



## Hak Asasi Manusia dan Relasi Keluarga dalam Islam: Tafsir Kontekstual terhadap Teks-Teks Hukum Keluarga

Rahmad Setyawan\*

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

e-mail: [rahmads465@gmail.com](mailto:rahmads465@gmail.com)

Muhammad Asyrofudin

UIN Raden Mas Said Surakarta, Indonesia

e-mail: [asyrof0510muhammad@gmail.com](mailto:asyrof0510muhammad@gmail.com)

\*Corresponding Author:

### Abstract

Social developments and modern family dynamics demand an understanding of Islamic family law that is responsive, humanistic, and in line with human rights principles. However, several provisions in family law texts still reflect normative constructions that are potentially discriminatory, particularly regarding husband-wife relations, divorce, and the protection of women's and children's rights. This study aims to analyze family relations in Islam through contextual interpretations of family law texts, emphasizing their relationship to human rights principles. This study is a normative-qualitative study with a multidisciplinary approach that combines various interpretations, the *maqāsid as-Syari'ah* framework, and a human rights perspective as a normative-critical instrument. Data were collected through a literature review of primary legal materials, namely the Qur'an and hadith related to family relations, as well as secondary legal materials in the form of classical and contemporary interpretations, human rights literature, and scientific journal articles relevant to the research issue. Then, they were analyzed thematically and hermeneutically contextually. The research findings show that a contextual interpretation based on human rights has significant implications for establishing just and equal family relations, particularly regarding husband-wife relations, divorce, and the protection of women's and children's rights. This interpretation encourages the development of partnership-based family relations, where husband and wife are positioned as legal subjects with equal rights and obligations, and ensures that divorce procedures are implemented fairly and responsibly. Furthermore, a contextual interpretation based on human rights also strengthens the guarantee of protection for the rights of women and children as groups often in vulnerable positions, both in the domestic sphere and in judicial practice. This emphasizes that the principles of justice, equality, and protection for all family members, especially groups often in vulnerable positions, are fundamental principles that must be the foundation of family law practice.

**Keywords:** Human Rights; Family Relations; Contextual Interpretation; Family Law Texts.

### Abstrak

Perkembangan sosial dan dinamika keluarga modern menuntut pemahaman hukum keluarga Islam yang responsif, humanis, dan selaras dengan prinsip hak asasi manusia (HAM). Namun demikian, beberapa ketentuan dalam teks-teks hukum keluarga masih merefleksikan konstruksi normatif yang berpotensi diskriminatif, khususnya terkait relasi suami-istri, perceraian, serta perlindungan hak perempuan dan anak. Penelitian ini



bertujuan untuk menganalisis relasi keluarga dalam Islam melalui tafsir kontekstual terhadap teks-teks hukum keluarga dengan menekankan keterkaitannya pada prinsip HAM. Penelitian ini merupakan penelitian normatif-kualitatif dengan pendekatan multidisipliner yang memadukan berbagai corak tafsir, kerangka *maqāsid as-Syari'ah*, serta perspektif HAM sebagai instrumen normatif-kritis. Data dikumpulkan melalui studi kepustakaan dari bahan hukum primer, yakni al-Qur'an dan hadis terkait relasi keluarga, serta bahan hukum sekunder berupa tafsir klasik dan kontemporer, literatur HAM, dan artikel jurnal ilmiah yang relevan dengan isu penelitian, kemudian dianalisis secara tematik dan hermeneutik kontekstual. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir kontekstual berbasis HAM memiliki implikasi signifikan terhadap pembentukan relasi keluarga yang adil dan setara, khususnya terkait relasi suami-istri, perceraian, serta perlindungan hak perempuan dan anak. Tafsir ini mendorong terbangunnya relasi keluarga yang bersifat kemitraan (*partnership*), di mana suami dan istri diposisikan sebagai subjek hukum yang setara dalam hak dan kewajiban, serta memastikan bahwa mekanisme perceraian dijalankan secara adil dan bertanggung jawab. Selain itu, tafsir kontekstual berbasis HAM juga memperkuat jaminan perlindungan terhadap hak perempuan dan anak sebagai kelompok yang sering berada dalam posisi rentan, baik dalam ranah domestik maupun dalam praktik di pengadilan. Hal ini menegaskan bahwa prinsip keadilan, kesetaraan, dan perlindungan terhadap seluruh anggota keluarga, terutama kelompok yang sering berada dalam posisi rentan merupakan prinsip fundamental yang harus menjadi pijakan dalam praktik hukum keluarga.

**Kata Kunci:** Hak Asasi Manusia (HAM); Relasi Keluarga; Tafsir Kontekstual; Teks-Teks Hukum Keluarga.

## PENDAHULUAN

Kehidupan manusia tidak pernah lepas dari jalinan hubungan dengan sesamanya, karena hubungan tersebut merupakan naluri dasar yang melekat pada setiap orang, di mana pun dan kapan pun ia berada. Secara umum, hubungan antarmanusia dapat dipetakan ke dalam dua bentuk. *Pertama*, hubungan yang berlangsung di ruang publik dan menyentuh dimensi sosial yang lebih luas dalam kehidupan bermasyarakat. *Kedua*, hubungan yang bersifat privat atau domestik yang berlangsung dalam lingkup terbatas, seperti dalam kehidupan keluarga.

Dalam membangun dan memelihara suatu hubungan, manusia memerlukan perangkat penopang agar hubungan yang terjalin dapat berlangsung secara layak dan bermakna. Salah satu sarana yang sangat berpengaruh dalam membangun dan memelihara suatu hubungan adalah agama. Ajaran agama berperan penting dalam membentuk pola pikir, sikap, serta tatanan sosial masyarakat. Nilai-nilai yang dikandungnya memberikan arah dan pedoman bagi manusia untuk menata hubungan antar sesama secara selaras dan harmonis dalam berbagai aspek kehidupan (Hasan et al., 2025).

Tokoh sosiologi seperti Emile Durkheim memandang bahwa tafsir keagamaan sering dimanfaatkan untuk meneguhkan pemahaman-pemahaman tradisional mengenai pembagian peran dalam kehidupan sosial. Sejalan dengan itu, James Doyle melalui berbagai kajian intelektualnya menelusuri pengaruh agama dalam membentuk konstruksi berpikir masyarakat. Dari penelitiannya, ia menyimpulkan bahwa ajaran agama memiliki peran yang sangat menentukan dalam membentuk persepsi sosial, khususnya terkait pembagian peran antara laki-

laki dan perempuan (Muhammad, 2021b). Meskipun demikian, persoalan mendasar tetap muncul ketika tafsir keagamaan (Islam) berhadapan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal atau prinsip Hak Asasi Manusia (HAM).

Sejumlah penafsiran terhadap ajaran Islam dalam praktiknya telah melahirkan perspektif yang tidak setara dalam memandang peran laki-laki dan perempuan. Sayyed Hossein Nasr bahkan mengungkapkan bahwa karya-karya yang membahas mengenai penindasan terhadap perempuan di dunia muslim telah muncul dalam jumlah yang amat melimpah. Pandangan ini sejalan dengan Murad Hoffman yang mengungkapkan bahwa ada enam butir ketentuan fikih yang sering menuai kritik karena dinilai kurang adil terhadap perempuan. Ketentuan tersebut mencakup aturan tentang perkawinan, relasi dalam kehidupan keluarga, mekanisme perceraian, pakaian, sistem pembagian warisan, hingga penilaian terhadap kesaksian perempuan di pengadilan. Dengan menyajikan contoh-contoh yang nyata, Jeffrey Lang, salah satu muallaf kontemporer juga menyatakan bahwa marginalisasi perempuan adalah fakta dalam kehidupan muslim (Muhammad, 2021b). Sebagian besar dari enam butir ketentuan tersebut berkaitan langsung pada wilayah domestik (hukum keluarga) yang sering dipandang mengandung unsur diskriminasi. Pembagian peran, hak, serta kewajiban antara laki-laki dan perempuan dalam praktiknya memperlihatkan adanya ketimpangan yang cukup jelas. Situasi ini menegaskan pentingnya melakukan pembacaan ulang terhadap penafsiran ajaran Islam agar tetap sejalan dengan tujuan pokok diberlakukannya hukum Islam (*maqasid as-Syari'ah*).

Secara normatif, cara pandang keagamaan yang bersifat rigid justru sering membuka celah dan ruang atas praktik-praktik yang bertolak belakang dengan nilai-nilai universal kemanusiaan, seperti keadilan, persamaan derajat, dan kebebasan. Ketegangan antara penafsiran agama (Islam) dan prinsip-prinsip kemanusiaan biasanya muncul ketika teks-teks keagamaan dipahami secara literal dan skriptural, tanpa memperhitungkan konteks historis maupun realitas sosial yang melingkupinya. Dalam konteks hukum keluarga, pemahaman yang terlalu tekstual terhadap ajaran Islam berpotensi menimbulkan ketimpangan mendasar dalam relasi keluarga. Sebagai contoh, tafsir yang bernuansa tekstual sering kali mengafirmasi gagasan kepemimpinan absolut laki-laki yang kemudian berujung pada dominasi berbasis gender. Sebaliknya, perspektif HAM menekankan kesetaraan dan kemitraan yang sejajar, sehingga tidak memberi ruang bagi salah satu pihak untuk memiliki legitimasi bertindak secara sewenang-wenang dalam kehidupan rumah tangga (Putri et al., 2024). Oleh sebab itu, para ulama kontemporer dituntut untuk mengembangkan cara pandang alternatif dalam memahami teks dan tujuan ajaran agama Islam dengan pendekatan yang lebih kontekstual dan progresif.

Menyikapi hal tersebut, Husein Muhammad mengajukan tiga pijakan pokok dalam upaya membaca ulang teks-teks keagamaan agar tetap relevan dan inklusif. *Pertama*, pendekatan rasional yang menempatkan akal sebagai instrumen penting dalam penalaran hukum. Menurutnya, menyingkirkan peran akal dalam memahami teks sama artinya dengan menafikan makna teks itu sendiri. *Kedua*, pendekatan empiris yang bertumpu pada pengamatan faktual terhadap realitas sebagaimana metode yang pernah digunakan Imam Syafi'i ketika merumuskan ketentuan hukum terkait siklus haid. *Ketiga*, pendekatan yang memperhatikan dimensi kebahasaan (*shiyāq al-Lughawī*), konteks sejarah dan sosial (*shiyāq ad-Dzurūf wa ahwāl al-Ijtima'iyah*), serta latar budaya (*shiyāq al-Madaniyyah*) yang menegaskan bahwa hukum Islam yang sudah ada tidak lahir di ruang hampa. Sebaliknya, setiap keputusan hukum merupakan hasil dinamika yang tumbuh dari konteks sosial dan budaya pada zamannya (Muhammad, 2024).

Walaupun penafsiran kontekstual terhadap teks-teks keagamaan sangat diperlukan, penafsiran tersebut tetap harus berpijak pada prinsip-prinsip pokok ajaran Islam agar dinamika hukum Islam tidak terlepas dari fondasi transendentalnya. Para ulama klasik seperti Imam al-Juwaini, al-Ghazali, dan al-Syathibi telah merumuskan landasan tersebut dalam lima tujuan utama diterapkannya syariah, yakni menjaga jiwa, harta, keturunan, akal, dan agama, yang kemudian dikenal sebagai *maqasid as-Syari'ah* (Setyawan, 2019). Sejalan dengan itu, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menempatkan keadilan sebagai nilai esensial yang harus senantiasa mewarnai setiap produk hukum Islam. Ia menegaskan bahwa di mana pun nilai keadilan ditegakkan, di situlah hukum Allah SWT hadir dan menemukan relevansinya (Setyawan, 2024). Dengan kerangka tersebut, hukum Islam semestinya diarahkan pada pencapaian kemaslahatan, penegakan keadilan, dan menghilangkan kemudharatan (*dar'ul mafasid*), baik secara individu ataupun kehidupan sosial. Orientasi normatif ini sejak lama telah diterima sebagai standarisasi bersama di kalangan ulama klasik dalam proses perumusan dan penetapan hukum (Muhammad, 2021a).

