

Jalan Tengah Perlindungan Anak Luar Nikah: Analisis Komparatif Fatwa Ormas Islam di Indonesia

Ayi Abdurahman Sayani, Mesraini, Abdurrahman Dahlan
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: mesraini@uinjkt.ac.id

Abstract

Severing the lineage (*nasab*) of children born out of wedlock in orthodox jurisprudence neglects their civil rights. This normative-sociological study compares four fatwas from Indonesian Islamic organizations—MUI No. 11/2012, Bahtsul Masail NU (2017), Tarjih Muhammadiyah (2008), and Al Washliyah (2010)—using the Convention on the Rights of the Child framework. Findings show that while all organizations sever lineage to preserve marital sanctity (*hifz al-nasl*), MUI makes a progressive breakthrough through civil *ta'zīr* sanctions, mandating child maintenance and an obligatory bequest (*waṣīyyah wājibah*) from the biological father. Conversely, the fatwas of NU, Muhammadiyah, and Al Washliyah remain bound to formalist *qaulī* methods without concrete protection mechanisms. The novelty of this research lies in mapping these fatwas through the lens of civil *ta'zīr* as a legal compromise model (*al-jam'u wa al-taufiq*) between *hifz al-nasl* and *hifz al-nafs*. This study asserts that Islamic legal reform does not require altering core lineage doctrines, but optimizing secondary civil sanctions in positive law.

Keywords: Child Protection; Civil *Ta'zīr*; Fatwa Comparison; *Nasab*.

Abstrak

Pemutusan nasab anak luar nikah dalam fikih klasik memicu pengabaian hak keperdataan anak. Penelitian normatif-sosiologis ini membandingkan empat fatwa ormas Islam—MUI No. 11/2012, Bahtsul Masail NU (2017), Tarjih Muhammadiyah (2008), dan Al Washliyah (2010)—menggunakan kerangka Konvensi Hak Anak. Hasil studi menunjukkan seluruh ormas sepakat memutus nasab demi menjaga sakralitas pernikahan (*hifz al-nasl*). Namun, MUI melakukan terobosan progresif melalui sanksi *ta'zīr* keperdataan berupa kewajiban nafkah dan *waṣīyyah wājibah* bagi ayah biologis. Sebaliknya, fatwa NU, Muhammadiyah, dan Al Washliyah tertahan pada metode *qaulī* formalis tanpa mekanisme perlindungan konkret. Kebaruan penelitian ini terletak pada pemetaan komparatif fatwa melalui lensa *ta'zīr* keperdataan sebagai model kompromi hukum (*al-jam'u wa al-taufiq*) antara *hifz al-nasl* dan *hifz al-nafs*. Penelitian ini menegaskan bahwa pembaharuan hukum keluarga Islam tidak menuntut perubahan doktrin nasab, melainkan pemanfaatan sanksi keperdataan sekunder dalam regulasi positif.

Kata Kunci: Perlindungan anak; *Ta'zīr* keperdataan; Perbandingan fatwa; *Nasab*.



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Pendahuluan

Status anak yang lahir di luar ikatan perkawinan yang sah, atau lazim disebut anak zina, senantiasa menjadi subjek perdebatan yang kompleks. Secara tradisional, literatur fikih klasik cenderung memutus hubungan nasab anak zina dengan ayah biologisnya. Implikasi dari pandangan ini sangat berat bagi anak karena ia seolah menanggung beban kesalahan orang tuanya; tidak hanya kehilangan hak keperdataan seperti nafkah, waris, dan perwalian, tetapi juga menghadapi diskriminasi sosial mulai dari pengurusan dokumen kependudukan hingga perwalian nikah. Oleh karena itu, ketidakmampuan fikih klasik merespons realitas sosial ini menuntut adanya *i'ādah al-naẓar* atau penelaahan ulang (Ni'am Sholeh, 2016). Pentingnya penelaahan ulang hukum ini didasarkan pada fakta bahwa teks agama (*naṣṣ*) bersifat terbatas, sedangkan dinamika kemasyarakatan terus berkembang. Reinterpretasi hukum menjadi krusial agar pemikiran Islam tidak terjebak dalam dogmatisme mazhab, namun tetap berada dalam koridor prinsip-prinsip syariat (Zulhendra, 2023). Dalam konteks ini, fatwa ormas Islam sebagai salah satu produk hukum Islam memegang peran strategis dalam merespons persoalan aktual tersebut.

Persoalan status hukum anak zina semakin mencuat ke permukaan dan memicu perdebatan akademik yang luas pasca Putusan Mahkamah Konstitusi No. 46/PUU-VIII/2010 yang menguji Pasal 43 ayat (1) UU Perkawinan. Menanggapi dinamika hukum ini, Majelis Ulama Indonesia (MUI) merespons dengan menerbitkan Fatwa No. 11 Tahun 2012 (MUI, 2012). Dari enam poin ketentuan hukumnya, terobosan penting MUI terletak pada penjatuhan sanksi *ta'zīr* keperdataan bagi ayah biologis berupa kewajiban memberi nafkah dan *waṣiyyah wājibah*. Langkah progresif ini belum pernah dirumuskan secara eksplisit dalam literatur fikih klasik. Sebaliknya, ormas keagamaan lain seperti Nahdlatul Ulama melalui Bahtsul Masail (PBBNU, 2017), Muhammadiyah (Muhammadiyah, 2008), dan Al Washliyah (Al-Washliyah, 2010) juga merespons isu ini melalui fatwa masing-masing, namun cenderung berhenti pada penetapan status hukum normatif tanpa menyertakan mekanisme perlindungan hak-hak anak secara konkret.

Kajian mengenai status hukum dan hak anak di luar nikah sejauh ini telah memunculkan pergeseran paradigma dari pendekatan tradisional menuju pendekatan perlindungan anak. Ade Fariz Fahrullah (Fariz Fahrullah, 2023), misalnya, menawarkan perspektif progresif dengan mengeksplorasi pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawziyyah mengenai hak waris anak luar nikah. Namun, kajian Fahrullah terbatas pada dimensi hukum kewarisan semata. Sementara itu, Deni Purnama dan Tanjung (Purnama & Tanjung, 2024) mengulas tinjauan fikih terhadap nasab anak di luar nikah secara umum, tetapi analisisnya belum menjangkau diskursus kontemporer dan dinamika fatwa ormas. Dalam tataran komparasi hukum positif, Zainal Azwar dkk. (Azwar et al., 2024) membandingkan regulasi dan praktik peradilan di Indonesia, Malaysia, dan Turki terkait penetapan

filiasi serta dampaknya terhadap hak nafkah dan waris, yang menyimpulkan bahwa Indonesia dan Turki lebih akomodatif dibanding Malaysia. Perbedaannya, penelitian Azwar dkk. berfokus pada hukum positif dan praktik yudisial, bukan pada fatwa ormas keagamaan.

