

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Teknologi *In Vitro Fertilization (IVF)* atau yang lebih dikenal sebagai bayi tabung telah menjadi alternatif bagi pasangan yang mengalami masalah kesuburan di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia.³ Data dari PERFITRI 2023 menunjukkan bahwa lebih dari lima belas ribu siklus bayi tabung dilaksanakan setiap tahunnya di Indonesia. Namun, kemajuan dalam teknologi reproduksi ini menghadirkan tantangan hukum Islam baru yang tidak secara eksplisit tercantum dalam teks-teks Al-Qur'an dan Hadis. Pertanyaan pokok yang muncul adalah: bagaimana kedudukan nasab anak yang lahir dari proses bayi tabung, apakah mereka diakui sebagai anak dari ayah biologisnya? Apa yang terjadi dengan hak waris, hak wali nikah, dan hak nafkah anak tersebut? Ketidakjelasan mengenai status hukum ini berpotensi menimbulkan masalah serius, termasuk pengabaian hak-hak sipil anak, padahal Islam sangat menghargai perlindungan keturunan, atau *hifz al-nasl*, sebagai salah satu tujuan syariah.⁴

Keinginan untuk memiliki keturunan adalah fitrah kemanusiaan yang mendalam (*panting for progeny*). Dalam perspektif Islam, anak bukan sekadar penerus biologis, melainkan amanah Tuhan dan pilar keberlangsungan institusi keluarga.⁵ Namun, realitas biologis tidak selalu sejalan dengan keinginan tersebut. Infertilitas seringkali menjadi beban psikologis dan sosial yang berat bagi pasangan suami istri. Di sinilah teknologi reproduksi berbantuan, khususnya Bayi Tabung (*In Vitro Fertilization/IVF*), hadir sebagai "oase" bagi dahaga spiritual dan biologis tersebut.

Metode *Istinbath al-hukmi* seringkali dijumpai dan menjadi sebuah pembahasan yang sudah sangat tidak asing di ranah hukum.⁶ Dalam kajian hukum

³ Gamal I. Serour, "Islam and Assisted Reproductive Technologies," *Reproductive Bio Medicine Online*, Vol. 10, No. 1 (2005), hlm. 50–59.

⁴ Abu Ishaq Al-syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid 2 (Kairo: Dar al-Hadith, 2006), hlm. 324.

⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 395–402.

⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 469–485.

Islam, *istinbath al-hukmi* merupakan metodologi yang digunakan untuk mengekstraksi hukum syariah dari sumber-sumbernya untuk permasalahan baru yang secara tidak eksplisit dibahas hanya dalam teks klasik.⁷ Masalah bayi tabung merupakan contoh klasik dari *masa'il mu'ashiroh*, masalah kontemporer yang memerlukan proses *istinbath* yang hati-hati, komprehensif, dan juga kontekstual.

Dunia Islam tidaklah monolitik, Geografi keilmuan Islam yang membentang dari Asia Tenggara (dengan pengaruh kuat Mazhab Syafi'i dan Hanafi di Asia Tenggara dan Selatan) hingga Afrika Utara (dengan dominasi Mazhab Maliki di Utara dan pengaruh lokal di Sub-Sahara) melahirkan corak *ijtihad* yang beragam.⁸ Di Asia Tenggara, Lembaga fatwa seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) atau Majelis Ugama Islam Singapura (MUIS) cenderung sangat prosedural dan ketat dalam menjaga kemurnian nasab dalam bingkai pernikahan yang sah.⁹ Sedangkan di Afrika Utara, Lembaga seperti Dar al-Ifta di Mesir atau dewan ulama di Maroko seringkali harus berhadapan dengan kompleksitas tradisi lokal dan tekanan modernitas yang berbeda, yang terkadang menghasilkan nuansa *istinbath* (penggalian hukum) yang lebih fleksibel atau justru lebih protektif terhadap hak anak dalam konteks perlindungan sosial.¹⁰

Perbedaan fatwa-fatwa ini bukan terjadi di ruang hampa. Ada perbedaan mendasar dalam *Metode Istinbath al-hukmi*. Apakah mereka menggunakan pendekatan Bayani (teks), *Ta'lili* (rasionalisasi illat hukum), atau *Istislahi* (kemaslahatan)? Penelitian ini akan membedah bagaimana para mufti di dua benua tersebut menyeimbangkan antara teks-teks klasik (*turats*) dengan realitas sains modern.¹¹

Indonesia saat ini berada di persimpangan jalan pembaruan hukum keluarga. Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang lahir di tahun 1991 mulai dirasa perlu "bernapas" lebih segar menghadapi isu medis modern. Putusan Mahkamah

⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 45–60.

⁸ Ayman Shabana, *Biomedical Ethics in Islamic Law: Principles, Applications, and Challenges* (Cairo: American University in Cairo Press, 2014), hlm. 89–110.

⁹ Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa MUI Nomor: Kep-952/MUI/XI/1990 tentang Bayi Tabung* (Jakarta, 1990).

¹⁰ Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Fatwas on Medical Issues* (Kairo: Dar al-Ifta, 2010), hlm. 75–82.

¹¹ Marcia C. Inhorn, *The New Arab Family: Gender, Body Technologies, and Assisted Reproduction in Egypt* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), hlm. 88.

Konstitusi No.46/PUU-VIII/2010 tentang anak luar kawin sebenarnya telah membuka pintu bagi rekonsiliasi hukum antara biologi dan hukum formal. Dengan membedah fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara, disertasi ini ingin menawarkan model "*Sintesis Istinbath*" yang dapat memperkaya hukum keluarga di Indonesia agar lebih progresif namun tetap religius.¹²

Metode *istinbath al-hukmi* dalam konteks isu bayi tabung ini harus mencakup penelaahan kaidah-kaidah fiqh klasik seperti kaidah *sad adz-dzariyah* (mencegah adanya jalan yang pada kemudharatan), prinsip *maslahah mursalah* (menyangkut kepentingan banyak orang/umum), serta penafsiran terhadap dalil-dalil nash Al-Qur'an dan Hadis yang relevan dengan tujuan hukum Islam (*maqashid al-syariah*). Metode pendekatan ini juga harus mempertimbangkan variabel sosial, medis, serta etika kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam di dunia nyata, terkhusus di Asia Tenggara dan juga Afrika Utara.¹³

Dalam kasus yang marak terjadi, respons hukum terhadap isu bayi tabung dikodifikasikan melalui fatwa-fatwa lembaga ulama yang memiliki otoritas di level nasional maupun internasional.¹⁴ Fatwa-fatwa ini menjadi rujukan penting bagi negara-negara yang mengintegrasikan hukum Islam dalam sistem hukum keluarga mereka.¹⁵ Dengan demikian, metode *istinbath al-hukmi* yang dipergunakan dalam merumuskan fatwa-fatwa tersebut menjadi relevan dan strategis dalam memahami dinamika hukum Islam kontemporer.¹⁶

Fenomena bayi tabung membawa konsekuensi sosial yang mendalam, termasuk redefinisi tradisi keluarga, konsep keturunan, dan hubungan antara orang tua dan anak.¹⁷ Berbeda dengan reproduksi alami, bayi tabung memisahkan proses pembuahan ovum dari rahim istri secara langsung dan melibatkan teknologi

¹² Abdul Aziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 112–130.

¹³ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 452.

¹⁴ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Bidang Kesehatan dan Kedokteran* (Jakarta: Sekretariat MUI, 2010), hlm. 45–47.

¹⁵ International Islamic Fiqh Academy, *Qarārāt wa Tawṣiyāt Majma' al-Fiqh al-Islāmī* (Jeddah: IIFA, 2000), hlm. 23–25.

¹⁶ Yusuf al-Qaradawi, *Fatāwā Mu'āṣirah*, Jilid II (Kairo: Dār al-Qalam, 1993), hlm. 541.

¹⁷ Marcia C. Inhorn, *Globalization and Gametes: Reproductive Technologies in the Muslim World* (New York: Routledge, 2015), hlm. 67–70.

laboratorium sebagai mediator.¹⁸ Hal ini membuka ruang untuk beragam interpretasi hukum Islam terkait status anak hasil proses tersebut, termasuk pertanyaan: Bagaimana status nasab anak bayi tabung? Apakah anak tersebut memiliki hak waris? Bagaimana hak asuh dan tanggung jawab nafkah ditentukan? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang menjadi titik sentral dalam studi hukum keluarga Islam modern.¹⁹

Perkembangan teknologi reproduksi telah menjadi fenomena global, tetapi respons hukum syariah terhadap teknologi ini tidak seragam. Di wilayah Asia Tenggara dan Afrika Utara, yang memiliki mayoritas penduduk Muslim dan keragaman kultur hukum, fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga-lembaga ulama nasional dan internasional menjadi sumber keputusan penting dalam menetapkan hukum Islam kontemporer. Merujuk pada respons fatwa di berbagai negara, seperti yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), Majma' al-Fiqh al-Islami (*International Islamic Fiqh Academy*), dan dewan ifta' nasional di berbagai negara Afrika Utara dan Asia Tenggara, dapat memberikan gambaran yang kaya mengenai pendekatan *istinbath al-hukmi* dan landasan teoritis yang digunakan dalam merespon isu bayi tabung.²⁰

Dalam konteks ini, pemikiran Prof. Ahmad Hasan Ridwan dapat digunakan untuk menegaskan bahwa produk hukum keluarga Islam tidak semata-mata bersifat tekstual, tetapi juga harus mempertimbangkan dimensi *maqashid al-syariah*, terutama dalam perlindungan nasab (*hifz al-nasl*) dan perlindungan hak anak. Pendekatan *ushul al-fiqh* yang beliau tekankan pada prinsip *ijtihad* kontekstual memberikan dasar bahwa problem *IVF* tidak dapat diselesaikan dengan pendekatan literal semata, melainkan harus melalui analisis illat, maslahat, dan dampak sosial hukum.²¹ Fenomena perbedaan fatwa-fatwa tentang bayi tabung (*in vitro fertilization/IVF*) di berbagai negara Asia Tenggara dan Afrika Utara menunjukkan dinamika yang menarik dalam perkembangan hukum Islam

¹⁸ *Arab Law Quarterly*, "Assisted Reproduction and Islamic Law," Vol. 23, No. 2 (Leiden: Brill, 2009), hlm. 180–182.

¹⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Jilid VII (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 515–517.

²⁰ Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Fatāwā Mu'āṣirah fī al-Ṭibb al-Ḥadīth* (Kairo: Dār al-Iftā', 2005), hlm. 112.

²¹ Ahmad Hasan Ridwan, *Ushul al-fiqh dan Dinamika Hukum Islam Kontemporer* (Bandung: (rujukan umum karya beliau di bidang metodologi hukum Islam.), hlm. 45–60.

kontemporer. Perbedaan tersebut tidak hanya terletak pada kesimpulan hukum yakni apakah praktik bayi tabung diperbolehkan atau tidak tetapi lebih jauh pada metode *istinbath al-hukmi* yang digunakan oleh para ulama dan lembaga fatwa dalam menetapkan hukum terhadap isu ini.²²

Di kawasan Asia Tenggara, lembaga keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) telah mengeluarkan fatwa-fatwa tentang bayi tabung dengan mempertimbangkan nilai-nilai lokal, mazhab fikih yang dianut, serta kondisi sosial dan budaya masyarakat.²³ Pendekatan yang digunakan cenderung kontekstual dan adaptif, menekankan keseimbangan antara prinsip-prinsip syariah dan kebutuhan umat terhadap solusi medis atas masalah infertilitas.²⁴

Sementara itu, di kawasan Afrika Utara, lembaga seperti Majma' al-Buḥūth al-Islamiyyah al-Azhar (Mesir), Dewan Fatwa Sudan, Majelis Ulama Maroko menempuh jalur istinbat yang lebih tekstual dan relatif, dengan menekankan prinsip *ḥifz al-nasab* (menjaga kejelasan garis keturunan) dan *ḥifz al-nasl* (menjaga kemurnian keturunan) sebagai tujuan utama hukum.²⁵ Mereka cenderung berhati-hati (*iḥtiyāt*) terhadap kemungkinan terjadinya pelanggaran terhadap *syariat*, seperti penggunaan sperma atau ovum dari pihak ketiga yang dapat mengaburkan nasab dan menimbulkan problematika waris.²⁶

**Tabel Karakteristik Perbandingan Fatwa dan Respons Hukum
terhadap IVF di Enam Negara**

Negara	Otoritas /Karakter	IVF suami-istri	Pihak ketiga /surrogacy	Karakteristik menonjol	Aksentuasi <i>istinbath</i>
Indonesia	MUI	Mubah apabila sperma dan ovum berasal	Donor dan rahim perempuan lain dilarang;	Sangat kuat pada pencegahan kekacauan	<i>Sadd al-dharī'ah, ḥifz al-nasl, dar'u al-mafāsīd</i>

²² Harahap, Sholehuddin, *Metode Istinbat Fiqih Kontemporer Ijtihad jama'i, Hukumah*, Vol. 3 No.2 (2020), hlm. 130–135.

²³ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang Kesehatan dan Kedokteran*, Jakarta: MUI Press, 2021, hlm. 77–82.

²⁴ Anwar, Khoirul dan Nihayatut Tasliyah, *Analisa Kebahasaan sebagai Metode Istinbath Hukum Islam dari Teks Al-Qur'an, Al-Hukmi*, Vol. 3 No.1 (2022), hlm. 150–155.

²⁵ Al-Azhar al-Sharif, *Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah: Qarārāt wa Fatāwā*, Kairo: Dār al-Ifṭā' al-Miṣriyyah, 2019.

²⁶ Afandy, Tri dan Yati Sharfina Desiandri, *Tinjauan Implementasi Kebijakan Perlindungan dan Pemenuhan Hak Anak, Iuris Studia*, Vol. 4 No.3 (2023), hlm. 147–150.

Negara	Otoritas /Karakter	IVF suami–istri	Pihak ketiga /surrogacy	Karakteristik menonjol	Aksentuasi <i>istinbath</i>
		dari suami-istri yang sah	bahkan embrio istri satu tidak boleh dititipkan kepada istri lain dalam poligami	nasab dan kewarisan; sperma beku suami setelah meninggal juga dilarang	
Malaysia	Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan	Dibolehkan apabila benih berasal dari suami-istri yang sah	Pihak ketiga ditolak; penggunaan benih suami setelah meninggal tidak diperkenankan	Secara eksplisit menegaskan anak IVF yang sah dapat memperoleh pusaka dan menjalankan fungsi kewalian	<i>Ijtihad jama'i, ta'li'l</i> atas keberlangsungan perkawinan, <i>hifz al-nasl</i>
Singapura	MUIS/Fatwa Committee	Dalam korpus bioetika yang digunakan penelitian, teknologi reproduksi diterima secara bersyarat dalam koridor syariah	Pemeliharaan nasab tetap menjadi pembatas	Berbeda karena fatwa medis sangat menonjolkan informasi saintifik, pakar medis, maslahat dan penilaian risiko ; tidak semata fatwa IVF tunggal	<i>Maqashidi-istislahi, tahqiq al-manat</i> , konsultasi ahli
Mesir	<i>Dar al-Ifta al-Misriyyah/Al-Azhar</i>	Dibolehkan jika ovum istri, sperma suami, embrio kembali kepada istri yang sama, terdapat kebutuhan medis dan supervisi dokter terpercaya	Donor dan surrogacy dilarang	Fakta medis menjadi bagian penting dalam penentuan manat; persoalan ibu genetik dan ibu gestasional menjadi alasan penolakan surrogacy	<i>Ta'li-qiyasi, maslahat/tadawi</i> , <i>hifz al-nasl</i>
Maroko	<i>Supreme Council of Ulema</i> dalam konteks	Teknologi reproduksi ditempatkan dalam institusi	Struktur keluarga dan kepastian nasab dijaga secara ketat	Lebih legal-institusional karena masalah reproduksi berbantu telah	<i>Maqashidi-maslahah</i> dengan corak Maliki dan institusionalisasi

Negara	Otoritas /Karakter	IVF suami-istri	Pihak ketiga /surrogacy	Karakteristik menonjol	Aksentuasi <i>istinbath</i>
	keagamaan; negara juga mempunyai Law No. 47.14 tentang ART	perkawinan dan pengobatan infertilitas		masuk ke regulasi negara	hukum
Sudan	Diskursus Sudan Islamic Fiqh Academy; diperkuat kerangka kolektif Sunni/IIFA	IVF pasangan sah dapat diterima dengan kebutuhan dan kehati-hatian	Bentuk dengan pihak ketiga ditolak	Coraknya kuat pada kombinasi fikih klasik, kehati-hatian dan ijtihad kolektif	<i>Qiyas, sadd al-dharī'ah dan maqashid</i> ; sumber primer nasional perlu diperkuat

Meskipun fatwa-fatwa mengenai bayi tabung di Indonesia, Malaysia, Singapura, Mesir, Maroko, dan Sudan pada tingkat kesimpulan normatif menunjukkan titik temu berupa kebolehan fertilisasi in vitro yang dilakukan oleh pasangan suami-istri yang sah serta penolakan terhadap keterlibatan pihak ketiga, kesamaan tersebut tidak menunjukkan adanya keseragaman metodologis. Perbedaan yang lebih substantif justru terdapat pada konstruksi argumentasi hukum, cara lembaga fatwa mengidentifikasi fakta medis, penentuan 'illat, serta bobot yang diberikan kepada perlindungan nasab, kebutuhan pengobatan, kemaslahatan keluarga, dan akibat hukum terhadap anak. Oleh karena itu, perbandingan fatwa tidak cukup dilakukan hanya dengan mempertanyakan apakah bayi tabung dihukumi boleh atau haram, melainkan perlu diarahkan pada pertanyaan mengenai mengapa hukum tersebut ditetapkan dan melalui jalan metodologis apa kesimpulan tersebut diperoleh.²⁷

Indonesia memperlihatkan karakter preventif yang kuat melalui penggunaan *sadd al-dharī'ah*. Kebolehan IVF ditempatkan dalam batas eksklusif suami-istri, sedangkan keterlibatan rahim perempuan lain, termasuk rahim istri lain dalam perkawinan poligami, serta penggunaan sperma suami setelah meninggal dunia dilarang karena dipandang membuka kemungkinan kekacauan nasab dan

²⁷ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 267–290; Ayman Shabana, "Islamic Normative Principles Underlying Fatwas on Assisted Reproductive Technologies: Al-Azhar Fatwa on Artificial Insemination," *The Muslim World*, Vol. 111, No. 4 (2021), hlm. 615–618.

kewarisan. Malaysia mempunyai kesamaan dalam mempertahankan eksklusivitas reproduksi suami-istri, tetapi memberikan penegasan yang lebih eksplisit terhadap akibat hukum anak dengan menyatakan bahwa anak yang lahir melalui proses yang sah berhak memperoleh kewarisan dan dapat menjalankan fungsi kewalian.²⁸ Dengan demikian, perbedaannya tidak selalu berada pada halal-haram teknologi, tetapi juga pada seberapa jauh fatwa mengonstruksi akibat hukum keperdataan anak.

Singapura menunjukkan corak yang berbeda karena pembentukan fatwa dalam isu bioetika banyak ditopang oleh proses identifikasi fakta melalui informasi saintifik dan konsultasi ahli. Hal tersebut menunjukkan kuatnya fungsi *taṣawwur al-mas'alah* dan *tahqīq al-manāṭ* sebelum hukum diterapkan. Sementara itu, Mesir menunjukkan penggunaan penalaran ta'lili-qiyasi yang lebih tampak. IVF tidak dinilai semata berdasarkan bentuk teknologinya, tetapi berdasarkan apakah teknologi tersebut masih mempertahankan substansi reproduksi dalam perkawinan: sperma berasal dari suami, ovum berasal dari istri, embrio dikembalikan kepada rahim istri yang sama, dan tindakan dilakukan atas kebutuhan medis. Sebaliknya, apabila terdapat pihak ketiga, 'illat berupa *ikhtilāf al-ansāb*, pertentangan klaim maternitas, dan tumpang tindih hak menjadi dasar larangan.²⁹

Maroko memperlihatkan karakter maqashidi yang berkelindan dengan institusionalisasi hukum negara, sehingga teknologi reproduksi tidak hanya menjadi wilayah fatwa, tetapi juga menjadi objek regulasi medis. Sudan berada dalam arus fikih Sunni kolektif yang menempatkan perlindungan nasab, qiyas, dan *sadd al-dharī'ah* sebagai instrumen penting dalam menilai teknologi reproduksi. Perbedaan karakter tersebut menunjukkan bahwa hasil hukum yang tampak serupa sesungguhnya dapat dibangun melalui struktur epistemologis yang berbeda. Karena itu, objek penting penelitian ini bukan hanya hasil fatwa,

²⁸ Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa tentang Bayi Tabung/Inseminasi Buatan*, 13 Juni 1979; Muzakarah Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Ugama Islam Malaysia Kali Ke-5, 16–17 November 1982 dan Kali Ke-6, 10 Oktober 1983.

²⁹ Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Hukm al-Ikḥṣāb al-Ṣinā'ī wa Atfāl al-Anābīb wa Ta'jīr al-Arḥām*, Fatwa No. 503, 7 Februari 2006.

melainkan struktur penalaran yang menghasilkan fatwa tersebut serta konsekuensinya terhadap kedudukan dan hak anak.³⁰

Perkembangan teknologi medis di era kontemporer telah membawa dampak yang signifikan terhadap hampir semua aspek kehidupan manusia, termasuk dalam ranah reproduksi dan pembentukan keluarga. Teknologi reproduksi berbantuan (*Assisted Reproductive Technology – ART*), khususnya fertilisasi in-vitro (*in vitro fertilization – IVF*) atau yang populer dikenal sebagai bayi tabung, bukan hanya menjadi solusi bagi pasangan yang mengalami gangguan kesuburan, tetapi juga memicu dinamika hukum dan etika yang luas dalam masyarakat Muslim di berbagai negara di dunia, terutama di wilayah Asia Tenggara dan Afrika Utara. Bayi tabung mengangkat pertanyaan mendasar tentang nasab (status keturunan), hak-hak anak, dan bagaimana hukum syariah merespon fenomena modern yang berada di titik temu antara ilmu pengetahuan dan teks agama.

Perbedaan metodologi tersebut memperlihatkan bahwa hukum Islam bukanlah sistem yang kaku dan seragam, melainkan fleksibel dan dinamis, mampu menyesuaikan diri dengan perubahan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan.³¹ Namun demikian, perbedaan pendekatan dalam istinbat hukum antara lembaga-lembaga fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara juga menimbulkan pertanyaan penting: bagaimana dasar istidlal (penalaran hukum) mereka dalam menetapkan status hukum anak hasil bayi tabung, serta bagaimana implikasinya terhadap hak-hak anak seperti nasab, waris, dan perlindungan hukum?. Pertanyaan tersebut menjadi semakin penting karena perkembangan teknologi reproduksi berbantu (*Assisted Reproductive Technology/ART*), termasuk bayi tabung (*IVF*), telah mengubah paradigma keluarga dan keturunan dalam konteks modern. Menurut Organisasi Kesehatan Dunia (WHO), sekitar 10–15% pasangan usia subur di dunia mengalami masalah infertilitas,³² dan sejak

³⁰ International Islamic Fiqh Academy, Resolution No. 16 (3/4), *Concerning Test-Tube Babies (In Vitro Fertilization)*, Amman, 1986; Kingdom of Morocco, Law No. 47.14 on Medically Assisted Procreation, promulgated by Dahir No. 1-19-50, 11 March 2019.

³¹ Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hlm. 45–48.

³² World Health Organization (WHO), *Infertility definitions and terminology*, WHO Reproductive Health (2020), hlm. 5–8.

kelahiran bayi tabung pertama di dunia pada tahun 1978, lebih dari 13 juta bayi telah lahir melalui prosedur *IVF*.³³

Perkembangan teknologi ini membawa dampak luas, tidak hanya di bidang medis, tetapi juga dalam aspek sosial, etika, dan hukum. Negara-negara Muslim di Asia Tenggara dan Afrika Utara kini menjadi bagian dari pasar teknologi reproduksi yang terus berkembang. Sebagai contoh, pasar teknologi reproduksi berbantu di kawasan Asia Tenggara diperkirakan akan mencapai USD 15,5 miliar pada tahun 2030,³⁴ yang menunjukkan semakin besarnya penerimaan terhadap teknologi ini. Namun, di tengah kemajuan tersebut, muncul pula perdebatan hukum Islam mengenai keabsahan proses dan status anak yang dilahirkan melalui metode ini, terutama jika melibatkan sperma atau ovum donor, atau proses implantasi pada rahim pengganti (*surrogate mother*).

