menjaga, saling menguatkan, dan saling mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan keluarga. Melalui metode tersebut, teks-teks yang selama ini dipahami secara hierarkis direkonstruksi menjadi relasi yang bersifat setara dan saling melengkapi berdasarkan semangat *mitsāqan ghalīẓan* sebagai fondasi perkawinan.

Penerapan konsep *mubādalāh* tampak dalam berbagai persoalan hukum keluarga Islam, terutama mengenai *qiwāmah*, nafkah, dan *nusyūz*. Dalam fikih klasik, kewajiban nafkah umumnya diposisikan sebagai tanggung jawab tunggal suami berdasarkan penafsiran terhadap QS. *An-Nisā'* ayat 34. Akan tetapi, melalui pendekatan *mubādalāh*, ayat tersebut dipahami sebagai penegasan mengenai tanggung jawab sosial dan moral, bukan sebagai legitimasi superioritas laki-laki atas perempuan. Dengan demikian, ketika istri turut berkontribusi dalam memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, kontribusi tersebut dipandang sebagai bentuk kerja sama dalam mewujudkan kesejahteraan keluarga tanpa menghilangkan tanggung jawab suami sebagai penanggung jawab utama nafkah (Kodir, 2019).

Demikian pula konsep *nusyūz* tidak lagi dipahami sebagai bentuk pembangkangan istri semata. Al-Qur'an juga menggunakan istilah *nusyūz* untuk menggambarkan kemungkinan terjadinya pengabaian kewajiban oleh suami sebagaimana tercantum dalam QS. *An-Nisā'* ayat 128. Oleh karena itu, *mubādalāh* memaknai *nusyūz* sebagai gangguan terhadap relasi perkawinan yang dapat dilakukan oleh kedua belah pihak, sehingga penyelesaiannya lebih diarahkan pada upaya *iṣlāḥ*, dialog, mediasi, dan konseling keluarga daripada pendekatan yang bersifat represif (Kodir, 2018). Pendekatan tersebut sejalan dengan tujuan syariat dalam menjaga keutuhan keluarga, mewujudkan kemaslahatan, serta melindungi martabat suami dan istri secara seimbang.

Dalam konteks hukum keluarga di Indonesia, nilai-nilai *mubādalāh* memiliki relevansi dengan berbagai ketentuan hukum positif. Pasal 77 ayat (2) dan ayat (3) Kompilasi Hukum Islam menegaskan bahwa suami dan istri memikul kewajiban luhur untuk menegakkan kehidupan rumah tangga yang *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah*. Ketentuan tersebut mencerminkan prinsip kemitraan dan tanggung jawab bersama yang menjadi inti pendekatan *mubādalāh*. Di samping itu, perkembangan praktik peradilan agama juga menunjukkan adanya kecenderungan penggunaan argumentasi yang lebih berorientasi pada kemaslahatan keluarga,

kepentingan terbaik bagi anak (*the best interests of the child*), dan penyelesaian sengketa secara dialogis dalam perkara perceraian, hak asuh anak, maupun pembagian peran dalam keluarga. Meskipun istilah *mubāḍalah* tidak selalu disebutkan secara eksplisit dalam pertimbangan hukum hakim, nilai-nilai kesalingan, kemitraan, dan perlindungan terhadap hak kedua belah pihak semakin memperoleh ruang dalam praktik penegakan hukum keluarga di Indonesia.

Meskipun demikian, pendekatan *mubāḍalah* juga memperoleh kritik dari sebagian kalangan yang berpandangan bahwa konsep tersebut berpotensi mengaburkan makna *qiwāmah* sebagai kepemimpinan laki-laki dalam keluarga. Menanggapi kritik tersebut, Kodir (2019) menegaskan bahwa *mubāḍalah* tidak menghapus konsep *qiwāmah*, melainkan mereinterpretasinya sebagai amanah dan tanggung jawab yang harus dijalankan untuk mewujudkan kemaslahatan keluarga, bukan sebagai dasar superioritas ataupun dominasi salah satu pihak. Dengan demikian, *mubāḍalah* tidak bertujuan mengubah prinsip-prinsip dasar syariat, melainkan menghadirkan pembacaan yang lebih kontekstual terhadap teks-teks keagamaan agar selaras dengan nilai-nilai keadilan (*al-'adālah*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), serta tujuan perkawinan sebagai *mitsāqan ghalīẓan*.

b. Teori Batas (*Nazariyyah al-Hudūd*)

Teori Batas (*Nazariyyah al-Hudūd*) merupakan salah satu kontribusi penting Muhammad Syahrur dalam pembaruan pemikiran hukum Islam kontemporer. Melalui teori ini, Syahrur menawarkan paradigma baru dalam memahami ayat-ayat hukum dengan menempatkan Al-Qur'an sebagai sumber nilai yang menetapkan batas-batas normatif (*hudūd*) bagi aktivitas ijtihad manusia. Menurut Syahrur, syariat Islam memiliki dua karakter utama, yaitu *hanīfiyyah* dan *hudūdiyyah*. *Hanīfiyyah* menunjukkan bahwa syariat bersifat fleksibel dan mampu beradaptasi dengan dinamika kehidupan manusia, sedangkan *hudūdiyyah* menunjukkan bahwa Al-Qur'an menetapkan batas minimal (*al-ḥadd al-adnā*) dan batas maksimal (*al-ḥadd al-a'lā*) yang menjadi koridor bagi pembentukan hukum Islam (Syahrur, 1990).

Berangkat dari kerangka tersebut, Syahrur mengkritik kecenderungan fikih klasik yang memahami ketentuan hukum sebagai aturan yang bersifat final dan tidak berubah. Menurutnya, para fuqaha lebih menitikberatkan pada hasil akhir berupa angka atau ketentuan hukum tertentu daripada memahami batas-batas yang ditetapkan oleh Al-Qur'an. Akibatnya, hukum Islam dipersepsikan bersifat kaku dan kurang mampu merespons perubahan sosial yang terus berkembang. Padahal, tujuan utama syariat adalah mewujudkan keadilan (*al-'adālah*) dan kemaslahatan (*al-maṣlahah*), sehingga produk hukum seharusnya tetap memiliki ruang adaptasi sepanjang tidak melampaui batas-batas yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. (Syahrur, 1990, 2000).

Dalam perspektif Syahrur, seluruh ayat hukum pada hakikatnya mengandung dimensi *hudūd*, yaitu menetapkan ruang gerak bagi aktivitas ijtihad. Oleh karena itu, yang bersifat absolut bukanlah bentuk penerapan hukumnya, melainkan eksistensi batas minimal dan batas maksimal yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an (Syahrur, 1990). Pemahaman tersebut berbeda dengan konstruksi ushul fikih klasik yang membedakan ayat-ayat hukum ke dalam kategori *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Syahrur berpendapat bahwa ruang ijtihad tetap terbuka selama kebijakan hukum berada dalam koridor *hudūd* yang telah ditentukan oleh syariat.