Studi perbandingan regulasi perlindungan anak di tingkat regional dipertegas oleh Ghapa et al. (Ghapa et al., 2026), yang menyoroti dikotomi sistem hukum antara Malaysia yang mempertahankan model konservatif berbasis mazhab Syafi'i dan Indonesia yang menerapkan pendekatan hibrid sipil-religius pasca dalam menjamin hak keperdataan anak luar nikah. Kajian mengenai perbedaan norma fatwa di kawasan Asia Tenggara juga diteliti oleh Sulaimi & Mustaqilla (Omar & Mustaqilla, 2025) yang menyoroti Fatwa Negeri Perlis Malaysia; fatwa tersebut menggunakan prinsip *sitr* (menutup aib) serta *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-'ird* untuk melindungi mental anak dari stigma sosial tanpa bermaksud melegalkan praktik zina

Di sisi lain, perdebatan teoritis mengenai dasar hukum perlindungan anak juga diangkat oleh Ali Abubakar dkk. (Abubakar et al., 2021) yang mengajukan *ḥifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa) sebagai *'illat* hukum untuk mengakui hak-hak anak dari ayah biologisnya, berbanding terbalik dengan pendekatan klasik yang berfokus pada *ḥifẓ al-nasl*. Adapun penelitian yang secara khusus menelaah Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 dilakukan oleh Azhar Uddin (Uddin, 2022) menggunakan kerangka *qawā'id fiqhiyyah*, serta Busthom Manarul (Manarul, 2019) yang membandingkan Putusan MK dan Fatwa MUI melalui kacamata *maqāṣid al-sharī'ah*. Meskipun kedua studi ini menguji Fatwa MUI, keduanya belum mengeksplorasi secara mendalam dimensi perlindungan anak dalam kerangka komparasi antar-ormas Islam di Indonesia.

Meskipun kajian-kajian terdahulu telah mendokumentasikan isu ini, masih terdapat ruang kosong berupa ketiadaan peta komparatif yang komprehensif mengenai kontestasi fatwa ormas Islam di Indonesia (MUI, NU, Muhammadiyah, dan Al Washliyah) dalam merespons hak anak luar nikah melalui kacamata perlindungan anak (*Convention on the Rights of the Child*). Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis fatwa MUI mengenai anak luar nikah, membandingkannya dengan fatwa NU, Muhammadiyah, dan Al Washliyah, serta mengukur tingkat akomodasinya terhadap prinsip perlindungan anak. Kebaruan (*novelty*) penelitian ini terletak pada tawaran model kompromi hukum (*al-jam'u wa al-taufiq*) melalui optimalisasi *ta'zīr* keperdataan sebagai jembatan antara doktrin *ḥifẓ al-nasl* dan *ḥifẓ al-nafs*. Kajian ini memberikan kontribusi penting dalam memperkaya literatur pembaharuan hukum keluarga Islam dan penataan regulasi perlindungan anak di Indonesia.

Metode

Penelitian ini menggunakan pendekatan yuridis-normatif dengan sudut pandang normatif-sosiologis melalui studi pustaka (*library research*).

Pendekatan ini diterapkan untuk mengkaji rumusan hukum dalam fatwa sekaligus menganalisis interaksinya dengan dinamika sosial masyarakat. Fokus utama kajian berpusat pada analisis komparatif terhadap dokumen fatwa yang diterbitkan oleh empat organisasi masyarakat Islam di Indonesia. Data primer meliputi Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012, Keputusan Bahtsul Masail NU Wilayah NTB Tahun 2017, Putusan Majelis Tarjih PP Muhammadiyah Tahun 2008, dan Fatwa Dewan Fatwa PB Al Washliyah Aceh Tahun 2010. Untuk memperkuat analisis latar belakang dan *ratio decidendi* perumusan fatwa, data primer dilengkapi dengan hasil wawancara mendalam (*in-depth interview*) bersama tokoh kunci komisi fatwa dari masing-masing lembaga.

Adapun data sekunder mencakup instrumen perundang-undangan nasional terkait perlindungan anak, Konvensi Hak Anak (*Convention on the Rights of the Child*), serta artikel jurnal dan pustaka hukum Islam yang relevan. Pengumpulan data dilakukan melalui penelusuran dokumen (*documentary study*), studi kearsipan pada sekretariat ormas terkait, dan wawancara terstruktur. Seluruh data dianalisis secara kualitatif-deskriptif menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*) dan analisis komparatif. Pada tahap interpretasi, temuan komparasi fatwa dibedah menggunakan kerangka prinsip perlindungan anak dan pendekatan *al-jam'u wa al-taufiq* guna merumuskan kesimpulan yang holistik.

Temuan dan Analisis

Perlindungan Anak: Kerangka Hukum dan Urgensi

Pembicaraan mengenai perlindungan anak semakin menguat belakangan ini. Ini bisa dilihat dari semaraknya upaya-upaya memasukan isu perlindungan anak ke dalam regulasi formal. Norma hukum memainkan peran penting dalam memastikan kesejahteraan anak. Namun, meskipun peraturan-peraturan ini sudah ada, implementasinya masih menghadapi berbagai tantangan, termasuk ketidaksetaraan dalam akses terhadap berbagai hal. Oleh karena itu, diperlukan sinergi dari pemerintah, organisasi, dan masyarakat untuk menciptakan kebijakan yang lebih inklusif dan berkelanjutan (Kresnawati, 2020).

Urgensi perlindungan anak dalam ranah hukum positif kerap dihadapkan pada tantangan konseptual, salah satunya adalah belum adanya unifikasi baku mengenai batasan usia anak antar-regulasi di Indonesia, seperti dalam UU Perkawinan, UU Perlindungan Anak, maupun Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, yang berpotensi menimbulkan ambiguitas dalam perlindungan hak keperdataan mereka (Manggin, 2024).

Anak-anak tergolong ke dalam kelompok rentan di samping orang lanjut usia, fakir miskin, wanita hamil, dan orang dengan disabilitas (UU No. 39 Tahun 1999, 1999). Posisi anak termasuk rentan karena kelemahan yang dimilikinya.

Anak belum bisa secara mandiri mengambil keputusan dan bertindak. Anak juga memiliki peluang untuk mendapatkan tindakan-tindakan yang tidak adil, baik dari keluarga sendiri, dari masyarakat, maupun dari negara. Atas dasar pertimbangan bahwa anak-anak merupakan golongan yang rawan dan *dependent*, maka perlindungan terhadapnya perlu dimajukan (Maksum, 2010). Perlindungan bagi anak-anak ini dapat dilakukan dengan memenuhi kebutuhan perkembangannya, meningkatkan kualitas pola asuh, serta dukungan dari keluarga dan lingkungan (L. Setiawan, 2025). Strategi yang dapat diterapkan meliputi pengawasan, pencegahan, perawatan, konseling, rehabilitasi sosial, dan pendampingan sosial.