Kajian hukum Islam klasik tidak secara eksplisit membahas persoalan bayi tabung karena fenomena ini merupakan hasil perkembangan teknologi modern. Oleh sebab itu, *ijtihad* baru menjadi kebutuhan mendesak untuk menjawab persoalan tersebut.³⁵ Proses *istinbath al-hukmi* dalam konteks ini menjadi penting untuk dikaji, karena mencerminkan bagaimana para ulama menafsirkan sumber-sumber hukum utama Al-Qur'an, Hadis, *ijma'*, dan *qiyas* serta mengaktualisasikannya dalam konteks sosial dan ilmiah kontemporer.³⁶

Persoalan hukum anak hasil teknologi reproduksi berbantu di Indonesia tidak tepat apabila diletakkan pada anggapan bahwa Kompilasi Hukum Islam sama sekali tidak mengenal bayi tabung. Pasal 99 huruf b Kompilasi Hukum Islam justru telah menunjukkan sikap progresif pada zamannya dengan mengategorikan sebagai anak sah hasil pembuahan suami-istri yang sah yang dilakukan di luar rahim dan kemudian dilahirkan oleh istri tersebut.³⁷ Oleh karena

³³ Adamson, G.D. et al., *Global IVF Birth Statistics: Trends and Implications, Fertility and Sterility*, Vol. 115, No.3 (2023), hlm. 452–460.

³⁴ Market Research Future, *Assisted Reproductive Technology Market Forecast to 2034*, (2024), hlm. 15–20.

³⁵ Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, Juz 8, Beirut: Dār al-Fikr, 1997, hlm. 106–108.

³⁶ Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003, hlm. 425–430.

³⁷ Republik Indonesia, *Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam*, Lampiran Buku I tentang Hukum Perkawinan, Pasal 99 huruf b. Keberlakuan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tercatat dalam basis data resmi peraturan pemerintah dan BPK.

itu, problem normatif yang sesungguhnya bukan terletak pada nihilnya pengakuan, melainkan pada keterbatasan formula Pasal 99 KHI dalam menghadapi diversifikasi teknologi reproduksi berbantu kontemporer.

Rumusan tersebut dibangun berdasarkan tiga elemen yang bersifat linear: sperma berasal dari suami, ovum berasal dari istri, dan anak dilahirkan oleh istri yang bersangkutan. Rumusan ini memadai untuk menjelaskan IVF konvensional homolog, tetapi belum memberikan jawaban yang terperinci ketika urutan biologis dan yuridis tersebut berubah. Permasalahan muncul, misalnya, ketika embrio dibentuk pada saat perkawinan masih sah tetapi disimpan dalam keadaan beku dan hubungan perkawinan kemudian berakhir karena perceraian atau kematian; ketika embrio pasangan ditanamkan ke rahim perempuan lain; atau ketika prosedur dilakukan di negara lain dengan rezim regulasi reproduksi yang berbeda. Pada titik tersebut, teknologi tidak lagi hanya memisahkan fertilisasi dari tubuh perempuan, tetapi juga dapat memisahkan waktu fertilisasi dari waktu kehamilan dan memisahkan hubungan genetik dari fungsi gestasional.

Perkembangan hukum kesehatan nasional memperjelas kompleksitas tersebut. Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 2 Tahun 2025 telah mengatur bahwa teknologi reproduksi berbantu menggunakan sperma dan ovum suami-istri yang bersangkutan dan embrio ditanamkan pada rahim istri pemilik ovum.³⁸ Peraturan tersebut juga melarang donor sel telur, sperma, embrio dan pelayanan pinjam rahim. Lebih jauh lagi, peraturan yang sama secara eksplisit mengakui keberadaan kelebihan embrio dan teknik simpan beku (*cryopreservation*). Penyimpanan dapat dilakukan dan diperpanjang untuk kehamilan berikutnya, tetapi tidak dapat dilanjutkan apabila salah satu pasangan meninggal dunia atau pasangan telah bercerai. Embrio juga dilarang ditanamkan kepada ibu apabila ayah embrio telah meninggal atau pasangan telah bercerai, dan dilarang ditanamkan kepada perempuan lain.³⁹

³⁸ Republik Indonesia, *Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2025 tentang Penyelenggaraan Upaya Kesehatan Reproduksi*, Pasal 49 ayat (1)–(5).

³⁹ Republik Indonesia, *Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2025 tentang Penyelenggaraan Upaya Kesehatan Reproduksi*, Berita Negara Republik Indonesia Tahun 2025 Nomor 114, Pasal 45 ayat (2), (3), dan (5). Regulasi tersebut berstatus berlaku dan ditetapkan pada 20 Februari 2025.

Di sinilah muncul suatu asimetri normatif. Hukum kesehatan telah berkembang sampai pada pengaturan tentang proses laboratorium, penyimpanan embrio, perubahan status perkawinan, penghentian penyimpanan dan larangan implantasi. Sebaliknya, hukum keluarga Islam belum memberikan elaborasi yang sepadan mengenai akibat keperdataan apabila larangan prosedural tersebut dilanggar dan dari proses tersebut telah lahir seorang anak. Pertanyaan hukum kemudian bergeser dari “apakah tindakan itu boleh dilakukan?” menjadi “bagaimana kedudukan anak yang sudah lahir dari tindakan yang dilarang tersebut?”. Perbedaan dua pertanyaan ini sangat mendasar karena hukum terhadap tindakan orang dewasa (*ḥukm al-fi‘l*) tidak serta-merta identik dengan kedudukan dan perlindungan hukum terhadap anak yang menjadi akibat tindakan tersebut (*ḥukm al-athar*).

Kesenjangan tersebut semakin relevan karena realitas medis berkembang jauh lebih cepat daripada rumusan hukum keluarga. Kementerian Kesehatan mencatat jumlah pasien teknologi reproduksi berbantu meningkat dari sekitar 23.000 pada 2021 menjadi sekitar 36.000 pada 2024, dan pada 2026 terdapat 59 rumah sakit di 15 provinsi yang mempunyai izin layanan IVF. Dengan demikian, persoalan IVF bukan lagi hipotesis yuridis yang berada jauh dari praktik, tetapi telah menjadi realitas pelayanan kesehatan yang membutuhkan kepastian mengenai identitas, nasab, kewarisan, nafkah, pemeliharaan dan perwalian anak.

Dibalik dinginnya dinding laboratorium bayi tabung, tersimpan harapan besar bagi eksistensi sebuah keluarga, Fenomena bayi tabung telah menciptakan "nomadisme hukum" di mana pasangan dari negara dengan regulasi ketat (seperti Indonesia) melakukan *reproductive tourism* ke negara dengan aturan longgar (seperti beberapa negara di Afrika Utara).⁴⁰ Di negara non-Muslim seperti Amerika Serikat, kasus Baby M menjadi tonggak problematik rahim titipan yang memicu perdebatan tentang komodifikasi tubuh manusia. Sementara di dunia Muslim, tantangan akademik muncul ketika teknologi ini melampaui batas-batas

⁴⁰ John A. Robertson, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies* (Princeton: Princeton University Press, 1994), hlm. 112–115.

nasab tradisional.⁴¹ Problem utamanya adalah: sejauh mana otoritas keagamaan mampu mengakomodasi temuan sains tanpa menegasi prinsip dasar *syariat*?⁴²

Landasan normatif mengenai pentingnya kejelasan nasab dalam hukum Islam secara eksplisit ditegaskan dalam QS. al-Ahzab [33]:5, yang memerintahkan agar anak disandarkan kepada ayah biologisnya sebagai bentuk keadilan yang diakui secara syar'i. Ayat ini tidak hanya memiliki dimensi teologis, tetapi juga menjadi basis epistemologis dalam konstruksi hukum keluarga Islam, khususnya dalam menjaga prinsip *hifz al-nasl* sebagai bagian integral dari *maqashid al-shariah*.⁴³

Dalam konteks perkembangan teknologi reproduksi modern seperti bayi tabung, ayat ini memperoleh relevansi baru karena menghadirkan ketegangan antara kemajuan sains dan prinsip normatif *syariat*. Keterlibatan pihak ketiga dalam proses reproduksi, seperti donor sperma, ovum, atau praktik *surrogacy*, berpotensi mengaburkan garis keturunan yang secara tegas dijaga dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, dalam perspektif *istinbath al-hukmi*, ayat ini diposisikan sebagai dalil utama yang bersifat qat'i dalam menolak segala bentuk praktik yang dapat merusak kejelasan nasab.⁴⁴ Namun demikian, perkembangan kontemporer menuntut adanya pendekatan metodologis yang lebih komprehensif, dengan mempertimbangkan aspek kemaslahatan tanpa mengabaikan prinsip dasar *syariat*. Dengan demikian, QS. al-Ahzab [33]: 5 tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga sebagai kerangka normatif yang harus diintegrasikan secara kritis dalam merespons dinamika hukum keluarga Islam modern.⁴⁵

ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي
الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ

"Panggilah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil di sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui

⁴¹ Baby M Case, *In re Baby M*, 537 A.2d 1227 (New Jersey Supreme Court, 1988).

⁴² Gamal Serour, "Islam and Assisted Reproductive Technologies," *Reproductive Health Matters* Vol. 16, No. 31 (2008), hlm. 34–38.

⁴³ Abu Ishaq Al-syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 8–10.

⁴⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 96–98.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), penafsiran QS. al-Ahzab [33]: 5.

bapak-bapak mereka, maka (panggilah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu."⁴⁶

Ayat ini secara akademis menjadi dasar bagi ulama di Asia Tenggara dan Afrika Utara untuk menolak penggunaan donor pihak ketiga.⁴⁷ Namun, fenomena hukum di Inggris melalui (*Human Fertilisation and Embryology Act*) yang melegalkan ‘tiga orang tua biologis’ untuk menghindari penyakit mitokondria, memberikan tekanan intelektual baru bagi hukum keluarga Islam: apakah kemaslahatan medis dapat mengesampingkan kekakuan pelarangan donor?⁴⁸

Di Afrika Utara, khususnya Mesir, fenomena yang terjadi adalah tingginya angka infertilitas akibat penyakit endemik yang mendorong Dar al-Ifta untuk mengeluarkan fatwa progresif sejak era 1980-an.⁴⁹ Namun, problem muncul pada kasus "embrio beku" (*frozen embryo*) milik pasangan yang telah bercerai atau suaminya meninggal dunia.⁵⁰

Di dunia Islam, mayoritas ulama melarangnya karena menganggap ikatan pernikahan telah putus. Prinsip bahwa proses pembuahan harus berlangsung dalam kerangka pernikahan yang sah memperoleh penguatan tidak hanya dari konstruksi fikih, tetapi juga dari sabda Rasulullah SAW yang menegaskan pentingnya keberlanjutan keturunan dalam dimensi spiritual dan sosial. Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa ketika seseorang meninggal dunia, maka terputus seluruh amalnya kecuali tiga hal, yaitu sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakannya. Hadis ini secara implisit menegaskan posisi anak sebagai entitas yang memiliki keterkaitan langsung dengan eksistensi dan keberlanjutan amal orang tua, sehingga kejelasan status nasab menjadi aspek yang tidak dapat diabaikan.

Dalam perspektif hukum Islam, makna “anak saleh” dalam hadis tersebut tidak semata dipahami dalam dimensi moral, melainkan juga mengandung

⁴⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), QS. al-Ahzab [33]: 5, hlm. 378.

⁴⁷ Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Jilid V (Kairo: Dār al-Shurūq, 1980), hlm. 2859.

⁴⁸ Marcia C. Inhorn, *Local Babies, Global Science: Gender, Religion, and In Vitro Fertilization in Egypt* (New York: Routledge, 2003), hlm. 112. (Membahas sosiologi bayi tabung di Mesir).

⁴⁹ World Health Organization, *Infertility: Global Prevalence and Impact* (Geneva: WHO, 2020), hlm. 10–12.

⁵⁰ Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Fatāwā fī al-Ṭibb al-Mu'āṣir* (Kairo: Dar al-Ifta', 1980-an), hlm. 75–78.

implikasi yuridis yang mensyaratkan adanya hubungan nasab yang sah. Oleh karena itu, dalam konteks teknologi reproduksi modern seperti bayi tabung, hadis ini dapat dijadikan sebagai landasan normatif untuk menegaskan bahwa legitimasi keturunan harus tetap berada dalam koridor pernikahan yang sah. Setiap bentuk intervensi yang berpotensi memutus keterkaitan nasab, seperti penggunaan donor pihak ketiga atau praktik reproduksi pascakematian, dipandang bertentangan dengan prinsip dasar yang terkandung dalam hadis tersebut. Dengan demikian, sabda Rasulullah SAW ini tidak hanya memiliki dimensi etis-spiritual, tetapi juga berfungsi sebagai dasar argumentatif dalam proses *istinbath al-hukmi* terkait keabsahan nasab dalam hukum keluarga Islam kontemporer. Hal ini merujuk pada prinsip bahwa pembuahan harus terjadi dalam masa pernikahan yang sah. Rasulullah SAW bersabda: ⁵¹

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

"Apabila manusia mati, maka putuslah amalnya kecuali tiga perkara: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, atau anak saleh yang mendoakannya." (HR. Muslim).⁵²

Problem akademik muncul di sini: jika anak lahir dari embrio yang dicairkan setelah ayahnya wafat, apakah ia tetap mendapatkan hak waris? Fatwa di Afrika Utara mulai mengeksplorasi konsep "masa iddah" sebagai batas waktu legal penggunaan embrio beku, sebuah *ijtihad* yang belum banyak tersentuh dalam hukum keluarga di Indonesia.⁵³

Di Asia Tenggara, fenomena hukum yang menonjol adalah konflik antara hukum positif dengan fakta biologis. Di Indonesia, Pasal 42 UU Perkawinan menyatakan anak sah adalah anak yang lahir dalam perkawinan yang sah.⁵⁴ Problemnnya, dalam kasus bayi tabung yang menggunakan sperma suami namun

⁵¹ Muslim ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab al-Waṣiyyah, Bab Mā Yalḥaq al-Insān min al-Thawāb ba'da Wafātih (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.), no. hadis 1631.

⁵² Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, diterjemahkan oleh Ferdinan Hasmand dkk. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2010), Kitab Wasiat, Bab Pahala yang Tetap Mengalir Setelah Kematian, no. hadis 1631.

⁵³ Mahmood Fadhli, "Reproductive Technology and Islamic Law: A Comparative Study of Fatwas in Malaysia and Egypt," *Journal of Middle East Law and Governance* 12, no. 2 (2020): 145-168.

⁵⁴ Putusan Mahkamah Konstitusi RI No. 46/PUU-VIII/2010. (Penting sebagai landasan fenomena hukum anak luar kawin dan hubungannya dengan biologi)

dititipkan di rahim istri kedua (poligami), terjadi kekosongan hukum. Di Malaysia, Fatwa Kebangsaan sangat ketat melarang segala bentuk pihak ketiga, namun di sisi lain, masyarakat dihadapkan pada kenyataan sosial meningkatnya anak tanpa dokumen karena prosedur medis yang dianggap tidak syar'i.

Al-Qur'an memberikan penegasan yang kuat mengenai posisi ibu dalam proses reproduksi manusia, khususnya dalam dimensi biologis dan eksistensial. Dalam QS. Luqman [31]:14 ditegaskan bahwa ibu adalah pihak yang mengandung dan melahirkan anak dalam kondisi yang penuh kelemahan yang berlapis-lapis, serta menyusui hingga masa penyapihan.⁵⁵ Ayat ini tidak hanya mengandung nilai etis tentang kewajiban berbakti kepada orang tua, tetapi juga memiliki implikasi normatif dalam penetapan hubungan keibuan (maternal lineage) dalam hukum Islam. Dalam konteks hukum keluarga Islam, penegasan Al-Qur'an ini menjadi dasar penting dalam menentukan siapa yang secara sah diakui sebagai ibu dari seorang anak. Kehamilan dan persalinan diposisikan sebagai indikator utama dalam menetapkan hubungan nasab dari garis ibu, sehingga segala bentuk intervensi teknologi reproduksi yang memisahkan antara ibu biologis, ibu genetik, dan ibu gestasional menimbulkan problematika yuridis yang kompleks. Oleh karena itu, dalam perspektif *istinbath al-hukmi*, ayat ini dapat dijadikan sebagai dalil normatif yang menegaskan bahwa status keibuan tidak semata ditentukan oleh kontribusi genetik, melainkan juga oleh proses kehamilan dan persalinan yang secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an. Dengan demikian, QS. Luqman [31]: 14 memiliki relevansi signifikan dalam merespons dinamika hukum reproduksi modern, khususnya dalam isu bayi tabung dan praktik *surrogacy*. Al-Qur'an menekankan bahwa ibu adalah yang mengandung dan melahirkan, sebagaimana dalam Surah Luqman ayat 14:⁵⁶

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ

⁵⁵ Qur'an Surah Luqman, QS. Luqman [31]: 14.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), penafsiran QS. Luqmān [31]: 14.

"Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu-bapak; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam dua tahun."⁵⁷

Problem akademik bagi hukum Indonesia adalah penentuan siapa "ibu legal" dalam teknologi reproduksi: apakah pemilik sel telur atau perempuan yang mengandung? Disertasi ini akan membedah bagaimana fatwa di Afrika Utara (yang terkadang lebih berani dalam konteks masalah) dapat memberikan alternatif solusi bagi kebuntuan yuridis di Indonesia.⁵⁸ Problem akademik yang mendasar dalam diskursus bayi tabung bukan sekadar pada "boleh atau tidak boleh", melainkan pada metode pengambilan keputusan itu sendiri. Di Asia Tenggara Tenggara, khususnya di Indonesia dan Malaysia, otoritas keagamaan cenderung menggunakan pendekatan *Sadd al-Dzari'ah* (menutup celah kerusakan). Pandangan ini berakar pada kekhawatiran bahwa teknologi reproduksi akan membuka kotak pandora bagi perzinahan terselubung atau pengaburan garis keturunan.⁵⁹

Hal ini bertolak belakang dengan beberapa kecenderungan di Afrika Utara Utara, seperti Mesir, yang mulai mengeksplorasi *Istishlah* (kemaslahatan) secara lebih luas. Fenomena hukum yang terjadi di Maroko pasca reformasi Mudawwana (Undang-Undang Keluarga) tahun 2004, menunjukkan bahwa hukum Islam bisa sangat fleksibel dalam melindungi hak-hak anak jika ada kemauan politik. Problem akademiknya adalah: Mengapa dengan mazhab yang relatif sama, keberanian *ijtihad* antara ulama Asia Tenggara Tenggara dan Afrika Utara dalam isu bioetika bisa sangat kontras?

Dalil yang kerap menjadi medan perdebatan interpretatif dalam diskursus hukum keluarga Islam kontemporer adalah QS. an-Nisa [4]: 9, yang menegaskan pentingnya perlindungan terhadap keturunan dari segala bentuk kelemahan dan

⁵⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), QS. Luqman [31]: 14, hlm. 412.

⁵⁸ A. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 156. (Membahas *ijtihad* dalam konteks modernitas di Indonesia).

⁵⁹ Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005), hlm. 234.

kerentanan.⁶⁰ Ayat ini secara normatif memuat perintah agar setiap individu mempertimbangkan secara serius dampak sosial dan moral terhadap generasi yang ditinggalkan, sehingga aspek perlindungan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*) menjadi prinsip fundamental dalam bangunan hukum Islam.

Dalam konteks perkembangan teknologi reproduksi modern, ayat ini sering dijadikan sebagai landasan argumentatif oleh sebagian pemikir Muslim untuk membolehkan intervensi medis, termasuk teknologi bayi tabung, dengan alasan menjaga keberlangsungan keturunan dan menghindari potensi “*dzurriyyah di‘āfan*” (keturunan yang lemah), baik dalam aspek fisik, sosial, maupun psikologis.⁶¹ Namun demikian, pendekatan ini tidak terlepas dari kritik, terutama ketika penerapan teknologi tersebut berpotensi menimbulkan ketidakjelasan nasab atau melibatkan pihak ketiga dalam proses reproduksi. Dalam perspektif *istinbath al-hukmi*, ayat ini menuntut keseimbangan antara pendekatan *maqashid al-shariah* yang berorientasi pada kemaslahatan dan pendekatan normatif yang menekankan kepatuhan terhadap batasan-batasan *syariat*.⁶² Oleh karena itu, QS. an-Nisa [4]: 9⁶³ tidak dapat dipahami secara parsial sebagai justifikasi kebolehan teknologi reproduksi, melainkan harus dikontekstualisasikan secara komprehensif dengan prinsip-prinsip lain dalam hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan kejelasan nasab, keabsahan hubungan perkawinan, serta perlindungan terhadap struktur keluarga. Dengan demikian, ayat ini menjadi titik temu sekaligus titik ketegangan antara kebutuhan medis modern dan integritas norma syariah dalam hukum keluarga Islam kontemporer.⁶⁴

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

"Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka yang mereka khawatir

⁶⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), QS. an-Nisa [4]: 9, hlm. 78.

⁶¹ Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid V (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 12–13.

⁶² Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 248.

⁶³ Mahmud Yunus, *Al-Qur'an al-Karim* (Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1973), QS. an-Nisā' [4]: 9.

⁶⁴ Abu Ishaq Al-syaṭibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), hlm. 8–10.

terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar."

Dalam perspektif humanis, "keturunan yang lemah" (*dzurriyyatan dhi'afan*) dalam konteks bayi tabung bukan hanya lemah secara fisik, tetapi lemah secara yuridis. Anak-anak yang lahir dari teknologi ini di Indonesia seringkali "lemah" karena tidak memiliki kepastian nasab yang diakui negara, sehingga mereka kehilangan hak waris dan perlindungan hukum.⁶⁵

Untuk memahami orisinalitas riset ini, kita harus melihat bagaimana negara-negara non-Muslim seperti Israel (yang memiliki kebijakan *IVF* paling liberal di dunia karena alasan demografis) atau Spanyol menangani status anak hasil donor. Di Spanyol, hukum lebih memprioritaskan "keinginan proaktif" (*will to procreate*) daripada ikatan biologis semata.⁶⁶

Problem hukum ini memicu pertanyaan kritis: Apakah Islam hanya mengakui nasab melalui hubungan biologis-formal, ataukah Islam mengenal konsep "nasab sosial" bagi anak-anak yang lahir dari niat suci sebuah pasangan dalam ikatan pernikahan? Dalam kerangka perlindungan terhadap kejelasan nasab, Rasulullah SAW memberikan penegasan normatif yang sangat kuat terkait larangan mengaburkan hubungan genealogis. Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa barang siapa yang menisbatkan dirinya kepada selain ayahnya, padahal ia mengetahui asal-usulnya, maka diharamkan baginya surga.⁶⁷ Hadis ini menunjukkan bahwa kejujuran dalam penetapan nasab merupakan prinsip fundamental dalam Islam yang tidak hanya berdimensi hukum, tetapi juga memiliki konsekuensi teologis.

Dalam perspektif hukum keluarga Islam, hadis ini mengandung implikasi penting bahwa identitas keturunan tidak boleh direkayasa atau dimanipulasi, karena nasab menjadi dasar bagi berbagai hak keperdataan, seperti waris, nafkah, dan perwalian. Oleh karena itu, dalam konteks teknologi reproduksi modern, hadis ini sering dijadikan sebagai dalil normatif untuk menolak praktik-praktik yang

⁶⁵ Al-Tabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid V (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 12–13.

⁶⁶ Nurrohman, "Bioetika Islam: Suatu Pengantar Metodologis," *Jurnal Studi Islam Kontemporer* 14, no. 1 (2021): 22–45.

⁶⁷ Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitab al-Farā'id, Bab Man idda'a ilā ghayr abīhi (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), no. hadis 6766.

berpotensi mengaburkan asal-usul keturunan, seperti penggunaan donor sperma atau ovum dari pihak ketiga. Namun demikian, secara bersamaan hadis ini juga memberikan isyarat bahwa Islam tetap memberikan perlindungan sosial terhadap individu yang tidak diketahui asal-usul ayahnya, dengan tidak membenarkan stigma atau pengucilan, selama tidak terjadi klaim nasab yang tidak sah. Dengan demikian, hadis ini memiliki fungsi ganda, yaitu menjaga kemurnian nasab sekaligus memastikan keadilan sosial bagi individu yang berada dalam kondisi ketidakpastian genealogis. Rasulullah SAW pernah memberikan isyarat tentang perlindungan bagi mereka yang tidak diketahui ayahnya, agar tidak dikucilkan secara sosial:

مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ

"Barangsiapa yang menisbatkan dirinya kepada selain ayahnya, sedangkan ia mengetahuinya, maka surga haram baginya." (HR. Bukhari).⁶⁸

Secara akademik, hadis ini sering digunakan untuk melarang donor. Namun, fenomena yang muncul adalah: bagaimana jika teknologinya memungkinkan sperma suami sendiri, namun prosesnya (seperti penyimpanan embrio) dilakukan di luar negeri yang aturannya berbeda? Di sini terjadi fragmentasi hukum yang merugikan kepentingan terbaik anak (*the best interest of the child*).

Di Indonesia terdapat anomali normatif yang perlu dirumuskan secara lebih presisi. Anomali tersebut bukan disebabkan oleh tidak adanya pengakuan KHI terhadap pembuahan di luar rahim, karena Pasal 99 huruf b telah memberikan dasar pengakuan terhadap anak hasil pembuahan suami-istri yang sah di luar rahim.⁶⁹ Persoalannya adalah bahwa formulasi KHI masih bertumpu pada konfigurasi IVF homolog yang sederhana, sedangkan perkembangan bioteknologi reproduksi telah menghasilkan kemungkinan-kemungkinan baru yang melampaui konstruksi tersebut.