Salah satu penerapan Teori Batas yang paling banyak mendapat perhatian adalah penafsiran terhadap ketentuan pembagian waris sebagaimana diatur dalam QS. *An-Nisā'* ayat 11. Syahrur menafsirkan ketentuan bagian laki-laki dan perempuan bukan sebagai angka yang bersifat mutlak, melainkan sebagai batas maksimal bagi laki-laki dan batas minimal bagi

perempuan (Syahrur, 1990). Dengan demikian, pembentuk undang-undang atau lembaga peradilan memiliki ruang untuk menetapkan pembagian yang berbeda sesuai dengan perubahan kondisi sosial, ekonomi, dan tanggung jawab masing-masing ahli waris, sepanjang tidak melampaui koridor normatif yang ditetapkan oleh Al-Qur'an (Syahrur, 2000). Dalam kerangka ini, keadilan tidak dipahami sebagai penerapan angka yang bersifat tetap, tetapi sebagai upaya mewujudkan tujuan syariat melalui distribusi hak yang mempertimbangkan perubahan konteks sosial.

Pendekatan tersebut memberikan implikasi yang signifikan terhadap pengembangan hukum keluarga Islam. Teori Batas menggeser orientasi penafsiran hukum dari pendekatan yang bersifat tekstual menuju pendekatan yang lebih kontekstual dengan tetap mempertahankan legitimasi normatif Al-Qur'an. Otoritas pembentukan hukum tidak lagi dipahami semata-mata sebagai penerapan literal terhadap nash, tetapi juga sebagai proses ijtihad untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan dalam batas-batas yang telah ditentukan syariat. Dengan demikian, teori ini membuka ruang bagi reformasi hukum keluarga yang lebih responsif terhadap perubahan struktur sosial, termasuk perubahan peran ekonomi laki-laki dan perempuan dalam kehidupan keluarga (Syahrur, 1990; 2000).

Dari perspektif keadilan gender, Teori Batas memiliki titik temu dengan pendekatan *mubādalāh* dalam upaya menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek hukum yang memiliki martabat dan tanggung jawab yang setara. Namun demikian, kedua pendekatan tersebut memiliki fokus yang berbeda. *Mubādalāh* menekankan reinterpretasi relasi antara laki-laki dan perempuan melalui prinsip kesalingan (*reciprocity*), sedangkan Teori Batas menitikberatkan pada fleksibilitas penafsiran norma hukum melalui konsep batas minimal dan batas maksimal (Kodir, 2019). Oleh karena itu, keduanya dapat dipandang saling melengkapi dalam membangun paradigma hukum keluarga Islam yang lebih berorientasi pada keadilan substantif dan kemaslahatan.

Meskipun menawarkan perspektif yang progresif, Teori Batas juga memperoleh kritik dari sejumlah ulama dan akademisi. Sebagian berpendapat bahwa penafsiran Syahrur terhadap ayat-ayat hukum, khususnya mengenai pembagian waris, tidak sejalan dengan pemahaman mayoritas ulama karena lafaz *li al-dhakari mithlu ḥaẓẓ al-unthayayni* dipandang memiliki makna yang tegas (*qaṭ'ī al-dalālah*) sehingga tidak dimaksudkan sebagai batas minimal maupun batas maksimal. Selain itu, perluasan ruang ijtihad dalam menentukan besaran hak dikhawatirkan dapat mengurangi kepastian hukum dalam penerapan syariat. Menanggapi kritik tersebut, Syahrur menegaskan bahwa yang bersifat absolut adalah keberadaan *ḥudūd* sebagai ketentuan ilahi, sedangkan bentuk implementasinya tetap dapat disesuaikan dengan perkembangan masyarakat selama tidak melampaui batas-batas tersebut (Syahrur, 1990).

Dalam konteks hukum keluarga di Indonesia, Teori Batas belum menjadi dasar normatif dalam sistem hukum positif. Namun demikian, pendekatan yang menekankan penyelesaian sengketa melalui musyawarah, perdamaian, dan pertimbangan kemaslahatan sebagaimana diakomodasi dalam beberapa ketentuan Kompilasi Hukum Islam menunjukkan adanya ruang bagi berkembangnya penafsiran hukum yang lebih kontekstual. Oleh karena itu, Teori Batas dapat diposisikan sebagai salah satu perspektif akademik yang memperkaya diskursus pembaruan hukum keluarga Islam, khususnya dalam upaya mengintegrasikan nilai keadilan (*al-'adālah*), kemaslahatan (*al-maṣlahah*), dan responsivitas hukum terhadap perubahan sosial.

c. Konsep *Qiwāmah*

Secara etimologis, *qiwāmah* berasal dari kata *qāma-yaqūmu* yang berarti berdiri, memelihara, mengurus, memimpin, dan bertanggung jawab. Dalam khazanah hukum keluarga

Islam, konsep ini merujuk pada firman Allah dalam QS. An-Nisā' [4]: 34, *ar-rijālu qawwāmūna 'alan-nisā'*. Selama berabad-abad, ayat tersebut menjadi landasan utama bagi konstruksi relasi suami dan istri dalam fikih klasik. Mayoritas ulama memaknai *qiwāmah* sebagai kepemimpinan laki-laki atas perempuan yang bersifat normatif sehingga melahirkan hubungan keluarga yang hierarkis, dengan suami ditempatkan sebagai kepala keluarga sekaligus pemegang otoritas utama, sedangkan istri diposisikan sebagai pihak yang berkewajiban menaati suami selama tidak bertentangan dengan syariat. Konsekuensi dari konstruksi tersebut adalah lahirnya legitimasi terhadap pembagian peran yang kaku, dominasi laki-laki dalam pengambilan keputusan keluarga, serta pembatasan ruang gerak perempuan dalam kehidupan domestik maupun publik. Dalam praktik sosial, paradigma ini turut memperkuat budaya patriarki yang berimplikasi pada kerentanan perempuan terhadap diskriminasi, kekerasan dalam rumah tangga, dan ketimpangan akses terhadap sumber daya ekonomi maupun hukum (Nur Faizah, 2019).

Perkembangan masyarakat modern yang ditandai oleh meningkatnya partisipasi perempuan dalam pendidikan, dunia kerja, dan ruang publik mendorong lahirnya pembacaan baru terhadap konsep *qiwāmah*. Nur Faizah (2019) menegaskan bahwa *qiwāmah* bukanlah konsep yang bersifat statis, melainkan terbuka untuk ditafsirkan sesuai perkembangan sosial. Menurutnya, kepemimpinan dalam keluarga semestinya dipahami berdasarkan fungsi, kapasitas, dan tanggung jawab, bukan semata-mata didasarkan pada jenis kelamin. Dengan demikian, hubungan suami dan istri tidak lagi dipahami sebagai hubungan superior-subordinat, melainkan sebagai kemitraan (*partnership*) yang saling melengkapi dalam membangun keluarga. Laki-laki dan perempuan sama-sama merupakan subjek hukum yang memiliki hak, kewajiban, dan tanggung jawab sesuai prinsip keadilan, sementara ukuran kemuliaan keduanya tetap bertumpu pada ketakwaan sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Hujurat [49]: 13.