Indonesia telah memasukkan isu perlindungan anak ke dalam konstitusi melalui Amandemen kedua Undang-Undang Dasar 1945 yang menyebutkan bahwa setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi (Tim Badan Pembinaan Hukum Nasional, 2000). Sebagai aturan pelaksana teknis di bawah norma konstitusi tersebut, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, yang telah diubah dua kali (UU 35 Tahun 2014 dan UU Nomor 17 Tahun 2016), hadir sebagai pilar utama pemenuhan hak anak dan pelaksanaan perlindungan khusus.

Sebagai pondasi utama perlindungan anak, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 mengadopsi semangat Konvensi Hak Anak (KHA) dengan menetapkan empat prinsip dasar perlindungan anak: yakni prinsip non-diskriminasi, prinsip kepentingan terbaik bagi anak, prinsip hak hidup, kelangsungan hidup dan perkembangan, dan prinsip penghargaan terhadap pendapat anak. Konvensi Hak Anak merupakan perjanjian yang mengikat secara yuridis dan politis di antara berbagai negara yang mengatur hal-hal yang berhubungan dengan hak anak (UNICEF, 2004).

Prinsip nondiskriminasi adalah prinsip yang tidak membedakan, membatasi, atau mengucilkan, atau mengucilkan anak, baik secara langsung maupun tidak langsung berdasarkan agama, suku, ras, status sosial, status ekonomi, budaya, ataupun jenis kelamin yang dapat memengaruhi pemenuhan dan perlindungan hak-hak anak (Tendean, 2016). Menurut Eglantyne Jebb (Joni & Tanamas, 1999), seorang aktivis perempuan, anak harus dilindungi di luar segala pertimbangan ras, kebangsaan, dan kepercayaan.

Prinsip kepentingan terbaik bagi anak adalah prinsip yang menekankan bahwa dalam semua tindakan yang berkaitan dengan anak yang dilakukan oleh pemerintah, masyarakat, ataupun badan legislatif dan yudikatif, kepentingan terbaik bagi anak harus menjadi pertimbangan utama (Nasir, 2013). Menurut John Eekelaar, kepentingan terbaik bagi anak dapat didefinisikan sebagai kepentingan-kepentingan mendasar, seperti kepentingan perawatan, perkembangan fisik, emosional, dan intelektual anak hingga memasuki usia dewasa tanpa gangguan apapun (Freeman, 2007).

Sedangkan Prinsip hak hidup memberikan pesan yang jelas bahwa negara harus memastikan setiap anak akan terjamin kelangsungan hidupnya. Untuk menjamin hak hidup tersebut berarti negara harus menyediakan lingkungan yang kondusif, sarana dan prasarana hidup yang memadai, serta akses setiap anak untuk memperoleh kebutuhan-kebutuhan dasar (Nasir, 2013).

Pandangan Fikih Tradisional tentang Nasab Anak Zina

Dalam konteks fikih, setidaknya terdapat dua kelompok ulama yang memiliki pandangan berbeda mengenai status hukum anak zina. Pertama, ulama yang secara tegas memutus nasab anak zina dengan ayah biologisnya dengan segala implikasi hukumnya. Tidak ada tawar-menawar lagi. Pandangan ini dikemukakan oleh jumhur *fukahâ* (Al-Jaziri, 1994). Termasuk ke dalam kelompok ini antara lain Ibnu Hazm (Hazm, 2003) dan Sayyid Abu Bakar Syatha (Syatha, 2012) dan Ishaq asy-Syairazi (An-Nawawi, 2010). Bahkan Abu Ishaq asy-Syairazi menyebutkan bahwa apabila ada seorang wanita hamil di luar nikah, wanita tersebut tidak berkewajiban menjalani iddah, sebab disyariatkannya iddah itu dalam rangka memelihara kemurnian nasab, sedangkan seorang lelaki pezina tidak memiliki hubungan nasab dengan anaknya. Implikasinya ayah dan anak tersebut berstatus *ghair mahram* yang bahkan boleh menikah. Kelompok ini bertumpu pada hadits *al walad li al-firâsy*, dan menutup ruang reinterpretasi lain terhadap dalil tersebut.

Kelompok kedua adalah kelompok minoritas yang *dissenting opinion* dari pendapat jumhur. Termasuk ke dalamnya adalah sebagian ulama dari kalangan Malikiyah yang mengatakan adanya hubungan nasab antara ayah dan anak zina, kecuali dalam hal waris dan *wala* (Al-Asqalani, 1959). Abi Hanifah berpendapat bahwa anak hasil zina bernasab kepada ayahnya dengan syarat anak tersebut lahir ketika kedua orangtuanya sudah menikah (Al-Mawardi, 1994). Sementara pandangan relatif "liar" diutarakan oleh Ishaq Ibnu Rahawaih dan Ibnu Taimiyah yang mengatakan bahwa anak zina mutlak bernasab kepada bapak biologisnya, tanpa syarat (Kementerian Wakaf Kuwait, 1980). Alasan mereka adalah supaya nasab anak tersebut tidak tersia-sia. Demikian juga ulama kontemporer Mesir, Yusuf Qardhawi, yang memberikan syarat yakni bahwa ibu dari anak tersebut tidak dalam perkawinan dengan laki-laki lain (Qardhawi, 1994). Pandangan kelompok kedua ini "minoritas" dan hampir tidak pernah terangkat pada penelitian-penelitian terdahulu.

Terobosan Fatwa MUI

Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 tentang kedudukan anak hasil Zina dan perlakuan terhadapnya secara tegas menyatakan bahwa anak zina tidak mempunyai hubungan nasab, wali nikah, waris, dan nafkah dengan lelaki yang mengakibatkan kelahirannya (MUI, 2012). Dalam konteks ini, sejalan dengan pendapat jumhur. Namun, MUI secara progresif merumuskan ketentuan baru

yang sangat signifikan, yaitu memberikan kewenangan pada pemerintah untuk menjatuhkan hukuman ta'zīr kepada lelaki yang mengakibatkan kelahiran anak. Ta'zīr tersebut meliputi: *pertama*, kewajiban bagi laki-laki yang menyebabkan kelahirannya untuk mencukupi kebutuhan hidup anak. Ini berarti ayah biologis memiliki tanggung jawab nafkah; *kedua*, penetapan wasiat wajibah untuk anak zina atas harta waris laki-laki tersebut. Fatwa MUI ini secara formal tetap memutus nasab anak zina, yaitu dalam rangka menjaga kemurnian nasab. Namun secara substantif, dan ini adalah inovasinya, menuntut kepada sang bapak untuk bertanggung jawab dan tidak berlepas tangan.