Pada tataran laboratorium, hukum kesehatan telah mengenal materi reproduksi sebagai objek pengaturan medis yang meliputi sperma, sel telur,

⁶⁸ Imam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diterjemahkan oleh Muhammad Iqbal Ghazali dan Achmad Zaidun (Jakarta: Pustaka Azzam, 2011), Kitab Manaqib, Bab "Orang yang Mengaku Bernasab kepada Selain Ayahnya", no. hadis 3508.

⁶⁹ Republik Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam*, Buku I, Pasal 99 huruf b.

embrio, proses fertilisasi, penyimpanan dengan teknik simpan beku, pengamanan bahan reproduksi, serta implantasi embrio. Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 2 Tahun 2025 bahkan mengatur secara khusus nasib kelebihan embrio apabila terjadi kematian, perceraian, atau tidak diperpanjangnya masa penyimpanan.⁷⁰ Setelah proses tersebut menghasilkan kelahiran, objek hukum berubah secara fundamental: yang semula berupa gamet dan embrio sebagai objek tindakan medis telah menjadi anak sebagai subjek hukum yang mempunyai kepentingan terhadap identitas, nasab, nafkah, pemeliharaan, perwalian, kewarisan dan perlindungan hukum.⁷¹

Pembedaan tersebut menunjukkan adanya perbedaan wilayah pengaturan antara hukum kesehatan dan hukum keluarga. Hukum kesehatan terutama menjawab pertanyaan mengenai siapa yang boleh melakukan prosedur, bahan reproduksi siapa yang dapat digunakan, bagaimana embrio disimpan, dan kapan embrio boleh atau tidak boleh ditanamkan. Sebaliknya, hukum keluarga harus melanjutkan jawaban tersebut dengan menentukan siapa anak tersebut secara hukum, kepada siapa nasabnya dihubungkan, siapa yang wajib menafkahnya, dari siapa ia memperoleh kewarisan, dan siapa yang mempunyai kewenangan perwalian terhadapnya.⁷²

Dengan demikian, problem penelitian ini tidak berhenti pada kekosongan aturan mengenai teknik IVF, tetapi pada adanya ketidakseimbangan perkembangan antara regulasi prosedur reproduksi dan elaborasi akibat hukum keluarga setelah suatu teknologi menghasilkan kelahiran. Permasalahan menjadi semakin sensitif apabila prosedur yang secara normatif dilarang telah telanjur dilakukan dan seorang anak telah lahir. Dalam keadaan demikian, penilaian

⁷⁰ Republik Indonesia, *Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2025 tentang Penyelenggaraan Upaya Kesehatan Reproduksi*, Pasal 49 ayat (1)–(11). Ketentuan tersebut mengatur kelebihan embrio, cryopreservation, kematian, perceraian, larangan transfer ke perempuan lain, dan pemusnahan embrio dalam keadaan tertentu.

⁷¹ Republik Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam*, Buku I, Pasal 98–106 mengenai pemeliharaan, asal-usul dan kedudukan anak; lihat juga Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, khususnya prinsip perlindungan hak dan kepentingan anak.

⁷² Paragraf ini merupakan analisis peneliti berdasarkan perbandingan ruang lingkup *Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 2 Tahun 2025*, khususnya Pasal 45–50, dengan pengaturan mengenai anak dalam *Kompilasi Hukum Islam*, khususnya Pasal 98–106. Permenkes 2/2025 memang mengatur pelayanan kesehatan reproduksi berbantu sebagai salah satu ruang lingkup kesehatan reproduksi.

terhadap legalitas tindakan orang dewasa tidak serta-merta dapat menjawab seluruh persoalan mengenai status dan hak anak.⁷³

Problem hukum ini semakin pelik ketika kita melihat fakta di Singapura (negara tetangga di Asia Tenggara), di mana hukum sekuler memungkinkan penyimpanan sel telur bagi perempuan lajang (*elective egg freezing*). Jika perempuan Muslim Indonesia melakukan prosedur tersebut di Singapura, lalu menikah dan menggunakan sel telur itu di Indonesia, bagaimana status hukum anaknya menurut KHI? Inilah "ruang gelap" hukum yang ingin diterangi oleh penelitian ini.

Prinsip kemudahan (*taysīr*) dalam hukum Islam merupakan salah satu fondasi normatif yang menegaskan bahwa *syariat* tidak dimaksudkan untuk menimbulkan kesulitan bagi umat manusia. Hal ini secara eksplisit ditegaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 185 yang menyatakan bahwa Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran bagi manusia.⁷⁴ Ayat ini menjadi dasar penting dalam pengembangan kaidah fikih yang menekankan fleksibilitas hukum, khususnya dalam menghadapi kondisi darurat atau kebutuhan mendesak.

Dalam konteks hukum keluarga Islam kontemporer, prinsip ini sering dijadikan sebagai landasan argumentatif untuk merespons perkembangan teknologi reproduksi, termasuk praktik bayi tabung, dengan pendekatan yang lebih adaptif. Keinginan untuk memperoleh keturunan sebagai bagian dari kebutuhan dasar manusia dapat dipandang sebagai bentuk *ḥājah* (kebutuhan) yang mendekati *ḍarūrah* (kedaruratan), sehingga membuka ruang bagi penerapan prinsip kemudahan dalam batas-batas tertentu. Namun demikian, penerapan prinsip *taysīr* tidak bersifat absolut, melainkan harus tetap berada dalam koridor prinsip-prinsip fundamental *syariat*, seperti menjaga kejelasan nasab (*hifz al-nasl*) dan keabsahan hubungan perkawinan. Dengan demikian, QS. al-Baqarah [2]: 185 tidak dapat dijadikan sebagai justifikasi tunggal untuk membolehkan seluruh bentuk teknologi reproduksi, melainkan harus diintegrasikan secara metodologis

⁷³ Bandingkan Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), terutama pembahasan mengenai pendekatan multidimensional dan tujuan perlindungan syariah; Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shariah Made Simple* (London-Washington: IIIT, 2008).

⁷⁴ Qur'an Surah Al-Baqarah, QS. al-Baqarah [2]: 185.

dengan kaidah-kaidah *ushul al-fiqh* dan maqashid al-shariah.⁷⁵ Dalam perspektif *istinbath al-hukmi*, ayat ini berfungsi sebagai prinsip moderasi yang menyeimbangkan antara tuntutan kemaslahatan dan batasan normatif *syariat*, sehingga menghasilkan formulasi hukum yang tidak hanya sah secara tekstual, tetapi juga relevan secara kontekstual.

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu."⁷⁶

Ayat ini seharusnya menjadi "ruh" dalam pengembangan hukum keluarga di Indonesia. Jika teknologi bayi tabung adalah jalan keluar (kemudahan) bagi pasangan yang infertil, maka hukum tidak boleh menciptakan kesukaran baru bagi anak yang lahir darinya.⁷⁷ Permasalahan utama yang timbul antara lain berkaitan dengan pengakuan status anak bayi tabung dalam hukum nasional, hak warisnya, serta dampak prosedur reproduksi terhadap status perkawinan dan dampak sanksi hukum lainnya. Ketiadaan standar hukum positif yang jelas menyebabkan hakim, ahli fiqh, dan praktisi hukum keluarga Islam seringkali mengambil rujukan dari fatwa-fatwa ulama, baik yang bersifat nasional (seperti fatwa MUI) maupun internasional.

Kehadiran *In Vitro Fertilization (IVF)* telah mendisrupsi batas-batas imajinasi fukaha klasik dan memicu krisis epistemologi dalam yurisprudensi Islam kontemporer. Jika diskursus nasab tradisional berakar pada hubungan biologis naturalistik, teknologi reproduksi memaksa terjadinya renegotiasi radikal terhadap ambang batas hukum Islam (*borderlines of Islamic Law*). Di Indonesia, perdebatan hukum mengenai bayi tabung terjebak dalam reduksionisme legalitas prosedur. Diskusi publik dan otoritas keagamaan cenderung terpaku pada validitas formal sumber sperma dan sel telur, namun abai terhadap aspek yang jauh lebih krusial: kepastian hukum dan nasib perdata anak sebagai subjek manusia mandiri.

⁷⁵ Mahmud Yunus, *Al-Qur'an al-Karim* (Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1973), QS. al-Baqarah [2]: 18.

⁷⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), QS. al-Baqarah [2]: 185, hlm. 28.

⁷⁷ Ziba Mir-Hosseini, *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts* (London: Women Living Under Muslim Laws, 2012).

Kesenjangan ini menciptakan anomali yuridis di mana status hukum seorang anak disandera oleh penilaian moral atas prosedur medis orang tuanya. Akibatnya, muncul praktik stigmatisasi yuridis; anak hasil teknologi reproduksi yang tidak memenuhi kriteria tekstual kaku berisiko kehilangan hak nasab, hak waris, dan perwalian. Fenomena ini bukan sekadar masalah teknis hukum, melainkan bentuk diskriminasi normatif yang bertentangan dengan prinsip keadilan substantif.

Urgensi untuk menoleh pada dinamika fatwa di Asia Tenggara (seperti Darul Iftaa' dan MUIS Singapura)⁷⁸ serta Afrika Utara (seperti Dar al-Ifta al-Misriyyah dan otoritas Maghribi) terletak pada keberanian metodologis mereka dalam melampaui pendekatan hitam-putih. Asia Tenggara Tenggara dengan kompleksitas sosiologisnya dan Afrika Utara dengan tradisi Maqasid yang kuat telah melahirkan tren Metodologi Integratif-Kontekstual.⁷⁹ Berbeda dengan pola *istinbath* di Indonesia yang masih dominan atomistik-tekstual, lembaga fatwa di kedua kawasan tersebut telah mensinergikan fakta medis-biologis dengan perlindungan esensial terhadap jiwa (*hifz al-nafs*) dan keturunan (*hifz al-nasl*). Mereka melakukan pergeseran epistemologis: dari semula bertanya "Apakah prosedur ini sah secara tekstual?" menjadi pertanyaan yang lebih humanis-protektif: "Bagaimana hukum Islam menjamin perlindungan bagi manusia yang lahir dari realitas sains ini?"

Penelitian ini Menganalisis transformasi fundamental dari paradigma *Sadd al-Dzari'ah* (preventif/menutup celah) menuju *Tahqiq al-Manat* (protektif). Dalam logika preventif yang usang, aturan diperketat secara defensif untuk mencegah percampuran nasab (*ikhtilat al-ansab*), yang ironisnya justru mengorbankan hak dasar anak. Sebaliknya, fatwa-fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara mulai memisahkan penilaian moral prosedur medis dari status hukum anak.

Ini adalah "Paradigma Protektif": sebuah keyakinan bahwa setiap anak lahir dalam keadaan fitrah dan merupakan subjek hukum yang suci, terlepas dari bagaimana kompleksitas teknologi yang menghantarkannya ke dunia. Secara

⁷⁸ Nazirudin Mohd Nasir, "Fatwa Development in Singapore: Between Text and Context," *Journal of Islamic Studies*, Vol. 29, No. 2 (2018), hlm. 245–260.

⁷⁹ Mufti Ebrahim Desai, *Contemporary Fatawa and Social Context* (Darul Ifta Publications, 2015), hlm. 112–130.

eksplisit, metodologi integratif ini memadukan kekuatan nash dengan kaidah fiqh seperti “*al-ashlu fi al-kalam al-haqiqah*” (mendudukan fakta sesuai hakikatnya) dan prinsip masalah mursalah, guna memastikan negara dan agama hadir sebagai pelindung, bukan penghukum. Indonesia berada pada titik nadir dalam sinkronisasi antara Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan standar global perlindungan anak. Aturan normatif kita saat ini masih bersifat diskriminatif dan ambigu. Jika prosedur medis tidak memenuhi koridor administratif yang kaku, negara seolah-olah melepaskan tanggung jawab perdata terhadap anak tersebut.

Disertasi ini akan menegaskan bahwa Indonesia membutuhkan reorientasi metodologis melalui *ijtihad jama'i* (kolektif) yang telah teruji di Asia Tenggara dan Afrika Utara. Penelitian ini bukan sekadar menawarkan alternatif hukum, me-

lainkan membangun basis argumentasi normatif yang memosisikan kepentingan terbaik bagi anak (*the best interests of the child*) sebagai kutub utama dalam proses *istinbath al-hukmi*. Inilah jalan wasathiyah (moderat) yang menghubungkan orisinalitas hukum Islam dengan kemajuan sains modern demi tegaknya keadilan bagi generasi mendatang.

Secara fundamental, kedua kawasan ini menggunakan Maqashid al-Syari'ah sebagai payung besar, namun dengan aksentuasi yang berbeda dalam memandang *Hifz al-Nasl* (perlindungan keturunan). Kecenderungan Asia Tenggara: Di beberapa wilayah Asia Tenggara, *Hifz al-Nasl* sering kali dipahami secara defensif-biologis, di mana kemurnian nasab dijaga ketat melalui prosedur yang sangat restriktif untuk menghindari syubhat.⁸⁰ Kecenderungan Afrika Utara (Khususnya Mesir/Maghribi): Lembaga fatwa seperti Dar al-Ifta al-Misriyyah cenderung menggunakan Maqashid secara ekstensif-protektif.⁸¹ Mereka memandang bahwa esensi dari *Hifz al-Nasl* bukan hanya menjaga kemurnian biologis, tetapi menjamin hak setiap jiwa yang lahir untuk memiliki identitas dan perlindungan hukum. Di sini, *Maqashid* berfungsi sebagai alat untuk melegitimasi status anak, bukan untuk mengeksklusikannya.⁸²

⁸⁰ Abu Ishaq Al-syaṭibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), Jilid II, hlm. 8–10.

⁸¹ Shawki Allam, *Contemporary Fatwa and Maqasid al-Shariah* (Cairo: Dar al-Ifta, 2017), hlm. 67–89.

⁸² Ahmed Raissouni, *Imam Al-syaṭibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), hlm. 215–230.

Perbedaan mencolok terlihat pada bagaimana *ijtihad jama'i* dioperasikan untuk membedah fakta medis. Lembaga Fatwa Asia Tenggara: Seringkali melibatkan pakar hukum Islam (fukaha) secara dominan, di mana kolaborasi dengan pakar medis bersifat informatif namun keputusan akhir tetap sangat terikat pada preseden fiqh klasik (taqlid manhaji). Lembaga Fatwa Afrika Utara: Praktik *ijtihad jama'i* di Afrika Utara (seperti dalam *muktamar-muktamar Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah*) menunjukkan integrasi yang lebih organik. Mereka melakukan sinkronisasi antara realitas sains (genetika) dengan kaidah fikih. Hasilnya, keputusan hukum tidak lagi bersifat atomistik (hanya melihat teks), melainkan holistik (melihat fakta medis sebagai bagian tak terpisahkan dari proses *istinbath*). Hal inilah yang melahirkan metode integratif yang melampaui tekstualisme.

Taghayyur al-Ahkam bi Taghayyur al-Azman (Adaptabilitas Hukum), Teori perubahan hukum menjadi pisau bedah untuk melihat sejauh mana fatwa merespons perubahan zaman dan teknologi.⁸³ Asia Tenggara: Perubahan hukum cenderung bersifat inkremental (bertahap) dan sangat berhati-hati terhadap risiko sosial (*sadd al-dzari'ah*). Perubahan status hukum anak sering kali masih bergantung pada validitas administratif prosedur orang tuanya. Afrika Utara: Menunjukkan penerapan *Taghayyur al-Ahkam* yang lebih berani melalui reposisi dari pendekatan preventif ke protektif. Mereka menyadari bahwa konteks sains modern telah mengubah manat (titik illat) hukum. Jika dahulu ketidakjelasan prosedur medis dianggap sebagai ancaman nasab, kini dengan teknologi DNA dan *IVF* yang terkontrol, ketidakjelasan tersebut bisa diminimalisir.⁸⁴ Oleh karena itu, hukum bergerak dari "melarang karena ragu" menjadi "melindungi karena adanya kepastian sains" (*al-yaqin la yuzalu bi al-syakk*). Asia Tenggara Tenggara memberikan pelajaran tentang ketelitian prosedural dan kehati-hatian sosiologis dalam menjaga institusi keluarga. Afrika Utara memberikan terobosan metodologis tentang bagaimana *maqashid al-syariah* dapat digunakan untuk melakukan proteksi hukum bagi anak di tengah kompleksitas sains. Indonesia

⁸³ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), Jilid III, hlm. 3–5.

⁸⁴ Gamal Serour, "Islamic Perspectives in Human Reproduction," *Reproductive BioMedicine Online*, Vol. 10 (2005), hlm. 50–55.

dapat mengambil sintesis dari kedua kawasan ini untuk merekonstruksi hukum keluarga Islam yang tidak lagi terjebak pada dikotomi "halal-haram prosedur", melainkan berfokus pada "perlindungan hak substantif anak". Surah Al-Isra ayat 70 yang berbunyi:⁸⁵

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

“Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkat mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna”.⁸⁶

Hal tersebut sesuai dengan hadis berikut ini: “Diriwayatkan dari Ruwaifi‘ bin Tsabit al-Anshari, ia berkata: Aku pernah beserta Nabi saw waktu perang Hunain, beliau berdiri berkhotbah di antara kami, (antara lain) beliau berkata: Tidak boleh bagi seorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir menyiramkan air (mani)nya ke ladang orang lain.” [HR. Ahmad]. Hadis ini juga sejalan dengan QS. An Nisa ayat 21 dan Al Baqarah ayat 223.

Dengan metode *istinbath al-hukmi* dengan berdasar pada ketiga teori yang dijelaskan untuk *menganalisis* mengenai kedudukan anak dalam fatwa-fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara,⁸⁷ penelitian ini berupaya menggali secara komprehensif dasar penetapan hukum terkait kedudukan anak hasil bayi tabung dan hak-haknya, serta menilai sejauh mana fatwa-fatwa internasional tersebut dapat berkontribusi terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.⁸⁸ Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi ilmiah dan praktis, baik dalam memperkaya wacana hukum Islam kontemporer maupun dalam memberikan landasan normatif bagi penyusunan fatwa dan regulasi nasional yang lebih holistik, kontekstual, dan berorientasi pada keadilan keluarga serta

⁸⁵ Mahmud Yunus, *Al-Qur'an al-Karim* (Jakarta: PT Hidakarya Agung, 1973), QS. al-Isrā' [17]: 70.

⁸⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), QS. al-Isra' [17]: 70, hlm. 289.

⁸⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), hlm. 45–60; Yusuf al-Qaradawi, *Ijtihad in Islamic Shariah* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1996), hlm. 123–140.

⁸⁸ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), Jilid III, hlm. 3–5.

perlindungan anak sesuai prinsip *maqashid al-syariah*.⁸⁹ Dengan demikian, penelitian ini diharapkan mampu menjembatani kesenjangan antara perkembangan teknologi medis dan hukum Islam kontemporer, serta memperkaya wacana hukum keluarga Islam di Indonesia melalui pendekatan yang komprehensif, kontekstual, dan multidimensional.⁹⁰

Penggunaan kaidah fiqh dalam mengkaji dan *menganalisis* inseminasi buatan (bayi tabung) sangat krusial karena teknologi ini merupakan permasalahan kontemporer yang tidak diatur secara eksplisit dalam Al-Qur'an maupun Hadist. Berikut adalah alasan utama mengapa kaidah fiqh digunakan dalam penjelasan inseminasi buatan:

1. Menentukan Hukum Masalah Kontemporer (*Ijtihad*)

Inseminasi buatan adalah produk teknologi reproduksi modern. Kaidah fiqh digunakan oleh para ulama (mujtahidin) untuk menemukan hukum yang sesuai dengan prinsip *syariat* terhadap kasus baru ini.

2. Menjaga Keturunan (*Hifz al-Nasl*)

Alasan utama penggunaan kaidah fiqh adalah menjaga kemurnian nasab (garis keturunan). Kaidah fiqh membedakan inseminasi yang halal (dari suami-istri sah) dan haram (menggunakan donor sperma/ovum/ibu titipan) untuk menghindari kerancuan nasab.⁹¹

3. Menerapkan Prinsip *Sadd adz-Dzari'ah* (Menutup Jalan Kemudharatan)

Kaidah ini digunakan untuk mengharamkan praktik inseminasi yang melibatkan pihak ketiga (donor atau ibu pengganti) karena berpotensi menimbulkan masalah sosial, hukum, dan waris yang rumit (dianggap sama dengan zina).⁹²

4. Menerapkan Prinsip *Dar'ul Mafsadah Muqaddam 'ala Jalbil Mashlahah*

⁸⁹ M. Atho Mudzhar, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern* (Jakarta: Prenada Media, 2013), hlm. 198–210.

⁹⁰ Gamal Serour, "Islamic Perspectives in Human Reproduction," *Reproductive BioMedicine Online*, Vol. 10 (2005), hlm. 50–55.

⁹¹ Abu Ishaq Al-syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), Jilid II, hlm. 8–10.

⁹² Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), Jilid II, hlm. 873–880.

Kaidah ini berarti "menghindari kerusakan lebih didahulukan daripada mengambil kemaslahatan". Meskipun inseminasi bertujuan baik (membantu pasangan infertil/maslahah), jika metodenya melibatkan pihak ketiga (mafsadah/mudharat), maka hukumnya menjadi haram.

5. Mewujudkan *Maqashid al-syariah* (Tujuan Syariat)

Pendesripsian ini memastikan bahwa tindakan medis tersebut bertujuan melindungi agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta sesuai dengan tujuan hukum Islam.⁹³

الضرورات تبيح المحظورات

(*Ad-Dharuratu Tubihul Mahzhurat*): Keadaan darurat/kebutuhan mendesak (hajat) membolehkan hal-hal yang dilarang (contoh: inseminasi diperbolehkan jika pasangan benar-benar tidak bisa punya anak secara alami).⁹⁴

لا ضرر ولا ضرار

(*La Dharara wa La Dhirara*): Tidak boleh menimbulkan bahaya bagi diri sendiri maupun orang lain.⁹⁵

Berdasarkan kaidah-kaidah tersebut, MUI dan mayoritas ulama membolehkan inseminasi buatan hanya jika menggunakan sperma dan ovum pasangan suami istri yang sah dan ditanam di rahim istri sendiri.

B. Rumusan Masalah

Fenomena penggunaan teknologi reproduksi buatan, khususnya bayi tabung (*in vitro fertilization/IVF*), telah menimbulkan berbagai persoalan hukum dan etika dalam ranah fikih dan hukum keluarga Islam. Salah satu problematika sentral yang muncul dari praktik ini adalah status anak yang dilahirkan melalui teknologi bayi tabung, baik dari segi nasab (garis keturunan), hak-hak waris, hak perwalian, maupun status hukumnya dalam hukum Islam secara umum.

⁹³ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), Jilid III, hlm. 3–5.

⁹⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 84.

⁹⁵ Muḥammad Ṣidqī al-Burnū, *Al-Wajīz fī Iḍāḥ Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996), 256.

Persoalan ini menjadi semakin kompleks ketika kita memperhatikan beragamnya pandangan para ulama, lembaga fatwa, dan otoritas keagamaan di berbagai belahan dunia Islam, khususnya di kawasan Asia Tenggara Tenggara dan Afrika Utara Utara yang notabene merupakan dua wilayah dengan tradisi keilmuan Islam yang kuat namun memiliki latar sosial, politik, budaya, dan pendekatan hukum yang berbeda. Setiap fatwa yang dikeluarkan tidak hanya merepresentasikan pandangan hukum Islam normatif, tetapi juga menunjukkan bagaimana metode *istinbath al-hukmi* diterapkan dalam situasi sosial dan persoalan aktual di masing-masing wilayah.

Kedua kawasan ini memiliki lembaga fatwa terkemuka dan otoritatif seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI),⁹⁶ Dewan Syariah Nasional, dan institusi fatwa di Malaysia, Indonesia, dan Singapura di Asia Tenggara Tenggara; dan berbagai dewan fatwa di Afrika Utara seperti Arab, Maroko, dan Mesir. Oleh karena itu, kajian terhadap metode *istinbath al-hukmi* dalam fatwa-fatwa yang diambil peneliti lebih kepada fatwa Asia Tenggara dan Afrika Utara mengenai anak hasil bayi tabung menjadi penting, bukan hanya sebagai telaah komparatif, tetapi juga sebagai dasar dalam merumuskan kontribusi ilmiah dan praktis terhadap perkembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Dalam kerangka pemikiran tersebut, maka rumusan masalah utama yang akan dikaji dalam disertasi ini adalah: "Bagaimana metode *istinbath al-hukmi* yang digunakan dalam fatwa-fatwa keagamaan di kawasan Asia Tenggara dan Afrika Utara mengenai kedudukan anak hasil bayi tabung serta hak-haknya, dan bagaimana kontribusi perbedaan atau kesamaan metode tersebut terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia?" Dari rumusan utama tersebut, penelitian ini akan diarahkan untuk menjawab beberapa pertanyaan penelitian yang lebih rinci sebagai berikut:

1. Bagaimana substansi fatwa mengenai kedudukan anak hasil bayi tabung dan hak-haknya di beberapa negara Asia Tenggara?
2. Bagaimana substansi fatwa mengenai kedudukan anak hasil bayi tabung dan hak-haknya di beberapa negara Afrika Utara?