Dengan berpijak pada tafsir kontekstual dalam membaca teks-teks keagamaan, hukum Islam tidak dipahami sebagai bangunan normatif yang beku, melainkan sebagai sistem yang dinamis dan adaptif terhadap perubahan zaman tanpa melepaskan substansi utamanya, yakni kemaslahatan dan keadilan (Setyawan et al., 2024). Secara historis, pola pendekatan semacam ini telah dipraktikkan oleh Imam al-Syafi'i ketika melahirkan dua formulasi pemikiran hukum yang berbeda. *Pertama, qaul qadim* yang dirumuskan semasa beliau berada di Irak. *Kedua, qaul jadid* yang dirumuskan setelah beliau menetap di Mesir. Perbedaan hasil ijtihad tersebut menjadi bukti konkret bahwa hukum Islam tidak bersifat rigid. Sebaliknya, karakter elastis hukum Islam justru memungkinkan ia terus relevan dalam merespons problematika umat dengan tetap berpijak pada prinsip kemaslahatan dan keadilan.

Bertolak dari uraian di atas, penelitian ini diarahkan untuk mengkaji HAM dan relasi keluarga dalam Islam melalui tafsir kontekstual terhadap teks-teks hukum keluarga. Tafsir ini dipilih untuk mengungkap bagaimana nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kemaslahatan yang menjadi inti ajaran Islam dapat diaktualisasikan secara lebih responsif terhadap realitas sosial kontemporer, sekaligus tetap berakar pada prinsip-prinsip normatif syariah. Melalui kajian ini diharapkan dapat dirumuskan konstruksi hukum keluarga Islam yang tidak hanya sah secara normatif-teologis, tetapi juga selaras dengan penghormatan terhadap martabat manusia dan hak asasi setiap anggota keluarga.

Kajian mengenai penafsiran hukum keluarga Islam yang dikaitkan dengan HAM sejatinya telah banyak dilakukan. Di antaranya, penelitian Gebby Chyntia Detta Kaunang dan Safarni Husain yang menyoroti hukum Islam melalui pendekatan *maqasid as-Syari'ah* dalam menjawab tantangan hukum keluarga, HAM, dan ekonomi modern (Kaunang & Husain, 2025). Hamdiyah mengkaji hak-hak perempuan dalam perkawinan perspektif hukum Islam dan HAM (Hamdiyah, 2025). Selanjutnya, Wahda Hilwani Damanik memfokuskan kajiannya pada dinamika pembaruan hukum keluarga Islam dalam konteks perubahan sosial dengan menekankan pentingnya dialog berkelanjutan antara nilai agama, kebutuhan masyarakat, dan hukum nasional (Damanik, 2025). Sementara, Wani, Faisar Ananda Arfa, dan Ibnu Radwan Siddiq Turnip mengkaji kesetaraan gender dalam hukum keluarga Islam dan hukum positif (Wani et al., 2025). Adapun M. Ali Mubarak dan Dety Vera Dinyati mengkaji mengenai isu poligami dan kesetaraan hak dalam perkawinan dengan perspektif hukum Islam dan HAM (Mubarak & Dinyati, 2023).

Kendati demikian, penelitian ini memiliki fokus kajian yang berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Penelitian ini secara khusus menitikberatkan pada pembacaan HAM dan relasi keluarga dalam Islam melalui tafsir kontekstual terhadap teks-teks hukum keluarga. Adapun ruang lingkup pembahasan dalam penelitian ini meliputi konsep HAM dalam perspektif Islam, tafsir kontekstual berbasis HAM sebagai metodologi dalam memahami teks-teks hukum keluarga, dan analisis tafsir kontekstual terhadap teks-teks hukum keluarga yang berkaitan dengan relasi suami-istri dalam ikatan perkawinan, perceraian dan perlindungan hak perempuan, serta perlindungan hak anak. Di samping itu, penelitian ini juga mengkaji implikasi HAM terhadap konstruksi relasi keluarga dalam Islam guna merumuskan pemahaman hukum keluarga yang lebih adil, humanis, dan relevan dengan dinamika sosial kontemporer.

## **METODE PENELITIAN**

Penelitian ini merupakan penelitian normatif-kualitatif yang bertujuan untuk menganalisis relasi keluarga dalam Islam melalui tafsir kontekstual terhadap teks-teks hukum keluarga dengan menekankan keterkaitannya pada prinsip HAM. Pendekatan penelitian bersifat multidisipliner dengan memadukan berbagai corak penafsiran, kerangka *maqāsid as-Syari'ah*, serta perspektif HAM sebagai instrumen analisis normatif-kritis. Sumber data utama penelitian ini adalah bahan hukum primer yang terdiri atas teks-teks normatif dalam al-Qur'an dan hadis yang berkaitan dengan relasi keluarga, seperti relasi suami-istri dalam ikatan perkawinan, perceraian, serta perlindungan hak perempuan dan anak. Data utama tersebut kemudian diperkuat dengan bahan hukum sekunder yang meliputi karya-karya tafsir klasik dan kontemporer, literatur HAM, serta artikel jurnal ilmiah yang relevan dengan isu penelitian. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi kepustakaan (*library research*) dengan menelusuri, mengidentifikasi, dan mengklasifikasikan sumber-sumber hukum yang memiliki keterkaitan langsung dengan isu penelitian. Selanjutnya, data dianalisis secara sistematis menggunakan metode analisis tematik (*maudhu'i*) untuk mengintegrasikan teks-teks normatif yang sejenis, serta hermeneutik kontekstual guna memahami makna teks dalam kaitannya dengan konteks historis, sosial, dan budaya. Melalui kombinasi metode tersebut, penelitian ini diarahkan untuk menghasilkan interpretasi hukum keluarga Islam yang adaptif terhadap dinamika sosial kontemporer, berorientasi pada nilai keadilan dan kemaslahatan, serta tetap berakar pada prinsip-prinsip substansial ajaran Islam dan HAM.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Konsep Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam**

Hak Asasi Manusia (HAM) dipahami sebagai seperangkat hak fundamental yang secara kodrati melekat pada setiap manusia sejak kelahirannya. Secara terminologis, konsep HAM merupakan padanan dari istilah *human rights* dalam bahasa Inggris, *droits de l'homme* dalam bahasa Prancis, dan *menselijke rechten* dalam bahasa Belanda. Meskipun menggunakan istilah yang berbeda, keseluruhan terminologi tersebut mengandung substansi yang sama, yakni pengakuan terhadap hak-hak dasar manusia yang bersifat universal dan menuntut adanya kewajiban untuk dihormati, dijunjung, serta dilindungi oleh setiap individu maupun oleh negara (Alfaruqi, 2017). Konsep HAM memiliki keterkaitan yang erat dengan konsep kemuliaan dan martabat manusia dalam Islam. Prinsip tersebut secara tegas ditegaskan dalam QS. al-Isrā' (17) ayat 70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

*“Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkat mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.”*

Ayat di atas secara tegas menunjukkan bahwa Allah SWT telah menempatkan manusia pada posisi yang istimewa dan lebih mulia dibandingkan makhluk lainnya. Ali al-Şābūnī menjelaskan bahwa kemuliaan tersebut diberikan karena manusia dianugerahi kelebihan berupa akal, pengetahuan, dan kemampuan berpikir yang membedakannya secara fundamental dari makhluk-makhluk lain (As-Shobuni, 1981).

Pemberian kedudukan tersebut melahirkan cara pandang Islam yang berorientasi teosentris, yakni memandang hak-hak fundamental manusia sebagai karunia langsung dari Allah SWT selaku pemegang otoritas tertinggi. Pandangan ini sekaligus menegaskan bahwa martabat manusia (*karāmah insāniyyah*) merupakan anugerah sakral yang harus dihormati oleh setiap individu. Dengan demikian, upaya menjaga dan melindungi HAM tidak semata-mata merupakan kewajiban sosial, tetapi juga wujud ketaatan spiritual dan pengakuan atas kemuliaan manusia sebagaimana telah ditetapkan oleh Allah SWT (Said et al., 2023).

Berdasarkan pemahaman tersebut, penghormatan dan perlindungan terhadap hak-hak inheren pada diri manusia menjadi unsur fundamental dalam seluruh dimensi kehidupan, termasuk dalam sistem yang mengatur kehidupan itu sendiri, yakni hukum. Dalam konteks hukum, prinsip ini diwujudkan melalui pembentukan norma dan peraturan perundang-undangan yang menempatkan nilai kesetaraan dan keadilan sebagai landasan utama. Hak-hak yang bersifat kodrati dan dianugerahkan oleh Tuhan Yang Maha Esa dipandang tidak dapat dicabut oleh kekuasaan apa pun (Alfaruqi, 2017).

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia yang disahkan pada 10 Desember 1948 menandai sebuah fase penting dalam sejarah pengakuan dan perlindungan martabat manusia di seluruh dunia. Dokumen ini menjadi rujukan fundamental dalam merumuskan standar hak-hak dasar yang harus dihormati oleh setiap negara. Secara garis besar, substansi yang terkandung dalam deklarasi tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori hak dasar sebagai berikut:

1. Hak atas kehormatan dan kebebasan individu. Hak ini merupakan prinsip dasar yang ditegaskan dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Setiap manusia diakui lahir dalam keadaan merdeka serta memiliki martabat dan derajat yang setara. Atas dasar itu, deklarasi ini secara tegas menolak segala bentuk perbudakan, penistaan, maupun tindakan lain yang merendahkan nilai kemanusiaan sebagaimana dijelaskan dalam Pasal 1, 4, dan 5. Lebih lanjut, setiap orang dijamin haknya untuk hidup, menikmati kebebasan, serta memperoleh rasa aman bagi dirinya yang diatur dalam Pasal 3.
2. Hak atas keadilan dan perlindungan hukum menegaskan bahwa hukum harus ditegakkan secara adil dan tidak diskriminatif terhadap setiap orang. Prinsip ini mencakup jaminan persamaan kedudukan setiap individu di hadapan hukum serta perlindungan dari segala bentuk perlakuan diskriminatif sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 7 dan 8. Selain itu, hak ini juga meliputi larangan terhadap tindakan penangkapan, penahanan, maupun

penghukuman yang dilakukan secara sewenang-wenang tanpa dasar pembuktian yang sah, sebagaimana diatur dalam Pasal 9, 10, dan 11. Lebih lanjut, hak atas keadilan dan perlindungan hukum juga menjamin kebebasan setiap orang untuk menyatakan pendapat serta hak untuk berkumpul dan berserikat secara damai sebagaimana diatur dalam Pasal 19 dan 20.

3. Hak sipil dan kewarganegaraan menegaskan pengakuan terhadap martabat manusia melalui penghormatan atas ruang privat setiap individu. Hak ini mencakup jaminan perlindungan terhadap kehidupan pribadi, keluarga, dan rumah tangga dari segala bentuk campur tangan yang tidak sah sebagaimana diatur dalam Pasal 12. Selain itu, setiap orang dijamin kebebasannya untuk menentukan tempat tinggal, melakukan perpindahan, meninggalkan suatu negara, serta mencari perlindungan di negara lain apabila menghadapi ancaman terhadap keselamatan dirinya, sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 13 dan 14. Lebih lanjut, hak sipil dan kewarganegaraan juga meliputi pengakuan atas status kewarganegaraan seseorang serta hak untuk melangsungkan perkawinan dan membentuk keluarga tanpa adanya pembatasan berdasarkan ras, kebangsaan, maupun agama sebagaimana tercantum dalam Pasal 15 dan 16.
4. Hak atas keyakinan dan kesejahteraan sosial merupakan jaminan hak asasi yang mencakup dimensi spiritual sekaligus aspek sosial-ekonomi kehidupan manusia. Dalam dimensi keyakinan, setiap individu dijamin kebebasannya untuk berpikir, menganut suatu agama atau kepercayaan, mengganti keyakinan, serta menjalankan ibadah sesuai dengan ajaran yang diyakininya sebagaimana ditegaskan dalam Pasal 18. Sementara itu, dalam ranah kesejahteraan ekonomi, hak ini meliputi perlindungan atas kepemilikan harta benda, kebebasan untuk memilih dan menjalankan pekerjaan, hak memperoleh penghasilan yang layak, serta jaminan perlindungan sosial sebagaimana diatur dalam Pasal 17, 22, dan 23. Lebih lanjut, hak atas kualitas hidup yang layak juga menjadi bagian integral yang mencakup hak untuk beristirahat, memperoleh pelayanan kesehatan, menikmati dan mengembangkan kehidupan seni dan budaya, serta memperoleh pendidikan yang layak, khususnya bagi anak-anak, sebagaimana tercantum dalam Pasal 24, 25, 26, dan 27 (Hamdani, 2016).