MUI mendasarkan fatwa ini pada dalil-dalil yang disusun secara hierarkis, meliputi ayat Al-Qur'an, hadits, ijma' ulama, atsar sahabat, kaidah Sadd al-Dzari'ah, kaidah ushuliyah, kaidah fihiyyah, hingga kutipan qaul ulama dari berbagai kitab fikih. Pendekatan komprehensif ini menunjukkan upaya MUI untuk memberikan solusi hukum yang kuat dan relevan, selain menghindari dua kutub ekstrim dalam beragama: *ifrāth* dan *tafrīth*.

Komparasi terhadap Fatwa MUI

Sebagai perbandingan, fatwa-fatwa dari ormas keagamaan lain memiliki karakteristik dan pendekatan yang berbeda:

1. Bahtsul Masa'il Waqi'iyah Munas Alim Ulama dan Konbes NU (2017) menghukumi anak zina secara *tafshīl* (PBNU, 2017). Jika anak tersebut lahir pada saat ibunya belum dinikahi siapapun, maka nasab anak tersebut hanya bernasab kepada ibu saja. Adapun jika anak tersebut lahir setelah ibunya menikah, baik dengan ayah biologisnya maupun bukan, maka ada dua kemungkinan: jika lahir lebih dari enam bulan pasca akad nikah, maka anak tersebut intisab kepada ayah. Namun jika kurang dari enam bulan, makai a tidak bernasab pada ayah.
2. Majelis Tarjih Muhammadiyah (Muhammadiyah, 2008) dan Dewan Fatwa Al Washliyah (Al-Washliyah, 2010) juga secara tegas memutus nasab anak zina dengan ayahnya. Artinya ini normatif saja dan belum ada semacam upaya terobosan hukum untuk memberikan perlindungan kepada anak. Metode Tarjih merujuk langsung pada hadits Abu Hurairah tanpa mengutip ibarah kitab mazhab manapun. Namun uniknya Tarjih mengutip Kompilasi Hukum Islam serta UU No. 1 Tahun 1974. Sementara Dewan Fatwa Al Washliyah, sebagaimana NU, juga menggunakan metode *qaulī*. Bedanya, fatwa Al Washliyah ini belum dibuat konsiderannya, hanya berbentuk putusannya saja yang sangat sederhana sebagaimana tahun 2010 dibuat (Irwansyah, 2021).

Analisis Komparatif antar Fatwa

Fatwa dari keempat lembaga ini memiliki persamaan dan perbedaan mendasar. Adapun persamaannya adalah sebagai berikut:

Pertama, persamaan dalam segi jenis fatwa, yaitu bahwa keempat fatwa tersebut adalah fatwa berjenis *jamā'i* atau kolektif. Keempatnya merupakan

lembaga fatwa yang independen, bukan lembaga fatwa negara, berbeda dengan lembaga fatwa atau *Syaikh al Islam* di beberapa negara muslim yang bertugas atas nama negara dalam mengeluarkan fatwa (Abdillah, 2022). Fatwa kolektif ini dipandang sebagai bentuk ijtihad modern yang ideal, karena proses perumusannya didasarkan pada berbagai sudut pandang keilmuan. Perkembangan alam modern membuat persoalan-persoalan hukum bertambah kompleks sehingga masalah-masalah kontemporer ini kurang memadai jika diselesaikan secara perorangan. Selain itu, independensi dari lembaga fatwa juga amat penting dan berpengaruh terhadap produk fatwa agar tidak bias; tidak ada unsur politik atau pesanan dari pihak manapun. Semuanya didasarkan berdasarkan dalil, karena tolok ukur kebenaran dalam hukum adalah dalil.

Kedua, persamaan dalam substansi fatwa. Dalam rumusan hukumnya, meskipun dengan metode yang berbeda, keempatnya memfatwakan hal yang sama, yakni anak zina hanya bernasab kepada pihak ibu saja. Hal ini sejalan dengan pandangan jumbuh. Sampai di sini bisa dilihat betapa kuatnya pandangan jumbuh ini mengakar, khususnya dalam konstruksi hukum keluarga di Indonesia. Sesungguhnya bukan hanya di Indonesia, beberapa fatwa di luar negeri pun memfatwakan hal yang sama. Misalnya fatwa Dār Al-Iftā' Mesir yang mensyaratkan anak sah harus lahir tidak kurang dari enam bulan masa perkawinan. Demikian juga fatwa Mufti Negeri Perlis Malaysia menyatakan hal yang sama (Warman, 2022).

Adapun perbedaannya, setidaknya dalam dua hal: *pertama*, dalam metode penetapan fatwa. MUI menggunakan tiga pendekatan, yaitu *nash qath'ī*, *qawli* dan *manhājī* (Ni'am Sholeh, 2016). MUI menganut asas komprehensifitas, artinya sumber kajian dari proses fatwa dimulai dari pembahasan ulama terdahulu, lalu melakukan verifikasi pendapat dan dalilnya, kemudian memutuskannya. Sementara Bahtsul Masail menggunakan metode qauli yakni suatu metode istinbat dengan cara merujuk kepada redaksi *'ibarah/ta'bir* (ungkapan atau bunyi tekstual) yang ada dalam kitab-kitab fikih atau mengikuti pendapat yang sudah jadi (Mughits, 2008). Bahtsul Masa'il berangkat "dari bawah ke atas", mencari terlebih dahulu jawaban hukumnya pada kitab-kitab fikih dengan asumsi bahwa apa yang ditulis oleh para ulama mazhab itu berdasarkan ijtihad dari Alquran dan Sunah. Lembaga ini memang tidak mengenal istilah ijtihad, karena istilah tersebut dikonotasikan sebagai *istikhrāj al-hukm min al-nuṣūṣ* (mengeluarkan hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah) yang mana kegiatan tersebut hanya bisa dilakukan mujtahid mutlak. Kekurangan dari pola ini adalah adanya stagnasi atau kemandegan, sedangkan kelebihanannya adalah terpeliharanya transmisi atau matarantai dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Uraian di atas menjelaskan pertanyaan, mengapa fatwa NU yang lebih belakangan namun tidak mempertimbangkan atau merujuk pada fatwa MUI yang lebih dahulu. NU cenderung hati-hati dalam melakukan ijtihad karena bisa dianggap melampaui fikih klasik, terutama madzhab Syafi'i. Alasan berikutnya,

dalam tradisi fikih, hukuman zina sudah ditetapkan yaitu berupa *hadd*. Menambahkan hukuman baru seperti *ta'zīr* bisa menimbulkan perdebatan hukum yang kompleks.