⁹⁶ Nazirudin Mohd Nasir (2018); Shawki Allam (2017).

3. Bagaimana metode *istinbath al-hukmi* yang digunakan dalam fatwa-fatwa di Asia Tenggara dan juga di Afrika Utara terkait masalah ini?
4. Bagaimana persamaan dan perbedaan metode dan argumentasi hukum antara fatwa-fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara dalam menetapkan kedudukan anak hasil bayi tabung?
5. Bagaimana Kontribusi dan Implikasi Fatwa terhadap Prospek Pengembangan hukum keluarga di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam fatwa-fatwa keagamaan di kawasan Asia Tenggara dan Afrika Utara terkait status hukum anak hasil bayi tabung, dengan fokus pada metode *istinbath al-hukmi* yang digunakan dalam penyusunan fatwa tersebut. Secara khusus, tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menganalisis substansi dan isi fatwa-fatwa di berbagai negara Asia Tenggara terkait kedudukan anak hasil bayi tabung dan hak-haknya, termasuk status nasab, hak waris, perwalian, serta posisi hukum anak tersebut dalam sistem hukum keluarga Islam.
2. Menganalisis substansi dan isi fatwa-fatwa di berbagai negara Afrika Utara yang membahas persoalan anak hasil bayi tabung, serta menganalisis bagaimana fatwa-fatwa tersebut mengatur hak dan kedudukan hukum anak tersebut dalam kerangka hukum Islam.
3. Menganalisis metode *istinbath al-hukmi* yang digunakan dalam fatwa-fatwa di Asia Tenggara, dan juga di Afrika Utara baik dalam penggunaan dalil-dalil syar'i, pendekatan mazhab fikih, maupun pertimbangan sosial dan maslahat yang mendasari lahirnya fatwa-fatwa tersebut.
4. Menganalisis dan menjelaskan persamaan dan perbedaan dalam metode *istinbath al-hukmi* antara fatwa-fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara, baik dari sisi pendekatan *ushul al-fiqh*, prinsip-prinsip *maqashid al-syariah*, perbedaan dalam penggunaan dalil, penafsiran nash, pertimbangan maslahat, dan pengaruh latar sosial-budaya terhadap hasil fatwa maupun struktur argumentasi hukumnya.

5. Menganalisis terkait Kontribusi dan Implikasi Fatwa terhadap Prospek Pengembangan hukum keluarga di Indonesia.

D. Manfaat Hasil Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang bermakna, baik dalam ranah teoretis maupun praktis. Adapun manfaat penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Manfaat Teoretis

- a. Pengembangan Teori tentang Kajian Bayi Tabung, Secara teoretis, hasil penelitian dalam disertasi ini diharapkan dapat memberikan kontribusi konseptual yang signifikan terhadap pengembangan teori dan khazanah keilmuan, khususnya dalam bidang kajian teknologi reproduksi berbantuan (*assisted reproductive technology*). Penelitian ini menawarkan pemikiran baru dalam melakukan rekonstruksi paradigma hukum, etika, maupun fikih kontemporer guna merespons lompatan teknologi bayi tabung yang kian kompleks. Melalui analisis yang mendalam, disertasi ini memperluas batasan teori-teori konvensional mengenai status hukum, hak keperdataan, serta konsep nasab dan hubungan kekeluargaan yang selama ini mapan, namun kini menghadapi tantangan disrupsi medis. Dengan demikian, penelitian ini memformulasi sebuah kerangka teoretis yang responsif dan antisipatif, yang mampu mensinkronisasikan antara dogma aturan formal, pertimbangan etis filosofis, dan realitas kemajuan sains modern agar tetap selaras dengan hakikat kemanusiaan.⁹⁷
- b. Pengembangan kajian keilmuan *ushul al-fiqh* serta fatwa kontemporer, penelitian ini memberikan sumbangan teoretis dalam pengembangan studi metode *istinbath al-hukmi*, khususnya dalam praktik pengambilan hukum oleh lembaga fatwa di berbagai kawasan dunia Islam.⁹⁸ Dengan membandingkan metode yang digunakan di Asia Tenggara dan Afrika Utara, penelitian ini memperkaya khazanah ilmu *ushul al-fiqh* dan

⁹⁷ Rahardjo, S. (2007). Biarkan hukum mengalir: Catatan kritis tentang pergulatan manusia dan hukum. Kompas. Hlm. 55–60.

⁹⁸ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 45.

epistemologi fatwa kontemporer.⁹⁹ Melalui pembahasan mendalam tentang kedudukan anak hasil bayi tabung dan hak-haknya, penelitian ini dapat menjadi referensi ilmiah bagi pengembangan fikih keluarga Islam yang responsif terhadap tantangan zaman modern, khususnya dalam hal reproduksi buatan dan bioetika.¹⁰⁰ Referensi akademik untuk kajian perbandingan fatwa, penelitian ini menyediakan model analisis komparatif terhadap fatwa-fatwa internasional, yang dapat dijadikan rujukan akademis dalam studi-studi sejenis yang membandingkan praktik *istinbath* antara negara, mazhab, atau lembaga keislaman.¹⁰¹

- c. Memberikan manfaat bagi riset penelitian, penelitian ini memosisikan diri sebagai landasan epistemologis dan batu pijakan penting bagi riset penelitian lanjutan di masa depan. Penemuan dan model analisis interdisipliner yang dirumuskan dalam penelitian ini dapat diadopsi oleh peneliti lain sebagai kerangka kerja (*conceptual framework*) untuk membedah fenomena bioetika dan hukum medis yang lebih mutakhir, seperti isu embrio beku, penyuntingan genetik, hingga rahim artifisial. Dengan mengisi celah akademis (*research gap*) yang selama ini belum terpetakan secara komprehensif, naskah ini menyediakan referensi teoretis yang otoritatif guna menstimulasi diskursus ilmiah yang lebih dinamis. Kehadiran disertasi ini pada akhirnya menantang sekaligus memperkaya metodologi penalaran kontemporer dalam menguji ketahanan sebuah teori ketika dihadapkan pada kedaruratan serta dinamika zaman yang terus berubah.¹⁰²

2. Manfaat Praktis

- a. Secara praktis, hasil penelitian dalam disertasi ini diharapkan dapat memberikan kontribusi nyata dan aplikatif bagi berbagai pemangku kepentingan, dimulai dari lembaga pemerintah seperti Kementerian

⁹⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Al-Ijtihad fi al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1998), hlm. 112.

¹⁰⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 156.

¹⁰¹ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 389.

¹⁰² Marzuki, P. M. (2017). Penelitian hukum: Edisi revisi. Prenada Media. Hlm. 32–38.

Kesehatan dan Kementerian Hukum dan HAM. Rumusan dalam riset ini dapat dijadikan bahan pertimbangan, rekomendasi kebijakan (*policy brief*), serta naskah akademik dalam menyusun regulasi yang lebih komprehensif untuk memayungi praktik teknologi reproduksi berbantuan.¹⁰³ Dengan menilai kekuatan dan relevansi metode *istinbath* dari berbagai fatwa, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi konkret dalam merumuskan hukum keluarga Islam yang lebih kontekstual, adil, dan sesuai dengan *maqashid al-syariah*.¹⁰⁴

- b. Bagi instansi pengadilan, khususnya para hakim di lingkungan Peradilan Agama maupun Peradilan Umum, disertasi ini dapat berfungsi sebagai salah satu rujukan doktrinal atau referensi hukum sekunder guna membantu memecahkan kebuntuan hukum (*rechtvacuum*) ketika memutus perkara-perkara baru yang belum diatur secara rigid dalam perundang-undangan, seperti sengketa status anak hasil embrio beku atau legalitas hubungan keperdataannya.¹⁰⁵ Di samping itu, bagi dunia kepengacaraan dan praktisi hukum, temuan dalam penelitian ini menyediakan kerangka argumentasi hukum dan peta rujukan yang kuat bagi para advokat dalam memberikan konsultasi, advokasi, maupun perlindungan hak-hak keperdataan klien yang terlibat dalam program bayi tabung.¹⁰⁶
- c. Memberikan Masukan Bagi Lembaga Fatwa dan Otoritas Keagamaan di Indonesia. Hasil penelitian ini dapat menjadi bahan pertimbangan bagi Majelis Ulama Indonesia (MUI), Dewan Syariah Nasional, atau lembaga-lembaga fatwa lokal dalam menyusun fatwa terkait teknologi reproduksi, dengan memperhatikan metode dan pendekatan yang relevan dengan karakter masyarakat Indonesia.¹⁰⁷

¹⁰³ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 2023 tentang Kesehatan, Pasal 42, yang mengatur ketentuan dasar mengenai teknologi reproduksi berbantuan di Indonesia.

¹⁰⁴ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 233.

¹⁰⁵ Mertokusumo, S. (2009). Penemuan hukum: Sebuah pengantar. Liberty. Hlm. 37–45.

¹⁰⁶ Fuady, M. (2005). Sumpah palapa advokat Indonesia: Profesionalisme, kode etik, dan kemandirian. Citra Aditya Bakti. Hlm. 89.

¹⁰⁷ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2015), hlm. 512.

- d. Meningkatkan Literasi Keagamaan Masyarakat Terhadap Isu Bioetik dan Reproduksi. Melalui publikasi hasil penelitian ini dalam bentuk buku, artikel jurnal, atau seminar ilmiah, masyarakat luas dapat memperoleh pemahaman yang lebih objektif dan mendalam tentang bagaimana Islam memandang isu-isu kontemporer seperti bayi tabung dan hak-hak anak yang dihasilkannya. bagi masyarakat luas, khususnya pasangan suami istri yang sedang atau akan menjalani program teknologi reproduksi ini, hasil penelitian ini memberikan pemahaman yang utuh, *clear*, dan mencerahkan mengenai kepastian status hukum, pemenuhan hak anak, serta batasan etis filosofis yang aman, sehingga mereka dapat mengambil keputusan medis secara tenang dan terlindungi oleh hukum.¹⁰⁸

E. Batasan Masalah

Agar penelitian ini tetap fokus, terarah, dan mendalam, maka perlu ditetapkan sejumlah batasan yang menjadi ruang lingkup kajian. Batasan ini penting untuk menghindari keluasan pembahasan yang tidak relevan dengan tujuan utama penelitian. Adapun batasan masalah dalam penelitian ini dijelaskan sebagai berikut:

- a. Fatwa yang dikaji terbatas pada fatwa resmi dari lembaga otoritatif di Asia Tenggara dan Afrika Utara. Penelitian ini hanya akan mengkaji fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga resmi dan otoritatif di kawasan Asia Tenggara dan Afrika Utara. Di Asia Tenggara, yang dimaksud antara lain Majelis Ulama Indonesia (MUI), Jawatan kuasa Fatwa Kebangsaan Malaysia. Di Afrika Utara, penelitian akan difokuskan pada fatwa yang dikeluarkan oleh Dar al-Ifta al-Mishriyyah (Mesir), Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah al-Azhar, Dewan Fatwa Sudan, serta lembaga fatwa dari negara-negara seperti Maroko.¹⁰⁹ Fatwa dari ulama individual yang tidak mewakili institusi resmi hanya akan

¹⁰⁸ Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 1999 tentang Perlindungan Konsumen, Pasal 4, mengenai hak-hak dasar konsumen.

¹⁰⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1958), hlm. 389.

disertakan jika memiliki pengaruh luas secara sosial atau menjadi rujukan penting dalam fatwa kelembagaan.¹¹⁰

- b. Topik fatwa yang dikaji dibatasi pada masalah kedudukan anak hasil bayi tabung dan hak-haknya. Penelitian ini dibatasi pada fatwa-fatwa yang secara khusus membahas anak yang lahir melalui proses bayi tabung (*in vitro fertilization/IVF*). Fokus pembahasan adalah pada kedudukan hukum anak tersebut dalam Islam, terutama menyangkut nasab (garis keturunan), hak waris, hak perwalian (wilayah), serta pengakuan hukum terhadap eksistensi anak tersebut.¹¹¹ Fatwa-fatwa yang membahas isu lain terkait teknologi reproduksi, seperti *surrogate mother* (ibu pengganti), donor sperma atau sel telur dari pihak ketiga, atau kloning, tidak menjadi objek utama kajian ini, kecuali apabila secara langsung berkaitan dengan status anak hasil bayi tabung.¹¹²
- c. Wilayah kajian dibatasi pada negara-negara tertentu yang representatif di Asia Tenggara dan Afrika Utara. Mengingat luasnya kawasan Asia Tenggara dan Afrika Utara, penelitian ini tidak mencakup seluruh negara di dua benua tersebut. Peneliti hanya akan mengambil sampel dari negara-negara yang memiliki tradisi keilmuan Islam yang kuat dan lembaga fatwa yang aktif serta diakui Di Asia Tenggara, negara yang dipilih adalah Indonesia, Malaysia, dan Singapura. Di Afrika Utara, negara yang menjadi objek kajian adalah Mesir, Arab, dan Maroko.¹¹³ Negara-negara lain hanya akan dicantumkan sebagai data pendukung jika dibutuhkan, namun tidak menjadi fokus analisis utama.
- d. Fokus metodologi hanya pada analisis *istinbath al-hukmi* dalam penyusunan fatwa. Penelitian ini secara khusus membahas metode *istinbath al-hukmi* yang digunakan oleh para mufti atau lembaga fatwa

¹¹⁰ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 173.

¹¹¹ Yusuf al-Qaradawi, *Fatawa Mu'asirah*, Jilid II (Kairo: Dar al-Qalam, 2001), hlm. 541.

¹¹² Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 102.

¹¹³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 212.

dalam menyusun fatwa mengenai anak hasil bayi tabung.¹¹⁴ Kajian akan difokuskan pada pendekatan-pendekatan *ushul al-fiqh* yang digunakan, seperti *qiyas*, *istihsan*, *istishlah*, *istishab*, *saddu dzari'ah*, *maqashid al-syariah*, dan lain-lain. Aspek politik, ekonomi, atau sosiologis dari proses penetapan fatwa hanya akan disentuh secara terbatas jika relevan dengan metode *istinbath* tersebut, namun bukan menjadi objek utama penelitian ini.

- e. Ruang lingkup kajian terbatas pada aspek fikih dan *ushul al-fiqh*, bukan aspek medis atau teknis. Penelitian ini sepenuhnya berada dalam lingkup ilmu fikih dan *ushul al-fiqh*, terutama fikih keluarga Islam. Kajian ini tidak akan membahas secara teknis aspek medis dari proses bayi tabung, seperti prosedur fertilisasi, transfer embrio, atau teknologi laboratorium.¹¹⁵ Penjelasan medis hanya akan disampaikan secara ringkas sebagai latar belakang untuk memahami fatwa, bukan sebagai bahan analisis utama. Penekanan tetap diberikan pada penetapan hukum dan landasan syar'i yang digunakan dalam fatwa.¹¹⁶
- f. Kajian kontribusi fatwa dibatasi pada pengembangan hukum keluarga di Indonesia. Penelitian ini secara spesifik membahas kontribusi fatwa-fatwa dari Asia Tenggara dan Afrika Utara terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.¹¹⁷ Oleh karena itu, penilaian terhadap relevansi dan kekuatan argumentasi fatwa dilakukan dengan mempertimbangkan realitas sosial, budaya, hukum, dan sistem keagamaan di Indonesia. Penelitian ini tidak membahas pengaruh fatwa tersebut terhadap sistem hukum keluarga di negara asal fatwa, melainkan

¹¹⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid VII (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 5150.

¹¹⁵ Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 87.

¹¹⁶ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 101.

¹¹⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 245.

lebih diarahkan untuk menjawab bagaimana fatwa-fatwa tersebut dapat memperkaya wacana dan praktik hukum keluarga di Indonesia.¹¹⁸

- g. Waktu dan ruang lingkup kajian dibatasi pada fatwa-fatwa kontemporer. Penelitian ini hanya mencakup fatwa-fatwa kontemporer, yaitu fatwa-fatwa yang dikeluarkan dalam kurun waktu modern (sekitar 30-40 tahun terakhir), terutama sejak teknologi bayi tabung mulai dikenal secara luas dalam masyarakat Muslim.¹¹⁹ Penelitian tidak akan membahas secara luas pandangan ulama klasik kecuali dalam kaitannya dengan metode *istinbath* yang dirujuk oleh para mufti kontemporer. Fokus penelitian adalah pada respons fikih modern terhadap problematika kontemporer melalui lembaga fatwa resmi.¹²⁰

Dengan ditetapkannya batasan-batasan tersebut, diharapkan penelitian ini dapat berjalan secara terarah, sistematis, dan mendalam, tanpa terjebak pada pembahasan yang terlalu luas atau keluar dari fokus utama kajian. Pembatasan ini juga bertujuan untuk memperkuat pendeskripsian terhadap substansi fatwa dan metode *istinbath al-hukmi* yang digunakan, serta menjaga kualitas akademik dan ketajaman fokus penelitian dalam mengkaji kontribusi fatwa-fatwa Asia Tenggara dan Afrika Utara terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia. Lebih jauh, pembatasan ruang lingkup ini memungkinkan peneliti untuk menyajikan hasil kajian yang lebih objektif, kritis, dan aplikatif, sehingga dapat memberikan kontribusi yang nyata bagi pengembangan ilmu fikih, pembaruan fatwa, serta praktik hukum keluarga Islam yang adaptif terhadap dinamika zaman.

F. Definisi Operasional

Definisi operasional dalam penelitian ini disusun untuk memberikan batasan konseptual terhadap istilah-istilah utama yang digunakan sehingga tidak menimbulkan perbedaan pemahaman dalam proses analisis. Penegasan istilah menjadi penting karena penelitian ini menggunakan sejumlah konsep yang berasal

¹¹⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 198.

¹¹⁹ Yusuf al-Qaradawi, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1994), hlm. 276.

¹²⁰ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 457.

dari tradisi *ushul al-fiqh*, hukum keluarga Islam, fatwa, dan teknologi reproduksi berbantu yang memiliki ruang lingkup makna yang luas. Oleh karena itu, istilah-istilah tersebut tidak hanya dijelaskan berdasarkan pengertian umum, tetapi ditempatkan secara khusus sesuai dengan fungsi dan penggunaannya dalam penelitian ini. Definisi operasional berikut menjadi batas kerja konseptual dalam menganalisis *metode istinbath al-hukmi*, fatwa, kedudukan anak hasil bayi tabung beserta hak-haknya, serta relevansinya terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

1. Metode *Istinbath al-hukmi*

Metode *istinbath al-hukmi* adalah cara atau pendekatan sistematis yang digunakan oleh ulama atau lembaga fatwa dalam menggali dan menetapkan hukum Islam terhadap suatu persoalan, baik melalui pendekatan tekstual (*nash*) seperti Al-Qur'an dan hadis, maupun pendekatan rasional seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istishlah*, dan *qawaid fiqhiyyah*.

Dalam praktiknya, metode ini tidak hanya mengandalkan pemahaman literal terhadap teks, tetapi juga mempertimbangkan aspek kebahasaan, konteks sosial, *maqashid al-syariah*, dan maslahat umat. Misalnya, pendekatan kebahasaan digunakan dalam memahami makna teks Al-Qur'an secara mendalam untuk menghasilkan kesimpulan hukum yang tepat dan kontekstual.¹²¹ Di samping itu, penggunaan *qawaid fiqhiyyah* dalam *istinbath* modern memiliki peranan penting untuk menjawab persoalan kontemporer seperti sistem keuangan syariah dan teknologi reproduksi.¹²² Di beberapa negara, seperti Indonesia dan Malaysia, metode ini bahkan dikembangkan dengan pendekatan kelembagaan melalui fatwa yang disesuaikan dengan kebutuhan Masyarakat.¹²³

Dalam penelitian ini, metode *istinbath al-hukmi* dikaji secara khusus dalam konteks penyusunan fatwa tentang kedudukan anak hasil bayi tabung dan hak-

¹²¹ Khoirul Anwar dan Nihayatut Tasliyah, "Analisa Kebahasaan sebagai Metode *Istinbat Hukum Islam dari Teks Al-Qur'an* (Studi Analisis Hermeneutika Hukum atas Pemikiran al-Subki dalam Kitab *Jam' al-Jawami'*)," dalam *Al-Hukmi: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah dan Keluarga Islam*, Vol. 3 No. 1. 2022. hlm :145–158.

¹²² Muhamad Afif Sholahudin dan Mega Silvia, "Urgensi *Qawaid Fiqh* dalam *Istinbath Hukum Ekonomi Syariah Kontemporer*," dalam *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 52. 2025. hlm. 4–5.

¹²³ Rifqatus Salsabila, "Metode *Istinbath Hukum* dalam Akad *Tawarruq* di Indonesia dan Malaysia," dalam *Journal of Islamic Business Law*, Vol. 7 No. 2 .2023. hlm. 112–113.

haknya, sebagaimana diterapkan oleh lembaga fatwa resmi di kawasan Asia Tenggara Tenggara dan Afrika Utara. Metode ini menjadi kunci untuk memahami perbedaan pendekatan hukum, kekuatan argumentasi, serta relevansi fatwa-fatwa tersebut dalam pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

2. *Ijtihad jama'i*

Ijtihad jama'i merujuk pada proses penggalian dan penetapan hukum Islam secara kolektif oleh sekelompok ulama atau pakar hukum Islam yang memiliki otoritas keilmuan, yang dilakukan untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang kompleks dan belum memiliki landasan hukum eksplisit dalam teks-teks klasik *syariat*. Proses ini dilakukan melalui diskusi intensif, musyawarah, dan pertimbangan multidisipliner, yang tidak hanya melibatkan para ahli fikih, tetapi juga melibatkan praktisi dan pakar dari bidang kedokteran, ekonomi, teknologi, dan sosial sesuai dengan tema yang dibahas. *Ijtihad* kolektif muncul sebagai respons terhadap keterbatasan *ijtihad* individual dalam menghadapi problematika hukum modern seperti bayi tabung, *surrogacy*, dan isu bioetika lainnya, yang memerlukan pendekatan interdisipliner dan kehati-hatian ekstra dalam menentukan keabsahan dan konsekuensi hukumnya.

Menurut Harahap, *ijtihad jama'i* memiliki kedudukan yang kuat dalam fiqh kontemporer karena ia menampung berbagai perspektif keilmuan dan mengurangi potensi kesalahan individual dalam menetapkan hukum.¹²⁴ Ibrahim dan Asmak Rahman menegaskan bahwa metodologi *ijtihad jama'i* dilakukan melalui proses sistematis yang melibatkan pakar syariah dan pakar bidang terkait, yang kemudian disahkan dalam bentuk fatwa resmi oleh lembaga otoritatif.¹²⁵ Di Indonesia, *ijtihad jama'i* diterapkan oleh Komisi Fatwa MUI dalam merumuskan hukum baru yang berkaitan dengan teknologi reproduksi dan bioetika, seperti penetapan status anak hasil bayi tabung, yang membutuhkan pendapat lintas disiplin

¹²⁴ Sholehuddin Harahap, "Metode Istihsat Fiqih Kontemporer *Ijtihad jama'i* (*Ijtihad Kolektif*) dan Kehujjahannya," *HUKUMAH: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 3 No. 2 (2020): hlm. 130–134.

¹²⁵ Adnin Ibrahim dan Asmak Ab Rahman, "Methodology of *Ijtihad jama'i*: A Mechanism for Contemporary Fatwa Issuance," *Malaysian Journal of Islamic Studies (MJIS)*, Vol. 6 No. 2 (2022): hlm. 5–9.

termasuk medis, hukum, dan teologi.¹²⁶ Peran *ijtihad jama'i* juga tampak signifikan dalam pembentukan skema keuangan Islam kontemporer, seperti wakaf tunai di Malaysia, yang disusun melalui konsensus ulama, akademisi, dan praktisi hukum.¹²⁷ Metode ini menunjukkan pentingnya kolaborasi kolektif dalam menjaga relevansi hukum Islam dengan kebutuhan masyarakat modern tanpa kehilangan akar tradisionalnya.¹²⁸

3. Fatwa

Fatwa diartikan sebagai pendapat hukum Islam yang resmi dan berotoritas, diterbitkan oleh mufti atau lembaga keagamaan yang diakui keilmuannya, sebagai jawaban atas persoalan hukum baru yang belum diatur secara eksplisit oleh teks-klasik *syariat*. Fatwa yang menjadi objek kajian adalah fatwa-fatwa mengenai status anak hasil bayi tabung (*In Vitro Fertilization, IVF*) dan hak-hak yang melekat padanya, yang diterbitkan oleh lembaga fatwa dari negara-negara yang menjadi fokus penelitian: Indonesia, Malaysia, Singapura, Mesir, Arab, dan Maroko.