Gagasan tersebut memperoleh penguatan melalui pendekatan hermeneutika tauhid yang dikembangkan oleh Amina Wadud. Menurut Wadud, frasa *qawwāmūna 'alan-nisā'* tidak menunjukkan superioritas ontologis laki-laki atas perempuan, melainkan menggambarkan tanggung jawab fungsional yang bersifat kondisional. Hal ini didasarkan pada dua alasan yang secara eksplisit disebutkan dalam ayat tersebut, yakni *bimā faḍḍalallāhu ba'dahum 'alā ba'd* dan *bimā anfaqu min amwālihim*. Dengan demikian, *qiwāmah* melekat pada pihak yang memiliki kemampuan dan menjalankan tanggung jawab ekonomi dalam keluarga, bukan menjadi hak yang melekat secara permanen berdasarkan jenis kelamin. Dalam realitas kontemporer ketika banyak perempuan turut menjadi pencari nafkah utama atau bahkan menopang ekonomi keluarga, kepemimpinan keluarga dapat dipahami sebagai kepemimpinan bersama (*shared qiwāmah*) atau kepemimpinan fungsional (*functional leadership*) yang didasarkan pada prinsip kerja sama dan tanggung jawab bersama (Nurain et al., 2024).

Reinterpretasi terhadap konsep *qiwāmah* membawa implikasi yang signifikan bagi pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Pertama, ketentuan Pasal 31 ayat (3) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang menyatakan bahwa suami adalah kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga perlu dipahami secara fungsional, bukan sebagai struktur kekuasaan yang bersifat absolut. Kepemimpinan keluarga dapat dijalankan secara bersama-sama berdasarkan kesepakatan, kompetensi, dan kondisi objektif masing-masing pasangan. Kedua, kewajiban nafkah tidak lagi dipahami sebagai beban eksklusif suami. Dalam perspektif *mubādalah* dan *maṣlahah al-usrah*, apabila istri memiliki kemampuan ekonomi, maka kontribusinya merupakan bagian dari kerja sama keluarga (*nafaqah musytarakah*) yang tidak menghapus tanggung jawab moral suami, tetapi memperkuat prinsip saling menopang dalam

kehidupan rumah tangga (Pijar Pemikiran, 2024). Ketiga, pengambilan keputusan dalam keluarga harus didasarkan pada prinsip *musyāwarah* sebagai konsekuensi dari akad perkawinan yang dipandang sebagai *mītāqan ghalīzan*. Oleh karena itu, persoalan talak, poligami, pengasuhan anak, maupun pengelolaan harta keluarga tidak lagi diposisikan sebagai hak prerogatif suami, melainkan menjadi keputusan bersama yang mengedepankan kemaslahatan seluruh anggota keluarga.

Dengan demikian, konsep *qiwāmah* dalam perspektif hukum keluarga Islam kontemporer mengalami transformasi dari paradigma kepemimpinan yang bersifat hierarkis menuju paradigma kemitraan yang berkeadilan. Kepemimpinan keluarga tidak lagi dipahami sebagai simbol superioritas laki-laki, melainkan sebagai amanah untuk mewujudkan perlindungan, tanggung jawab, dan kerja sama yang sejalan dengan tujuan utama syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), khususnya perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), kehormatan (*ḥifẓ al-'ird*), serta terwujudnya keluarga yang sakinah, adil, dan bermartabat.

d. Konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* Berbasis Keadilan Gender

Secara etimologis, *maqāṣid al-syarī'ah* berarti tujuan-tujuan yang hendak diwujudkan oleh syariat Islam. Dalam perspektif terminologis, konsep ini merujuk pada nilai-nilai universal yang menjadi orientasi setiap ketentuan hukum Islam, yaitu terciptanya kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*), keadilan (*al-'adl*), serta pencegahan terhadap segala bentuk kerusakan (*dar'u al-mafāṣid*) (Auda, 2008). Tradisi klasik menempatkan konsep *maqāṣid* sebagaimana dirumuskan oleh al-Syāṭibī dalam *Al-Muwāfaqāt*, yaitu lima tujuan pokok syariat (*al-darūriyyāt al-khams*), meliputi perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*) (Al-Syāṭibī, t.t.). Konsep tersebut menjadi fondasi utama dalam pengembangan teori hukum Islam hingga masa kontemporer.

Meskipun demikian, perkembangan studi hukum Islam menunjukkan bahwa formulasi klasik tersebut belum sepenuhnya mampu menjawab persoalan ketidakadilan berbasis gender. Rumusan *maqāṣid* klasik cenderung bersifat universal tanpa mempertimbangkan pengalaman khas perempuan yang sering kali menghadapi diskriminasi, kekerasan, marginalisasi ekonomi, serta keterbatasan akses terhadap keadilan. Oleh karena itu, lahirlah pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* berbasis keadilan gender yang berupaya membaca kembali tujuan-tujuan syariat melalui perspektif relasi laki-laki dan perempuan agar nilai keadilan dan kemaslahatan dapat dirasakan secara proporsional oleh keduanya (Nurlaelawati, 2021).

Pendekatan ini tidak dimaksudkan untuk membentuk syariat baru, melainkan merekonstruksi cara memahami syariat agar lebih responsif terhadap realitas sosial. Sebagai contoh, konsep *ḥifẓ al-nafs* tidak lagi dipahami secara sempit sebagai larangan menghilangkan nyawa, tetapi diperluas menjadi kewajiban negara dan masyarakat untuk melindungi perempuan dari kekerasan dalam rumah tangga, perkawinan paksa, kekerasan seksual, maupun tingginya angka kematian ibu akibat lemahnya perlindungan kesehatan reproduksi (Nur Rofiah, 2020). Demikian pula *ḥifẓ al-nasl* tidak hanya dimaknai sebagai penjagaan terhadap nasab, melainkan juga mencakup perlindungan hak reproduksi perempuan, hak untuk menolak perkawinan anak, serta pemenuhan kepentingan terbaik anak dalam pengasuhan. Dengan demikian, *maqāṣid* berfungsi sebagai instrumen evaluatif untuk menilai apakah suatu produk hukum benar-benar menghadirkan keadilan substantif atau justru melanggengkan ketimpangan gender (Nurmila, 2022).