Dalam fatwa status anak zina ini Bahtsul Masail merujuk pada kitab *Al-Hawi Al-Kabīr*;

فَأَمَّا إِنْ كَانَتْ الزَّانِيَةُ خَلِيَّةً وَلَيْسَتْ فَرَّاشًا لِأَحَدٍ يَلْحَقُهَا وَلَدُهَا فَمَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ أَنَّ الْوَلَدَ لَا يَلْحَقُ بِالزَّانِي، وَإِنْ ادَّعَاهُ وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ: يَلْحَقُهُ الْوَلَدُ إِذَا ادَّعَاهُ بَعْدَ قِيَامِ الْبَنِيَّةِ وَبِهِ قَالَ ابْنُ سِيرِينَ وَإِسْحَاقُ ابْنُ رَاهَوِيَّةٍ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ يَلْحَقُهُ الْوَلَدُ إِذَا ادَّعَاهُ بَعْدَ الْحَدِّ وَيَلْحَقُهُ إِذَا مَلَكَ الْمُوطُوءَ وَإِنْ لَمْ يَدَّعِهِ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِنْ تَزَوَّجَهَا قَبْلَ وَضْعِهَا وَلَوْ بِيَوْمٍ لَحِقَ بِهِ الْوَلَدُ، وَإِنْ لَمْ يَتَزَوَّجَهَا لَمْ يَلْحَقْ بِهِ

'Jika perempuan itu kosong, yakni tidak menikah sampai persalinan, maka anak itu dinisbahkan kepada ibunya saja. Menurut Madzhab Syafi'i, anak itu tidak dinisbahkan kepada lelaki yang berzina meskipun ia mengakuinya. Menurut Al-Hasan Al-Bashari, hal itu dimungkinkan jika lelaki tersebut mengakuinya disertai bukti. Pendapat ini dipakai oleh Ibnu Sirin dan Ibnu Rahawaih. Ibrahim An-Nakha'i mengatakan, anak itu dinisbahkan kepada seorang lelaki bila ia mengakuinya setelah sanksi had dan anak itu dinisbahkan kepada seorang lelaki bila ia memiliki budak perempuan meskipun ia tak mengakui bayi itu sebagai anaknya. Imam Hanafi mengatakan, anak itu dinisbahkan kepada seorang lelaki yang menikahi ibunya meskipun sehari sebelum persalinan. Tetapi jika lelaki itu tidak menikahi ibunya, maka anak itu tidak bisa dinisbahkan kepadanya' (Al-Mawardi, 1994).

Berbeda dengan Bahtsul Masail, Tarjih justru merujuk langsung pada hadits Abu Hurairah untuk menegaskan tentang putusnya nasab. Tarjih tidak mengutip pendapat jumhur sebagaimana yang dilakukan MUI dan Bahtsul Masa'il, tapi uniknya mereka mengutip Kompilasi Hukum Islam dan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Langkah merujuk langsung pada regulasi positif tanpa mengelaborasi dikursus fikih klasik mencerminkan corak ijtihad praktis dan reformis; kelemahannya yaitu beresiko mereduksi kedalaman akar metodologis (*istinbath*) hukum. Adapun metode penetapan fatwa yang digunakan oleh Dewan Fatwa sama dengan Bahtsul Masail yakni merujuk pada kitab-kitab mu'tabar. Artinya, Dewan Fatwa menggunakan metode *qauli*.

Kedua, perbedaan dalam terobosan dan inovasi hukum. Meskipun secara normatif formal MUI sama dengan NU, Muhammadiyah, dan Al Washliyah yang sepakat memutus hubungan nasab anak zina demi menjaga *hifz al-nasl*, MUI tampil progresif dengan melakukan terobosan hukum. MUI menghadirkan instrumen sanksi *ta'zīr* keperdataan dan wasiat wajibah untuk menjamin nafkah serta perlindungan hak anak dari ayah biologisnya. Sebaliknya, ketiga ormas lainnya cenderung tertahan pada koridor normatif-tekstualis tanpa merumuskan mekanisme pertanggungjawaban keperdataan yang konkret bagi sang ayah.

Posisi Fatwa dalam Perspektif Perlindungan Anak

Untuk menguji kesesuaian fatwa-fatwa ini dengan konsep perlindungan anak, ada tiga prinsip utama yang dapat digunakan sebagai alat ukur, yaitu prinsip nondiskriminasi, kepentingan terbaik bagi anak, dan hak hidup.

Ditinjau dari prinsip nondiskriminasi, agak sulit untuk mengatakan bahwa keempat fatwa ini tidak kontradiktif dengan konsep perlindungan anak. Prinsip nondiskriminasi menghendaki persamaan dan kesetaraan tanpa membedakan status anak berdasarkan asal usul kelahirannya. Namun, keempat fatwa tersebut, termasuk MUI, Bahtsul Masa'il, Majelis Tarjih, dan Dewan Fatwa Al Washliyah, memutus nasab anak zina dari ayahnya dengan segala implikasinya.

Pemutusan nasab ini jelas diskriminatif dan berpotensi memarjinalkan anak di masyarakat, serta menyisakan dampak psikologis yang buruk. Pasal 7 ayat 1 UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menyebutkan setiap anak berhak mengetahui orang tuanya (RI, 2020). Tentunya ini kontras dengan fatwa yang memutus nasab anak dengan ayah. Di akta kelahiran, ia tidak bisa mencantumkan nama ayah, dan jika ingin mencantumkan harus melalui penetapan pengadilan yang kemungkinan besar akan ditolak berdasarkan UU Perkawinan.

Namun, penting untuk dicatat bahwa ketentuan hukum Islam dibangun atas dasar teosentris dengan pakem dan hikmah tersendiri. Menghubungkan nasab anak zina kepada ayahnya berpotensi mengembalikan tradisi kohabitasi (kumpul kebo) serta membuka celah normalisasi perzinahan yang itu fatal bagi upaya menjaga kemurnian nasab. Langkah ini merupakan fungsi preventif hukum Islam dalam membendung kerusakan.