Secara keseluruhan, prinsip-prinsip yang telah diuraikan di atas pada hakikatnya mengandung orientasi kuat terhadap perlindungan martabat manusia yang sejalan dengan nilai kesetaraan dan keadilan dalam bingkai *maqāṣid as-Syari'ah*. Melalui pengelompokan hak yang bersifat komprehensif, seperti penghormatan terhadap martabat individu, jaminan keadilan hukum, hingga pemenuhan kesejahteraan sosial, deklarasi tersebut merefleksikan substansi lima kebutuhan dasar manusia yang menjadi orientasi utama syariah Islam, yaitu perlindungan atas jiwa (*ḥifẓ an-Nafs*), agama (*ḥifẓ ad-Dīn*), akal (*ḥifẓ al-'Aql*), keturunan (*ḥifẓ an-Nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-Māl*). Lebih jauh, Jasser Auda menempatkan konsep *maqāṣid as-Syari'ah* tidak semata-mata sebagai instrumen perlindungan, melainkan juga sebagai kerangka pengembangan dan pemuliaan HAM yang berorientasi pada terwujudnya kemaslahatan umum (Prawira et al., 2025).

Dengan demikian, konsep HAM pada dasarnya menunjukkan keterpaduan yang erat dengan pandangan Islam mengenai kemuliaan martabat manusia. Prinsip-prinsip perlindungan yang dirumuskan dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia dapat dipahami sebagai pengejawantahan dari nilai-nilai fundamental ajaran Islam yang secara konsisten menempatkan

keadilan dan kesetaraan sebagai prinsip utama sekaligus hak yang secara kodrati dianugerahkan Allah SWT kepada setiap manusia.

### **Tafsir Kontekstual terhadap Teks-Teks Hukum Keluarga**

Ketentuan hukum Islam yang dirumuskan oleh para ulama dan terdokumentasi dalam berbagai literatur fikih merupakan produk penetapan hukum yang bersandar pada al-Qur'an, Hadis, *ijma'* (konsensus ulama), dan *qiyās* (penalaran analogis) (Al-Anshori, n.d.). Keempat sumber tersebut secara hierarkis telah disepakati sebagai landasan utama dalam penetapan hukum Islam. Kendati demikian, praktik penalaran hukum Islam tidak pernah terlepas dari adanya perbedaan pandangan (*khilafiyah*), sekalipun seluruh pendapat tersebut berangkat dari sumber yang sama.

Perbedaan tersebut muncul sebagai konsekuensi dari sejumlah faktor mendasar, antara lain keragaman pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis, serta variasi metode ijtihad yang digunakan dalam merespons persoalan-persoalan baru. Selain dipengaruhi oleh perbedaan tersebut, latar belakang sosial dan kondisi geografis tempat para ulama (ahli hukum) berada juga berperan signifikan dalam membentuk hasil keputusan hukum, sehingga ketentuan yang dihasilkan tetap kontekstual dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat setempat (Riyandi, 2012).

Secara garis besar, ragam perbedaan pendapat dalam penetapan hukum Islam dapat diklasifikasikan ke dalam dua faktor utama, yakni faktor subjektif dan faktor geografis. Dengan kata lain, perbedaan corak pendekatan keilmuan para ulama dan kondisi geografis tempat para ulama dalam memahami dan menafsirkan sumber-sumber hukum Islam berkontribusi terhadap lahirnya produk hukum yang beragam. Kendati demikian, hal yang tidak kalah penting adalah bahwa setiap keputusan hukum yang dirumuskan, selain harus berpijak pada sumber-sumber normatif yang telah disepakati, juga dituntut harus mampu merespons kebutuhan dan realitas kehidupan manusia secara umum (Mahfudz, 1994).

Sebagian ulama yang memiliki kecenderungan tradisional-konservatif umumnya lebih mengedepankan pendekatan tekstual dalam menafsirkan dan memahami sumber-sumber hukum Islam. Hal ini dapat dilihat dalam pandangan Abu Bakar Utsman bin Muhammad Syatha sebagaimana tertuang dalam karyanya *I'ānah ath-Thālibīn* yang menyatakan bahwa apabila terjadi perbedaan pendapat antara Imam an-Nawawi dan Imam ar-Rāfi'i, maka pendapat Imam an-Nawawi layak untuk didahulukan (Ad-Dimyati, 1997). Menurut Husein Muhammad, kecenderungan tersebut didasarkan pada karakter pemikiran Imam an-Nawawi yang lebih merepresentasikan tradisi *abl al-Hadīṣ* yang bersifat tekstual, sedangkan Imam ar-Rāfi'i dinilai lebih dekat dengan corak pemikiran rasional (*abl ar-Ra'y*) (Muhammad, 2019).

Terlepas dari perbedaan kecenderungan metodologis antara Imam an-Nawawi dan Imam ar-Rāfi'i dalam menafsirkan sumber-sumber hukum Islam, pendekatan rasional yang dikembangkan oleh Imam ar-Rāfi'i menunjukkan bahwa sejak periode klasik telah terdapat ulama yang memberikan ruang bagi penggunaan akal dalam menggali tujuan-tujuan hukum (*maqāṣid as-Syari'ah*), tanpa harus terikat pada pemaknaan tekstual yang literal. Pola pemikiran semacam ini kemudian menemukan relevansinya melalui corak tafsir kontekstual, khususnya ketika diterapkan dalam bidang hukum keluarga Islam. Dalam konteks tersebut, hukum keluarga kerap berhadapan langsung dengan realitas sosial yang dinamis dan terus mengalami perubahan,

sehingga pendekatan yang tekstual, tanpa mempertimbangkan dimensi ruang dan waktu sering kali sulit untuk menghadirkan keadilan secara substantif.

Perbedaan antara tafsir tekstual-konservatif dan tafsir kontekstual dalam hukum keluarga Islam dapat dicermati secara lebih konkret melalui isu hukum waris. Dalam bingkai tafsir tekstual-konservatif, ketentuan pembagian warisan 2:1 dipahami sebagai aturan yang bersifat final dan wajib diterapkan sebagaimana bunyi literal teksnya, meskipun kondisi sosial, ekonomi, dan struktur masyarakat telah mengalami perubahan signifikan dibandingkan dengan konteks ketika ketentuan tersebut ditetapkan. Sebaliknya, tafsir kontekstual memandang ketentuan tersebut sebagai formulasi hukum yang lahir sebagai respons terhadap realitas sosial tertentu ketika hukum itu ditetapkan. Oleh karena itu, pada era kontemporer ini, ketentuan hukum waris dinilai perlu pembacaan ulang melalui tafsir kontekstual dengan menjadikan *maqāṣid as-Syari'ah* sebagai pijakan utama, terutama nilai-nilai keadilan dan kesetaraan (Asyrofudin et al., 2025).

Melalui penerapan tafsir kontekstual dalam bidang hukum keluarga Islam, para ulama kontemporer memiliki peluang untuk merumuskan ketentuan hukum yang lebih responsif dan adaptif sesuai dengan kebutuhan zaman. Dengan demikian, kontekstualisasi dalam hukum keluarga tidak hanya menjadi keniscayaan metodologis, tetapi juga merupakan ikhtiar penting untuk melahirkan formulasi hukum yang sejalan dengan dinamika sosial dan nilai-nilai universal kemanusiaan, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar yang menjadi fondasi ajaran Islam.

### **Analisis Tafsir Kontekstual terhadap Teks-Teks Hukum Keluarga Berbasis Hak Asasi Manusia**

Kajian tafsir kontekstual atas teks-teks hukum keluarga berbasis hak asasi manusia (HAM) menjadi semakin relevan dalam merespons kompleksitas kehidupan keluarga muslim di tengah dinamika sosial yang terus berkembang. Hukum keluarga Islam, sebagai bagian dari produk penafsiran terhadap teks-teks normatif, tidak dapat dilepaskan dari realitas sosial, budaya, dan relasi kuasa yang melingkupinya. Oleh karena itu, tafsir kontekstual diperlukan untuk membaca ulang ketentuan-ketentuan hukum keluarga dengan mempertimbangkan tujuan syariah (*maqāṣid as-Syari'ah*) serta prinsip-prinsip HAM yang menekankan keadilan, kesetaraan, dan perlindungan martabat manusia. Penafsiran ini tidak dimaksudkan untuk menegasikan otoritas teks, melainkan untuk menghadirkan pemahaman hukum yang lebih substantif, responsif, dan berkeadilan. Dalam kerangka inilah, pembahasan pada bagian ini akan difokuskan mengenai relasi suami-istri dalam ikatan perkawinan, perceraian dan perlindungan hak perempuan, serta perlindungan terhadap hak anak.

#### **1. Relasi Suami-Istri dalam Ikatan Perkawinan**

Dalam konstruksi relasi kepemimpinan keluarga, mayoritas ulama secara normatif memosisikan suami sebagai pemimpin rumah tangga, sedangkan istri ditempatkan dalam peran domestik sebagai pengelola urusan rumah tangga. Pandangan tersebut umumnya didasarkan pada penafsiran terhadap ketentuan yang termuat dalam QS. an-Nisā' (4) ayat 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا آتَقْتُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قُنَّتُمْ  
 حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ  
 فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

*“Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.”*

Dalam bingkai tafsir klasik sebagaimana dijelaskan oleh al-Qurṭubī, istilah *qanwāmūn* dalam QS. an-Nisā’ (4) ayat 34, diturunkan dari akar kata *qiyām* yang mengandung makna pelaksanaan dan penunaian tanggung jawab tertentu dalam kehidupan keluarga. Pemaknaan ini menempatkan laki-laki sebagai pihak yang memikul peran fungsional dalam mengelola dan menopang kehidupan rumah tangga. Senada dengan pandangan tersebut, at-Ṭabarī menegaskan bahwa kepemimpinan laki-laki dipahami sebagai bentuk tanggung jawab perlindungan dan pemeliharaan yang didukung oleh kapasitas fisik, pengalaman keilmuan, serta kewajiban untuk melaksanakan ketentuan-ketentuan yang diperintahkan oleh Allah SWT (Nugroho et al., 2025).

Faktor-faktor tersebut, dalam bingkai tafsir klasik, kerap dijadikan landasan untuk menegaskan keutamaan laki-laki atas perempuan yang pada gilirannya membentuk pola relasi keluarga yang bersifat hierarkis dan cenderung dominatif. Dalam konstruksi semacam ini, pihak yang dipimpin diposisikan memiliki kewajiban kepatuhan yang hampir absolut terhadap arahan pemimpin keluarga. Keunggulan laki-laki dipahami secara esensial dan bersifat menyeluruh, baik dari aspek fisik maupun intelektual. Bahkan, Nawawi al-Bantani dalam penafsirannya terhadap ayat tersebut menyatakan bahwa secara kodrati kapasitas akal laki-laki dinilai lebih berfungsi dibandingkan perempuan. Pandangan seperti ini berpotensi membuka ruang legitimasi terhadap praktik kesewenang-wenangan suami dalam relasi perkawinan. Ketika ketidakpatuhan istri dimaknai secara sepihak, penafsiran tersebut dapat digunakan untuk membenarkan tindakan destruktif, termasuk kekerasan fisik yang jelas bertentangan dengan prinsip perlindungan HAM. Hal ini tercermin dalam pandangan Nawawi al-Bantani yang membolehkan suami melakukan pemukulan terhadap istri, misalnya ketika istri tidak memenuhi kehendak suami dalam berhias atau menolak ajakan untuk melakukan hubungan suami-istri (Muhammad, 1999).