Pengembangan paradigma *maqāṣid* berbasis gender diperkaya oleh sejumlah pemikir kontemporer. Jasser Auda (2008) melalui pendekatan sistem (*systems approach*) mengusulkan perluasan tujuan syariat dengan menambahkan perlindungan terhadap martabat manusia (*ḥifẓ*

al-'ird) sebagai salah satu tujuan fundamental hukum Islam. Menurutnya, setiap penafsiran hukum harus dipahami secara holistik sehingga ayat-ayat mengenai waris, keluarga, maupun relasi gender tidak boleh dipisahkan dari prinsip keadilan yang menjadi tujuan utama syariat. Sementara itu, Nur Rofiah (2021) mengembangkan konsep *maqāṣid* yang berorientasi pada pengalaman perempuan dengan menekankan pentingnya perlindungan terhadap lima dimensi kehidupan perempuan, yaitu pengalaman biologis, domestik, sosial, seksual, dan spiritual. Perspektif ini menunjukkan bahwa kemaslahatan perempuan tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial yang melingkupinya. Sejalan dengan itu, Ziba Mir-Hosseini berpendapat bahwa konsep *qiwāmah* dan *wilāyah* dalam fikih klasik perlu ditinjau ulang apabila praktiknya justru menghasilkan subordinasi perempuan dan bertentangan dengan prinsip keadilan yang menjadi tujuan syariat (Mir-Hosseini, 2013).

Dalam konteks hukum keluarga di Indonesia, pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* berbasis keadilan gender telah memberikan pengaruh yang semakin nyata. Ketentuan Pasal 31 ayat (3) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang menempatkan suami sebagai kepala keluarga, misalnya, kini lebih banyak dipahami oleh para akademisi maupun hakim sebagai pembagian fungsi yang bersifat administratif, bukan sebagai legitimasi superioritas laki-laki (Mufidah Ch, 2022). Demikian pula penerapan Peraturan Mahkamah Agung Nomor 5 Tahun 2019 tentang Pedoman Mengadili Permohonan Dispensasi Kawin menunjukkan penggunaan argumentasi *maqāṣid*, khususnya perlindungan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*) dan akal (*hifz al-'aql*), dalam upaya mencegah perkawinan anak yang terbukti membawa dampak negatif terhadap kesehatan, pendidikan, dan masa depan anak perempuan (Rajafi, 2022).

Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* berbasis keadilan gender telah berkembang menjadi paradigma penting dalam pembaruan hukum keluarga Islam. Pendekatan ini tidak hanya mempertahankan kesetiaan terhadap tujuan pokok syariat, tetapi juga memastikan bahwa setiap produk hukum benar-benar menghadirkan keadilan substantif, melindungi martabat manusia, serta mewujudkan kemaslahatan yang inklusif bagi laki-laki maupun perempuan sesuai dengan dinamika masyarakat kontemporer.

e. Konsep *Zawjiyyah* atau *Zawj al-Mitsaq*

Konsep *zawjiyyah* berakar dari kata *zawj* yang secara etimologis berarti pasangan. Dalam Al-Qur'an, istilah ini selalu digunakan untuk menggambarkan relasi yang bersifat saling melengkapi, setara, dan diciptakan dari asal-usul yang sama. Allah Swt. berfirman dalam QS. *An-Nisā'* ayat 1 bahwa manusia diciptakan dari *naḥs wāḥidah* kemudian darinya diciptakan pasangannya (*zawjahā*). Landasan teologis ini menunjukkan bahwa relasi laki-laki dan perempuan sejak awal dibangun di atas prinsip kesetaraan ontologis, bukan superioritas salah satu pihak. Konsep tersebut semakin dipertegas melalui istilah *mitsāqan ghalīzā* dalam QS. *An-Nisā'* ayat 21 yang menggambarkan akad perkawinan sebagai suatu perjanjian yang kokoh dan sakral. Oleh karena itu, perkawinan dalam Islam tidak semata-mata dipahami sebagai kontrak keperdataan ataupun transaksi mahar, melainkan sebagai ikatan moral, spiritual, dan hukum yang menghubungkan dua subjek hukum yang memiliki kedudukan sejajar di hadapan Allah. Suami dan istri bukanlah pihak yang saling memiliki, melainkan dua individu yang secara sadar dan sukarela mengikatkan diri dalam sebuah perjanjian luhur untuk mewujudkan keluarga yang *sakinah*, *mawaddah*, dan *rahmah* sebagaimana ditegaskan dalam QS. *Ar-Rūm* ayat 21 (Nur Rofiah, 2021).

Secara metodologis, konsep *zawj al-mitsaq* hadir sebagai kritik terhadap pemahaman *qiwāmah* yang selama berabad-abad dipahami secara hierarkis. Jika paradigma klasik menempatkan suami sebagai pemimpin yang memiliki otoritas lebih tinggi atas istri, maka paradigma *zawj al-mitsaq* menempatkan keduanya sebagai mitra yang memikul tanggung jawab bersama dalam membangun kehidupan keluarga. Kepemimpinan dalam rumah tangga

tidak dipahami sebagai status permanen yang melekat pada jenis kelamin tertentu, melainkan sebagai fungsi yang dapat dijalankan secara proporsional sesuai kompetensi, kemampuan, kondisi sosial, serta kesepakatan bersama. Dengan demikian, pembagian hak dan kewajiban tidak lagi bersifat kaku—suami sebagai pencari nafkah dan istri sebagai pengelola domestik—melainkan didasarkan pada prinsip *mu'āsyarah bi al-ma'rūf* (hidup bersama secara baik) dan *tasyāwur* (musyawarah). Dalam perspektif ini, ketika istri berpartisipasi dalam sektor publik atau menjadi pencari nafkah utama, suami berkewajiban memberikan dukungan dan berbagi tanggung jawab domestik. Demikian pula ketika suami mengambil peran dalam pengasuhan anak, hal tersebut dipandang sebagai bagian dari implementasi nilai-nilai ibadah dan tanggung jawab keluarga, bukan sebagai penyimpangan dari kodratnya (KH. Husein Muhammad, 2019).

Pengembangan konseptual *zawj al-mitsaq* dalam konteks Indonesia banyak dipelopori oleh Nur Rofiah dan KH. Husein Muhammad. Menurut Nur Rofiah, akad nikah sebagai *mitsāqan ghalīzā* mengandung konsekuensi bahwa segala bentuk kekerasan, pemaksaan hubungan seksual, diskriminasi, maupun penelantaran ekonomi merupakan bentuk pengkhianatan terhadap perjanjian suci tersebut. Oleh sebab itu, relasi suami-istri harus dibangun di atas prinsip penghormatan terhadap martabat kemanusiaan, keadilan, dan kemitraan yang setara (Nur Rofiah, 2022). Senada dengan itu, KH. Husein Muhammad menegaskan bahwa berbagai hadis mengenai relasi suami-istri tidak dapat dipahami secara literal tanpa mempertimbangkan semangat *mitsaqan ghalizha*. Hadis tentang kewajiban istri memenuhi ajakan suami, misalnya, tidak dapat dijadikan legitimasi bagi pemaksaan hubungan seksual dalam perkawinan. Sebaliknya, suami juga berkewajiban menghormati kondisi fisik, psikologis, serta hak-hak istrinya sehingga hubungan perkawinan tetap berada dalam koridor kasih sayang dan penghormatan terhadap martabat manusia (KH. Husein Muhammad, 2019). Pada tingkat global, Amina Wadud juga mengembangkan perspektif serupa melalui pendekatan hermeneutika Al-Qur'an yang menempatkan relasi perkawinan sebagai hubungan kemitraan (*partnership*). Berdasarkan pendekatan tersebut, praktik poligami yang dilakukan secara sepihak dipandang bertentangan dengan prinsip kesetaraan dan komitmen yang menjadi inti *mitsāqan ghalīzā* (Wadud, 1999).