Basis argumentasi keempat fatwa yang memutus nasab anak zina tersebut bertumpu pada dalil yang sangat populer yakni hadits riwayat Abu Hurairah:

وعن أبي هريرة رضي الله عنه , عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر

"Dari Abu Hurairah Radhiyallahu Anhu bahwa Nabi SAW bersabda: anak itu milik tempat tidur (istri) dan bagi laki-laki yang berzina adalah dirajam" (Al-Bukhārī, 2001)

Meski demikian, penulis menemukan beberapa "celah hukum" terkait nasab anak zina yang mengisyaratkan fleksibilitas. *Pertama*, adanya hadits Bukhari mengenai kisah Juraij. Disebutkan bahwa Juraij dipersekusi masyarakat karena dituduh telah menghamili seorang wanita hingga wanita tersebut melahirkan. Pertanyaan Juraij kepada si bayi, siapa ayahmu, kemudian dijadikan dalil oleh sebagian ulama Maliki untuk mendukung pendapatnya. *Wajhud dilâlahnya* adalah bahwa Juraij menasabkan anak zina kepada si pezina yakni penggembala dan Allah membenarkan penasaban tersebut dengan sesuatu yang keluar dari kebiasaan yakni ucapan si bayi yang memberikan kesaksian bahwa ayahnya adalah penggembala. Menurut Ibnu Hajar al-Asqalani, jawaban anak

bahwa ayahku adalah pengembala menunjukkan bahwa penasaban tersebut adalah sah. Karenanya, di antara keduanya, yaitu si anak dan si pengembala berlaku hukum anak-bapak, kecuali dalam hal pewarisan dan wala (Al-Asqalani, 1959).

Kedua, konteks *al-walad li al-firāsy*. Hadits tersebut sebenarnya mengacu pada perebutan nasab saat ada *firāsy* (ikatan perkawinan). Artinya, jika ada perebutan nasab dua orang laki-laki atas nasab seorang anak, maka yang dimenangkan adalah laki-laki pemilik *firāsy*. Lalu pertanyaannya bagaimana dengan wanita yang tidak terikat *al-firāsy*? Inilah yang menjelaskan mengapa ulama kontemporer Mesir, Yusuf Qardhawi, menasabkan anak zina kepada bapak, dengan catatan bahwa ibu dari anak tersebut tidak dalam perkawinan dengan laki-laki lain (Qardhawi, 1994).

Ketiga, bahwa di antara semangat hadits tersebut adalah menghukum laki-laki yang menyebabkan kelahiran anak dengan tidak meng-*intisāb* anak tersebut kepada dirinya. Aksentuasi nasab dalam konteks ini adalah sebagai sebuah nikmat (Fariz Fahrullah, 2023). Namun yang dipersoalkan di sini adalah soal pertanggungjawaban ayah. Jika hadits ini secara literal, yang ada malah si lelaki berlepas tangan. Hukuman pidana tidak ada, kewajiban perdata pun tidak ada. Di sini letak ketidakadilannya.

Uraian di atas memperlihatkan keberadaan dua ketegangan metodologis: satu sisi berpegang teguh pada prinsip ketat *hifz al-nasl* untuk menjaga sakralitas pernikahan, sementara sisi lain berupaya mengeksplorasi celah hukum demi *hifz al-nafs* dan perlindungan anak. Di sinilah letak urgensi kreativitas hukum, bukan dengan membenturkan antar-dalil, melainkan merajut benang merah yang mengharmoniskan penjagaan kemurnian nasab dan pemenuhan hak-hak keperdataan anak secara adil dan proporsional

Adapun dari segi prinsip kepentingan terbaik bagi anak, inilah titik di mana fatwa MUI menunjukkan progresivitas yang signifikan. MUI sangat akomodatif dengan merumuskan ketentuan *takzīr* terhadap laki-laki yang menyebabkan kelahiran anak, yaitu berupa kewajiban memberikan nafkah dan wasiat wajibah. Konsep wasiat wajibah di beberapa negara muslim lain adalah wasiat kakek untuk cucu yatim yang ditinggal meninggal terlebih dahulu oleh ayah kandungnya. Sementara pengertian wasiat wajibah di Indonesia adalah wasiat yang diberikan kepada anak angkat. Kemudian MUI ini memperluas istilah wasiat wajibah kepada anak hasil zina.

Gagasan *takzīr* sebagai bentuk sanksi ini sesungguhnya memiliki akar kuat dalam yurisprudensi hukum Islam. Sejarah hukum Islam menunjukkan bahwa konsep *takzīr* telah lama digunakan untuk mengatasi berbagai bentuk pelanggaran yang tidak termasuk dalam kategori hudud atau qisas. Para fuqaha, seperti Imam Syafi'i, Imam Malik, dan Imam Hanbali, telah membahas *takzīr* dalam berbagai konteks, termasuk pelanggaran hak-hak individu (Novalia et al., 2024). Misalnya, *takzīr* dapat dijatuhkan bagi seseorang yang menghina orang

lain, merugikan harta benda, atau melakukan perbuatan yang mengganggu ketertiban umum.

Meskipun secara terminologis konsep *takzīr* bagi pelaku zina dianggap problematik dan 'liberal' karena keluar dari ketentuan hudud yakni bahwa pelaku zina diancam dengan hukuman rajam, bukan *takzīr*, fatwa MUI menunjukkan terobosan hukum yang revolusioner. Rumusan yang cukup berani ini agaknya menemukan legitimasi historis dari praktik Umar bin Khattab. Umar pernah menghentikan pemberian zakat bagi muallaf dan tidak memotong tangan pencuri saat paceklik karena adanya syubhat dan perubahan situasi (Aji, 2010). Hal ini menunjukkan bahwa dalam fikih Islam, tidak ada mutlak-mutlakan.

Adanya hukuman untuk memenuhi kebutuhan anak ini sejalan dengan Pasal 2 UU No 23 Tahun 2014 yang menyebutkan bahwa anak yang terpisah dari orangtua tetap berhak memperoleh pembiayaan hidup. Ini mencakup kebutuhan psikis dan kebutuhan fisik anak (sandang, pangan, papan, kesehatan).

Berikutnya adalah jika ditinjau dari prinsip hak hidup. Prinsip atas hak hidup sangat terkait langsung dengan hak ekonomi dan sosial bagi anak. Prinsip ini lebih dari sekadar memberikan hak pada anak untuk tidak dibunuh, tapi lebih dari itu tentang kelangsungan hidup dan perkembangan anak (R. Setiawan, 2018). Pasal 80 ayat 4 KHI menegaskan bahwa nafkah, biaya perawatan, pengobatan, hingga pendidikan anak adalah kewajiban suami. Dalam kasus anak zina, yang wajib menafkahi hanya pihak ibu, sementara laki-laki berlepas kewajiban. MUI menanggulangi ketidakadilan ini dengan membebaskan kewajiban nafkah anak melalui jalan *takzīr*. Pemikiran ini secara substantif sesungguhnya sama saja dengan menghubungkan keperdataan antara ayah dengan anak, meskipun bersifat terbatas. Hubungan keperdataan ini digunakan terbatas pada hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan atau hak-hak si anak. Dalam konteks ini, anak angkat pun memiliki hubungan keperdataan terbatas dengan ayah angkatnya.