Dalam membuat fatwa tersebut, para mufti atau lembaga merujuk kepada sumber hukum Islam utama (Al-Qur'an dan Hadis), teks fikih klasik dari berbagai mazhab (Syafi'i, Hanafi, Maliki, Hanbali), prinsip-prinsip *ushul al-fiqh* seperti qiyas dan *ijma'*, serta kaidah-kaidah seperti *sadd al-dzari'ah*. Pendekatan *maqashid al-syariah* dan pertimbangan maslahat umat juga sering dimasukkan, terutama ketika menyangkut aspek nasab, waris, dan pengakuan hukum anak, serta ketika teknologi reproduksi mengundang dilema etis dan sosial. Sebagai contoh, dalam penelitian terkini "Penerapan Konsep *Ijtihad* dalam Mengatur Teknologi Reproduksi Modern di Indonesia", fatwa MUI menetapkan bahwa *IVF*

¹²⁶ M. Bahren dan Ihsan Mustofa, "Peran *Ijtihad jama'i* dalam Pembaruan Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis di Indonesia," *al-Akmal: Jurnal Studi Islam*, Vol. 3 No. 6 (2024): hlm. 3–7.

¹²⁷ Adnin Ibrahim dan Asmak Ab Rahman, "Peranan *Ijtihad jama'i* dalam Pembentukan Skim Wakaf Tunai di Malaysia," *Journal of Fatwa Management and Research*, Vol. 23 No. 1 (2021): hlm. 54–65.

¹²⁸ M. Pauzi, Darul Hipni, dan Anwar M. Radiamoda, "The Importance of the *Ijtihad jama'i* Method in Contemporary Fiqh Formulations," *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan*, Vol. 23 No. 1 (2023): hlm. 11–20.

diperbolehkan selama dilakukan oleh suami dan istri yang sah tanpa donor pihak ketiga, mempertimbangkan dalil nasab dan prinsip keadilan Islam¹²⁹.

Studi lain dari negara asing mendiskusikan hak waris anak hasil ART dan menunjukkan bahwa ada perbedaan pendapat ulama tentang siapa yang dianggap ibu biologis apabila ada *surrogacy* atau donor ovum². Kritik terhadap fatwa MUI mengenai “Penanaman Embrio pada Rahim Istri yang Lain” juga menegaskan bahwa fatwa MUI melarang praktik tersebut karena dianggap akan menimbulkan masalah kewarisan, dengan rujukan kepada nasab sebagai salah satu landasan utama¹³⁰. Penelitian “Tinjauan Hukum Islam terhadap Teknologi Bayi Tabung dan *Surrogacy*: Kajian Normatif Berdasarkan *Maqasid al-syari’ah*” memperlihatkan fatwa-fatwa resmi yang mengakomodasi *maqashid al-syariah* dan mempertimbangkan maslahat umat dalam memutuskan status anak hasil bayi tabung dan *surrogacy*.¹³¹ Selain itu, penelitian tentang status hukum keperdataan bayi tabung di Indonesia menegaskan bahwa anak bayi tabung diperhitungkan secara hukum sama dengan anak biasanya selama prosedur sesuai *syariat*, yakni antara suami-istri yang sah dan tanpa donor pihak ketiga.¹³²

4. Kawasan Asia Tenggara dan Afrika Utara

Kawasan Asia Tenggara dan Afrika Utara merupakan dua wilayah utama yang memiliki peran strategis dalam pengembangan hukum Islam, khususnya dalam hal fatwa dan *ijtihad* hukum kontemporer. Kedua kawasan ini menjadi fokus penting karena selain memiliki populasi muslim yang besar, juga memiliki institusi keagamaan dan fatwa yang berpengaruh secara nasional maupun global. Penelitian ini secara spesifik mengkaji tiga negara dari masing-masing kawasan. Di Asia Tenggara, negara yang menjadi objek kajian adalah Indonesia, Malaysia,

¹²⁹ Ihda Shofiyatun Nisa, “Penerapan Konsep *Ijtihad* dalam Mengatur Teknologi Reproduksi Modern di Indonesia”, *Al-Faruq: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Hukum Islam*, Vol. 4 No. 1 (2025): hlm. 42-56.

¹³⁰ Ibrahim Yahaya Abikan, “*Status and Inheritance Rights of Assisted Reproductive Technology Conceived-Child: An Islamic Law Perspective*”, *Asy-Syari’ah*, Vol. 26 No. 2 (2024): hlm. 187-210.

¹³¹ Fauzah Nur Aksa, Herinawati, Muhammad Tahmid, Siska Mona Widia, “*Tinjauan Hukum Islam terhadap Teknologi Bayi Tabung dan Surrogacy: Kajian Normatif Berdasarkan Maqasid al-Syari’ah*”, *Palita: Journal of Social Religion Research*, Vol. 10 No. 1 (2025): hlm. 1-17

¹³² Najib Junaidi dan Ahmad Musta’in Syafi’ie, “*Penanaman Embrio pada Rahim Istri yang Lain: Kritik Terhadap Fatwa MUI Tentang Kehamilan Berbantu*”, *Shakhsyah Burhaniyah: Jurnal Penelitian Hukum Islam*, Vol. 8 No. 1 (2023): hlm. 43-66

dan Singapura. Keempatnya merepresentasikan keragaman mazhab, sistem hukum, dan kelembagaan fatwa, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM). Sementara itu, di Afrika Utara, kajian difokuskan pada Mesir, Sudan, Maroko, yang dikenal dengan institusi fatwanya seperti *Dar al-Ifta al-Misriyyah* (Mesir), *Majma' al-Fiqh al-Islami* (Sudan), regulasi *law* No 47.14 di bawah *Supreme Council of Ulema* (Maroko), dan berbagai lembaga fatwa lokal yang beroperasi berdampingan dengan sistem hukum nasional.

Masrur menjelaskan bahwa ‘negara-negara Asia Tenggara memiliki dinamika hukum Islam yang dipengaruhi oleh warisan kolonial, pluralitas agama, serta modernisasi hukum, sehingga menghasilkan produk fatwa yang variatif dan kontekstual’.¹³³ Ibrahim dan Ab Rahman mencatat bahwa ‘...di Malaysia dan Indonesia, mekanisme *ijtihad* kolektif (*ijtihad jama'i*) dikembangkan secara sistematis oleh lembaga negara sebagai bentuk respon terhadap tantangan sosial dan bioetika modern’.¹³⁴ Di sisi lain, studi Ahmed menunjukkan bahwa ‘...di negara lain, fatwa terkait bayi tabung menunjukkan adanya ketegangan antara hukum Islam dan sistem hukum sekuler, sehingga metode *istinbath* lebih fleksibel dan berbasis lokal’.¹³⁵ Di Mesir dan Sudan, menurut Bouderbala dan Nasir, pembaruan hukum keluarga Islam telah dilakukan melalui peran institusi fatwa negara yang menggabungkan antara teks klasik dan *maqashid al-syariah*.¹³⁶ Sementara itu, di Maroko, reformasi hukum keluarga dilakukan melalui pendekatan yang harmonis antara tradisi fikih Maliki dan kebijakan hukum positif negara.¹³⁷

¹³³ Masrur, “*Islamic Legal Thought in Asia Tenggara Tenggara: Historical Development and Contemporary Trends*,” *Asia Tenggara Tenggara Journal of Comparative Law*, Vol. 18 No. 1 (2023): hlm. 26–38.

¹³⁴ Adnin Ibrahim dan Asmak Ab Rahman, “*Methodology of Ijtihad jama'i: A Mechanism for Contemporary Fatwa Issuance*,” *Malaysian Journal of Islamic Studies*, Vol. 6 No. 2 (2022): hlm. 6–9.

¹³⁵ Ahmed Lawal, “*Islamic Family Law and Assisted Reproduction in Nigeria*,” *African Journal of Islamic Legal Studies*, Vol. 4 No. 1 (2021): hlm. 45–51.

¹³⁶ Toufik Bouderbala dan M. Nasir, “*Reform of Family Law in Morocco and Sudan: Between Tradition and Modernity*,” *North African Journal of Law*, Vol. 5 No. 3 (2024): hlm. 72–80.

¹³⁷ Adnan Fauzi, “*Institusionalisasi Fatwa Kontemporer di Asia Tenggara Tenggara: Studi atas MUI dan JAKIM*,” *Jurnal Hukum Islam Nusantara*, Vol. 3 No. 2 (2023): hlm. 115–122.

Pemilihan enam negara ini memungkinkan penelusuran yang mendalam mengenai bagaimana metode *istinbath al-hukmi* diterapkan dalam merespons isu bayi tabung dan status anak hasilnya, serta bagaimana corak fatwa yang dihasilkan memberi kontribusi terhadap pengembangan hukum keluarga Islam secara nasional di Indonesia.

5. Anak Hasil Bayi Tabung

Anak hasil bayi tabung adalah anak yang lahir melalui prosedur teknologi reproduksi berbantu, khususnya teknik *fertilisasi in vitro* (*in vitro fertilization/IVF*), yaitu proses pembuahan sel telur oleh sperma yang dilakukan di luar tubuh wanita dan kemudian ditanamkan kembali ke dalam rahim, baik rahim ibu biologis maupun rahim pengganti (*surrogate mother*). Kehadiran anak dari teknologi ini menimbulkan perdebatan serius di bidang hukum Islam, terutama dalam hal penetapan nasab, keabsahan orang tua, serta hak-hak keperdataan seperti warisan dan pengasuhan. Masalah semakin kompleks apabila proses bayi tabung melibatkan donor sperma, ovum, atau rahim dari pihak ketiga yang bukan pasangan sah menurut *syariat*.

Tjoei dan Anastasya menjelaskan bahwa bayi tabung, meskipun secara medis merupakan hasil pembuahan yang sah, secara hukum Islam memerlukan kejelasan asal-usul sperma dan ovum untuk menentukan validitas status anak serta hubungannya dengan orang tua yang sah secara *syariat*.¹³⁸ Juwita menunjukkan bahwa meskipun anak tersebut lahir melalui intervensi medis, statusnya masih diperdebatkan di antara para ulama karena tidak semua proses bayi tabung memenuhi prinsip-prinsip hukum Islam, khususnya terkait larangan pencampuran nasab dan keterlibatan pihak ketiga.¹³⁹ Hadi menyoroti bahwa di Indonesia dan Filipina, pengaturan hukum terhadap anak hasil bayi tabung belum sepenuhnya jelas dan seragam, sehingga menimbulkan kerentanan hukum bagi anak tersebut,

¹³⁸ Luthfia Rizky Amanda Tjoei dan Vika Jeny Putri Anastasya, "Teknologi Reproduksi: Bayi Tabung dan Peran Rahim Pengganti," *Detector: Jurnal Inovasi Riset Ilmu Kesehatan*, Vol. 2 No. 4 (2024): hlm. 42–45.

¹³⁹ Yeyen Juwita, *Problematika Kedudukan Anak Hasil Proses Bayi Tabung Menurut Hukum Islam*, Disertasi (UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2023), hlm. 55–60.

terutama dalam pencatatan sipil dan hak waris.¹⁴⁰ Nazila mengangkat problem penetapan nasab dan warisan anak yang lahir dari rahim pengganti, serta perbedaan pandangan antara ulama Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam menentukan siapa yang berhak disebut sebagai ibu dari anak tersebut.¹⁴¹ Dalam hal ini, isu moral, medis, dan legal bercampur secara kompleks sehingga menuntut pendekatan multi-disipliner, termasuk metode *istinbath al-hukmi* yang komprehensif dan berbasis pada *maqashid al-syariah*.

Penelitian tentang anak hasil bayi tabung menjadi penting untuk memahami bagaimana hukum Islam kontemporer merespons fenomena bioetika dan rekayasa reproduksi modern. Hal ini tidak hanya menyangkut keabsahan anak tersebut secara *syariat*, tetapi juga menentukan legitimasi sosial dan perlindungan hukumnya dalam sistem keluarga dan masyarakat.

6. Hak-Hak Anak

Hak-hak anak adalah seperangkat hak fundamental yang melekat pada setiap individu sejak ia lahir sebagai manusia, tanpa membedakan latar belakang status kelahiran, kondisi sosial, maupun bentuk keluarga tempat ia dilahirkan. Hak ini mencakup, antara lain, hak atas kehidupan dan kelangsungan hidup, hak atas pengakuan identitas (nasab), hak atas pengasuhan yang layak, hak atas pendidikan, kesehatan, perlindungan dari kekerasan atau diskriminasi, serta hak atas status hukum dan hak waris. Dalam perspektif Islam dan hukum positif Indonesia, pemenuhan hak-hak anak merupakan tanggung jawab bersama orang tua, negara, dan masyarakat. Dalam konteks anak hasil teknologi reproduksi berbantu, seperti bayi tabung (*in vitro fertilization*), pemenuhan hak-hak tersebut menjadi semakin kompleks karena melibatkan isu etika, hukum keluarga, hukum waris, serta kejelasan status nasab.

Afandy dan Desiandri menegaskan bahwa implementasi kebijakan perlindungan anak di Indonesia harus mempertimbangkan keunikan status anak dari hasil reproduksi berbantu agar tidak terjadi pengabaian hak-haknya, terutama

¹⁴⁰ Andi Ibnu Hadi, "Akibat Hukum Anak Hasil Bayi Tabung dan Inseminasi di Indonesia dan Filipina," *An-Nahdliyyah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 3 No. 2 (2024): hlm. 193–198

¹⁴¹ Lailia Rohmatun Nazila, *Status Nasab dan Hak Kewarisan Anak Hasil Bayi Tabung Melalui Ibu Pengganti: Studi Perbandingan Pemikiran Ulama Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah di Kota Kediri*, Disertasi (IAIN Kediri, 2023), hlm. 70–78.

terkait pencatatan kelahiran, pengakuan hukum terhadap orang tua biologis, dan akses terhadap layanan sosial.¹⁴² Sementara itu, Fitria, Hasan, dan Umar menunjukkan bahwa kelemahan regulasi terkait pernikahan dan status anak dapat berdampak serius terhadap pemenuhan hak anak, seperti dalam kasus dispensasi kawin yang menimbulkan celah hukum terkait pengakuan nasab dan hak waris.¹⁴³ Dalam kasus perkawinan yang tidak tercatat secara hukum negara, Furziah menguraikan bagaimana hak waris anak menjadi terhambat, meskipun secara sosial dan biologis ia adalah anak yang sah menurut *syariat*; hal ini selaras dengan problem hukum yang sering muncul dalam kasus bayi tabung, khususnya bila embrio ditanamkan pada rahim pihak ketiga atau menggunakan donor luar.¹⁴⁴

Perspektif Islam memberikan penekanan kuat terhadap pemenuhan hak-hak anak pasca kelahiran. Herlina dkk menyebutkan bahwa Islam mewajibkan orang tua untuk menjamin kebutuhan anak secara holistik, mulai dari pemilihan nama yang baik, pemberian ASI, pendidikan agama, hingga jaminan perlindungan fisik dan mental anak, serta hak-hak ekonomi dan spiritual sebagai bagian dari tanggung jawab moral.¹⁴⁵ Di sisi lain, Said dkk. menyoroti bahwa hak anak harus diposisikan sebagai bagian tak terpisahkan dari hak asasi manusia yang diakui dalam sistem hukum nasional. Oleh karena itu, pengaturan dan perlindungan hukum anak hasil bayi tabung atau bentuk kelahiran non-tradisional harus masuk dalam agenda pembaruan hukum keluarga agar hukum nasional tidak tertinggal dalam menghadapi realitas medis dan sosial modern.¹⁴⁶ Semua ini menunjukkan bahwa perlindungan hak anak tidak hanya merupakan tanggung jawab moral atau

¹⁴² Tri Afandy dan Yati Sharfina Desiandri, "Tinjauan Implementasi Kebijakan Perlindungan dan Pemenuhan Hak Anak," *Iuris Studia: Jurnal Kajian Hukum*, Vol. 4 No. 3 (2023): hlm. 147–149.

¹⁴³ Rizal Arif Fitria, Ahmadi Hasan, dan Masyithah Umar, "Dispensasi Kawin dan Pemenuhan Hak Anak: Studi Pengaruh terhadap Hak-Hak Anak dalam Konteks Hukum dan Sosial," *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory*, Vol. 1 No. 4 (2023): hlm. 753–760.

¹⁴⁴ Furziah, "Kepentingan Terbaik Anak dalam Hak Waris Anak dari Perkawinan yang Tidak Tercatat: Analisis Normatif SEMA No. 3/2023," *AKADEMIK: Jurnal Mahasiswa Humanis*, Vol. 5 No. 3 (2025): hlm. 1724–1730.

¹⁴⁵ Herlina dkk., "Pemenuhan Hak-Hak Anak Pasca Kelahiran dalam Perspektif Islam: Strategi Membangun Keluarga Sejahtera di Era Kontemporer," *Moderasi: Journal of Islamic Studies*, Vol. 4 No. 2 (2024): hlm. 110–118.

¹⁴⁶ Muhammad Fachri Said, M. Azham Ilham, dan Rizki Hadi Nugroho, "Analisis Hukum Terhadap Perlindungan dan Integrasi Hak Anak Sebagai Hak Asasi Manusia dalam Sistem Hukum Indonesia," *Jurnal Tana Mana*, Vol. 6 No. 2 (2025): hlm. 248–254.

keagamaan, melainkan juga kewajiban konstitusional dan yuridis dalam membentuk sistem hukum keluarga yang adil dan manusiawi.

7. Hukum Keluarga Islam

Hukum Keluarga Islam merupakan cabang dari hukum Islam (*fiqh al-usrah*) yang berfungsi untuk mengatur berbagai aspek kehidupan rumah tangga dan hubungan antar anggota keluarga, seperti pernikahan, perceraian, pengasuhan anak (*hadhanah*), warisan, serta hak dan kewajiban suami istri. Cakupan ini juga meliputi pengakuan terhadap status hukum anak dan perlindungan atas hak-hak keperdataannya, baik dalam hubungan darah maupun akibat hubungan pernikahan yang sah. Hukum keluarga Islam berlandaskan pada sumber-sumber utama *syariat*, yaitu Al-Qur'an, hadis, *ijma'*, *qiyas*, serta pendekatan metodologis lain seperti *maqashid al-syariah*, yang memberikan ruang untuk pengembangan dan adaptasi hukum terhadap realitas sosial yang terus berkembang.

Rosyadi menjelaskan bahwa hukum keluarga Islam telah mengalami pembaruan epistemologis, yaitu melalui perubahan kerangka berpikir dalam memahami sumber-sumber hukum agar lebih adaptif terhadap perubahan sosial, termasuk perubahan struktur keluarga akibat perkembangan teknologi reproduksi.¹⁴⁷ Dalam penerapannya di Indonesia, Sulistiani menguraikan bahwa hukum keluarga Islam terintegrasi dalam sistem hukum nasional melalui peraturan seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan peran pengadilan agama, menjadikannya sebagai bentuk konkret dari hukum perdata Islam yang mengatur kehidupan masyarakat muslim secara legal.¹⁴⁸ Imansyah dan timnya menyoroti bahwa penerapan prinsip *maqashid al-syariah* dalam penyelesaian perkara seperti harta bersama telah membuka peluang reformasi hukum keluarga Islam ke arah yang lebih responsif dan berkeadilan, terutama bagi kelompok rentan seperti perempuan dan anak-anak.¹⁴⁹ Saepullah juga menyatakan bahwa hukum keluarga Islam memiliki peran krusial dalam menjaga keberlangsungan perlindungan anak,

¹⁴⁷ H. Imron Rosyadi dan MH SH, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Keluarga Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2022), hlm. 37–52.

¹⁴⁸ Siska Lis Sulistiani, *Hukum Perdata Islam: Penerapan Hukum Keluarga dan Hukum Bisnis Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2022), hlm. 71–85.

¹⁴⁹ Zuhri Imansyah, dkk., “*Tinjauan Maqāsid Syarī'ah Terhadap Perkara Harta Bersama dan Kontribusinya dalam Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*,” *Ijtima'iyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 13 No. 1 (2020): hlm. 6–10.

khususnya terhadap risiko ketidakjelasan status akibat perceraian, adopsi, atau kelahiran melalui teknologi medis.¹⁵⁰ Sebriyani menambahkan bahwa perlindungan anak dalam situasi perceraian tidak hanya memerlukan pendekatan yuridis formal, melainkan juga pemahaman terhadap dimensi sosial, emosional, dan psikologis anak sebagai bagian dari penegakan hukum keluarga Islam yang berkeadaban.¹⁵¹

Dalam kajian ini, hukum keluarga Islam dijadikan sebagai kerangka normatif untuk mengkaji posisi hukum anak hasil bayi tabung. Melalui pendekatan ini, diharapkan dapat ditelusuri bagaimana ketentuan syariah dan fatwa di berbagai negara menetapkan keabsahan nasab, perlindungan hak anak, dan implikasinya terhadap pengembangan hukum keluarga nasional. Dengan demikian, hukum keluarga Islam tidak hanya dipahami sebagai perangkat normatif, melainkan sebagai sistem yang hidup, dinamis, dan solutif dalam merespons tantangan keluarga muslim kontemporer.

G. Kerangka Berpikir

Kerangka berpikir penelitian ini dibangun untuk menjelaskan hubungan antara persoalan normatif, metodologis, dan aplikatif dalam penetapan hukum mengenai anak hasil teknologi *fertilisasi in vitro (IVF)* atau bayi tabung. Persoalan bayi tabung tidak hanya berkaitan dengan kebolehan atau larangan suatu tindakan medis, tetapi menyentuh persoalan yang lebih luas berupa metode penggalian hukum dari *nash*, perubahan objek hukum akibat perkembangan teknologi, proses pembentukan fatwa, kedudukan nasab anak, serta konsekuensi terhadap hak-hak keperdataannya. Oleh karena itu, penelitian ini memerlukan bangunan teori yang mampu menjelaskan secara berjenjang mulai dari tujuan hukum Islam, proses *istinbath al-hukmi*, perbedaan konstruksi fatwa antarwilayah, sampai kepada relevansinya bagi pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

¹⁵⁰ Usep Saepullah, “*Hakikat dan Transformasi Hukum Keluarga Islam Tentang Perlindungan Anak*,” (2021): hlm. 3–6.

¹⁵¹ Yeni Sebriyani, “*Perlindungan Hukum terhadap Anak dalam Perceraian Menurut Perspektif Hukum Keluarga Islam*,” *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial Islam*, Vol. 5 No. 2 (2023): hlm. 1970–1974.

Atas dasar tersebut, penelitian ini menggunakan tiga tingkatan teori. Pertama, *Maqashid al-Syariah* Abu Ishaq al-Syatibi sebagai *grand theory*, yang berfungsi menjelaskan tujuan substantif hukum Islam dan parameter kemaslahatan yang harus dicapai dalam penetapan hukum bayi tabung.¹⁵² Kedua, teori *ijtihad* Abdul Wahhab Khallaf dan teori *Taghayyur al-Ahkam* Ibn Qayyim al-Jawziyyah sebagai *middle range theory*, yang digunakan untuk menjelaskan bagaimana ketentuan hukum terhadap persoalan teknologi reproduksi yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam *nash* digali, dikonstruksi, dan dikembangkan sesuai perubahan realitas.¹⁵³ Dalam operasionalisasinya, teori *ijtihad* tersebut juga dianalisis melalui praktik *ijtihad jama'i*, karena fatwa kontemporer mengenai teknologi reproduksi pada umumnya lahir melalui proses kelembagaan dan membutuhkan keterlibatan keahlian lintas disiplin.¹⁵⁴ Ketiga, Teori Perbandingan Hukum Konrad Zweigert dan Hein Kötz sebagai *applied theory*, yang digunakan untuk membandingkan secara fungsional fatwa-fatwa di Indonesia, Malaysia, Singapura, Mesir, Maroko, dan Sudan.¹⁵⁵

Ketiga tingkatan teori tersebut tidak digunakan secara terpisah. *Maqashid al-Syariah* menjawab pertanyaan mengenai untuk tujuan apa hukum ditetapkan; teori *ijtihad* dan *Taghayyur al-Ahkam* menjawab bagaimana hukum terhadap persoalan baru digali dan dikembangkan; sedangkan teori perbandingan hukum menjawab bagaimana perbedaan dan persamaan pola istinbath tersebut dapat dianalisis secara sistematis serta dikonstruksikan bagi pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

1. *Grand Theory (Maqashid al-syariah)*

Grand Theory (Maqashid al-syariah) Al-Syatibi ditempatkan sebagai *Grand Theory* karena berfungsi payung filosofis tertinggi apakah praktik bayi tabung dan penetapan hak-hak anaknya selaras dengan perlindungan terhadap lima unsur

¹⁵² Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid II (Beirut: Dār al-Ma'rifah), hlm. 8.

¹⁵³ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 96–98.

¹⁵⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 3–5.