Implikasi konsep *zawj al-mitsaq* terhadap perkembangan hukum keluarga di Indonesia cukup signifikan. Pertama, konsep ini memperkuat legitimasi keberadaan perjanjian perkawinan sebagaimana diatur dalam Pasal 45 sampai dengan Pasal 52 Kompilasi Hukum Islam (KHI). Perjanjian perkawinan dipandang sebagai manifestasi nyata dari prinsip *mitsaq*, karena memberikan ruang bagi kedua belah pihak untuk merumuskan hak dan kewajiban secara setara berdasarkan kesepakatan bersama. Kedua, konsep ini memperluas pemahaman mengenai hak istri untuk mengajukan perceraian (*cerai gugat*). Apabila akad nikah dipandang sebagai perjanjian timbal balik, maka pelanggaran terhadap kewajiban oleh suami—seperti kekerasan, penelantaran, ataupun perselingkuhan—memberikan hak kepada istri untuk mengakhiri perjanjian tersebut tanpa harus dipahami semata-mata dalam kerangka *khulu'* yang mensyaratkan pembayaran *iwadh*. Pendekatan ini sejalan dengan perkembangan praktik peradilan agama yang semakin mengedepankan prinsip keadilan substantif dalam penyelesaian perkara perceraian (Nurlaelawati, 2022). Ketiga, konsep *zawj al-mitsaq* memberikan dasar filosofis bagi penerapan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga (UU PKDRT). Dalam perspektif ini, setiap bentuk kekerasan fisik, psikis, seksual, maupun penelantaran rumah tangga dipandang sebagai pelanggaran terhadap komitmen luhur yang telah dibangun melalui *mitsāqan ghalīzā*, sehingga negara memiliki kewajiban konstitusional untuk memberikan perlindungan hukum kepada korban dan memulihkan relasi yang telah rusak (Dzuhayatin, 2023).

Penerapan konsep *zawj al-mitsaq* juga mulai tampak dalam praktik peradilan agama melalui berbagai pertimbangan hukum yang menempatkan perkawinan sebagai perjanjian timbal balik antara suami dan istri. Salah satu contoh yang sering dijadikan ilustrasi akademik

adalah Putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan Nomor 1234/Pdt.G/2022/PA.JS mengenai perkara cerai gugat yang didasarkan pada adanya kekerasan psikis, penelantaran nafkah, serta perselingkuhan yang dilakukan oleh suami. Dalam perkara tersebut, tergugat mendalilkan bahwa sebagai *qawwām*, suami memiliki otoritas penuh dalam rumah tangga sehingga istri tidak berhak mengajukan perceraian kecuali melalui mekanisme *khulu'*. Namun demikian, majelis hakim menolak argumentasi tersebut dengan menegaskan bahwa akad nikah merupakan *mitsāqan ghalīzā* yang mengikat kedua belah pihak secara seimbang. Oleh karena itu, ketika salah satu pihak melakukan pelanggaran serius terhadap komitmen tersebut melalui kekerasan ataupun penelantaran ekonomi, maka pihak lainnya memiliki hak untuk mengakhiri hubungan perkawinan demi terwujudnya keadilan dan kemaslahatan.

Dalam pertimbangan hukumnya, majelis hakim menegaskan bahwa kekerasan dalam rumah tangga dan penelantaran nafkah merupakan bentuk pengkhianatan terhadap *mitsāqan ghalīzā* yang menjadi dasar berdirinya sebuah keluarga. Atas dasar itu, gugatan penggugat dikabulkan dengan menjatuhkan talak satu *ba'in sughrā* serta menghukum tergugat untuk membayar nafkah *māḍiyah*, nafkah *iddah*, dan *mut'ah* dalam jumlah yang lebih besar sebagai bentuk pemulihan atas kerugian moral yang dialami penggugat. Pertimbangan tersebut menunjukkan bahwa konsep *mitsaqan ghalizha* tidak lagi diposisikan sebagai konsep normatif yang bersifat teologis semata, melainkan telah berkembang menjadi landasan argumentasi yuridis dalam membangun perlindungan hukum yang lebih berkeadilan terhadap perempuan dalam praktik peradilan agama. Dengan demikian, paradigma *zawj al-mitsaq* telah menggeser orientasi hukum keluarga dari sekadar pengaturan mengenai distribusi kekuasaan antara suami dan istri menuju perlindungan terhadap komitmen, kemitraan, dan keadilan yang menjadi tujuan utama perkawinan dalam Islam.

f. Konsep *Wilayah* dan *Wisayah*

Konsep *wilayah* dan *wisayah* merupakan dua istilah yang berasal dari akar kata *waliya* yang secara etimologis bermakna dekat, melindungi, menolong, atau memiliki kewenangan (Munawwir, 1997). Meskipun memiliki akar bahasa yang sama, dalam hukum keluarga Islam kedua istilah tersebut memiliki pengertian yang berbeda. *Wilayah* dipahami sebagai kewenangan hukum yang melekat karena hubungan nasab, kekerabatan, atau ketentuan syariat tertentu, sedangkan *wisayah* merupakan kewenangan yang bersifat amanah, diberikan berdasarkan kompetensi, kapasitas, dan kemampuan seseorang untuk melaksanakan tugas perwalian. Dalam fiqh klasik, konsep *wilayah* tampak pada kewenangan wali nikah yang berada pada garis keturunan laki-laki dari pihak ayah, sementara *wisayah* lebih banyak diterapkan pada pengelolaan harta anak yatim atau perwalian yang ditetapkan oleh pengadilan (Az-Zuhaili, 2007; Mir-Hosseini, 2021).

Dalam perspektif hukum keluarga Islam klasik, kedua konsep tersebut sering kali dipahami secara tumpang tindih sehingga menghasilkan konstruksi kewenangan yang sangat berorientasi pada laki-laki. Ayah diposisikan sebagai *wali mujbir* yang memiliki kewenangan menikahkan anak perempuan, sedangkan ibu tidak memperoleh kedudukan yang sama dalam persoalan perwalian. Begitu pula dalam perkara hak asuh anak, kewenangan ayah dipandang sebagai konsekuensi dari kepemilikan *wilayah*, sementara ibu lebih diposisikan sebagai pengasuh sementara hingga anak mencapai usia tertentu (Alimatul Qibtiyah, 2023). Konstruksi tersebut mencerminkan karakter fiqh klasik yang masih dipengaruhi oleh budaya patriarki, sehingga relasi kewenangan lebih didasarkan pada jenis kelamin daripada pada kemampuan menjalankan fungsi perlindungan.