Oleh sebab itu, konsep kepemimpinan laki-laki dalam institusi keluarga tidak dapat dipahami secara sempit dan literal hingga berujung pada pembenaran atas otoritas absolut suami terhadap istri. Merujuk pada sintesis Husein Muhammad atas pandangan para mufasir tersebut, kepemimpinan yang dimaksud sejatinya tidak dimaksudkan sebagai legitimasi bagi praktik penindasan, kekerasan, ataupun eksploitasi terhadap perempuan. Sebaliknya, kepemimpinan dalam keluarga harus dipahami sebagai amanah etis yang berorientasi pada terwujudnya

kemaslahatan bersama serta perlindungan terhadap kepentingan seluruh anggota keluarga secara adil dan kolektif (Muhammad, 2025).

Lebih lanjut, konsep kepemimpinan tersebut sejatinya bersifat relatif dan fungsional, mengingat keutamaan yang disebutkan dalam QS. An-Nisā' (4) ayat 34, tidak menunjuk pada superioritas mutlak seluruh laki-laki atas seluruh perempuan, melainkan hanya menggambarkan kelebihan sebagian laki-laki atas sebagian perempuan dalam konteks tertentu. Dengan demikian, tidak tepat apabila seluruh perempuan secara otomatis ditempatkan dalam posisi subordinat di bawah laki-laki. Kapasitas, kompetensi, dan potensi kepemimpinan pada dasarnya dapat dimiliki oleh siapa pun, tanpa dibatasi oleh perbedaan jenis kelamin (Muhammad, 1999).

Pembacaan ulang terhadap konsep kepemimpinan keluarga melalui tafsir kontekstual akan menempatkan perlindungan hak-hak individu sebagai tolak ukur yang fundamental, meskipun ketentuan mengenai kepemimpinan laki-laki secara normatif disebutkan secara eksplisit dalam teks al-Qur'an. Upaya penafsiran ini diarahkan untuk menggali makna substantif yang terkandung di balik teks (*ma'nā bi an-Naṣ*), agar tetap selaras dengan realitas sosial yang terus mengalami perubahan. Dalam hal ini, tafsir kontekstual menjadi sangat penting untuk meneguhkan prinsip kemaslahatan sebagai landasan utama dalam perumusan hukum keluarga di Indonesia, sehingga penetapan hukum tidak berhenti pada pembacaan tekstual semata, melainkan mampu menghadirkan keadilan substantif yang dirasakan secara nyata oleh seluruh anggota keluarga.

Apabila cara pandang tersebut diterapkan dalam relasi suami dan istri, maka keduanya ditempatkan pada posisi yang setara dengan peran yang sama-sama aktif dalam membangun dan menjaga keberlangsungan kehidupan keluarga. Suami dan istri dipahami sebagai pasangan yang bersifat kemitraan (*partnership*), saling melengkapi, dan bekerja secara kolaboratif demi terwujudnya kemaslahatan bersama (Sholikin et al., 2025). Hal ini selaras dengan tujuan fundamental institusi perkawinan, yakni menghadirkan kehidupan rumah tangga yang diliputi oleh ketenteraman (*sakinah*), ikatan cinta yang kuat (*mawaddah*), serta kasih sayang yang berkelanjutan (*rahmah*), sebagaimana ditegaskan dalam QS. ar-Rūm (30) ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

*“Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.”*

Menurut Husein Muhammad, ayat tersebut merupakan salah satu landasan normatif yang menegaskan prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Ia menegaskan bahwa ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa perempuan diciptakan semata-mata untuk laki-laki atau berasal darinya, melainkan menggambarkan penciptaan manusia secara berpasang-pasangan dengan relasi yang bersifat timbal balik dan saling membutuhkan. Atas dasar itu, QS. ar-Rūm (30) ayat 21 tidak tepat dijadikan dasar penafsiran yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinat dalam ranah domestik. Sementara itu, Faqihuddin Abdul Kodir memahami QS. ar-Rūm (30) ayat 21 sebagai representasi tujuan dan idealisme bersama yang hendak dicapai oleh

laki-laki dan perempuan dalam institusi perkawinan, yakni terwujudnya ketenteraman, kedamaian, dan kebahagiaan bersama di tengah dinamika kehidupan yang penuh tantangan (Sholikin et al., 2025).

Berdasarkan prinsip tersebut, pada ayat lain Allah SWT secara tegas memerintahkan agar suami memperlakukan istri dengan sikap yang baik, pantas, dan bermartabat sesuai dengan ajaran agama serta nilai-nilai kebaikan yang diakui secara sosial (*'āsyirūhunna bi al-Ma'rūf*). Perintah normatif ini ditegaskan secara eksplisit dalam QS. an-Nisā' (4) ayat 19:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا <sup>ظ</sup> وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ <sup>ع</sup> وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ <sup>ع</sup> فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

*“Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa. Janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Pergaulilah mereka dengan cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak di dalamnya.”*

Pada bagian akhir ayat tersebut, Allah SWT menegaskan perintah untuk membangun relasi suami-istri yang berlandaskan kepantasan, etika, dan perlakuan yang baik. Ketika terdapat sikap atau karakter istri yang dirasakan kurang menyenangkan, maka sikap kesabaran menjadi anjuran utama. Hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa sesuatu yang secara subjektif dipersepsikan tidak baik oleh suami, sering kali justru mengandung nilai kebijaksanaan dan kebaikan yang lebih besar dalam pandangan Allah SWT. Menurut Nawawi al-Bantani, perintah *'āsyirūhunna bi al-Ma'rūf* merupakan kewajiban untuk menegakkan keadilan dalam relasi perkawinan yang mencakup keadilan dalam pergaulan, pemenuhan nafkah, serta penggunaan tutur kata yang lembut dan santun (Al-Bantani, 2024).

Prinsip *mu'āsyarah bi al-Ma'rūf* tidak hanya dibebankan kepada pihak suami untuk memperlakukan istri dengan baik, tetapi juga berlaku secara timbal balik bagi istri kepada suami. Dengan demikian, kedua pihak dituntut untuk saling menampilkan sikap dan perilaku yang dilandasi nilai kebaikan (*ma'rūf*), tanpa dibatasi oleh perbedaan jenis kelamin, kedudukan sosial, maupun kekuatan yang dimiliki. Relasi suami-istri dalam kerangka ini tidak dimaksudkan sebagai hubungan yang bersifat dominatif, melainkan sebagai kemitraan (*partnership*) yang saling menopang dan menguatkan guna mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan rumah tangga (Kodir, 2019).

Berlaku baik (*mu'āsyarah bi al-Ma'rūf*) ketika menjalankan relasi suami-istri dalam perkawinan, juga diserukan oleh Allah SWT di dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 187:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ <sup>ظ</sup> هُنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَّهُنَّ <sup>ظ</sup> عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ <sup>ع</sup> فَالَّذِينَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ <sup>ظ</sup> وَكُلُوا وَاشْرَبُوا

حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

*“Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) berikhtikaf di masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.”*

Ayat tersebut menegaskan bahwa relasi timbal balik yang berlandaskan prinsip kesalingan (*mubadalah*) antara suami dan istri merupakan unsur fundamental dalam ikatan perkawinan. Terwujudnya suasana keluarga yang dipenuhi ketenteraman (*sakinah*), cinta kasih (*mawaddah*), dan kasih sayang (*rahmah*) sangat ditentukan oleh adanya sikap saling menghormati serta pemenuhan hak dan kewajiban masing-masing pihak secara sadar dan ikhlas. Pemahaman yang komprehensif terhadap prinsip kesalingan ini menjadi landasan penting yang seharusnya diwujudkan dalam praktik kehidupan keluarga. Tanpa pemahaman atas hak dan kewajiban yang bersifat resiprokal, relasi dalam rumah tangga akan rentan diliputi konflik yang sering dipicu dari ketimpangan peran dan pada akhirnya menimbulkan perasaan ketidakadilan atau keterzaliman pada salah satu pihak, baik suami maupun istri (Sabil & Zukin, 2024).

Demikian pula halnya dengan anjuran untuk menjadi pasangan yang saleh atau salehah dalam ikatan perkawinan. Secara tekstual, memang hanya perempuan yang disebutkan secara eksplisit di dalam hadis Rasulullah SAW:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَيُّ النِّسَاءِ خَيْرٌ قَالَ: الَّتِي إِذَا نَظَرَ إِلَيْهَا سَرَّتْهُ، وَإِذَا أَمَرَهَا أَطَاعَتْهُ، وَإِذَا غَابَ عَنْهَا حَفِظَتْهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهَا.

*“Dari Abu Hurairah r.a., ia berkata: Rasulullah SAW pernah ditanya, ‘Wanita manakah yang paling baik?’ Beliau bersabda, ‘Yaitu wanita yang apabila suaminya memandang kepadanya, ia menyenangkannya; apabila suaminya memerintahkannya, ia menaati; dan apabila suaminya tidak berada di sisinya, ia menjaga diri serta harta suaminya.’”*

Kendati demikian, apabila hadis tersebut dipahami melalui tafsir kontekstual yang menekankan prinsip kesalingan (*mubadalah*), maka pesan normatif yang dikandungnya sesungguhnya berlaku secara timbal balik bagi suami dan istri. Dengan kata lain, untuk menjadi suami yang ideal dan saleh, seorang laki-laki juga dituntut untuk menampilkan sikap dan perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai yang dianjurkan bagi seorang istri salehah, sehingga relasi perkawinan dibangun atas dasar saling menghormati, menjaga, dan membahagiakan satu sama lain (Kodir, 2024).

Anjuran untuk menjadi pasangan yang saleh dan salehah melalui tafsir kontekstual yang menitikberatkan pada prinsip kesalingan (*mubādalah*) menegaskan bahwa pesan normatif tersebut berlaku secara setara bagi suami maupun istri. Cara pandang ini menunjukkan bahwa nilai-nilai moral dan etis dalam ajaran Islam tidak bersifat sepihak, melainkan ditujukan untuk membangun relasi yang adil dan berimbang dalam kehidupan keluarga. Cara pandang ini juga memperlihatkan urgensi tafsir kontekstual agar formulasi hukum Islam tetap lentur dan responsif terhadap dinamika sosial, tanpa kehilangan tujuan utamanya, yakni terwujudnya kemaslahatan dan keadilan.

Dengan demikian, tafsir kontekstual menempati posisi yang sama strategisnya dengan tujuan hukum itu sendiri, karena melalui mekanisme pemaknaan yang berorientasi pada visi keadilan dan kemaslahatan inilah ajaran Islam mampu menghadirkan keadilan yang proporsional bagi laki-laki dan perempuan. Argumentasi ini berpijak pada kaidah fikih sebagai berikut (Ibrahim, 2019):

الْوَسَائِلُ حُكْمُ الْمَقَاصِدِ

“*Hukum sarana mengikuti hukum tujuan (maksudnya).*”

Kaidah tersebut menegaskan bahwa status hukum suatu sarana (*wasilah*) mengikuti status hukum tujuan yang hendak dicapai. Dengan demikian, apabila suatu tujuan ditetapkan sebagai wajib, maka segala sarana yang secara efektif dan niscaya diperlukan untuk mencapai tujuan tersebut juga berstatus wajib. Dalam konteks penafsiran al-Qur’an, tujuan utama dari aktivitas tafsir adalah memahami dan merealisasikan petunjuk al-Qur’an secara benar, adil, dan maslahat, serta menghindari kesalahan pemahaman yang dapat melahirkan penyimpangan hukum maupun ketidakadilan sosial. Tujuan ini bersifat wajib, karena berkaitan langsung dengan penjagaan agama (*ḥifẓ ad-Dīn*) dan kemaslahatan umat. Dalam kondisi demikian, tafsir kontekstual menjadi sarana yang niscaya (*wasilah laẓimah*) untuk menangkap maksud syariah (*maqāṣid as-Syari’ah*) yang terkandung dalam teks-teks hukum. Corak tafsir ini berfungsi menjembatani antara teks wahyu dan konteks historis maupun realitas kekinian.