¹⁵⁵ Konrad Zweigert and Hein Kötz, *An Introduction to Comparative Law*, 3rd ed., trans. Tony Weir (Oxford: Oxford University Press, 1998), hlm. 34–47.

pokok (*al-daruriyyat al-khamsah*).¹⁵⁶ *Maqashid* tidak sekadar dipahami sebagai teori normatif, melainkan sebagai kerangka evaluatif untuk menilai sejauh mana suatu produk hukum, termasuk fatwa, sejalan dengan tujuan utama *syariat*, kerangka filosofis utama dalam hukum Islam yang menegaskan bahwa setiap ketentuan hukum pada dasarnya diarahkan untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kemudharatan.¹⁵⁷

Dalam pandangan Al-syatibi, tujuan utama dari *syariat* (*maqashid al-syari'ah*) adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat,¹⁵⁸ yang mana kemaslahatan tersebut hanya bisa tercapai jika lima unsur pokok yaitu agama (*din*), jiwa (*nafs*), keturunan (*nasl*), harta (*mal*), dan akal (*'aql*) terjaga dengan sempurna.¹⁵⁹

Konsep ini berkembang dari pembacaan mendalam para ulama ushul fikih terhadap nash-nash *syariat*, yang menunjukkan bahwa hukum tidak diturunkan secara fragmentaris, melainkan memiliki tujuan-tujuan fundamental yang bersifat universal.¹⁶⁰ Dalam konteks penelitian ini, *maqasid al-syariah* diposisikan sebagai *grand theory* karena ia memberikan arah nilai (*value-oriented*) bagi seluruh analisis hukum yang dilakukan.¹⁶¹

Secara historis, *maqasid al-syariah* dirumuskan untuk menjelaskan rasionalitas hukum Islam, sehingga hukum tidak dipahami semata sebagai perintah dan larangan, tetapi sebagai sistem normatif yang berorientasi pada kepentingan manusia.¹⁶² Lima tujuan pokok *syariat* perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta menjadi kerangka dasar dalam menilai setiap produk hukum, termasuk fatwa-fatwa kontemporer. Pendekatan ini relevan untuk mengkaji persoalan bayi tabung karena isu tersebut berkaitan langsung dengan eksistensi manusia, keberlanjutan keturunan, serta perlindungan hak-hak anak.

¹⁵⁶ Abu Ishaq Al-syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Ma'rifah), hlm. 8.

¹⁵⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 22.

¹⁵⁸ Al-syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, hlm. 10.

¹⁵⁹ Al-Raysuni, Ahmad. *Imam Al-syatibi's Theory of the Higher Objectives and Intent of Islamic Law*. London: IIIT, 2005.

¹⁶⁰ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 45.

¹⁶¹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, hlm. 56.

¹⁶² Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: ITS, 2003), hlm. 398.

Dalam konteks pembahasan bayi tabung dan kedudukan anak hasil teknologi reproduksi berbantu, *Maqashid al-syariah* menjadi instrumen utama untuk membaca dinamika perlindungan terhadap nilai-nilai dasar kemanusiaan.¹⁶³ Perlindungan terhadap *hifz al-nasl* (penjagaan keturunan) menjadi maqashid yang paling dominan, namun tidak berdiri sendiri. Ia berkaitan erat dengan *hifz al-nas* (perlindungan jiwa), *hifz al-aql* (perlindungan akal), serta *hifz al-mal* (perlindungan hak-hak material), terutama dalam konteks hak keperdataan anak.¹⁶⁴ Penempatan *Maqashid al-syariah* sebagai *grand theory* memungkinkan penelitian ini untuk tidak terjebak pada pembacaan tekstual semata terhadap dalil-dalil fikih, tetapi bergerak menuju pemahaman substansial atas tujuan hukum.¹⁶⁵ Dengan demikian, perbedaan fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara tidak semata dipandang sebagai kontradiksi hukum, melainkan sebagai respons *ijtihadi* terhadap konteks sosial, budaya, dan perkembangan ilmu pengetahuan yang berbeda, selama tetap berada dalam koridor tujuan *syariat*.¹⁶⁶

Dalam sistem hukum modern, hukum positif berfungsi untuk menciptakan ketertiban, kepastian, dan keadilan melalui perangkat perundang-undangan yang mengikat secara yuridis. Meskipun berasal dari sumber yang berbeda, hukum Islam dan hukum positif memiliki titik temu pada tujuan yang sama, yaitu perlindungan kepentingan manusia.¹⁶⁷ Dalam konteks ini, *maqashid al-syariah* dapat dibaca sebagai jembatan normatif yang menghubungkan hukum Islam dengan hukum positif.

Pendekatan *maqashid* memungkinkan nilai-nilai *syariat* diterjemahkan ke dalam bahasa hukum negara tanpa kehilangan substansi etikanya. Misalnya, perlindungan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*) dalam maqashid sejalan dengan prinsip perlindungan anak dalam hukum positif.¹⁶⁸ Negara berkepentingan untuk menjamin kejelasan status hukum anak, hak sipil, serta perlindungan dari diskriminasi. Dengan demikian, *maqashid al-syarī'ah* tidak berposisi sebagai

¹⁶³ Yusuf al-Qaradawi, *Fatawa Mu'asirah* (Kairo: Dar al-Qalam), hlm. 520.

¹⁶⁴ Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics* (Oxford: OUP, 2009), hlm. 115.

¹⁶⁵ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr), hlm. 102.

¹⁶⁶ Tariq Ramadan, *Radical Reform* (Oxford: OUP, 2009), hlm. 134.

¹⁶⁷ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Harvard, 2008), hlm. 210.

¹⁶⁸ UNICEF, *Convention on the Rights of the Child* (1989), Pasal 7.

oposisi terhadap hukum positif, melainkan sebagai sumber nilai yang dapat memperkaya dan memperkuat legitimasi hukum nasional.

Hukum keluarga merupakan bidang hukum yang paling erat bersentuhan dengan *maqashid al-syariah*, karena mengatur aspek-aspek fundamental kehidupan manusia seperti perkawinan, keturunan, dan hubungan orang tua–anak. Dalam perspektif *maqashid*, hukum keluarga tidak hanya bertujuan mengatur relasi formal antar individu, tetapi juga menjaga keberlangsungan dan kualitas kehidupan keluarga sebagai unit dasar masyarakat.

Dalam isu bayi tabung, *maqasid al-syariah* memberikan kerangka evaluatif untuk menilai kebijakan dan fatwa yang berkaitan dengan status anak. Perlindungan terhadap nasab tidak semata-mata dimaknai secara biologis, tetapi juga mencakup perlindungan terhadap hak-hak keperdataan anak, seperti hak identitas, nafkah, dan warisan. Pendekatan ini sejalan dengan perkembangan hukum keluarga modern yang menempatkan kepentingan terbaik bagi anak sebagai prinsip utama. Dengan menjadikan *maqashid al-syariah* sebagai *grand theory*, penelitian ini menegaskan bahwa pembaruan hukum keluarga Islam bukanlah bentuk penyimpangan dari *syariat*, melainkan justru merupakan realisasi dari tujuan *syariat* itu sendiri. Dalam konteks Indonesia, *maqasid* dapat digunakan sebagai kerangka normatif untuk menilai dan mengembangkan regulasi hukum keluarga agar lebih responsif terhadap perkembangan sosial dan teknologi.¹⁶⁹

Pendekatan ini memberikan legitimasi teoretis bagi upaya integrasi antara hukum Islam dan hukum positif, khususnya dalam menjawab persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam fikih klasik. Dengan demikian, *maqashid al-syariah* berfungsi sebagai fondasi filosofis yang menuntun deskripsi terhadap fatwa-fatwa Asia Tenggara dan Afrika Utara serta relevansinya bagi pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.¹⁷⁰

Penyusunan kerangka pemikiran disertasi dengan menempatkan *Maqashid al-syariah* sebagai *grand theory* merupakan langkah metodologis yang sangat tepat, mengingat isu bayi tabung (*In Vitro Fertilization*) melibatkan persilangan

¹⁶⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah*, hlm. 245.

¹⁷⁰ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), hlm. 8–10.

antara kemajuan teknologi medis, etika reproduksi, dan pelestarian nasab.¹⁷¹ Dalam konteks metode fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara, *maqashid al-syariah* berfungsi sebagai kompas filosofis untuk membedah bagaimana para mufti dan lembaga fatwa melampaui teks literal (*bayani*) menuju substansi hukum yang menjaga kemaslahatan manusia.¹⁷² Secara sistematis, teori ini memandang bahwa setiap penetapan hukum Islam harus bermuara pada perlindungan lima unsur pokok (*al-dharuriyat al-khamsah*), di mana dalam kasus bayi tabung, fokus utamanya terletak pada *Hifz al-Nasl* (penjagaan keturunan) dan *hifz al-Nafs* (penjagaan jiwa).¹⁷³ Teori ini memungkinkan Anda untuk mengevaluasi apakah perbedaan metode *istinbath* di berbagai wilayah tersebut tetap berada dalam koridor perlindungan martabat manusia atau justru terjebak dalam formalitas tekstual yang mengabaikan dinamika sosial dan hak-hak anak.¹⁷⁴

Dalam diskursus pemikiran Islam, tokoh-tokoh klasik hingga kontemporer memberikan fondasi yang kokoh bagi teori ini. Imam Al-syatibi, yang dianggap sebagai bapak *Maqashid*, menegaskan bahwa *syariat* diturunkan semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat.¹⁷⁵ Pandangan ini kemudian dikembangkan secara lebih progresif oleh Jasser Auda melalui pendekatan sistem (*systems approach*), yang memandang *Maqashid* bukan sekadar kategori perlindungan statis, melainkan prinsip pembangunan dan hak asasi manusia yang dinamis.¹⁷⁶

Secara historis, penemu atau peletak batu pertama yang mengonstruksi *Maqashid al-syariah* sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri dan sistematis adalah Imam Al-syatibi (wafat 790 H/1388 M), seorang ulama besar dari Andalusia, melalui karya monumentalnya yang berjudul *Al-Muwafaqat*. Meskipun benih-benih pemikiran mengenai tujuan hukum Islam sudah ada sejak masa sahabat dan dikembangkan secara parsial oleh tokoh-tokoh sebelumnya seperti

¹⁷¹ Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 101.

¹⁷² Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), hlm. 176.

¹⁷³ Abu Ishaq Al-syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Ma'rifah), hlm. 8.

¹⁷⁴ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr), hlm. 105.

¹⁷⁵ Al-syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, hlm. 9.

¹⁷⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 55.

Imam Al-Haramain Al-Juwayni yang memperkenalkan klasifikasi al-dharuriyat (kebutuhan primer) serta Imam Al-Ghazali yang memformulasikan al-kulliyat al-khams (lima prinsip perlindungan), Al-syaṭibi adalah sosok yang berhasil mengubah Maqashid dari sekadar instrumen pendukung menjadi teori hukum komprehensif yang menentukan validitas sebuah *ijtihad*.¹⁷⁷

Evolusi teori ini kemudian mencapai puncaknya di era kontemporer melalui pemikiran Muhammad Thahir ibn Ashur (wafat 1973 M) dan Jasser Auda. Ibn Ashur memperluas cakupan *Maqashid* agar tidak hanya terjebak pada ranah individu, tetapi juga mencakup dimensi sosial dan universal seperti kesetaraan (*al-musawah*) dan kebebasan (*al-hurriyah*), yang relevan dengan analisis mengenai hak-hak anak.¹⁷⁸ Sementara itu, Jasser Auda membawa teori ini ke dalam ranah filsafat hukum modern dengan pendekatan sistem, di mana ia memandang hukum Islam sebagai organisme yang hidup dan adaptif terhadap perubahan zaman, termasuk kemajuan teknologi reproduksi. Dari sisi konvensional, pemikiran ini sering disandingkan dengan Roscoe Pound melalui teori *Sociological Jurisprudence*-nya yang melihat hukum sebagai alat rekayasa sosial (*law as a tool of social engineering*). Pound berpandangan bahwa hukum harus mampu menyeimbangkan berbagai kepentingan dalam masyarakat demi mencapai harmoni, sebuah visi yang paralel dengan upaya *Maqashid* dalam menyeimbangkan antara teks wahyu dan realitas kebutuhan biologis manusia melalui teknologi bayi tabung.¹⁷⁹

Sementara itu, dari perspektif hukum konvensional atau filsafat hukum Barat, terdapat titik temu yang menarik dengan teori teleologis atau utilitarianisme yang diusung oleh tokoh seperti *Jeremy Bentham*¹⁸⁰ atau *John Stuart Mill*¹⁸¹ yang menekankan pada "kemanfaatan terbesar bagi jumlah orang terbanyak". Namun, perbedaannya terletak pada sumber otoritas; jika teori konvensional berpijak pada rasionalitas manusia murni dan kontrak sosial, *Maqashid al-syariah*

¹⁷⁷ Al-syaṭibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.

¹⁷⁸ Ibn Ashur, *Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah* (Tunis: Dar al-Salam, 2001), hlm. 112.

¹⁷⁹ Pound, Roscoe. *An Introduction to the Philosophy of Law*. New Haven: Yale University Press, 1922.

¹⁸⁰ Bentham Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon Press, 1907), hlm. 2.

¹⁸¹ John Stuart Mill, *Utilitarianism* (London: Parker, 1863), hlm. 9.

mengintegrasikan wahyu dengan nalar untuk mencapai keadilan yang *transendental*.¹⁸² Integrasi pandangan ini dalam disertasi Anda akan memperkuat argumen bahwa kontribusi fatwa-fatwa tersebut bagi pengembangan hukum keluarga di Indonesia bukan hanya soal adaptasi teknologi, melainkan manifestasi dari keadilan substantif yang menjaga hak sipil anak tanpa menciderai nilai religius.¹⁸³

Pembahasan mengenai bayi tabung sebagai instrumen pelestarian nasab di Asia Tenggara dan Afrika Utara memerlukan pendalaman pada aspek filosofis dan sosiologis yang melampaui sekadar prosedur medis. Dalam konteks *Maqashid al-syariah*, argumen di negara-negara seperti Mesir (Al-Azhar) telah berkembang dengan memasukkan unsur *Hifdzud Din* (menjaga agama).¹⁸⁴ Argumennya adalah bahwa kehadiran anak bukan hanya soal biologis, melainkan investasi strategis untuk keberlanjutan dakwah dan syiar Islam.¹⁸⁵ Jika sebuah keluarga pejuang dakwah atau ulama tidak memiliki keturunan, ada kekhawatiran mata rantai transmisi nilai agama terputus. Oleh karena itu, *IVF* dipandang sebagai ikhtiar suci untuk memastikan bahwa "misi langit" orang tua dapat diteruskan oleh generasi berikutnya.¹⁸⁶ Di sini, *Hifdzun Nasl* (menjaga keturunan) dan *Hifdzud Din* (menjaga agama) bertemu dalam satu titik koordinat yang memperkuat legitimasi bayi tabung sebagai kebutuhan yang bersifat hajiyat (penting) bahkan mendekati daruriyat (pokok).¹⁸⁷

Secara kultural, perbedaan tajam muncul ketika kita membahas metode dan batasan keabsahan. Bayi tabung dianggap sah secara syar'i di hampir seluruh lembaga fatwa Asia Tenggara (Malaysia, Singapura, Indonesia) dan Afrika Utara (Mesir, Arab, dan Maroko) apabila memenuhi rukun "Segitiga Syar'i": sperma suami, ovum istri, dan rahim istri yang terikat dalam pernikahan sah.¹⁸⁸ Alasan utamanya adalah pencegahan *ikhtilatun nasab* (percampuran nasab) yang

¹⁸² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 23–25.

¹⁸³ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 286.

¹⁸⁴ Al-Azhar University, *Buhuth Fiqhiyyah Mu'asirah* (Kairo: 2005), hlm. 67.

¹⁸⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Fatawa Mu'asirah*, Jilid II (Kairo: 1993), hlm. 529.

¹⁸⁶ Mohammed Ghaly, *The Ethics of Biomedical Research in Islamic Law* (Leiden: Brill, 2012), hlm. 101.

¹⁸⁷ Al-syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II (Beirut: Dar al-Ma'rifah), hlm. 8.

¹⁸⁸ Islamic Fiqh Academy OIC, *Resolutions* (Jeddah: 1986), hlm. 34.

sangat ditekankan dalam budaya patriarki dan hukum waris Islam di kedua benua tersebut.¹⁸⁹ Sebaliknya, bayi tabung menjadi tidak sah (haram) jika melibatkan pihak ketiga, baik berupa donor sperma, donor ovum, maupun rahim sewaan (*surrogacy*).¹⁹⁰

Di Maroko, penggunaan rahim orang lain dianggap merusak tatanan sosial karena mengaburkan definisi "ibu". Secara hukum, anak yang lahir dari rahim orang lain (meskipun genetiknya milik suami-istri) memiliki kerentanan status yang sering kali disejajarkan dengan anak luar kawin atau anak syubhat, karena dalam hukum Islam klasik, ibu adalah wanita yang melahirkan (*al-ummu hiya al-lati waladat*).¹⁹¹ Menarik jika mengaitkan fenomena ini dengan konsep *Radha'ah* (persusuan) pada zaman Rasulullah, seperti Halimah Sa'diyyah. Secara historis, Islam mengenal hubungan nasab melalui jalur jasa (persusuan) yang menciptakan mahram. Namun, terdapat perbedaan fundamental antara "jasa menyusui" dengan "jasa rahim" (*surrogacy*). Dalam *Radha'ah*, nasab biologis anak tetap kepada ibu kandungnya, sementara persusuan hanya menciptakan status hukum mahram.¹⁹² Namun, pada rahim sewaan, terjadi perpindahan nutrisi, darah, dan oksigen selama sembilan bulan yang secara biologis jauh lebih intens daripada sekadar menyusui. Argumen yang muncul di lembaga fatwa Mesir dan Malaysia adalah jika bank ASI saja memerlukan pencatatan ketat untuk menghindari pernikahan antar-saudara sesusuan, maka bank sperma dan rahim sewaan jauh lebih berbahaya karena memutuskan total jalur informasi genetik dan nasab.¹⁹³ Hal inilah yang menjadi dasar kuat mengapa lembaga fatwa di Indonesia (MUI) dan negara-negara Asia Tenggara-Afrika Utara tetap menutup pintu bagi donor pihak ketiga.¹⁹⁴

Untuk memperkuat fatwa di Indonesia, menekankan bahwa penolakan terhadap rahim sewaan dan bank sperma di Asia Tenggara-Afrika Utara bukan merupakan bentuk kejumudan, melainkan bentuk Ihtiyat (kehati-hatian) dalam

¹⁸⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Jilid VII (Damaskus: 1989), hlm. 5415.

¹⁹⁰ Majma' al-Fiqh al-Islami, *Qararat* (Jeddah: 1990), hlm. 56.

¹⁹¹ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: 1991), hlm. 14.

¹⁹² Omar Hasan Kasule, *Islamic Bioethics* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2007), hlm. 78.

¹⁹³ Dar al-Ifta al-Misriyyah, *Fatawa al-Tibb al-Hadith* (Kairo: 2010), hlm. 112.

¹⁹⁴ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Kedokteran* (Jakarta: 2012), hlm. 45–47.

melindungi hak sipil anak. Jika seorang anak lahir dari rahim yang disewa atau sperma donor, ia akan kehilangan hak paling dasarnya dalam Islam: kejelasan asal-usul (*nasab*), hak waris dari jalur ayah biologis, dan kejelasan wali nikah bagi anak perempuan. Dengan membandingkan kultur di Mesir yang mengedepankan syiar dakwah dan Malaysia yang mengedepankan ketertiban administrasi nasab, Anda bisa menyimpulkan bahwa bayi tabung yang sah adalah yang menjaga "ekosistem pernikahan". Di luar itu, teknologi tersebut dianggap mencederai kehormatan manusia (*Hifdzul 'Ird*) karena mereduksi peran ibu dan ayah menjadi sekadar penyedia material genetik atau komoditas ekonomi.

a) Tingkatan Kemaslahatan dalam persoalan bayi tabung

Penerapan *Maqashid al-Syariah* dalam persoalan bayi tabung juga harus memperhatikan tingkatan kemaslahatan yang terdiri atas *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*. Ketiga tingkatan tersebut tidak dapat diterapkan secara general terhadap seluruh persoalan *IVF*, karena objek yang dinilai berbeda-beda. Penelitian ini membedakan antara kebutuhan orang tua untuk menggunakan teknologi bayi tabung dan kebutuhan anak yang telah lahir untuk memperoleh perlindungan hukum.

Pertama, pada tingkat *hajiyyat*, teknologi bayi tabung pada dasarnya merupakan sarana untuk menghilangkan kesulitan pasangan suami istri yang mengalami infertilitas. Infertilitas dapat menyebabkan kesulitan biologis, psikologis, maupun sosial dalam kehidupan perkawinan. Teknologi *IVF* memberikan jalan keluar terhadap kesulitan tersebut sehingga secara umum dapat dikategorikan sebagai kebutuhan *hajiyyah*. Tidak digunakannya *IVF* tidak dengan sendirinya menyebabkan hilangnya salah satu dari lima unsur pokok kehidupan, sehingga *IVF* tidak tepat digeneralisasikan sebagai kebutuhan *daruriyyah* bagi seluruh pasangan infertil. Namun demikian, dalam kondisi tertentu, tingkat kebutuhan tersebut dapat mengalami peningkatan apabila terdapat faktor medis dan kemudaran yang secara nyata mengancam kepentingan fundamental pasangan. Peningkatan tingkat masalah tersebut bersifat kasuistik dan harus ditentukan berdasarkan kondisi konkret, bukan sebagai ketentuan umum bagi seluruh tindakan *IVF*.

Kedua, pada tingkat *daruriyyat*, setelah seorang anak dilahirkan, perlindungan terhadap identitas, nasab, kehidupan, kebutuhan dasar, dan hak ekonominya menyentuh kepentingan fundamental. Kejelasan nasab merupakan bagian dari *hifz al-nasl*; perlindungan kehidupan dan kesehatan merupakan bagian dari *hifz al-nafs*; sedangkan nafkah dan kewarisan berhubungan dengan *hifz al-mal*. Oleh karena itu, perlindungan terhadap hak-hak dasar anak yang telah lahir lebih tepat diletakkan dalam wilayah *daruriyyat* daripada sekadar *hajiyyat*.

Ketiga, pada tingkat *tahsiniyyat*, terdapat aspek-aspek yang berfungsi menyempurnakan pelaksanaan teknologi reproduksi dan perlindungan keluarga, seperti peningkatan kualitas etika pelayanan, kepatutan dalam prosedur medis, penghormatan terhadap privasi, kenyamanan pasien, serta tata kelola pelayanan yang semakin baik. Aspek tersebut penting dalam menjaga martabat manusia, tetapi tidak menempati posisi yang sama dengan kebutuhan fundamental berupa nasab, kehidupan, identitas dan hak ekonomi anak.

Dengan demikian, penelitian ini tidak mengklasifikasikan bayi tabung secara tunggal sebagai *daruriyyah*, *hajiyyah* atau *tahsiniyyah*. Klasifikasi dilakukan berdasarkan objek kemaslahatan yang dilindungi. Teknologi *IVF* sebagai sarana memperoleh keturunan pada umumnya merupakan kebutuhan *hajiyyah*; sedangkan perlindungan terhadap nasab, identitas, kehidupan, nafkah dan hak dasar anak setelah kelahiran menyentuh wilayah *daruriyyat*. Adapun penyempurnaan tata kelola dan etika pelayanan berada pada wilayah *tahsiniyyat*.

b) *Maqashid al-Syariah* dan Perlindungan Hak-Hak Keperdataan Anak

Penggunaan *Maqashid al-Syariah* dalam penelitian ini juga diarahkan untuk menjawab persoalan mengenai dampak fatwa bayi tabung terhadap hak-hak keperdataan anak. Hak-hak tersebut tidak ditempatkan sebagai konsekuensi sekunder yang muncul setelah penetapan halal atau haram, tetapi sebagai bagian dari objek perlindungan syariat itu sendiri.

Dalam konstruksi hukum keluarga Islam, nasab melahirkan sejumlah akibat hukum berupa hubungan kewarisan, kewajiban nafkah, kewenangan perwalian, hubungan mahram, hak pengasuhan, dan identitas keluarga. Karena itu, ketidakjelasan nasab tidak berhenti pada persoalan biologis, melainkan dapat menghasilkan ketidakpastian terhadap keseluruhan kedudukan keperdataan

seorang anak. Atas dasar tersebut, penelitian ini menempatkan hak keperdataan anak ke dalam beberapa dimensi. Pertama, hak identitas dan kejelasan asal-usul, yang merupakan manifestasi *hifz al-nasl*. Kedua, hak atas nafkah, pemeliharaan dan kehidupan yang layak, yang berkaitan dengan *hifz al-nafs* dan *hifz al-mal*. Ketiga, hak kewarisan, yang berkaitan dengan *hifz al-mal* sekaligus kepastian hubungan nasab. Keempat, hak perwalian dan pengasuhan, yang berkaitan dengan keberlangsungan struktur keluarga. Kelima, hak atas perlindungan hukum dan bebas dari diskriminasi, yang menjadi konsekuensi dari pengakuan anak sebagai subjek hukum.