Demikian pula dalam hal waris, MUI menawarkan konsep wasiat wajibah atas anak zina. Meskipun terkesan "akal-akalan" karena substansinya adalah anak zina mendapatkan warisan, tapi ini lebih kreatif dibanding membebaskan semua pada ibu. Indikator suatu fatwa dikatakan progresif adalah kemampuannya berinovasi dan memberikan solusi konkret, tanpa keluar dari prinsip syariah. Dengan membebaskan kewajiban nafkah dan wasiat wajibah, fatwa ini secara substantif menciptakan hubungan keperdataan terbatas antara ayah biologis dan anak untuk melindungi anak. Jika rekomendasi MUI ini dituangkan dalam peraturan pemerintah, nasib anak yang lahir tanpa perkawinan akan lebih jelas.

Berbeda dengan MUI, Bahtsul Masa'il, Majelis Tarjih, dan Dewan Fatwa Al Washliyah belum merumuskan pertanggungjawaban ayah kepada anak yang berkaitan dengan hak hidup. Mereka hanya bicara pada tataran status hukum saja, meskipun secara implisit menjadikan "kawin hamil" sebagai instrumen hukum untuk menyelamatkan anak, sebagaimana dalam hukum adat.

Di sisi lain, Bahtsul Masa'il mengomentari putusan MK dengan mengatakan bahwa putusan tersebut tidak sepenuhnya bertentangan dengan fikih. Di sini Bahtsul Masa'il tampak gamang mendua. Satu sisi berpegang pada *qaul* madzhab Syafi'i tentang putusnya nasab anak hasil zina dengan ayahnya. Agaknya fatwa NU terkait anak zina ini belum sepenuhnya clear dan tuntas. Diskusi soal ini masih berkembang di lingkungan Bahtsul Masa'il. Hal ini terlihat dari fatwa dari Bahtsul Masa'il Jombang tahun 2023 misalnya yang justru, selain merujuk pandangan madzhab Syafi'i, juga mengakomodasi pandangan Abi Hanifah dan Imam Ishaq Ibnu Ruhawaih.

Implikasi teoritis dan praktis dari temuan ini menegaskan bahwa pembaharuan hukum keluarga Islam untuk melindungi hak-hak anak tidak selalu harus dilakukan dengan mengubah doktrin nasab inti, melainkan dengan mengoptimalkan instrumen hukum sekunder seperti *ta'zīr*. Secara konseptual, gagasan ini menawarkan terobosan akademik yang progresif; namun pada ranah praksis peradilan, positivisasinya menghadapi tantangan eksekutorial yang pelik—mengingat efektivitas instrumen hukum serupa, seperti Putusan MK tahun 2010, hingga kini masih menyisakan problem implementasi nyata di tingkat pengadilan.

Simpulan

Studi komparatif ini menghasilkan abstraksi teoretis mengenai model *al-jam'u wa al-taufiq* (rekonsiliasi hukum) yang mengelementasikan ketegangan epistemologis antara dogmatisme ortodoksi Islam dan prinsip perlindungan anak modern. Penelitian ini menolak premis dikotomis yang mempertentangkan perlindungan anak dengan penjagaan sakralitas nasab (*hifz al-nasl*), serta menawarkan kerangka teoretis baru berupa Model Kompromi Bertingkat (*Two-Tiered Reconciliation Model*). Dalam kerangka ini, reformasi hukum Islam tidak dilakukan melalui pembongkaran doktrin ontologis nasab (*core lineage doctrine*), sebagaimana dipertahankan oleh kecenderungan formalis-*qauli* pada fatwa NU, Muhammadiyah, dan Al Washliyah, melainkan melalui rekayasa instrumen hukum sekunder (*ta'zīr keperdataan* dan *waṣiyyah wājibah*) pada tataran implikasi pragmatis. Terobosan fatwa MUI membuktikan bahwa *ta'zīr* dapat dialihfungsikan dari sekadar sanksi pidana publik menjadi mekanisme pemulihan hak keperdataan anak (*civil ta'zīr*), sehingga menciptakan titik temu yang proporsional antara penjagaan keturunan (*hifz al-nasl*) dan perlindungan hak hidup anak (*hifz al-nafs* dan *the best interests of the child*). Dengan demikian, kontribusi teoretis utama kajian ini menegaskan bahwa pembaharuan hukum keluarga Islam kontemporer dapat dicapai tanpa mengorbankan ortodoksi syariat, yaitu dengan memisahkan *status keagamaan intrinsik* dari *tanggung jawab sosial-keperdataan ekstrinsik* ayah biologis. Implikasi praktis dari konstruksi teoretis ini mendesak unifikasi model *civil ta'zīr* ke dalam kodifikasi

hukum positif Indonesia guna memberikan daya eksekutorial yang mengikat secara yuridis bagi perlindungan anak luar nikah.

Berdasarkan temuan dan keterbatasan studi ini, penelitian mendatang disarankan untuk memperluas ruang lingkup kajian melalui tiga agenda strategis. Pertama, menggeser fokus dari analisis normatif-tekstual fatwa menuju studi empiris-yudisial guna menguji efektivitas penegakan *civil ta'zīr* dan *waṣīyyah wājibah* di Pengadilan Agama, khususnya mengenai cara hakim mengoperasionalkan rekomendasi Fatwa MUI No. 11 Tahun 2012 ke dalam hukum acara perdata. Kedua, mengeksplorasi dimensi sosiologi-hukum untuk mengukur dampak implementasi sanksi keperdataan ini terhadap mitilasi stigmatisasi sosial serta jaminan kesejahteraan hidup anak luar nikah di tingkat akar rumput. Ketiga, melakukan studi komparatif lintas negara Muslim yang menerapkan rekayasa *siyāsah shar'īyyah* dalam merespons putusan mahkamah konstitusional di negara masing-masing. Langkah komparasi internasional ini krusial untuk memperkaya diskursus metodologis mengenai skema harmonisasi antara hukum keluarga Islam, hukum konstitusi, dan instrumen hak asasi manusia internasional secara lebih komprehensif.