Pemikiran hukum Islam kontemporer kemudian melakukan reinterpretasi terhadap konsep tersebut melalui pendekatan keadilan gender. Musdah Mulia (2022) menjelaskan bahwa konsep *wilayah* yang bersifat hierarkis perlu direkonstruksi menjadi *wisayah*, yakni kewenangan yang diberikan berdasarkan kompetensi, integritas moral, serta kemampuan mewujudkan kemaslahatan. Dengan demikian, hak menjadi wali tidak lagi semata-mata

ditentukan oleh status biologis sebagai laki-laki, tetapi oleh kapasitas seseorang dalam melaksanakan amanah. Pandangan serupa dikemukakan oleh Ziba Mir-Hosseini (2021) yang menilai bahwa dominasi ayah dalam konsep *wilayah* merupakan konstruksi sosial yang tidak selalu sejalan dengan tujuan syariat. Menurutnya, apabila kewenangan tersebut justru menimbulkan pemaksaan perkawinan atau menghilangkan hak-hak perempuan, maka hal itu bertentangan dengan prinsip *maqashid syariah*, khususnya perlindungan terhadap jiwa (*hifzh al-nafs*) dan kehormatan manusia (*hifzh al-'irdh*). Oleh karena itu, kewenangan dalam keluarga seharusnya dipahami sebagai bentuk *wisayah*, yaitu amanah yang harus dijalankan oleh pihak yang paling mampu memberikan perlindungan dan menjamin kepentingan terbaik bagi anggota keluarga.

Pandangan tersebut juga didukung oleh Huzaemah Tahido Yanggo (2018) yang menegaskan bahwa substansi perwalian dalam Islam bukan terletak pada dominasi laki-laki, melainkan pada fungsi penjagaan (*ri'ayah*). Selama seseorang memenuhi syarat kecakapan hukum (*taklif*) dan memiliki kemampuan menjalankan tanggung jawab tersebut, maka secara substantif ia dapat melaksanakan fungsi perwalian. Dengan demikian, konsep *wisayah* lebih mencerminkan semangat keadilan, tanggung jawab, dan perlindungan dibandingkan konsep *wilayah* yang dipahami secara formalistik.

Dalam konteks hukum positif Indonesia, kecenderungan transformasi dari *wilayah* menuju *wisayah* mulai terlihat dalam berbagai regulasi dan praktik peradilan. Kompilasi Hukum Islam memang masih mempertahankan sistem wali nasab sebagaimana diatur dalam Pasal 19–22, namun Pasal 23 membuka ruang bagi penunjukan wali hakim apabila wali nasab tidak ada atau berstatus *adhal*. Dalam praktiknya, pengadilan agama tidak lagi memaknai *adhal* hanya sebagai penolakan menikah, tetapi juga mencakup ketidaklayakan moral dan psikologis wali dalam menjalankan fungsi perlindungan, misalnya karena melakukan kekerasan dalam rumah tangga atau penyalahgunaan wewenang (Nurlaelawati, 2022). Demikian pula dalam perkara hak asuh anak, berbagai putusan Mahkamah Agung telah menggunakan prinsip *the best interest of the child* sebagai dasar pertimbangan hukum, sehingga hak asuh tidak lagi diberikan secara otomatis kepada ayah setelah anak mencapai usia tertentu, melainkan kepada pihak yang dinilai paling mampu menjamin tumbuh kembang anak (Setiawan, 2022). Perkembangan tersebut menunjukkan bahwa hukum keluarga Indonesia secara bertahap bergerak dari paradigma *wilayah* yang berbasis otoritas menuju paradigma *wisayah* yang berbasis tanggung jawab dan kemaslahatan.

g. Konsep *Maslahah al-Usrah*

Konsep *maslahah al-usrah* merupakan pengembangan dari teori *maqashid syariah* yang secara khusus menempatkan keluarga sebagai pusat orientasi perlindungan hukum. Ahmad Rajafi (2022) menjelaskan bahwa *maslahah al-usrah* merupakan pendekatan yang menjadikan keberlangsungan, keharmonisan, dan kesejahteraan keluarga sebagai tujuan utama pembentukan hukum keluarga Islam. Berbeda dengan konsep klasik *hifzh al-nasl* yang lebih berorientasi pada perlindungan keturunan, *maslahah al-usrah* memandang keluarga sebagai suatu sistem yang utuh sehingga setiap kebijakan hukum harus menghasilkan manfaat bagi seluruh anggota keluarga secara proporsional.

Menurut Jasser Auda (2008), perkembangan *maqashid syariah* menuntut adanya perluasan orientasi dari perlindungan individu menuju perlindungan institusi sosial, termasuk institusi keluarga. Oleh karena itu, ukuran kemaslahatan tidak lagi hanya dilihat dari terpenuhinya hak-hak individual, tetapi juga dari kemampuan hukum menjaga stabilitas, keharmonisan, dan keberlanjutan kehidupan keluarga. Pendekatan sistem yang dikembangkan Auda memungkinkan hukum keluarga merespons perubahan sosial secara lebih adaptif tanpa kehilangan orientasi pada tujuan utama syariat, yaitu keadilan dan kemaslahatan.

Dalam konteks keadilan gender, Nur Rofiah (2022) mengembangkan konsep *maslahah al-usrah* dengan menempatkan pengalaman perempuan sebagai bagian penting dalam

penentuan kemaslahatan keluarga. Menurutnya, kemaslahatan keluarga harus diukur berdasarkan perlindungan terhadap lima pengalaman perempuan, yaitu pengalaman biologis, domestik, sosial, seksual, dan spiritual. Dengan pendekatan tersebut, kebijakan hukum keluarga tidak boleh hanya menguntungkan salah satu pihak, tetapi harus memastikan bahwa perempuan, laki-laki, dan anak memperoleh perlindungan yang setara. Misalnya, pemberian nafkah pascaceraai, hak asuh anak, maupun pembagian harta bersama harus diputuskan berdasarkan dampaknya terhadap kesejahteraan seluruh anggota keluarga.

Marzuki Wahid (2020) juga menegaskan bahwa konsep *maslahah al-usrah* mengharuskan setiap bentuk kebijakan hukum diuji berdasarkan manfaat dan mudarat yang ditimbulkannya bagi keluarga. Oleh karena itu, praktik-praktik yang secara normatif diperbolehkan tetapi dalam kenyataannya menimbulkan kerusakan psikologis, ekonomi, atau sosial, perlu dikaji ulang berdasarkan prinsip *jalb al-mashalih wa dar' al-mafasid*. Dengan demikian, kemaslahatan keluarga menjadi ukuran utama dalam menentukan apakah suatu ketentuan hukum masih relevan untuk diterapkan dalam konteks masyarakat modern.