Dengan demikian, penelitian ini mengembangkan konsep *hifz al-nasl* dari orientasi yang semata-mata menjaga kemurnian garis keturunan menuju orientasi yang juga melindungi *legal identity*, *civil status*, *civil rights*, dan *legal certainty* anak. Perluasan tersebut tidak mengubah prinsip *maqashid* klasik, melainkan mengaktualisasikannya terhadap konsekuensi hukum yang muncul dari teknologi reproduksi modern.

2. *Middle Range Theory (Ijtihad jama'i)* dan (*Taghayyur Al-Ahkam*)

Middle range theory dalam penelitian ini adalah *Ijtihad jama'i* dan *Taghayyur al-ahkam*. *Ijtihad jama'i* yakni proses pengambilan keputusan hukum Islam yang dilakukan secara kolektif oleh sejumlah ulama atau lembaga keagamaan resmi, dengan tujuan memperoleh hasil hukum yang lebih komprehensif, sahih, dan dapat diterima secara luas dalam masyarakat Muslim modern.¹⁹⁵

Melalui metode ini, fatwa-fatwa dapat dihasilkan secara bersama-sama dengan mempertimbangkan berbagai perspektif fikih, realitas sosial, dan kebutuhan kontemporer. Konsep *Ijtihad jama'i* menegaskan pentingnya kolaborasi intelektual dalam menghadapi permasalahan baru yang belum diatur secara eksplisit dalam sumber hukum Islam klasik. Teori *ijtihad jama'i* berkembang sebagai respons terhadap kompleksitas persoalan hukum Islam kontemporer yang tidak lagi dapat diselesaikan secara optimal melalui *ijtihad* individual. Yusuf al-Qaradawi memandang *ijtihad jama'i* sebagai forum

¹⁹⁵ Harahap, Sholehuddin. "Metode Istihsan Fiqih Kontemporer *Ijtihad jama'i* (*Ijtihad Kolektif*) dan Kehujjahannya." *Hukumah: Jurnal Hukum Islam* 3.2 (2020): 128-140, hlm. 130-133.

pertukaran pandangan para ahli untuk mewujudkan kemaslahatan umat,¹⁹⁶ sedangkan Wahbah al-Zuhaili menegaskan sebagai proses kolektif dalam memilih pendapat hukum yang paling kuat dan relevan dengan realitas masyarakat modern.¹⁹⁷ Oleh karena itu, *ijtihad jama'i* menjadi metode *istinbath* yang banyak digunakan oleh lembaga-lembaga fatwa kontemporer dalam merumuskan hukum atas persoalan-persoalan baru, termasuk isu bayi tabung dan teknologi reproduksi berbantu.¹⁹⁸

Ijtihad jama'i dipahami sebagai proses kolektif yang melibatkan para ulama, pakar hukum Islam, serta ahli di bidang terkait, guna menghasilkan keputusan hukum yang lebih akurat dan bertanggung jawab.¹⁹⁹ Fatwa-fatwa yang lahir dari lembaga seperti majelis ulama, dewan fatwa nasional, maupun forum fikih internasional mencerminkan praktik *Ijtihad jama'i* yang mempertimbangkan berbagai sudut pandang keilmuan. Relasi antara *ijtihad jama'i* dan hukum positif tampak dalam proses legislasi dan praktik peradilan. Banyak regulasi hukum keluarga di negara-negara Muslim, termasuk Indonesia, yang substansinya dipengaruhi oleh hasil *ijtihad* kolektif para ulama. Fatwa tidak selalu bersifat mengikat secara yuridis, tetapi sering kali menjadi rujukan normatif bagi pembentuk undang-undang dan hakim dalam memutus perkara keluarga.

Dalam konteks hukum keluarga, *ijtihad jama'i* dipandang sebagai mekanisme yang lebih representatif dan akuntabel.²⁰⁰ Keputusan hukum yang dihasilkan tidak hanya mencerminkan otoritas keilmuan individual, tetapi juga merupakan hasil pertimbangan kolektif yang memperhitungkan realitas sosial serta kepentingan masyarakat luas.²⁰¹ Oleh karena itu, *ijtihad jama'i* ditempatkan

¹⁹⁶ Al-Qaradawi, Yusuf. *Al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1996.

¹⁹⁷ Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 2011.

¹⁹⁸ Al-Munawar, Faishal Agil dan Mirwan. "Ijtihad jama'i (Ijtihad Kolektif) Perspektif Ulama Kontemporer." *Istidlal: Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam*, Vol. 4, No. 2, 2020.

¹⁹⁹ Hasan, Aznan. "An Introduction to Collective *Ijtihad* (*Ijtihad jama'i*): Concept and Applications." *American Journal of Islam and Society*, Vol. 20, No. 2, 2003.

²⁰⁰ Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1017.

²⁰¹ Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amm* (Damaskus: 1968), hlm. 112.

sebagai *middle range theory* yang menghubungkan nilai-nilai *maqashid al-syariah* dengan praktik penetapan hukum di tingkat negara.²⁰²

Praktik *ijtihad jama'i* dalam dunia Islam kontemporer umumnya dilembagakan melalui majelis fatwa, dewan ulama,²⁰³ dan forum fikih internasional.²⁰⁴ Lembaga-lembaga ini berfungsi sebagai ruang deliberasi kolektif dalam merespons persoalan hukum baru,²⁰⁵ termasuk isu-isu dalam hukum keluarga. Fatwa yang dihasilkan tidak hanya berfungsi sebagai panduan keagamaan, tetapi juga sering menjadi rujukan normatif dalam pembentukan kebijakan hukum nasional.²⁰⁶

Dalam sistem hukum positif, fatwa memang tidak selalu memiliki kekuatan mengikat secara yuridis. Namun demikian, dalam praktiknya, fatwa sering kali memengaruhi proses legislasi dan pertimbangan hakim dalam menyelesaikan perkara keluarga.²⁰⁷ Hal ini menunjukkan adanya relasi fungsional antara *ijtihad jama'i* dan hukum positif, di mana fatwa berperan sebagai sumber nilai dan legitimasi moral bagi regulasi negara.²⁰⁸

Dalam isu bayi tabung dan kedudukan anak, *ijtihad jama'i* memungkinkan terjadinya integrasi antara pertimbangan fikih, data medis, serta prinsip-prinsip hukum positif.²⁰⁹ Keputusan hukum yang dihasilkan tidak hanya mempertimbangkan keabsahan syar'i, tetapi juga implikasinya terhadap administrasi kependudukan, hak waris, dan perlindungan anak dalam sistem hukum negara.²¹⁰

Inseminasi buatan (bayi tabung) tidak disebutkan secara eksplisit dalam hadis Nabi SAW. Namun, para ulama kontemporer menggunakan pendekatan *ijtihad* berdasarkan prinsip-prinsip syariah (*maqashid al-syariah*) dan hadis-hadis

²⁰² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 45.

²⁰³ Islamic Fiqh Academy (OIC), *Resolutions and Recommendations* (Jeddah: 1986), hlm. 34.

²⁰⁴ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI* (Jakarta: 2012), hlm. 45.

²⁰⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Ijtihad fi al-Shariah al-Islamiyyah* (Kairo: 1996), hlm. 87.

²⁰⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State* (Harvard, 2008), hlm. 56.

²⁰⁷ Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2006), hlm. 213.

²⁰⁸ Lawrence M. Friedman, *Legal System* (New York: Russell Sage, 1975), hlm. 15.

²⁰⁹ Mohammed Ghaly, *Islamic Bioethics* (Leiden: Brill, 2012), hlm. 101.

²¹⁰ Omar Hasan Kasule, *Islamic Medical Jurisprudence* (Kuala Lumpur: IIUM, 2007), hlm. 78.

umum²¹¹ tentang nasab, zina, serta hubungan suami-istri untuk menghukumi masalah ini. Hadist-hadist yang dijadikan landasan hukum (dalil) terkait inseminasi buatan:

b. Hadist Larangan Mencampur Benih dengan Istri Orang Lain

Hadist ini menjadi dasar utama pengharaman inseminasi buatan yang melibatkan donor sperma atau ovum dari pihak ketiga (bukan pasangan suami istri sah).²¹²

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَسْقِيَنَّ مَاءَهُ زَرْعَ أَخِيهِ

Artinya:

"Siapa saja yang beriman kepada Allah SWT dan hari kiamat, maka janganlah sekali-kali menyiramkan airnya (sperma) pada tanaman orang lain (vagina istri orang lain)." (HR. Abu Daud, At-Tirmidzi, dan Hadis ini dipandang sahih oleh Ibnu Hibban).²¹³

Hadis tersebut tidak berbicara secara langsung mengenai teknologi *IVF*, tetapi oleh sebagian ulama digunakan sebagai sumber prinsip normatif mengenai larangan memasukkan unsur reproduktif laki-laki ke dalam hubungan yang bukan hubungan perkawinan yang sah. Prinsip tersebut kemudian dikembangkan melalui penalaran *ta'lili* dan perlindungan nasab dalam menilai keterlibatan donor pada teknologi reproduksi modern.²¹⁴

c. Hadis Larangan Menisbatkan Anak kepada Selain Ayahnya

Hadis ini digunakan untuk menolak inseminasi buatan yang menggunakan donor sperma dari selain suami sah, karena hal itu mengaburkan nasab anak.²¹⁵

مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ

Artinya:

"Barangsiapa mengaku anak kepada selain ayahnya, padahal dia tahu itu bukan ayahnya, maka surga haram baginya." (HR. Bukhari dan Muslim).²¹⁶

Implikasinya Anak hasil inseminasi dengan sperma donor bukan dari suami sah tidak memiliki hubungan nasab dengan yang menanam benih (donor).

²¹¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa* (Beirut: 1993), hlm. 286.

²¹² Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Nikah, hadis tentang larangan mencampur benih.

²¹³ Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Raḍā', no. hadis 1131 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998);

²¹⁴ Sahih al-Bukhari, Kitab al-Fara'id, hadis tentang nasab.

²¹⁵ Repository UIN Sumatera Utara

²¹⁶ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Manāqib, Bāb Man Idda'ā ilā Ghayri Abīhi, no. hadis 3508 (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H)

d. Dasar Kebolehan (Inseminasi Dalam Pasangan Sah)

Meskipun tidak ada hadis eksplisit membolehkan inseminasi, para ulama membolehkan jika sperma suami dan ovum istri sah ditanam di rahim istri tersebut (menggunakan metode *IVF*/bayi tabung) berdasarkan prinsip ikhtiar (usaha) yang tidak melanggar aturan.²¹⁷

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَذُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

Artinya :

"Hukum asal dalam segala hal (muamalah/teknologi) adalah boleh, sampai ada dalil yang menunjukkan keharamannya."²¹⁸

Halal/Mubah: Inseminasi buatan dengan sperma dan ovum dari pasangan suami-istri yang sah, kemudian embrio ditanamkan di rahim istri sah.²¹⁹ Sedangkan Haram: Inseminasi buatan yang menggunakan sperma donor, ovum donor, atau menggunakan rahim titipan (*surrogate mother*) karena bertentangan dengan hadis tentang kebersihan rahim (HR. Abu Daud) dan nasab.²²⁰

Sebagai *middle range theory*, *ijtihad jama'i* juga menjelaskan variasi fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara. Perbedaan struktur lembaga fatwa, sistem hukum nasional, serta budaya hukum masyarakat memengaruhi cara *ijtihad* kolektif dijalankan. Namun demikian, kesemuanya tetap berada dalam kerangka pencarian kemaslahatan dan keadilan hukum. Dalam kerangka penelitian ini, *Ijtihad jama'i* dianalisis sebagai metode *istinbath al-hukmi* yang dominan digunakan dalam fatwa-fatwa Asia Tenggara dan Afrika Utara terkait bayi tabung. Melalui pendekatan ini, dapat ditelusuri bagaimana para mujtahid kolektif merumuskan kedudukan nasab anak, batasan kebolehan teknologi reproduksi, serta implikasi hukumnya terhadap hak-hak anak. Dengan menjadikan *Ijtihad jama'i* sebagai *middle range theory*, penelitian ini mampu menjelaskan proses metodologis di balik lahirnya fatwa, bukan hanya hasil hukumnya semata.

²¹⁷ Al-syatibi, *Al-Muwafaqat* (Beirut: Dar al-Ma'rifah), hlm. 8.

²¹⁸ Muḥammad Ṣidqī al-Burnū, *Al-Wajīz fī Idāḥ Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996), 187.

²¹⁹ Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Ashbah wa al-Nazair* (Beirut: 1990), hlm. 60.

²²⁰ MUI - Majelis Ulama Indonesia, 2012.

Ijtihad jama'i (*ijtihad* kolektif) menempati posisi strategis sebagai *middle range theory* yang menjembatani *grand theory Maqashid al-syariah* dengan realitas fatwa-fatwa kontemporer di Asia Tenggara dan Afrika Utara. Secara sistematis, *Ijtihad jama'i* dipahami sebagai upaya pengerahan seluruh kemampuan intelektual oleh sekelompok mujtahid atau ahli dari berbagai disiplin ilmu untuk merumuskan hukum atas persoalan baru yang belum ada presedennya secara tekstual dan eksplisit dalam sumber primer. Dalam konteks bayi tabung, teori ini menjadi sangat krusial karena masalah tersebut tidak lagi bisa dijawab hanya melalui pendekatan fiqh klasik oleh satu individu (*ijtihad fardi*), melainkan memerlukan kolaborasi antara fukaha, ahli genetika, dokter kandungan, dan sosiolog. Melalui *Ijtihad jama'i*, objektivitas hukum dapat lebih terjamin karena keputusan diambil berdasarkan pertimbangan multidimensi yang meminimalisir subjektivitas personal, sehingga fatwa yang dihasilkan di berbagai lembaga fatwa Asia Tenggara dan Afrika Utara memiliki otoritas moral dan legal yang lebih kuat untuk diadopsi dalam pengembangan hukum keluarga di Indonesia.

Meskipun praktik musyawarah telah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW dan Sahabat, peletak dasar teoretis *Ijtihad jama'i* secara modern dan sistematis sering diatribusikan kepada tokoh-tokoh pembaharu seperti Muhammad Abduh²²¹ dan kemudian dikristalisasi oleh Dr. Yusuf al-Qaradawi²²² berpandangan bahwa pada era spesialisasi saat ini, *ijtihad* individual hampir mustahil mencapai kebenaran yang komprehensif, terutama dalam isu medis yang kompleks seperti bayi tabung. Beliau menegaskan bahwa *Ijtihad jama'i* melalui lembaga-lembaga seperti *Majma' al-Fiqh al-Islami* adalah satu-satunya cara untuk memberikan kepastian hukum yang relevan dengan perkembangan zaman.²²³

Pandangan senada dikemukakan oleh Mustafa Ahmad al-Zarqa, yang menekankan bahwa *ijtihad* kolektif merupakan bentuk evolusi dari sistem *ijma'* tradisional yang lebih operasional untuk menjawab tantangan modernitas.²²⁴ Dari

²²¹ Muhammad Abduh, *Risalat al-Tawhid* (Kairo: 1897), hlm. 102.

²²² Yusuf al-Qaradawi, *Fatawa Mu'asirah* (Kairo: 1993), hlm. 529.

²²³ Yusuf al-Qaradawi, *Al-Ijtihad al-Mu'ashir baina al-Indhibit wa al-Infirath* (Kairo: Dar al-Tawzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 1994), hlm. 105-110.

²²⁴ Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Fiqh al-Islami fi Tsaubihi al-Jadid*, Vol. 1 (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998), hlm. 215.

sudut pandang hukum konvensional, konsep *Ijtihad jama'i* memiliki kemiripan filosofis dengan teori *Collective Intelligence* (Kecerdasan Kolektif) yang dikembangkan oleh tokoh seperti *Pierre Lévy*²²⁵ atau pendekatan *Deliberative Democracy* dari *Jürgen Habermas*.²²⁶ Habermas menekankan pentingnya ruang publik yang deliberatif di mana berbagai pihak berdiskusi untuk mencapai konsensus rasional.²²⁷

Dalam dunia hukum Barat, ini juga sejalan dengan konsep *Legal Hermeneutics* yang dilakukan secara kolektif di mahkamah-mahkamah tinggi. Tokoh hukum konvensional memandang bahwa kebenaran hukum dalam masyarakat kompleks tidak ditemukan secara atomistik, melainkan melalui dialog antar-disiplin. Integrasi antara pandangan Islam tentang keberkahan jamaah dan pandangan konvensional tentang validitas deliberatif ini memperkuat argumen disertai Anda bahwa kontribusi fatwa Asia Tenggara dan Afrika Utara merupakan produk pemikiran yang matang dan layak diintegrasikan ke dalam pembaruan hukum keluarga di Indonesia.

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah memandang bahwa perubahan hukum Islam merupakan keniscayaan pada ranah hukum-hukum *ijtihadi* yang berkaitan dengan kemaslahatan manusia. Menurutnya, fatwa dapat berubah seiring perubahan waktu (*azminah*), tempat (*amkinah*), kondisi sosial (*ahwal*), niat (*niyyat*), dan adat kebiasaan (*'awaid*). Pandangan ini menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons perkembangan masyarakat tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar *syariat* yang bersifat tetap. Dengan demikian, perubahan hukum bukan dimaksudkan untuk mengubah *syariat*, melainkan untuk menjaga relevansi penerapan *syariat* terhadap realitas yang terus berkembang.²²⁸

Melalui konsep *Taghayyur Al-Ahkam*, penelitian ini menegaskan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas internal yang memungkinkan terjadinya penyesuaian tanpa harus mengorbankan prinsip-prinsip dasarnya. Perbedaan fatwa

²²⁵ Pierre Lévy, *Collective Intelligence* (New York: Plenum, 1997), hlm. 29.

²²⁶ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms* (MIT Press, 1996), hlm. 107.

²²⁷ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge: MIT Press, 1996), hlm. 107.

²²⁸ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyatakan bahwa perubahan fatwa dipengaruhi oleh perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan. Lihat: Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 11.

antara negara-negara Asia Tenggara dan Afrika Utara dipahami sebagai bentuk penerapan kaidah ini, di mana realitas sosial, sistem hukum nasional, serta tingkat penerimaan masyarakat terhadap teknologi medis turut memengaruhi rumusan hukum.

Dalam konteks kedudukan anak hasil bayi tabung, *Taghayyur Al-Ahkam* tampak dalam pergeseran pendekatan dari fikih klasik yang belum mengenal teknologi reproduksi modern menuju formulasi hukum baru yang lebih kontekstual. *Middle range theory* ini membantu menjelaskan bagaimana fatwa tidak hanya berfungsi sebagai jawaban normatif, tetapi juga sebagai instrumen perlindungan hukum dan keadilan bagi anak, sesuai dengan tuntutan zaman.

Taghayyur Al-Ahkam merupakan teori yang menjelaskan bagaimana hukum Islam beradaptasi dengan perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan. Dalam konteks hukum keluarga, teori ini menjadi sangat relevan karena relasi keluarga terus mengalami transformasi akibat modernisasi, globalisasi, dan kemajuan teknologi. Hukum keluarga merupakan salah satu bidang hukum yang paling dinamis karena berkaitan langsung dengan perubahan sosial dan budaya. Perkembangan teknologi, perubahan pola relasi keluarga, serta meningkatnya kesadaran akan hak-hak anak menuntut adanya pembaruan hukum yang berkelanjutan. Dalam konteks ini, *taghayyur al-ahkam* memberikan legitimasi teoretis bagi perubahan hukum keluarga Islam.

Dalam isu bayi tabung, perubahan hukum tampak pada pergeseran pendekatan dari paradigma fikih klasik menuju pendekatan yang lebih kontekstual dan berorientasi pada kemaslahatan.²²⁹ Penetapan hukum tidak lagi semata-mata berfokus pada aspek biologis, tetapi juga mempertimbangkan kepentingan terbaik bagi anak serta perlindungan hak-haknya dalam sistem hukum keluarga.²³⁰

Dalam sistem hukum positif, perubahan hukum merupakan keniscayaan yang dilakukan melalui revisi undang-undang dan pembaruan kebijakan. Konsep *Taghayyur Al-Ahkam* menunjukkan bahwa dalam hukum Islam pun terdapat mekanisme internal yang memungkinkan terjadinya pembaruan hukum tanpa

²²⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 14.

²³⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 102.

meninggalkan prinsip dasar *syariat*.²³¹ Hal ini memperkuat argumen bahwa hukum keluarga Islam bersifat dinamis dan kompatibel dengan sistem hukum modern.²³²

Dalam isu bayi tabung, *Taghayyur Al-Ahkam* tampak pada pergeseran pendekatan fikih dari paradigma klasik menuju pendekatan kontekstual. Hukum tidak lagi semata-mata berfokus pada aspek biologis, tetapi juga mempertimbangkan kepentingan terbaik bagi anak (*best interest of the child*), yang merupakan prinsip utama dalam hukum keluarga modern.²³³

Middle range theory Taghayyur al-Ahkam bi Taghayyur al-Azman wa al-Amkan (perubahan hukum karena perubahan zaman dan tempat) berfungsi sebagai pisau analisis operasional untuk membedah mengapa fatwa tentang bayi tabung di Asia Tenggara dan Afrika Utara dapat bervariasi serta bagaimana fatwa tersebut dapat diadaptasi ke dalam hukum keluarga di Indonesia. Secara sistematis, teori ini berangkat dari kaidah fikih bahwa perubahan hukum yang bersifat *ijtihad* adalah sebuah keniscayaan apabila terjadi perubahan dimensi ruang, waktu, keadaan, serta adat kebiasaan (*'urf*).²³⁴ Dalam konteks bayi tabung, teknologi ini merupakan variabel baru yang menuntut hukum Islam tidak bersifat statis; jika dahulu nasab hanya diakui melalui hubungan biologis alami, maka perubahan realitas medis menuntut hukum untuk mereformulasi makna perlindungan keturunan demi menjamin hak-hak sipil anak. Teori ini memastikan bahwa hukum tetap relevan dengan keadilan zaman tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar *syariat*, sehingga kontribusi fatwa-fatwa dari luar negeri dapat diserap secara proporsional sesuai dengan karakteristik masyarakat Indonesia.

Peletak dasar teori ini secara eksplisit dalam khazanah intelektual Islam adalah Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (wafat 751 H). Dalam karyanya yang monumental, *I'lam al-Muwaqqi'in*, ia secara gamblang menjelaskan bahwa seorang mufti tidak boleh kaku pada teks tanpa melihat konteks, karena *syariat* pada hakikatnya ditegakkan di atas fondasi kemaslahatan hamba. Ibnu Qayyim

²³¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Beirut: 1993), hlm. 286.

²³² Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 1035.

²³³ United Nations, *Convention on the Rights of the Child* (1989), Pasal 3.

²³⁴ Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amm* (Damaskus: 1968), hlm. 113.

menegaskan bahwa kekeliruan dalam memahami hubungan antara realitas sosial dan teks hukum dapat menyebabkan kezaliman.²³⁵

Pandangan ini diperkuat oleh ulama modern seperti Mustafa Ahmad al-Zarqa, yang mengkodifikasi prinsip ini ke dalam Pasal 39 *Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah* (Konstitusi Hukum Perdata Turki Usmani), yang menyatakan bahwa tidak diingkari adanya perubahan hukum akibat perubahan zaman. Bagi Al-Zarqa, hukum adalah sesuatu yang hidup dan dinamis; fleksibilitas hukum Islam inilah yang memungkinkannya bertahan sebagai solusi bagi umat manusia di berbagai benua.²³⁶

Dari perspektif hukum konvensional, teori *Taghayyur al-Ahkam* menemukan resonansi yang sangat kuat dengan Teori Evolusi Hukum yang diusung oleh Friedrich Carl von Savigny dan kemudian dikembangkan oleh Henry Maine. Savigny berpendapat melalui konsep *Volksgeist* bahwa hukum tumbuh dan berkembang mengikuti jiwa bangsa serta perkembangan masyarakatnya; hukum tidak lahir dari ruang hampa, melainkan merupakan hasil dari sejarah dan kondisi sosial yang terus berubah.²³⁷

Sejalan dengan itu, tokoh sosiologi hukum seperti *Oliver Wendell Holmes Jr* menyatakan bahwa "nyawa hukum bukanlah logika, melainkan pengalaman." Pandangan konvensional ini mendukung argumen disertasi ini bahwa legalitas bayi tabung dan hak anak di dalamnya bukanlah sekadar persoalan teknis prosedural, melainkan respons hukum terhadap evolusi kebutuhan manusia dan kemajuan peradaban yang harus diakomodasi oleh otoritas hukum di Indonesia melalui pembaruan regulasi.²³⁸

Dengan demikian, *Taghayyur Al-Ahkam* sebagai *middde theory* menjelaskan implementasi konkret *maqashid* dan *ijtihad jama'i* dalam praktik

²³⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz III (Kairo: Dar al-Hadits, 2004), hlm. 11-14

²³⁶ Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Fiqh al-Islami fi Tsaubihi al-Jadid*, Vol. 2 (Damaskus: Dar al-Qalam, 1998), hlm. 921.