Berdasarkan kaidah fikih di atas, apabila pemahaman al-Qur’an yang benar dan maslahat ditetapkan sebagai tujuan yang wajib, sementara tafsir kontekstual merupakan sarana yang efektif dan diperlukan untuk mencapai tujuan tersebut, maka penggunaan tafsir kontekstual juga berstatus wajib (Sodik et al., 2025). Sejalan dengan kaidah tersebut, yaitu pandangan Abu al-Qāsim al-Ka’bī yang juga menegaskan bahwa segala sesuatu yang menjadi perantara bagi terlaksananya suatu kewajiban, maka perantara tersebut turut berkedudukan wajib secara hukum (Al-Maraghi, 2020).

Dengan demikian, kewajiban menggunakan tafsir kontekstual bukanlah upaya menggeser otoritas teks al-Qur’an, melainkan justru merupakan bentuk komitmen metodologis untuk menjaga kesetiaan terhadap tujuan syariah. Tafsir kontekstual berfungsi sebagai instrumen ilmiah agar teks suci tidak dipahami secara kaku, literalistik, dan terlepas dari tujuan utamanya, yang pada akhirnya dapat menimbulkan ketidakadilan dan kemudharatan. Oleh karena itu, dalam perspektif kaidah fikih *al-Wasā’il ḥukmu al-Maqāṣid*, penggunaan tafsir kontekstual dapat beralih dari sekadar pilihan metodologis menjadi kewajiban *syar’i*, manakala tanpa tafsir tersebut tujuan utama syariah tidak dapat direalisasikan secara optimal.

## 2. Perceraian dan Perlindungan Hak Perempuan

Dalam hukum keluarga Islam, perceraian (*ṭalāq*) ditempatkan sebagai jalan terakhir yang ditempuh apabila kehidupan rumah tangga tidak lagi memungkinkan untuk dipertahankan (Tim Forum Kajian Ilmiah Fikrah, 2024). Secara etimologi, *ṭalāq* bermakna melepaskan atau memutus ikatan perkawinan. Sementara dalam terminologi hukum Islam, *ṭalāq* merujuk pada pernyataan yang ditujukan untuk mengakhiri hubungan perkawinan yang diekspresikan melalui dua bentuk lafaz, yakni lafaz yang tegas (*ṣarīḥ*) dan lafaz kiasan (*kināyah*). Lafaz *ṣarīḥ* memiliki konsekuensi hukum langsung, sehingga perceraian dinyatakan sah meskipun tidak disertai dengan niat dari pihak suami. Adapun lafaz *kināyah* mensyaratkan adanya niat dalam batin suami agar perceraian tersebut memiliki kekuatan hukum (Baijuri, 2023).

Pada dasarnya, hukum asal *ṭalāq* adalah mubah, sebagaimana didasarkan pada hadis Rasulullah SAW sebagai berikut: (Baijuri, 2023)

أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ

“Perkara halal yang paling dibenci oleh Allah adalah talak.”

Meskipun demikian, kedudukan hukum *ṭalāq* bersifat situasional dan dapat berubah sesuai dengan kondisi yang melatarbelakanginya. Dalam keadaan tertentu, *ṭalāq* tidak lagi berstatus mubah, melainkan dapat menjadi wajib, misalnya ketika seorang suami melakukan *ilā'*, yakni bersumpah untuk tidak lagi menggauli istrinya dan tidak ada jalan lain selain perceraian. Selain itu, *ṭalāq* juga dapat bernilai sunnah, apabila kelangsungan pernikahan justru membawa kemudharatan, seperti ketika istri tidak menjaga kehormatan atau terus-menerus melanggar ketentuan agama sehingga tujuan perkawinan tidak tercapai (Al-Malibari, n.d.). Dengan demikian, fleksibilitas status hukum talak mencerminkan orientasi hukum Islam yang menitikberatkan pada kemaslahatan dan keadilan dalam relasi rumah tangga.

Dalam konstruksi pemikiran fikih klasik, perceraian (*ṭalāq*) kerap diposisikan sebagai hak prerogatif suami yang dapat dijalankan secara sepihak. Wahbah az-Zuhaili menjelaskan bahwa penempatan hak *ṭalāq* di tangan suami didasarkan pada tanggung jawab ekonomi dan sosial yang dipikulnya, seperti kewajiban membayar mahar, memberikan nafkah dan tempat tinggal, serta memikul tanggung jawab atas urusan rumah tangga yang dijalani oleh istri (Ramdhani, 2023).

Praktik tersebut telah mengakar sebagai kebiasaan masyarakat Arab pra-Islam dalam memperlakukan perempuan yang hendak diceraikan. Realitas inilah yang kemudian melatarbelakangi turunnya Q.S. al-Baqarah (2) ayat 229, yang memberikan pengaturan mengenai *ṭalāq* sebagai instrumen perlindungan hukum bagi perempuan, sekaligus berfungsi untuk membatasi dan mengarahkan penggunaan hak *ṭalāq* oleh laki-laki agar dijalankan secara bertanggung jawab dan sesuai dengan prinsip keadilan (Zakka & Islamiyyah, 2024). Hal tersebut sebagaimana dalam firman Allah SWT sebagai berikut:

الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ ط فَمَسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ ط أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ط وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ط فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ط فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ط تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

*“Talak (yang dapat dirujuk) itu dua kali. (Setelah itu suami dapat) menahan (rujuk) dengan cara yang patut atau melepaskan (menceraikan) dengan baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu (mahar) yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali keduanya (suami dan istri) khawatir tidak mampu menjalankan batas-batas ketentuan Allah. Jika kamu (wali) khawatir bahwa keduanya tidak mampu menjalankan batas-batas (ketentuan) Allah, maka keduanya tidak berdosa atas bayaran yang (barus) diberikan (oleh istri) untuk menebus dirinya. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah, janganlah kamu melanggarnya. Siapa yang melanggar batas-batas (ketentuan) Allah, mereka itulah orang-orang zalim.*”

Ibnu Katsir menilai ayat di atas sebagai sebuah terobosan normatif yang mendasar dalam pengaturan perceraian antara suami dan istri. Sebelumnya, seorang suami memiliki keleluasaan penuh untuk merujuk istrinya berulang kali, bahkan hingga puluhan kali selama masih berada dalam masa *‘iddah*. Pembatasan rujuk menjadi hanya dua kali dipandang sebagai upaya korektif terhadap praktik pada masa awal Islam yang kerap merugikan dan menyakiti perempuan, karena hak *ṭalāq* kerap digunakan secara manipulatif. Pandangan ini sejalan dengan Wahbah Zuhaili, yang juga menegaskan bahwa ayat tersebut hadir sebagai respons terhadap kebiasaan suami yang menceraikan dan merujuk istrinya berkali-kali tanpa pertimbangan etis dan keadilan.

Berdasarkan keterangan yang diriwayatkan dari Aisyah, ketentuan dalam ayat di atas dimaksudkan untuk membatasi kesempatan rujuk hanya sampai dua kali sebagai upaya menghentikan praktik sewenang-wenang suami yang sengaja menggantung status istri hingga mendekati berakhirnya masa *‘iddah*. Lebih lanjut, sebagaimana tercermin dalam riwayat Ibnu Abbas serta kasus Thabit bin Qays, ayat di atas juga menegaskan larangan bagi suami untuk menarik kembali harta atau mahar yang telah diberikan kepada istri, kecuali dalam konteks perceraian *‘khublu’* atau ketika kedua belah pihak khawatir tidak mampu menegakkan ketentuan hukum Allah SWT. Dengan demikian, setelah *ṭalāq* kedua dijatuhkan, suami hanya dihadapkan pada dua alternatif yang bersifat etis, yaitu melakukan rujuk dengan cara yang patut atau melepaskan istri secara terhormat dan bermartabat (Zakka & Islamiyyah, 2024).

Namun demikian, penafsiran terhadap ayat tersebut tidak semestinya berhenti pada tataran pengaturan teknis semata, melainkan perlu dipahami sebagai sebuah agenda transformasi sosial yang senantiasa relevan dengan dinamika realitas demi mewujudkan kemaslahatan bersama, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Salah satu contohnya tampak pada perbedaan antara *ṭalāq ṣarih* dan *kināyah* yang membawa implikasi berbeda terhadap sah atau tidaknya perceraian. Dalam kerangka pemikiran fikih klasik, keabsahan *ṭalāq* kerap ditentukan oleh ada atau tidaknya niat ketika diucapkan oleh suami. Akan tetapi, cara pandang semacam ini masih menyisakan persoalan mendasar, karena membuka ruang bagi praktik *ṭalāq* yang dilakukan secara emosional, impulsif, atau serampangan di luar kontrol hukum.

Konsekuensinya, *ṭalāq* semacam itu kerap hanya dipandang sah dalam perspektif agama saja, sementara pada saat yang sama berpotensi memperkuat praktik dominasi dan kesewenang-wenangan suami dalam menjatuhkan perceraian. Di sisi lain, absennya mekanisme formal melalui Pengadilan Agama menjadikan perceraian tersebut tidak memiliki legitimasi hukum negara, sebagaimana secara tegas disyaratkan dalam Pasal 39 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan serta ketentuan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Secara metodologi ushul fikih, keharusan melakukan formalisasi perceraian di pengadilan memiliki dasar argumentatif yang sepadan dengan kewajiban pencatatan perkawinan, karena keduanya bertumpu pada pertimbangan kemaslahatan. Walaupun al-Qur'an dan hadis tidak secara tegas memerintahkan pencatatan perkawinan maupun perceraian, negara tetap memiliki kewenangan normatif untuk menetakannya sebagai prosedur yang mengikat demi menjamin kepastian dan ketertiban hukum di tengah kompleksitas persoalan sosial yang terus berkembang. Dalam konteks perkawinan, pencatatan dimaksudkan untuk memastikan perlindungan hak-hak keperdataan istri dan anak. Oleh karena itu, melalui pendekatan analogi (*ilbāq*), keharusan melakukan formalisasi perceraian di Pengadilan Agama juga menjadi sangat urgen agar hak-hak setelah perceraian, seperti nafkah, pengasuhan dan pemeliharaan anak, serta jaminan perlindungan ekonomi tetap berada dalam perlindungan otoritas hukum resmi negara yang memiliki daya ikat dan memaksa (Setyawan, 2024). Hal tersebut semakin diperkuat dengan kaidah fikih tentang pencegahan kemudharatan sebagai berikut:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“Mencegah kemudharatan harus didahulukan daripada meraih kemaslahatan.”

Bertolak pada kaidah di atas, keterlibatan Pengadilan Agama berperan sebagai mekanisme preventif terhadap berbagai potensi kerugian yang kerap muncul akibat praktik perceraian di luar pengadilan. Sebagaimana perkawinan yang tidak dicatatkan tidak memiliki kekuatan hukum dan berimplikasi pada hilangnya akses pihak yang dirugikan untuk menuntut hak-haknya, perceraian yang dilakukan secara sepihak dan di luar pengadilan juga berpotensi melahirkan ketidakjelasan status hukum serta pengingkaran tanggung jawab oleh pihak yang seharusnya bertanggung jawab. Oleh karena itu, adanya prosedural di pengadilan tidak semata bersifat administratif, melainkan menjadi instrumen hukum untuk mencegah lahirnya kemudharatan yang lebih besar dan menjaga martabat perempuan dalam relasi keluarga.

Pandangan Wahbah Zuhaili yang menempatkan hak *ṭalāq* di tangan suami dengan dasar beban finansial berupa kewajiban mahar dan nafkah perlu dibaca secara lebih kontekstual sesuai dengan perkembangan masyarakat modern. Jika ditinjau melalui perspektif keadilan dan kemaslahatan, argumentasi tersebut tidak semata-mata dimaknai sebagai legitimasi atas kepemilikan hak *ṭalāq* oleh suami, melainkan sebagai mekanisme perlindungan bagi istri agar tidak ditinggalkan tanpa kejelasan dan jaminan tanggung jawab ekonomi setelah perceraian. Dengan demikian, meskipun suami telah menunaikan kewajiban mahar dan nafkah selama perkawinan, prinsip ini tetap mengandung pesan normatif untuk memastikan keberlanjutan tanggung jawab finansial setelah perceraian selama masa *'iddah* demi menjaga martabat dan keadilan bagi pihak istri.