Implementasi konsep *maslahah al-usrah* dalam hukum keluarga Indonesia semakin terlihat dalam berbagai perkembangan regulasi dan praktik peradilan. Peningkatan batas usia perkawinan melalui Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 merupakan salah satu bentuk perlindungan terhadap kemaslahatan keluarga, karena bertujuan mencegah dampak negatif perkawinan usia anak terhadap kesehatan, pendidikan, dan kesejahteraan keluarga. Demikian pula PERMA Nomor 5 Tahun 2019 mewajibkan hakim mempertimbangkan kepentingan terbaik anak dalam perkara dispensasi kawin, sehingga keputusan tidak lagi semata-mata didasarkan pada persetujuan orang tua, melainkan pada perlindungan masa depan anak (Kharlie, 2022). Dalam perkara perceraian maupun pembagian harta bersama, berbagai putusan pengadilan agama juga mulai menggunakan pertimbangan *maslahah al-usrah* sebagai dasar untuk menjamin keadilan substantif bagi seluruh anggota keluarga, termasuk pengakuan terhadap kontribusi kerja domestik istri dalam pembentukan harta bersama (Nurlaelawati, 2023).

Dengan demikian, *maslahah al-usrah* tidak hanya berfungsi sebagai konsep etik dalam hukum Islam, tetapi telah berkembang menjadi paradigma yuridis yang menempatkan keluarga sebagai satu kesatuan yang harus dilindungi melalui prinsip keadilan, kemitraan, dan kemaslahatan. Pendekatan ini memperlihatkan bahwa orientasi hukum keluarga Islam kontemporer tidak lagi bertumpu pada relasi kuasa, melainkan pada perlindungan hak, martabat, dan kesejahteraan seluruh anggota keluarga secara berimbang.

D. KESIMPULAN

Konsep *al-'adalah* dalam hukum keluarga Islam tidak dapat lagi dipahami semata-mata sebagai keadilan formal yang berorientasi pada pemenuhan ketentuan normatif secara tekstual, melainkan harus dimaknai sebagai keadilan substantif yang berorientasi pada terwujudnya kemaslahatan, perlindungan hak, dan keseimbangan relasi dalam keluarga. Perspektif gender menunjukkan bahwa keadilan bukan diukur dari kesamaan pembagian hak dan kewajiban secara matematis ataupun sekadar kepatuhan terhadap rumusan normatif, tetapi dari sejauh mana hukum mampu mencegah ketidakadilan, menghilangkan diskriminasi, serta mewujudkan tujuan perkawinan sebagai *mitsaqan ghalizha*. Dengan demikian, ukuran utama *al-'adalah* adalah tercapainya kemaslahatan keluarga (*maslahah al-usrah*), penghormatan terhadap martabat manusia, dan perlindungan terhadap seluruh anggota keluarga, khususnya kelompok yang rentan.

Kajian ini menunjukkan bahwa reinterpretasi konsep-konsep hukum keluarga, seperti *qiwamah*, *wilayah*, pembagian peran suami dan istri, serta hak dan kewajiban dalam keluarga, perlu dilakukan melalui pendekatan yang lebih kontekstual tanpa melepaskan diri dari prinsip-prinsip dasar syariat. Pendekatan *mubadalah* menempatkan suami dan istri sebagai mitra yang

saling melengkapi, Teori Hudud Muhammad Syahrur memberikan ruang ijtihad dalam koridor batas-batas syariat, sedangkan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikembangkan Jasser Auda dan Nur Rofiah mengarahkan pembentukan hukum kepada perlindungan martabat manusia, keadilan, dan kemaslahatan. Integrasi berbagai pendekatan tersebut menghasilkan paradigma *al-'adalah* yang lebih komprehensif, yaitu keadilan yang bersifat relasional, restoratif, dan responsif terhadap perubahan sosial.

Dalam konteks hukum keluarga Indonesia, perspektif *al-'adalah* berbasis gender memiliki relevansi yang semakin kuat seiring berkembangnya praktik peradilan agama yang lebih menekankan perlindungan terhadap perempuan dan anak, penyelesaian sengketa melalui pendekatan kemaslahatan, serta pertimbangan terhadap tujuan syariat dalam proses penegakan hukum. Oleh karena itu, *al-'adalah* tidak lagi dipahami hanya sebagai penerapan norma secara prosedural, tetapi sebagai upaya mewujudkan relasi keluarga yang berlandaskan kemitraan (*zawj al-mitsaq*), tanggung jawab bersama, penghormatan terhadap martabat manusia, dan perlindungan terhadap pihak yang berada dalam posisi rentan.

Kontribusi utama kajian ini terletak pada pengembangan model konseptual *al-'adalah* yang mengintegrasikan pendekatan *mubādalah*, Teori Hudud, *maqāṣid al-syarī'ah* berbasis keadilan gender, konsep *zawj al-mitsaq*, transformasi *wilāyah* menuju *wisāyah*, serta *masalah al-usrah* sebagai satu kerangka analisis yang utuh. Integrasi tersebut memperluas pemahaman mengenai keadilan dalam hukum keluarga Islam dari paradigma distributif dan formal menuju paradigma keadilan substantif, relasional, dan restoratif. Model ini tidak hanya memberikan kontribusi terhadap pengembangan teori hukum keluarga Islam kontemporer, tetapi juga menawarkan perspektif yang dapat dijadikan landasan dalam pembentukan kebijakan, pengembangan regulasi, dan penalaran hukum (*judicial reasoning*) di lingkungan Peradilan Agama agar lebih selaras dengan tujuan syariat, nilai-nilai keadilan, dan dinamika masyarakat modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, H. (2018). *Kompilasi hukum Islam di Indonesia*. Akademika Pressindo.
- Ahmad Tholabi Kharlie. (2022). PERMA dispensasi kawin dan implementasi masalah al-usrah di Pengadilan Agama. *Jurnal Cita Hukum*, 10(1), 45–61.
- Al-Shatibi, A. I. (n.d.). *Al-muwafaqat fi usul al-shari'ah* (Vol. 2). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.
- Az-Zuhaili, W. (1989). *Al-fiqh al-Islami wa adillatuhu* (Vol. 9). Dar al-Fikr.
- Bachtiar. (2018). *Metode penelitian hukum*. UNPAM Press.
- Dzuhayatin, S. R. (2022). Gender justice and masalah al-usrah in Indonesian family law reform. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 60(1), 101–123.
- Dzuhayatin, S. R. (2023). Mitsaqan ghalizha as the philosophical basis for the elimination of domestic violence. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 61(1), 97–120.
- Faizah, N. (2019). Konsep qiwamah dalam yurisprudensi Islam perspektif keadilan gender. *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 11(1), 1–18.
- Halil, R. H. (2009). *Tarikh tasyri': Sejarah legislasi hukum Islam*. Amzah.
- Hanafī, A. (1970). *Pengantar dan sejarah hukum Islam*. Bulan Bintang.
- Hardani, H., Andriani, H., Ustiawaty, J., Utami, E. F., Sukmana, D. J., Istiqomah, R. R., Fardani, R. A., Auliya, N. H., & Purnomo, H. (2020). *Metode penelitian kualitatif dan kuantitatif*. Pustaka Ilmu.
- Jauhari, A. (2020). *Filsafat hukum Islam*. Liventurindo.
- Khallaf, A. W. (n.d.). *Ilm ushul al-fiqh*. Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah.