Daftar Pustaka

- Abdillah, M. (2022). Pola Pemikiran dan Pengabdian MUI. *Koran Kompas*.
- Abubakar, A., Juliana, J., & Rahmi Hasan, M. (2021). The Right of a Child Outside the Legal Marriage of a Biological Father: The Analysis of Ḥifẓ Al-Nafs as Law 'Illat. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 5(1), 153.
- Aji, M. (2010). *Kontekstualisasi Ijtihad dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*. Pustaka Ilmiah.
- Al-Asqalani, I. H. (1959). *Fathul-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*. Dar al-Ma'rifah.
- Al-Bukhārī, M. bin I. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ṭaufiq al-Najāh.
- Al-Jaziri. (1994). *Al-Fiqh 'Ala Madzahib Al-Arba'ah*. Dar Al Hadits.
- Al-Mawardi. (1994). *Al-Hawi Al-Kabir*. Darul Kutub Al-Ilmiyah.
- Al-Washliyah. (2010). *Nasab Anak Zina*.
- An-Nawawi. (2010). *'Al Majmu' Syarh Muḥadzab* (18th ed.). Matba'ah Al-Imam.
- Azwar, Z., Zulfan, Ilham Armi, M., Jelani, A. B., & Luthfy Nashri, A. (2024). Child Filiation and Its Implications on Maintenance and Inheritance Rights: A Comparative Study of Regulations and Judicial Practices in Indonesia, Malaysia, and Turkey. *Journal of Islamic Law*, 5(1).
- Fariz Fahrullah, A. (2023). *Hak Waris Anak Luar Nikah: Studi Pemikiran Ibn Qayyim Al-Jawziyyah dan Relevansinya terhadap Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*. UIN Sultan Syarif Kasim Riau.
- Freeman, M. (2007). A Commentary of The United States Convention on The Rights of The Child Article 3: The Best Interest of The Child. *Martinus Nijhoff Publisher*.

- Ghapa, N., Hamid, N. A., Harun, N., Windar, R., & Rosli, I. C. (2026). A Comparative Study on the Position and Rights of Illegitimate Children in Malaysia and Indonesia. *Legality: Jurnal Ilmiah Hukum*, 34(1), 91–112. <https://doi.org/10.22219/ljih.v34i1.43944>
- Hazm, I. (2003). *Al-Muhalla*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Irwansyah. (2021). *Dinamika Fatwa Al Jami'yatul Washliyah Analisis Fatwa 1997-2020*. Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (UINSU).
- Joni, M., & Tanamas, Z. (1999). *Aspek Hukum Perlindungan Anak dalam Perspektif Konvensi Hak Anak*. Citra Aditya Bakti.
- Kementerian Wakaf Kuwait. (1980). *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyah*. Kementerian Wakaf Kuwait.
- Kresnawati. (2020). Social Protection For Early Childhood in Socially and Economically Vulnerable Families. *Sosiso Informa*, 6(3), 223–238.
- Maksum, M. (2010). Hak Anak dalam Islam dan Hak Asasi Manusia. *Jurnal Misykat*, 3(1).
- Manarul, B. (2019). *Studi perbandingan putusan mahkamah konstitusi No.46/PUU VII/2010 dan fatwa MUI No.II tahun 2012 tentang status hak anak diluar nikah ditinjau dari Maqashid Al-syari'ah* [UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <https://digilib.uinsgd.ac.id/25013/>
- Manggin. (2024). Analisis Ketidaksesuaian Batas Usia Dewasa dan Konflik Normatif antara Hukum Pidana Materiil dan Perdata di Indonesia (Studi Putusan Kasasi No. 897K/PID/2019). *Unes Law Review*, 6(2), 7439–7447.
- Mughits, A. (2008). *Kritik Nalar Pesantren*. Prenada.
- Muhammadiyah. (2008). *Status Nasab Anak Hasil Perzinahan*. <https://tarjih.or.id/status-nasab-anak-hasil-perzinahan/>
- MUI. (2012). *Kedudukan Anak Hasil Zina dan Perlakuan terhadapnya*. <https://fatwamui.com/storage/90/No.-11-Kedudukan-Anak-Hasil-Zina-dan-Perlakuan-Terhadapnya-final.pdf>
- Nasir, D. (2013). *Anak Bukan Untuk Dihukum*. Sinar Grafika.
- Ni'am Sholeh, A. (2016). *Metodologi Penetapan Fatwa*. Emir.
- Novalia, V., Hulwatun, L., Al-Islami, L., & Sukti, S. (2024). Ta'zir Dalam Pidana Islam: Aspek Non Material. *Terang : Jurnal Kajian Ilmu Sosial, Politik Dan Hukum*, 1(2), 225–234.
- Omar, M. N. S., & Mustaqilla, S. (2025). Reconstructing the Law of Nasab for Children Born with a Gestation Period of Less Than Six Months through a Critical Analysis of the Perlis State Fatwa Based on Maqāsid Al-Syarī'ah. *EL-Hadhanah*, 5(2), 178–195.
- PBNU. (2017). *Status Nasab dan Hak Waris Anak Luar Nikah* (Number November). <https://nu.or.id/bahtsul-masail/status-nasab-dan-hak-waris-anak-di-luar-nikah-CliIy>

- Purnama, D., & Tanjung. (2024). Islam dan Perlindungan Hak Anak: Tinjauan Fikih terhadap Nasab Anak di Luar Nikah. *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, 12(01).
- Qardhawi, Y. (1994). *Al-Ijtihad Al-Mu'ashir Baina al-Indibat wa al-Infirāt*. Dar al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islamiyyah.
- RI, B. (2020). Undang-Undang Ri Nomor 23 Tahun 2003 Tentang Perlindungan Anak. *Nutrients*, 12(9), 1–21.
- Setiawan, L. (2025). Legal Norms and Child Welfare: A Review of Child Health Policy in the Era of Globalization. *JLPH: Journal of Law, Politic, and Humanities*, 5(5). <https://dinastires.org/JLPH/article/view/1948/1561>
- Setiawan, R. (2018). Hak-hak Keperdataan Anak dalam Perspektif Undang-Undang No 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak. *Jurnal Lex Privatum*, 6(2).
- Syatha, S. A. B. (2012). *I' anatut Thalibin*. Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Tendean, H. A. G. (2016). Eksploitasi Anak sebagai Kejahatan Perdagangan Manusia Perspektif Hak Asasi Manusia. *Lex Privatum*, IV(8), 39.
- Tim Badan Pembinaan Hukum Nasional. (2000). Undang Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 Pasal 1 Ayat 3. *Badan Pembinaan Hukum Nasional*, 1945, 1–166.
- Uddin, A. (2022). Kewajiban Laki-Laki Pezina Menafkahi Anak Hasil Zinanya dalam Fatwa MUI No. 11 tahun 2012. *Maqasid: Jurnal Studi Hukum Islam*, 11(1).
- UNICEF. (2004). *Pengertian Konvensi Hak Anak*. Harapan Prima.
- UU No. 39 Tahun 1999, Pub. L. 39 (1999). <https://peraturan.bpk.go.id/Details/45361/uu-no-39-tahun-1999>
- Warman, F. (2022). *Status Anak Hasil Zina; Studi Komparatif antara Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Dār Al-Iftā' Mesir, dan Jabatan Mufti Negeri Perlis*. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Zulhendra, J. (2023). Fresh Ijtihad sebagai Upaya Meretas Tertutupnya Pintu Ijtihad (Studi Perkembangan Hukum Islam pada Masa Kontemporer). *Al-Qanun: Jurnal Pemikiran Dan Pembaharuan Hukum Islam*, 26(1), 84–94.