Syihabuddin ar-Ramli dalam karyanya *Nihāyat al-Muḥtāj* menegaskan bahwa pemberian nafkah *mut'ah* kepada istri hukumnya adalah wajib, yakni kompensasi yang diberikan suami kepada istri setelah perceraian sebagai penghibur dan bentuk tanggung jawab moral. Pandangan ini sejalan dengan prinsip kemaslahatan yang menuntut adanya formalisasi perceraian melalui mekanisme pengadilan, karena prosedur hukum tersebut berfungsi menjamin terpenuhinya hak-hak keperdataan istri yang sering kali terabaikan apabila perceraian dilakukan di luar pengadilan (Setyawan, 2024).

Dengan demikian, substansi utama Q.S. al-Baqarah (2) ayat 229, tidak hanya memuat spirit perlindungan terhadap perempuan melalui pengaturan dan pembatasan penggunaan hak *ṭalāq* agar suami bertindak adil serta tidak sewenang-wenang, tetapi juga menegaskan adanya pilihan etis ketika ikatan perkawinan tidak lagi dapat dipertahankan. Pilihan tersebut adalah mempertahankan rumah tangga dengan cara rujuk yang dilandasi sikap *ma'ruf* atau mengakhiri ikatan perkawinan secara bermartabat dengan perlakuan yang baik dan berkeadilan. Ketentuan tersebut diperjelas lagi dalam QS. al-Baqarah (2): 231:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا ۚ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*“Apabila kamu menceraikan istri(-mu), hingga (hampir) berakhir masa idahnya, tabanlah (rujuk) mereka dengan cara yang patut atau ceraikanlah mereka dengan cara yang patut (pula). Janganlah kamu menahan (rujuk) mereka untuk memberi kemudahan sehingga kamu melampaui batas. Siapa yang melakukan demikian, dia sungguh telah menzalimi dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan ayat-ayat (hukum-hukum) Allah sebagai bahan ejekan. Ingatlah nikmat Allah kepadamu dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu, yaitu Kitab (al-Qur’an) dan Hikmah (Sunah), untuk memberi pengajaran kepadamu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”*

Ayat di atas pada dasarnya bertujuan melindungi perempuan dari praktik kesewenang-wenangan suami yang melakukan rujuk menjelang berakhirnya masa *‘iddah* semata-mata untuk menggantung dan merugikan istri. Menurut penafsiran al-Qurṭubī, rujuk disyaratkan harus dilakukan secara *ma'ruf*, yakni dengan *itikad* baik serta kesanggupan suami untuk menunaikan seluruh hak-hak istri sebagaimana ditetapkan oleh ajaran agama. Apabila suami tidak sanggup memenuhi kewajiban tersebut, maka sikap yang lebih dianjurkan adalah melepaskan istri dengan cara yang baik dan bermartabat. Sebaliknya, apabila suami tetap mempertahankan perkawinan tanpa memenuhi hak-hak istri, tindakan tersebut dipandang melampaui batas kepatutan yang ditetapkan syariah. Dalam situasi semacam ini, hakim (*qāḍī*) memiliki otoritas untuk menjatuhkan *ṭalāq* sebagai upaya membebaskan istri dari kemudahan (Al-Qurṭubī, 2006).

Jika ditarik ke dalam konteks modern, penafsiran al-Qurṭubī tersebut menunjukkan relevansi yang kuat dengan perlindungan hak-hak perempuan dan anak sebagaimana diakomodasi dalam sistem hukum keluarga di Indonesia. Pengakuan *ṭalāq* yang hanya sah apabila dilakukan melalui prosedur Pengadilan Agama merupakan bentuk institusionalisasi prinsip keadilan dan perlindungan hukum. Kebijakan ini pada hakikatnya dimaksudkan untuk membatasi praktik *ṭalāq* yang sebelumnya bersifat sepihak dan absolut di tangan laki-laki, sekaligus memastikan bahwa setiap perceraian berlangsung dalam mekanisme yang menjamin pemenuhan hak-hak pihak yang rentan, khususnya perempuan dan anak (Kodir, 2024).

Cara pandang tersebut selaras dengan ruang ijtihad yang dimiliki hakim yang secara prerogatif berwenang menetapkan kewajiban nafkah kepada suami baik berupa *mut'ah*, nafkah *‘iddah*, maupun nafkah *madhiyah* dalam perkara cerai gugat sebagai upaya mewujudkan keadilan substantif di hadapan hukum. Praktik ini memperoleh legitimasi yuridis melalui SEMA Nomor

3 Tahun 2018 serta Buku II Pedoman Pelaksanaan Tugas dan Administrasi Peradilan Agama, yang memberikan dasar bagi hakim untuk bertindak secara *ex officio* dalam menetapkan nafkah bagi istri, sepanjang tidak terbukti adanya *nusyuz*. Kebijakan tersebut dimaksudkan sebagai instrumen perlindungan untuk menghilangkan kemudharatan yang kerap dialami perempuan setelah perceraian. Oleh karena itu, secara filosofis langkah ini merepresentasikan aktualisasi prinsip HAM dan *maqāṣid as-Syari'ah*, khususnya dalam menjamin perlindungan hukum dan pemenuhan hak-hak perempuan dan anak setelah perceraian demi terwujudnya kemaslahatan bersama (Irawan, 2023).

Pada hakikatnya, perceraian kerap menimbulkan dampak negatif bagi perempuan dan anak, baik dalam aspek ekonomi maupun psikologis. Meskipun demikian, perceraian tetap dapat diposisikan sebagai jalan keluar ketika keberlanjutan ikatan perkawinan justru berpotensi melahirkan mudarat yang lebih besar. Dalam situasi semacam ini, hukum Islam dituntut untuk mengambil sikap yang berpijak pada prinsip memilih kemudharatan yang paling ringan (*akḥaf ad-Dararayn*), yakni menetapkan pilihan hukum yang mampu meminimalkan dampak buruk dan menghindarkan pihak-pihak terkait dari bahaya yang lebih besar (Setyawan et al., 2025).

Tata cara pelaksanaan *ṭalāq* sebagaimana yang dipraktikkan, pada dasarnya selaras dengan spirit perlindungan yang ditegaskan dalam Q.S. at-Ṭalāq (65) ayat 1–2:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَ هُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

*Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu idah itu, serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumahnya dan janganlah (diizinkan) keluar kecuali jika mereka mengerjakan perbuatan keji yang jelas. Itulah hukum-hukum Allah. Siapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sungguh, dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui boleh jadi setelah itu Allah mengadakan suatu ketentuan yang baru (1). Apabila mereka telah mendekati akhir idahnya, rujuklah dengan mereka secara baik atau lepaskanlah mereka secara baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil dari kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Yang demikian itu dinasibatkan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman kepada Allah dan hari akhir. Siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan membukakan jalan keluar baginya (2).*

Secara substansial, kedua ayat tersebut mengandung spirit perlindungan yang kuat. Allah SWT memerintahkan agar perceraian dilakukan pada waktu yang proporsional serta melarang suami mengeluarkan istri dari tempat tinggalnya selama masa *iddah*. Ketentuan ini tidak hanya dimaksudkan untuk menjamin hak perempuan atas tempat tinggal, tetapi juga membuka ruang terjadinya rekonsiliasi, karena suami dan istri masih berada dalam lingkungan yang sama (Kodir,

2019). Selain itu, kehadiran saksi dalam proses *ṭalāq* berfungsi untuk meneguhkan kepastian hukum sekaligus mencegah terjadinya kezaliman, baik terhadap diri sendiri maupun terhadap pasangan. Prinsip-prinsip tersebut, dalam konteks hukum keluarga di Indonesia, kemudian diinstitusionalisasikan melalui mekanisme dan prosedur formal di Pengadilan Agama yang dirancang secara sistematis untuk menjamin keadilan dan perlindungan hak para pihak.

Lebih lanjut, kewajiban suami untuk menanggung aspek finansial sebagai bentuk perlindungan ekonomi terhadap istri ditegaskan kembali dalam Q.S. at-Thalaq (65) ayat 6-7:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولِي حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِّرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاَسَرْتُم فَسْتَزِيعْ لَهُ أُخْرَىٰ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

*Tempatkanlah mereka (para istri yang dicerai) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Jika mereka (para istri yang dicerai) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)-mu maka berikanlah imbalannya kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu sama-sama menemui kesulitan (dalam hal penyusuan), maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya (6). Hendaklah orang yang lapang (rezekinya) memberi nafkah menurut kemampuannya, dan orang yang disempitkan rezekinya, hendaklah memberi nafkah dari apa (harta) yang dianugerahkan Allah kepadanya. Allah tidak membebani kepada seseorang melainkan (sesuai) dengan apa yang dianugerahkan Allah kepadanya. Allah kelak akan menganugerahkan kelapangan setelah kesempitan (7).*

Dari kedua ayat tersebut, tersirat kewajiban suami untuk menyediakan tempat tinggal yang layak bagi istri sesuai kemampuan ekonominya, sekaligus dilarang melakukan tindakan yang memberatkan atau menimbulkan kesulitan bagi hati istri. Ketentuan mengenai nafkah ditetapkan secara proporsional, di mana bagi mereka yang mampu diwajibkan memberi sesuai dengan kapasitasnya, sedangkan bagi mereka yang kurang mampu (terbatas) disesuaikan dengan rezeki yang Allah SWT karuniakan kepadanya.

Dengan demikian, tafsir kontekstual yang mengaitkan teks-teks hukum dengan realitas sosial dan hukum modern menunjukkan bahwa Islam secara konsisten menempatkan perlindungan hak-hak serta kesejahteraan ekonomi dan psikologis manusia, baik laki-laki maupun perempuan sebagai prioritas utama dalam ranah hukum keluarga. Tafsir ini tidak hanya menjadi landasan utama untuk merekonstruksi pasal-pasal atau undang-undang hukum keluarga yang masih kurang menekankan keadilan dan kemashlahatan, tetapi juga berfungsi sebagai instrumen efektif dalam menjamin perlindungan HAM.

### 3. Perlindungan Hak Anak

Salah satu tujuan utama dalam kehidupan berkeluarga adalah menjaga kelangsungan keturunan (*hiż an-Naşl*). Oleh karena itu, pembahasan mengenai hukum keluarga Islam tidak

semata-mata terbatas pada pengaturan hubungan antara suami dan istri, tetapi juga mencakup relasi antara orang tua dan anak, termasuk hak-hak pengasuhan serta kewajiban pemberian nafkah.

Dalam tradisi hukum keluarga Islam klasik, hak pengasuhan anak (*ḥaḍānah*) cenderung diberikan kepada ibu dibanding ayah. Hal ini disebabkan peran ibu yang secara alami lebih menonjol dalam hal kasih sayang, kesabaran, dan ketekunan dalam mendidik anak. Oleh karena itu, sah secara hukum seorang ibu memegang hak asuh anak, bahkan setelah perceraian, khususnya ketika anak belum mencapai usia *tamyīz*, ibu berhak penuh untuk mengasuh dan mendidik anak tanpa intervensi ayah (Tim Forum Kajian Ilmiah Fikrah, 2024).

Dalam konteks hukum Islam, istilah pengasuhan anak dikenal dengan sebutan *ḥaḍānah*. Secara etimologis, *ḥaḍānah* berasal dari bahasa Arab yang berarti bagian tubuh dari ketiak hingga pinggul. Secara terminologi fiqh, *ḥaḍānah* merujuk pada kewajiban pengasuhan terhadap anak yang belum mampu hidup mandiri yang mencakup perlindungan, pendidikan, pemenuhan kebutuhan dasar, serta pengembangan intelektual agar anak kelak dapat memikul tanggung jawab secara utuh sebagai individu (Sholihah, 2018).