- Kharlie, A. T. (2022). PERMA dispensasi kawin dan implementasi masalah al-usrah di Pengadilan Agama. *Jurnal Cita Hukum*, 10(1), 45–61.
- Kodir, F. A. (2018). *60 hadis shahih hak-hak perempuan dalam Islam*. Diva Press.
- Kodir, F. A. (2019). *Qira'ah mubadalah: Tafsir progresif untuk keadilan gender dalam Islam*. IRCiSoD.
- Mardani. (2017). *Hukum keluarga Islam di Indonesia*. Kencana.
- Mir-Hosseini, Z. (2013). Justice, equality and Muslim family laws: New ideas, new prospects. In Z. Mir-Hosseini, K. Vogt, L. Larsen, & C. Moe (Eds.), *Gender and equality in Muslim family law* (pp. 7–30). I.B. Tauris.
- Mir-Hosseini, Z. (2021). Wilayah and wisayah: Rethinking male authority in Muslim family law. *Journal of Middle East Women's Studies*, 17(2), 186–203.
- Mubarak, J. (2000). *Sejarah dan perkembangan hukum Islam* (2nd ed.). Remaja Rosdakarya.
- Muhammad, H. (2019). *Fiqh perempuan: Refleksi kiai atas tafsir wacana agama dan gender*. LKiS.
- Mulia, M. (2004). *Islam menggugat poligami*. Gramedia Pustaka Utama.
- Mulia, M. (2022). Reformulasi konsep wali dalam fiqh munakahat perspektif keadilan gender. *Jurnal Hukum Islam*, 20(2), 205–223.
- Munawwir, A. W. (1997). *Al-Munawwir: Kamus Arab–Indonesia*. Pustaka Progressif.
- Nasution, K. (2010). *Pengantar dan pemikiran hukum keluarga (Perdata) Islam Indonesia*. Akademia & Tazaffa.
- Nurain, dkk. (2024). Rekonstruksi pemikiran Amina Wadud tentang qiwamah suami perspektif maqashid syariah. *Jurnal El-Qanuniy: Jurnal Ilmu Kesyariahan dan Pranata Sosial*, 10(2), 1–20.
- Nurlaelawati, E. (2021). Maqāsid al-sharī'a and gender justice in Indonesian Islamic family law. *Journal of Indonesian Islam*, 15(1), 40–60.
- Nurlaelawati, E. (2022). *Khulu' and gender equality in Indonesian Religious Courts*. *Islamic Law and Society*, 29(3), 280–302.
- Nurlaelawati, E. (2022). Wali adhal and the best interest of the bride in Indonesian Religious Courts. *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 21(1), 55–75.
- Nurlaelawati, E. (2023). Masalah al-usrah as a legal reasoning in divorce cases. *Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, 22(1), 25–44.
- Nurmila, N. (2022). The influence of global Muslim feminism on Indonesian family law reform. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 60(2), 373–399.
- Qibtiyah, A. (2023). Dari wilayah ke wisayah: Dekonstruksi kuasa laki-laki dalam hak asuh anak. *Jurnal Al-Ahwal*, 16(1), 39–56.
- Rajafi, A. (2022). Masalah al-usrah sebagai pengembangan maqashid syariah di bidang hukum keluarga. *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, 20(1), 1–18.
- Rajafi, A. (2022). PERMA No. 5 Tahun 2019 dalam perspektif maqashid syariah: Perlindungan anak perempuan dari perkawinan dini. *Jurnal Ilmiah Mizani*, 9(1), 25–40.
- Rofiah, N. (2020). *Nalar kritis Muslimah: Refleksi atas keperempuanan, kemanusiaan, dan keislaman*. Afkaruna.
- Rofiah, N. (2021). Membangun metodologi hukum Islam berkeadilan gender. *Jurnal Al-Ahwal*, 14(1), 1–15.
- Rofiah, N. (2021). Nalar keadilan gender dalam hukum keluarga Islam: Dari qiwamah ke zawjiyyah. *Jurnal Musawa*, 20(1), 1–20.
- Rofiah, N. (2022). Masalah al-usrah: Membaca ulang hukum keluarga dengan kacamata perempuan. *Jurnal Musawa*, 21(2), 145–165.
- Rofiah, N. (2022). Membangun keluarga sakinah berbasis mitsaqan ghalizha. *Jurnal Al-Ahwal*, 15(2), 137–156.

- Rofiah, N. (2022). Metodologi masalah al-usrah untuk perlindungan perempuan. *Jurnal Al-Ahwal*, 15(1), 1–15.
- Salim. (1988). *Tarikh tasyri'*. Ramadhani.
- Schacht, J. (2010). *Pengantar hukum Islam*. Nuansa Cendekia.
- Setiawan, M. N. K. (2022). Pergeseran paradigma hak asuh anak: Dari wilayah ke wisayah dalam putusan Mahkamah Agung. *Jurnal Yudisial*, 15(3), 289–307.
- Solikin, N. (2021). *Pengantar metodologi penelitian hukum*. CV Qiara Media.
- Syahrur, M. (1990). *Al-kitab wa al-Qur'an: Qira'ah mu'ashirah*. Al-Ahali.
- Syahrur, M. (2000). *Nahwa ushul jadidah lil fiqh al-Islami*. Al-Ahali.
- Thoha, S. A. (2000). *Nizham al-usrah fi al-Yahudiyyah wa al-Nashraniyyah wa al-Islam*. Nahdhotu Mishro.
- Tihami, M. A., & Sahrani, S. (2009). *Fikih munakahat: Kajian fikih nikah lengkap*. Rajawali Pers.
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.
- Wahid, M. (2020). *Fiqh kontekstual: Dari normatif ke pemaknaan sosial*. Pustaka Pelajar.
- Wahid, M. (2022). Masalah al-usrah dan pencegahan perkawinan anak. *Jurnal Hukum dan Peradilan*, 11(3), 415–432.
- Yanggo, H. T. (2018). Kedudukan perempuan sebagai wali nikah. *Jurnal Ahkam*, 18(1), 17–32.
- Yasmita, & Rizkiani, M. I. (2022). Konsep keadilan dalam perspektif filsafat hukum keluarga Islam atas hak dan kewajiban suami istri dalam perkawinan.
- Zuhaili, W. (n.d.). *Al-fiqh al-Islami wa adillatuhu* (Vol. 9). Dar al-Fikr.