²³⁷ Friedrich Carl von Savigny, *Of the Vocation of Our Age for Legislation and Jurisprudence*, terj. Abraham Hayward (London: Littlewood and Co., 1831), hlm. 24-28.

²³⁸ Oliver Wendell Holmes Jr., *The Common Law* (Boston: Little, Brown, and Company, 1881), hlm. 1.

hukum keluarga.²³⁹ Teori ini menegaskan bahwa pembaruan hukum bukanlah bentuk penyimpangan dari *syariat*, melainkan manifestasi dari tujuan *syariat* itu sendiri dalam menjawab tantangan zaman. Dengan menggabungkan teori *Ijtihad jama'i*, penelitian ini menegaskan bahwa reformasi hukum keluarga Islam merupakan keniscayaan yang sejalan dengan tujuan *syariat*. Perubahan hukum tidak dipahami sebagai ancaman terhadap kemurnian ajaran Islam, melainkan sebagai upaya mewujudkan kemaslahatan yang lebih luas.²⁴⁰

Dalam kerangka ini, penelitian menghubungkan antara metode kolektif *ijtihad* yang bersifat normatif dengan praktik konkret *istinbath al-hukmi* dalam fatwa-fatwa yang dikeluarkan di berbagai negara Asia Tenggara dan Afrika Utara.²⁴¹ Pendekatan ini memungkinkan untuk melihat bagaimana proses kolektif dalam *ijtihad jama'i* menghasilkan fatwa yang berbeda-beda, tetapi sekaligus memiliki kesamaan rujukan dasar yang kuat.²⁴² Penelitian ini juga mengkaji bagaimana faktor lokal dan konteks sosial turut mempengaruhi pemilihan rujukan dan hasil *istinbath al-hukmi*, sehingga terbangun gambaran komprehensif mengenai dinamika hukum Islam dalam merespons isu bayi tabung dan perlindungan hak anak hasil teknologi reproduksi.

Dengan menggabungkan teori *ijtihad jama'i* dan fokus pada *taghayyur al-ahkam* sebagai *middle range theory*, penelitian ini bertujuan memberikan kontribusi akademik yang signifikan dalam pengembangan metodologi *istinbath* hukum Islam kontemporer, sekaligus memberikan rekomendasi praktis untuk penguatan hukum keluarga Islam di Indonesia dan negara-negara lain yang mengalami fenomena serupa.²⁴³

Dalam khazanah ushul fikih, teori perubahan hukum (*taghayyur al-ahkām*) berangkat dari asumsi bahwa hukum Islam memiliki dua dimensi sekaligus, yaitu dimensi yang bersifat tetap (*al-thawābit*) dan dimensi yang bersifat dinamis (*al-mutaghayyirāt*). Dimensi yang tetap berkaitan dengan *nash-nash qath'i* yang tidak

²³⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyya, *I'lam al-Muwaqqi'in* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 14.

²⁴⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa* (Beirut: 1993), hlm. 286.

²⁴¹ Majma' al-Fiqh al-Islami, *Qararat wa Tawsiyat* (Jeddah: OIC, 1990), hlm. 56.

²⁴² Yusuf al-Qaradawi, *Al-Ijtihad fi al-Shariah al-Islamiyyah* (Kairo: 1996), hlm. 87.

²⁴³ Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'Amm* (Damaskus: 1968), hlm.

menerima perubahan, sedangkan dimensi yang dinamis berada pada wilayah hukum-hukum *ijtihādiyyah* yang dipengaruhi oleh perubahan waktu, tempat, kondisi sosial, adat kebiasaan, perkembangan ilmu pengetahuan, maupun kemaslahatan masyarakat. Oleh karena itu, perubahan hukum dalam Islam bukanlah perubahan terhadap syariat itu sendiri, melainkan perubahan hasil *ijtihad* sebagai respons terhadap perubahan realitas (*taghayyur al-waqi'*). Prinsip tersebut dikenal luas melalui kaidah fikih:

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

"Tidak dapat dipungkiri bahwa hukum (hasil *ijtihad*) dapat berubah karena perubahan zaman."²⁴⁴

Kaidah tersebut tidak dimaksudkan bahwa seluruh hukum Islam dapat berubah, melainkan hanya hukum yang dibangun atas dasar *ijtihad*, maslahat, adat (*'urf*), dan pertimbangan kemanusiaan. Adapun hukum yang bersumber dari dalil qath'i tetap bersifat permanen dan tidak dapat diubah. Dengan demikian, teori perubahan hukum menempatkan fleksibilitas sebagai karakter hukum Islam yang tetap berada dalam koridor *maqashid al-syariah*.

Tokoh yang paling sering dijadikan rujukan dalam teori ini adalah Ibn Qayyim al-Jawziyyah. Dalam karya monumentalnya *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, beliau menegaskan:

"Perubahan fatwa dan hukum berbeda-beda sesuai perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan."

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa objek perubahan bukanlah syariat sebagai wahyu, melainkan produk *ijtihad* manusia dalam memahami syariat. Oleh sebab itu, menurut Ibn Qayyim, seorang mujtahid wajib memperhatikan perkembangan masyarakat agar hukum yang dihasilkan tetap menghadirkan kemaslahatan dan tidak menimbulkan kemudharatan.²⁴⁵

Selain Ibn Qayyim, gagasan serupa telah lebih dahulu dikemukakan oleh Abu Ishaq al-Shatibi melalui teori *maqashid al-syariah*. Al-Syathibi menjelaskan bahwa seluruh hukum Islam diturunkan demi mewujudkan kemaslahatan manusia. Ketika realitas sosial berubah, metode *istinbath al-hukmi* juga dapat

²⁴⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 3–5.

²⁴⁵ Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), hlm. 8–15.

mengalami perkembangan selama tujuan syariat tetap terjaga. Dengan demikian, perubahan hukum bukanlah bentuk penyimpangan terhadap syariat, melainkan implementasi *maqashid* dalam konteks yang terus berkembang.

Perkembangan teknologi reproduksi berbantu (*assisted reproductive technology*), termasuk bayi tabung (*in vitro fertilization*), merupakan salah satu contoh nyata perubahan realitas yang tidak dikenal pada masa klasik. Oleh karena itu, persoalan ini tidak dapat diselesaikan hanya melalui pendekatan literal terhadap nash, tetapi memerlukan *ijtihad* kontemporer yang mempertimbangkan perkembangan ilmu kedokteran, etika biomedis, perlindungan nasab (*hifz al-nasl*), perlindungan jiwa (*hifz al-nafs*), serta hak-hak anak. Dalam konteks ini, teori *taghayyur al-ahkām* menjadi landasan metodologis bagi lembaga-lembaga fatwa untuk melakukan reinterpretasi hukum tanpa keluar dari prinsip-prinsip dasar syariat.²⁴⁶

Melalui teori tersebut dapat dipahami mengapa fatwa-fatwa mengenai bayi tabung mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Pada fase awal, fokus fatwa lebih banyak diarahkan pada kebolehan atau keharaman prosedur bayi tabung berdasarkan kejelasan nasab. Namun, seiring berkembangnya teknologi reproduksi, muncul persoalan baru seperti donor sperma, donor ovum, embrio beku, *surrogate mother*, penyimpanan embrio, hingga rekayasa genetika. Perubahan kompleksitas persoalan tersebut menyebabkan proses *ijtihad* juga berkembang sehingga lahir variasi fatwa di berbagai negara. Perbedaan tersebut bukan menunjukkan inkonsistensi hukum Islam, melainkan merupakan konsekuensi logis dari penerapan teori perubahan hukum terhadap realitas yang terus berubah.

Dalam konteks Indonesia, pemikiran Prof. Hasan Bisri (Guru Besar UIN Sunan Gunung Djati Bandung) memperkuat relevansi teori ini. Hasan Bisri menjelaskan bahwa teori perubahan hukum merupakan mekanisme agar hukum Islam mampu beradaptasi dengan perkembangan masyarakat tanpa kehilangan

²⁴⁶ Sudirman Suparman, "Law May Be Changed According to the Circumstances (Ḍawābiṭ Taghayyur al-Aḥkām)," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 13, no. 1 (2013): 13–24.

identitas normatifnya.²⁴⁷ Perubahan hukum dilakukan melalui proses *ijtihad* terhadap persoalan-persoalan baru yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam nash, dengan tetap menjadikan kemaslahatan, *maqashid al-syariah*, serta nilai-nilai keadilan sebagai orientasi utama. Menurutnya, perubahan hukum bukan berarti mengganti syariat, melainkan melakukan transformasi terhadap produk hukum agar tetap efektif menjawab kebutuhan masyarakat modern.²⁴⁸

Berdasarkan uraian tersebut, teori *taghayyur al-ahkam* sangat tepat ditempatkan sebagai *middle range theory* dalam penelitian ini karena mampu menjelaskan hubungan antara prinsip-prinsip *maqashid al-syariah* sebagai *grand theory* dengan dinamika fatwa-fatwa bayi tabung sebagai objek penelitian. Teori ini menjadi kerangka analitis untuk memahami bahwa perbedaan fatwa mengenai bayi tabung di Asia Tenggara dan Afrika Utara bukanlah pertentangan terhadap syariat, melainkan hasil dari proses *ijtihad* yang mempertimbangkan perubahan ilmu pengetahuan, perkembangan teknologi reproduksi, kondisi sosial masyarakat, serta orientasi perlindungan terhadap *maqashid al-syariah*, khususnya perlindungan nasab, jiwa, martabat manusia, dan hak-hak anak.

a) *Ijtihad Jama'i* sebagai Bentuk Operasional *Ijtihad* Kontemporer

Dalam penelitian ini, *ijtihad jama'i* tidak ditempatkan sebagai *grand theory* yang berdiri terpisah, melainkan sebagai bentuk operasional kontemporer dari teori *ijtihad* dalam lingkungan lembaga fatwa. Posisi tersebut dipilih untuk menjaga konsistensi kerangka teori penelitian, yaitu *Maqashid al-Syariah* sebagai *grand theory*, teori *ijtihad* dan *Taghayyur al-Ahkam* sebagai *middle range theory*, serta teori perbandingan hukum sebagai *applied theory*.

Ijtihad jama'i relevan karena objek yang dibahas berupa teknologi reproduksi berbantu memiliki kompleksitas yang tidak mungkin dipahami sepenuhnya hanya melalui kompetensi fikih. Sebelum menentukan hukum, mujtahid harus memiliki gambaran yang akurat mengenai proses pengambilan

²⁴⁷ Eman Suherman, Ayi Yunus Rusyana, dan Hasan Bisri, "Analisis Teori Perubahan Hukum dalam Kebijakan Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia," *Madinah: Jurnal Studi Islam* 10, no. 2 (2023).

²⁴⁸ Hari Rahmat Mulyadin, Hasan Bisri, dan Ayi Yunus Rusyana, "Theory of Legal Transformation in Sharia Economic Law," *Zona Law and Public Administration Indonesia* 1, no. 2 (2023).

gamet, fertilisasi di luar tubuh, perkembangan embrio, implantasi, pembekuan embrio, genetika, kehamilan, serta kemungkinan keterlibatan pihak ketiga.

Oleh sebab itu, *ijtihad jama'i* dalam persoalan bayi tabung idealnya mempertemukan dua jenis keahlian. Pertama, ahl al-fiqh atau ahli hukum Islam, yang mempunyai kewenangan melakukan takyif fiqhi, memahami *nash*, menentukan *'illat*, menggunakan kaidah ushul fikih dan menetapkan hukum. Kedua, ahl al-khibrah, yaitu dokter spesialis fertilitas, ahli embriologi, genetika, bioetika, dan bidang relevan lainnya yang memberikan validasi terhadap fakta ilmiah yang menjadi objek hukum.

Keterlibatan ahli sains tidak berarti bahwa penetapan halal dan haram dipindahkan kepada dokter. Fungsi ahli sains terutama berada pada tahap *taṣawwur al-mas'alah* dan *taḥqīq al-manāt*, yaitu menjelaskan secara akurat hakikat teknologi dan memastikan fakta yang akan dikenai hukum. Ulama kemudian menggunakan fakta tersebut sebagai dasar untuk melakukan istinbath al-hukmi. Dengan konstruksi demikian, *ijtihad jama'i* memiliki dua legitimasi yang saling melengkapi: legitimasi normatif-keagamaan yang berasal dari ketepatan penggunaan sumber dan metode hukum Islam, serta legitimasi faktual-ilmiah yang berasal dari ketepatan pemahaman terhadap teknologi reproduksi.

b) *Taghayyur al-ahkam* Ibn Qayyim

Teori *Taghayyur al-Ahkam* Ibn Qayyim al-Jawziyyah ditempatkan sebagai bagian kedua dari *middle range theory* untuk menjelaskan hubungan antara perubahan realitas dan perkembangan produk hukum. Teori ini berangkat dari pemahaman bahwa terdapat perbedaan antara prinsip syariat yang bersifat tetap dan hasil *ijtihad* yang dapat berkembang sesuai perubahan waktu, tempat, keadaan, adat, dan kemaslahatan.

Dalam konteks bayi tabung, yang berubah bukan prinsip dasar mengenai perlindungan nasab, keadilan keluarga, dan larangan menimbulkan kerusakan, melainkan objek hukum dan cara penerapan prinsip tersebut. Teknologi yang memungkinkan pembuahan terjadi di luar tubuh, penyimpanan embrio, donor gamet, *surrogacy* dan reproduksi setelah kematian pasangan merupakan realitas baru yang tidak dikenal dalam konstruksi fikih klasik.

Oleh sebab itu, *Taghayyur al-Ahkam* digunakan untuk menjelaskan mengapa perkembangan teknologi dapat menuntut perluasan dan pembaruan metode istinbath tanpa berarti mengubah *nash*. Perubahan terjadi pada wilayah hukum yang bersifat ijtihadi sebagai respons terhadap perubahan fakta, sedangkan prinsip fundamental mengenai kejelasan nasab dan perlindungan manusia tetap dipertahankan.

Teori ini sekaligus digunakan untuk menjelaskan perbedaan fatwa antarnegara. Kondisi sosial, struktur kelembagaan, perkembangan teknologi medis, tradisi mazhab dan hubungan antara fatwa dengan hukum negara dapat memengaruhi formulasi argumentasi hukum. Dengan demikian, variasi fatwa Asia Tenggara dan Afrika Utara tidak selalu menunjukkan perbedaan prinsip syariat, tetapi dapat merepresentasikan perbedaan penerapan hukum akibat perbedaan konteks.

3. *Applied Theory (Comparative Law Theory/Perbandingan Hukum)*

Teori yang digunakan sebagai *applied theory* dalam penelitian ini adalah Teori Perbandingan Hukum (*Comparative Law Theory*) yang dikemukakan oleh Konrad Zweigert (1911–1996), Guru Besar Hukum di *University of Hamburg* dan salah satu pelopor hukum perbandingan modern dan Hein Kotz, yang dalam literatur dikenal pula dengan istilah *Comparative Jurisprudence*, *Comparative Legal Method*, atau *al-Fiqh al-Muqāran* (الفقه المقارن) dalam tradisi hukum Islam. Teori ini merupakan pendekatan ilmiah yang digunakan untuk membandingkan sistem hukum, norma hukum, putusan, maupun produk *ijtihad* yang berkembang dalam lingkungan sosial dan budaya yang berbeda, dengan tujuan menemukan persamaan, perbedaan, karakteristik, serta faktor-faktor yang memengaruhi lahirnya suatu ketentuan hukum.²⁴⁹

Dalam konteks hukum Islam, istilah yang paling dekat dengan teori ini adalah *Fiqh Muqāran (Comparative Fiqh)*. Namun, apabila objek yang diperbandingkan bukan hanya pendapat mazhab, melainkan produk hukum kelembagaan seperti fatwa, maka pendekatan yang digunakan berkembang menjadi *Comparative Islamic Law* atau *Comparative Fatwa Studies*. Oleh karena

²⁴⁹ Peter de Cruz, *Comparative Law in a Changing World*, 3rd ed. (London: Routledge-Cavendish, 2007), 3–15.

itu, penelitian mengenai fatwa bayi tabung di Asia Tenggara dan Afrika Utara secara metodologis berada dalam ranah teori perbandingan hukum.

Pandangan yang lebih sistematis dikemukakan oleh Konrad Zweigert dan Hein Kötz melalui teori *Functional Comparative Law*. Mereka berpendapat bahwa objek utama perbandingan hukum bukanlah rumusan norma semata, melainkan fungsi hukum dalam menyelesaikan persoalan yang sama (*the functional method*). Menurut mereka, dua sistem hukum dapat menghasilkan norma yang berbeda, tetapi memiliki tujuan yang sama dalam menyelesaikan suatu persoalan. Sebaliknya, norma yang tampak serupa belum tentu memiliki fungsi yang sama dalam praktik hukum.²⁵⁰

Secara historis, teori perbandingan hukum berkembang pesat pada akhir abad ke-19 melalui pemikiran Sir Henry James Sumner Maine yang menempatkan perbandingan sebagai metode untuk memahami evolusi sistem hukum. Dalam karyanya *Ancient Law* (1861), Maine menjelaskan bahwa hukum tidak berkembang secara statis, tetapi mengalami perubahan mengikuti perkembangan struktur masyarakat. Oleh karena itu, suatu sistem hukum hanya dapat dipahami secara utuh apabila dibandingkan dengan sistem hukum lain yang hidup dalam konteks sosial berbeda. Pemikiran Maine kemudian menjadi fondasi berkembangnya disiplin *comparative law modern*.²⁵¹

Perkembangan teori tersebut kemudian disempurnakan oleh Rene David, yang menjelaskan bahwa perbandingan hukum merupakan metode ilmiah untuk memahami karakter setiap sistem hukum berdasarkan sumber hukumnya, sejarah pembentukannya, metode penalaran hukumnya, dan budaya hukum masyarakat. Menurut David, tujuan utama perbandingan hukum bukan sekadar mengetahui perbedaan, melainkan memahami alasan mengapa perbedaan tersebut muncul sehingga dapat diperoleh gambaran yang objektif mengenai karakter suatu sistem hukum.²⁵²

²⁵⁰ Konrad Zweigert and Hein Kötz, *An Introduction to Comparative Law*, 3rd ed., trans. Tony Weir (Oxford: Oxford University Press, 1998), 34–47.

²⁵¹ Sir Henry James Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas* (London: John Murray, 1861), 5–24.

²⁵² René David and John E. C. Brierley, *Major Legal Systems in the World Today: An Introduction to the Comparative Study of Law*, 3rd ed. (London: Stevens & Sons, 1985), 1–18.

Pendekatan fungsional tersebut menjadi teori yang paling banyak digunakan dalam penelitian hukum perbandingan kontemporer karena mampu menjelaskan bahwa perbedaan hukum sering kali dipengaruhi oleh kondisi sosial, budaya, politik, agama, maupun perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, fokus penelitian bukan hanya membandingkan isi norma, melainkan juga membandingkan alasan (*ratio legis*) yang melatarbelakangi lahirnya norma tersebut.

Apabila dikaitkan dengan penelitian ini, teori perbandingan hukum digunakan untuk membandingkan fatwa-fatwa bayi tabung yang diterbitkan oleh lembaga-lembaga fatwa di Asia Tenggara dan Afrika Utara. Perbandingan tersebut tidak hanya dilakukan terhadap status hukum bayi tabung, tetapi juga terhadap metode *istinbāt* hukum, penggunaan dalil Al-Qur'an dan hadis, penerapan kaidah fikih, pemanfaatan *maqāṣid al-syarī'ah*, pertimbangan perkembangan teknologi reproduksi berbantu (*assisted reproductive technology*), serta konteks sosial yang melatarbelakangi lahirnya fatwa tersebut.

Melalui teori ini dapat dianalisis bahwa perbedaan fatwa mengenai donor sperma, donor ovum, embrio beku, *surrogate mother*, maupun penyimpanan embrio bukan semata-mata disebabkan oleh perbedaan dalil, melainkan juga dipengaruhi oleh paradigma *istinbāt*, orientasi perlindungan *maqāṣid*, karakter lembaga fatwa, sistem hukum nasional, perkembangan teknologi kedokteran, serta kebutuhan sosial masyarakat di masing-masing negara. Dengan demikian, teori perbandingan hukum memungkinkan penelitian ini tidak berhenti pada identifikasi persamaan dan perbedaan fatwa, tetapi juga menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan tersebut serta implikasinya terhadap pengembangan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Dalam perspektif hukum Islam, konsep tersebut memiliki kesesuaian dengan tradisi *fiqh muqāran*, yaitu disiplin yang membandingkan pendapat para fuqaha beserta dalil, metode *istinbāt*, dan argumentasi hukumnya. Menurut Wahbah al-Zuhaylī, *fiqh muqāran* tidak bertujuan menentukan mazhab yang paling benar, melainkan memahami kekuatan argumentasi masing-masing pendapat sehingga dapat dipilih hukum yang paling sesuai dengan prinsip kemaslahatan dan tujuan syariat. Oleh karena itu, metode perbandingan dalam

hukum Islam selalu menempatkan dalil, *maqāṣid al-syarī'ah*, dan realitas sosial sebagai satu kesatuan analisis.²⁵³

Atas dasar itu, teori perbandingan hukum menjadi *applied theory* yang tepat dalam penelitian ini karena mampu mengoperasionalkan *middle range theory*, yaitu *taghayyur al-aḥkām*, ke dalam analisis empiris terhadap fatwa-fatwa bayi tabung. Apabila *maqāṣid al-syarī'ah* menjelaskan tujuan hukum Islam sebagai *grand theory* dan teori perubahan hukum menjelaskan dinamika pembentukan hukum sebagai *middle range theory*, maka teori perbandingan hukum menjadi instrumen analitis untuk menjelaskan bagaimana dinamika tersebut diwujudkan dalam produk-produk fatwa yang berbeda pada masing-masing kawasan penelitian.

Hubungan antara ketiga lapisan teori dalam penelitian ini bersifat hierarkis sekaligus fungsional. *Maqashid al-Syariah* sebagai *grand theory* memberikan orientasi nilai, yaitu bahwa setiap proses penetapan hukum pada akhirnya harus mengarah kepada kemaslahatan dan perlindungan terhadap unsur fundamental kehidupan manusia. Dalam isu bayi tabung, orientasi utama terletak pada *hifz al-nasl* yang dikembangkan menjadi perlindungan terhadap nasab, identitas dan hak keperdataan anak, serta berkaitan dengan *hifz al-nafs* dan *hifz al-mal*.

Teori *ijtihad* dan *Taghayyur al-Ahkam* sebagai *middle range theory* memberikan mekanisme epistemologis. Teori *ijtihad* menjelaskan bagaimana prinsip dari nash digali dan diterapkan kepada persoalan baru melalui pendekatan *bayani*, *ta'li*, *qiyasi*, *istislahi* dan *maqashidi*, termasuk melalui bentuk *ijtihad jama'i*. Sementara *Taghayyur al-Ahkam* menjelaskan mengapa hasil penerapan hukum dapat berkembang ketika objek, ilmu pengetahuan dan kondisi masyarakat berubah.

Teori Perbandingan Hukum sebagai *applied theory* memberikan instrumen analitis untuk membandingkan bagaimana proses tersebut diwujudkan oleh lembaga fatwa di enam negara. Perbandingan dilakukan terhadap sumber hukum, cara memahami nash, metode *istinbath*, keterlibatan ahli, orientasi maslahat-mafsadah, hasil fatwa dan implikasinya terhadap kedudukan serta hak anak.

²⁵³ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Juz I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 24-32.

Dengan konstruksi tersebut, hubungan teori dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. *Maqashid al-Syariah* → menentukan tujuan dan parameter kemaslahatan.
2. *Ijtihad* → menentukan metode penggalian hukum.
3. *Ijtihad Jama'i* → menentukan bentuk kelembagaan dan validasi multidisipliner.
4. *Taghayyur al-Ahkam* → menjelaskan perubahan penerapan hukum karena perubahan realitas.
5. *Comparative Law* → membandingkan bentuk penerapan semua unsur tersebut pada enam negara.
6. Hasil akhirnya → rekomendasi pengembangan hukum keluarga Islam Indonesia yang menjaga nasab sekaligus melindungi hak anak.

Dengan demikian, teori dalam penelitian ini tidak berhenti pada tataran konseptual, melainkan mempunyai hubungan langsung dengan lima rumusan masalah penelitian. *Grand theory* digunakan sebagai tolok ukur substansi dan tujuan fatwa; *middle range theory* digunakan untuk menganalisis proses *istinbath* serta dinamika pembentukan fatwa; sedangkan *applied theory* digunakan untuk menemukan pola persamaan, perbedaan, kelebihan, kekurangan dan relevansi setiap model fatwa bagi pengembangan hukum keluarga Indonesia.