Dalam konteks hukum keluarga Islam, kedudukan anak dan tanggung jawab orang tua menempati posisi yang sangat penting yang secara tegas diatur dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْتِمَ الرِّضَاعَةَ ۗ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

*“Ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Kewajiban ayah menanggung makan dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani, kecuali sesuai dengan kemampuannya. Janganlah seorang ibu dibuat menderita karena anaknya dan jangan pula ayahnya dibuat menderita karena anaknya. Ahli waris pun seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapib (sebelum dua tahun) berdasarkan persetujuan dan musyawarah antara keduanya, tidak ada dosa atas keduanya. Apabila kamu ingin menyusukan anakmu (kepada orang lain), tidak ada dosa bagimu jika kamu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”*

Secara tekstual, ayat di atas tidak semata-mata mengatur durasi menyusui sebagai hak biologis anak, melainkan juga menetapkan pembagian peran dalam ranah domestik secara adil. Ibu memperoleh tanggung jawab utama dalam pengasuhan (*ḥaḍānah*), sementara ayah memikul kewajiban materiil (*nafaqah*). Meski demikian, kewajiban ayah dalam pengasuhan anak tetap diperlukan dan penting, karena kehadiran dan perannya sangat menentukan dalam proses tumbuh kembang anak. Dalam kacamata *mubādalah*, pengasuhan anak tidak dapat sepenuhnya dibebankan kepada perempuan hanya karena ia adalah seorang ibu. Sebaliknya, pengasuhan merupakan tanggung jawab bersama antara ayah dan ibu, di mana keduanya berkewajiban

berperan aktif dalam mendidik, membimbing, dan membentuk karakter anak. Dengan demikian, kedekatan emosional seorang ibu terhadap anak tidak menjadi alasan bagi ayah untuk melepaskan diri dari tanggung jawab pengasuhan dan pendidikan terhadap anak (Sholikin et al., 2025).

Di sisi lain, dimensi transendental dari ayat di atas terletak pada penekanan prinsip musyawarah (*tasyawur*) dan persetujuan bersama (*taradhin*) sebagai landasan pengambilan keputusan dalam keluarga. Pembagian peran antara ibu dan ayah dalam pengasuhan anak hendaknya didasarkan pada musyawarah terlebih dahulu agar dapat tercapai keputusan yang paling menguntungkan bagi kepentingan anak dengan tetap memperhatikan kemampuan masing-masing orang tua. Proses musyawarah ini penting karena setiap keputusan memiliki dampak terhadap peran pihak lain, sehingga pertimbangan kemaslahatan harus menjadi asas utama demi kesejahteraan anak. Dengan demikian, ayat di atas menyuguhkan suatu kerangka konseptual yang holistik, yang mengharmoniskan perlindungan hak-hak anak dengan pengelolaan hubungan orang tua secara seimbang, sehingga dapat memastikan tercapainya kemaslahatan optimal bagi perkembangan anak sebagai generasi penerus masa depan (Kodir, 2024).

Selain pengaturan peran orang tua dalam pemenuhan hak anak, seorang anak juga memiliki hak fundamental yang wajib dijaga, yaitu hak untuk hidup. Kewajiban ini menuntut orang tua untuk tidak melakukan perbuatan yang mengancam nyawa anaknya, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Isra (17) ayat 31:

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا

*“Janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan (juga) kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka itu adalah suatu dosa yang besar.”*

Ayat di atas menjadi landasan bagi perlindungan hak hidup anak yang secara tegas melarang orang tua untuk menghilangkan nyawa anaknya, meskipun khawatir akan kemiskinan atau kesulitan hidup. Ali as-Shobuni menjelaskan bahwa ayat di atas diturunkan karena pada masa Jahiliyah, anak perempuan kerap dibunuh oleh orang tua mereka karena kekhawatiran terhadap kemiskinan atau rasa malu. Oleh karena itu, Allah SWT menegaskan larangan tersebut sekaligus menjamin pemenuhan rizki terhadap anak-anak yang dilahirkan (As-Shobuni, 1981).

Secara *majhūm mukhalafah* (pemahaman hukum yang diambil dari makna kebalikan suatu teks hukum), ayat di atas selain menegaskan kewajiban orangtua untuk berlaku adil, juga menekankan tanggung jawab mereka dalam memenuhi seluruh kebutuhan anak, mulai dari aspek kesehatan hingga pendidikan. Ayat di atas sekaligus menegaskan larangan terhadap segala bentuk kekerasan, baik fisik maupun psikologis dalam rangka menjaga kesejahteraan dan perkembangan anak secara menyeluruh. Dengan demikian, secara umum terdapat dua kelompok hak anak yang wajib dijaga oleh orangtua. *Pertama*, hak-hak yang bersifat materiil, seperti pemenuhan nafkah, pakaian, dan tempat tinggal. *Kedua*, hak-hak yang bersifat immateriil, termasuk pemeliharaan hak atas pendidikan untuk menunjang perkembangan intelektual dan pembentukan ketakwaan anak. Penekanan terhadap tanggung jawab ini juga diperkuat dalam QS. at-Tahrim (66) ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

*“Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.”*

Ayat di atas tidak hanya menekankan agar orangtua menjaga dan merawat keluarga dengan penuh perhatian, tetapi juga menegaskan kewajiban mereka untuk menyediakan pendidikan yang layak guna mendukung perkembangan intelektual serta pembentukan ketakwaan anak. Sahabat Ali menafsirkan ayat ini dengan ungkapan: *“ajari dan didiklah mereka (anak-anak)”*. Sementara al-Hasan menekankan: *“perintablah mereka untuk taat kepada Allah dan ajarkanlah kebaikan kepada mereka”* (Sholihah, 2018).

Dengan demikian, ayat di atas menempatkan orangtua sebagai pendidik pertama dan utama yang memikul tanggung jawab moral dan spiritual dalam membentuk karakter anak, sehingga pendidikan yang diberikan tidak hanya berorientasi pada kecerdasan intelektual, tetapi juga pada internalisasi nilai-nilai keimanan, akhlak mulia, dan ketaatan kepada Allah SWT sebagai bekal kehidupan di dunia dan akhirat.

### **Implikasi Hak Asasi Manusia terhadap Relasi Keluarga dalam Islam**

Dengan menelaah dan membaca ulang berbagai isu hukum keluarga Islam yang telah ditentukan oleh para ulama maupun oleh lembaga yang mewakilinya, terlihat dengan jelas bahwa tujuan utama hukum keluarga Islam adalah untuk mencapai kemaslahatan keluarga dan melindungi kehidupan rumah tangga dari berbagai bentuk kerusakan. Hal ini diperkuat oleh pernyataan Izzudin bin Abd as-Salam yang menegaskan bahwa: (Abdissalam, 1980)

التَّكْلِيفُ كُلُّهَا رَاجِعَةٌ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي دُنْيَاهُمْ وَأٰخِرَاهُمْ

*“Segala ketentuan (hukum) kembali kepada kemaslahatan hamba-hamba (manusia) di dunia dan akhirat.”*

Al-Qur’an dan hadis menempati posisi sentral sebagai rujukan fundamental dalam pembentukan hukum Islam, termasuk dalam pengaturan relasi keluarga. Melalui proses ijtihad para ulama, kedua sumber tersebut dijadikan pijakan normatif dalam merumuskan ketentuan-ketentuan hukum yang mengarahkan masyarakat dalam menjalani dan menata kehidupan rumah tangga. Di Indonesia, hal ini diwujudkan melalui Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang berfungsi sebagai pedoman utama bagi para hakim di pengadilan agama dalam mengambil keputusan terkait perkara hukum, khususnya yang menyangkut hukum keluarga. Kendati demikian, hasil ijtihad para ulama atau lembaga yang mewakilinya memiliki sifat yang berbeda dibandingkan al-Qur’an dan hadis. Jika al-Qur’an dan hadis merupakan kebenaran yang bersifat mutlak melintasi ruang dan waktu, maka hasil ijtihad para ulama atau lembaga yang mewakilinya mengenai masalah hukum Islam (fikih), bersifat temporal, kontekstual, fleksibel, dan kebenarannya tidak bersifat mutlak (Wahid, 2014).

Di era modern, perkembangan zaman yang semakin kompleks menimbulkan kondisi-kondisi baru menuntut adanya kepastian hukum bersifat lebih responsif dan adaptif, tanpa mengabaikan nilai-nilai esensialnya. Tanpa sifat responsif dan adaptif ini, hukum Islam yang seharusnya menjadi sarana bagi manusia untuk meraih kemaslahatan justru dapat menjadi penghalang. Dalam konteks ini, al-Syahrastani menegaskan bahwa teks-teks hukum memiliki keterbatasan, sementara persoalan-persoalan hukum yang memerlukan jawaban terus muncul tanpa henti (Setyawan & Muslih, 2024). Oleh karena itu, pembaruan hukum Islam, khususnya hukum keluarga menjadi sangat penting demi mewujudkan relevansi hukum keluarga Islam yang setara, bermartabat, adil dan mashlahah dari waktu ke waktu.

Berangkat dari tafsir kontekstual yang berorientasi pada hak asasi manusia (HAM), prinsip kesetaraan dan keadilan ditempatkan sebagai fondasi utama dalam membangun relasi suami-istri. Dalam kerangka ini, hubungan perkawinan dipahami sebagai ikatan kemitraan (*partnership*) yang menempatkan suami dan istri pada posisi saling melengkapi dan bekerja sama secara sinergis demi tercapainya kemaslahatan seluruh anggota keluarga. Suami memikul kewajiban untuk memenuhi kebutuhan nafkah, memberikan perlindungan, serta membimbing kehidupan spiritual keluarga, sementara istri berhak memperoleh penghormatan, ruang untuk menyampaikan pendapat, serta keterlibatan aktif dalam proses pengambilan keputusan di dalam rumah tangga (Wahid, 2014).

Dalam konteks perceraian, tafsir kontekstual yang berorientasi pada HAM, menekankan pentingnya prosedur hukum yang adil, transparan, dan bertanggung jawab, di mana kepentingan semua pihak, terutama anak-anak tetap menjadi prioritas. Proses perceraian yang memperhatikan HAM, menjamin terpenuhinya hak-hak perempuan, termasuk hak atas pengasuhan anak, pemenuhan nafkah, pembagian harta bersama, serta jaminan perlindungan dari tindakan diskriminatif dan sewenang-wenang. Pada saat yang sama, hak-hak anak harus dipastikan tetap terjaga, khususnya hak atas rasa aman, kesejahteraan fisik dan psikologis, serta akses terhadap pendidikan yang layak.

Cara pandang yang demikian sejalan dengan prinsip *maqāṣid as-Syari'ah* yang menempatkan kemaslahatan dan perlindungan manusia sebagai tujuan utama hukum Islam, sekaligus menekankan tanggung jawab moral dan sosial orangtua untuk membina keluarga yang harmonis dan sehat. Penafsiran kontekstual berbasis HAM, memungkinkan hukum keluarga Islam tetap relevan dengan dinamika sosial modern tanpa menghilangkan fondasi normatif-teologis yang menjadi pijakannya. Dengan demikian, harmonisasi antara HAM, *maqāṣid as-Syari'ah*, dan realitas sosial kontemporer tidak hanya memperkuat relasi suami-istri yang adil, setara, dan saling menghormati, tetapi juga memastikan hak anak dan perempuan terlindungi, sehingga hukum keluarga Islam berfungsi sebagai instrumen untuk mewujudkan kemaslahatan, keadilan, dan martabat bagi seluruh anggota keluarga, sejalan dengan tujuan syariah yang *sholih li kulli zaman wa al-makan*.

## KESIMPULAN

Tafsir kontekstual berbasis hak asasi manusia (HAM) dalam hukum keluarga Islam memiliki implikasi yang signifikan terhadap pembentukan relasi keluarga yang adil dan setara, khususnya dalam relasi suami-istri, pengaturan perceraian, serta perlindungan hak-hak perempuan dan anak. Tafsir kontekstual berbasis HAM memberikan kerangka pembacaan hukum keluarga yang tidak berhenti pada dimensi tekstual dan normatif semata, melainkan juga

mempertimbangkan realitas sosial, pengalaman hidup subjek hukum, serta kebutuhan masyarakat modern yang terus berkembang. Tafsir ini menegaskan bahwa nilai-nilai kesetaraan, keadilan, non-diskriminasi, dan perlindungan terhadap kelompok rentan merupakan prinsip fundamental yang sejalan dengan tujuan dasar syariah (*maqāṣid as-Syari'ah*).

Penerapan tafsir kontekstual berbasis HAM dalam hukum keluarga Islam membuka ruang bagi reformulasi norma-norma hukum yang lebih berorientasi pada kemaslahatan dan martabat manusia, tanpa melepaskan akar normatif-teologisnya. Tafsir ini mendorong terbangunnya relasi keluarga yang bersifat kemitraan (*partnership*), di mana suami dan istri diposisikan sebagai subjek hukum yang setara dalam hak dan kewajiban, serta memastikan bahwa mekanisme perceraian dijalankan secara adil dan bertanggung jawab. Selain itu, tafsir kontekstual berbasis HAM juga memperkuat jaminan perlindungan terhadap hak perempuan dan anak sebagai kelompok yang kerap berada dalam posisi rentan, baik dalam ranah domestik maupun dalam praktik peradilan. Oleh karena itu, harmonisasi antara prinsip HAM, *maqāṣid as-Syari'ah*, dan penafsiran kontekstual terhadap teks-teks hukum keluarga menjadi fondasi penting bagi pengembangan hukum keluarga Islam yang adil, humanis, dan relevan dengan perkembangan zaman.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdissalam, A. M. I. A. A. Bin. (1980). *Qawa'id al-Abkam Fi Mashalih al-Anam* (Jilid 2). Dar al-Jil.
- Ad-Dimyati, A. B. U. bin M. S. (1997). *P'anatu At-Thalibin* (Jilid 1). Dar al-Fikr.
- Al-Anshori, A. Y. Z. (n.d.). *Fathul Wabbah Bi Syarb Minhaj at-Thulab*. Pesantren Kwagean.
- Al-Bantani, N. (2024). *Uqud al-Lujayn fii Bayani Huquqi az-Zaujain wa Izhbaru az-Zayn wa Idzhaabu as-Syayn*. Dar ad-Dhiya'.
- Al-Malibari, Z. A. A. (n.d.). *Fathul Mu'in Bi Syarbi Quratul 'Aini*. Pesantren Fathul Ulum.
- Al-Maraghi, A. M. (2020). *Ensiklopedia Lengkap Ulama Ushul Fiqh Sepanjang Masa*. IRCiSoD.
- Al-Qurthubi, A. B. (2006). *Al-Jami' Al-Abkam Al-Qur'an* (Jilid 4). Ar-Risalah Publisher.
- Alfaruqi, D. (2017). Korelasi Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam. *Salam: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I*, 4(1), 57–76. <https://doi.org/10.15408/sjsbs.v4i1.7869>
- As-Shobuni, M. A. (1981). *Shafwatu at-Tafasir* (Jilid 2). Dar al-Quran al-Karim.
- Asyrofudin, M., Setyawan, R., Khairuddin, Samsudin, M. A., & Adnani, F. U. A. (2025). Contextualization of the 2:1 Distribution of Inheritance from the Perspective of Mubadalah. *Syariah: Journal of Fiqh Studies*, 3(2), 45–62. <https://doi.org/10.61570/syariah.v3i2>
- Baijuri, A. S. I. I. Al. (2023). *Hasyiyah Al Syaikh Ibn Ibrahim Al Baijuri 'Ala Syarb Al Alamah Ibn Qasim Al Ghazali "Ala Matn Al Syaikh Abi Syuja."* Dar al Kutub al Ilmiyah.
- Damanik, W. H. (2025). Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Dalam Hukum Nasional. *Al-Waqfu: Jurnal Hukum Ekonomi Dan Wakaf*, 3(1), 1–16.
- Hamdani, M. F. (2016). Hukum Keluarga Islam dalam Perspektif HAM Universal (UDHR) dan HAM Islam (UIDHR). *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah*, 16(1), 21–30. <https://doi.org/10.15408/ajis.v16i1.2892>
- Hamdiyah. (2025). Hak-Hak Perempuan dalam Perkawinan : Perspektif Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia. *Abdurrauf Science and Society*, 1(3), 303–314. <https://doi.org/doi.org/10.70742/asoc.v1i3.207>
- Hasan, R., Tobroni, & Faridi. (2025). Agama dalam Pandangan Antropolog: Perspektif Sosial Budaya. *Tajdid: Jurnal Pemikiran Dan Kemanusiaan*, 9(1), 185–199. <https://doi.org/10.52266/tajdid.v9i1.4315>
- Ibrahim, D. (2019). *Al-Qowa'id Al-Fiqhiyyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)*. CV. Amanah.

- Irawan, A. S. (2023). Implikasi Cerai Gugat Terhadap Hak Istri Perspektif Maqashid Al-Shariah Jasser Auda. *Minhaj: Jurnbal Ilmu Syariah*, 4(2), 178–193. <https://doi.org/10.52431/minhaj.v4i2.1828>
- Kaunang, G. C. D., & Husain, S. (2025). Fleksibilitas Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Hukum Keluarga, Ham Dan Ekonomi Modern. *Tasyri': Journal of Islamic Law*, 4(2), 1053–1084. <https://doi.org/doi.org/10.53038/tsyr.v4i2.387>
- Kodir, F. A. (2019). *Qira'ah Mubadalah*. IRCiSoD.
- Kodir, F. A. (2024). *Fiqh al-Ushrah Fondasi Akhlak Mulia dalam Hukum Keluarga*. Afkaruna.id.
- Mahfudz, S. (1994). *Nuansa Fiqih Sosial* (H. S. HS & N. Amin (eds.)). LKiS.
- Mubarok, M. A., & Dinyati, D. V. (2023). Hukum Islam dan HAM: Tinjauan Hukum Poligami dan Kesetaraan Hak dalam Perkawinan. *An-Nawa: Jurnal Studi Islam*, 5(1), 47–58. <https://doi.org/doi.org/10.37758/b024x332>
- Muhammad, H. (1999). Kajian atas Kitab Uqud Al-Lujain: Sebuah Analisis. *Tashwirul Afkar*, 5(1), 94–100.
- Muhammad, H. (2019). *Islam Tradisional yang Terus Bergerak*. IRCiSoD.
- Muhammad, H. (2021a). *Fiqh Perempuan*. IRCiSoD.
- Muhammad, H. (2021b). *Islam Agama Ramah Perempuan*. IRCiSoD.
- Muhammad, H. (2024). *Memahami Cita-Cita Teks Agama*. IRCiSoD.
- Muhammad, H. (2025). *Fiqh Perempuan 2: Refleksi Kiai atas Khazanah Hukum Keluarga dan Islam*. IRCiSoD.
- Nugroho, R. S., Ulami', M. D., Hadi, S., & Prabowo, D. (2025). Peran Kepemimpinan Suami dalam Rumah Tangga Perspektif Islam. *SENTRI: Jurnal Riset Ilmiah*, 4(7), 460–469. <https://doi.org/10.55681/sentri.v4i7.4211>
- Prawira, I. A., Setyawan, R., & Adnani, F. U. A. (2025). The Paradigm Shift of Maqāshid al-Syari'ah in Contemporary Society: From Protection to Development. *Academica: Journal of Multidisciplinary Studies*, 9(2), 22–32. <https://doi.org/10.22515/academica.v9i2.14126>
- Putri, D., Warman, A. B., Nabilah, W., Putri, S. E., & Nofrianti, M. (2024). Reinterpretasi Relasi Suami Istri dalam Membangun Keharmonisan Rumah Tangga (Sebuah Pendekatan Kontekstual terhadap QS . an-Nisaa' (4): 34). *Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 24(2), 164. <https://doi.org/10.32939/islamika.v24i2.4499>
- Ramdhani, M. T. (2023). Analisis Thalaq dan Konsekuensinya: Dialektika Normalitas dan Realitas Sosial. *Schemata: Jurnal Pascasarjana UIN Mataram*, 12(2), 145–160. <https://doi.org/10.20414/schemata.v12i2.8923>
- Riyandi. (2012). Ilmu Fiqih dan Faktor Perbedaan Pendapat. *Jurnal Al-Fikrah*, 1(1), 56–57.
- Sabil, A., & Zukin, A. (2024). Fleksibilitas Hak dan Kewajiban Suami Istri Perspektif Mubadalah. *Al-Hukmi: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Keluarga Islam*, 5(1), 1–19.
- Said, H. M. M., Fachrudin, A. P., & Anwar, C. F. (2023). Konsep Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam dan Barat. *Iqtishad Sharia: Hukum Ekonomi Syariah Dan Keuangan Islam*, 1(4), 51–61.
- Setyawan, R. (2019). Wasiat Wajibah , Nonmuslim dan Kemaslahatan Hukum : Studi Putusan MA Tahun 1995-2010. *Ayy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum*, 53(1), 31–57. <https://doi.org/10.14421/ajish.v53i1>
- Setyawan, R. (2024). Menakar Pencatatan Perkawinan di Indonesia Perspektif Kaidah Fiqhiyyah: Antara Legalitas Negara dan Keabsahan Syariah. *Jurnal Al-Hakim: Jurnal Ilmiah Mahasiswa, Studi Syariah, Hukum Dan Filantropi*, 6(2), 199–218. <https://doi.org/10.22515/jurnalalhakim.v6i2.10063>
- Setyawan, R., Asyrofudin, M., Khairuddin, Muslih, & Samsudin, M. A. (2025). Aborsi akibat Pemerkosaan: Analisis Fikih Perempuan Perspektif Kiai Husein Muhammad dan Santri Lirboyo Kediri. *SUHU: Journal of Sufism and Humanities*, 1(2), 53–72. <https://suhu.lakaspia.org/index.php/suhu/article/view/77>

- Setyawan, R., & Muslih, M. (2024). Implementasi Konsep Qath'i dan Dzanni dalam Jarimah Pencurian: Relevansi Hukuman Potong Tangan di Era Modern. *Abdurrauf Law and Sharia*, 1(2), 164–190. <https://doi.org/10.70742/arlash.v1i2.82>
- Setyawan, R., Witro, D., Busni, D., Kustiawan, M. T., & Syahbani, F. Z. M. (2024). Contemporary Ijtihad Deconstruction in The Supreme Court: Wasiat Wajibah as An Alternative for Non-Muslim Heirs in Indonesia. *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, 22(1), 25–40. <https://doi.org/10.30984/jis.v22i1.2968>
- Sholihah, H. (2018). Perlindungan Anak dalam Perspektif Hukum Islam. *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies*, 1(1), 38–56. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1161556>
- Sholikin, N., Setyawan, R., Asyrofudin, M., Khairuddin, & Samsudin, M. A. (2025). The Concept of Mubadalah as the Basis for the Protection of Human Rights in Islamic Family Law. *Jurnal IN RIGHT: Jurnal Agama Dan Hak Azazi Manusia*, 14(2), 74–98. <https://doi.org/10.14421/inright.v14i2>
- Sodik, N., Setyawan, R., Khairuddin, & Adnani, F. U. A. (2025). Reconstruction of Legal Subjects in Ushul Al-fiqh: Development and Interconnectivity Analysis in the Contemporary Era. *Al-Syakhsyiyah: Journal of Law and Family Studies*, 7(2), 73–92.
- Tim Forum Kajian Ilmiah Fikrah. (2024). *Fikih Perempuan Kesetaraan dan Keadilan Gender*. Lirboyo Press.
- Wahid, M. (2014). *Fiqh Indonesia Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (L. Aliyah (ed.); Cetakan 1). Penerbit Marja.
- Wani, Arfa, F. A., & Turnip, I. R. S. (2025). Kesetaraan Gender dalam Hukum Keluarga Islam dan Hukum Positif. *Hidayah: Cendekia Pendidikan Islam Dan Hukum Syariah*, 2(2), 191–205. <https://doi.org/10.61132/hidayah.v2i2.940>
- Zakka, U., & Islamiyyah. (2024). Asbab Al Nuzul Sebagai Pendekatan Terhadap Istinbat Hukum Pada Tafsir Surah Al Baqarah Ayat 223 dan 229. *Al-Iklil: Jurnal Dirasah Al Qur'an Dan Tafsir*, 2(2), 17–27.