

BAB III

KAJIAN HAK-HAK ANAK DALAM PERSPEKTIF HUKUM KELUARGA ISLAM DAN PEMETAAN PENGATURAN HUKUM POSITIF INDONESIA

Bab ini bertugas menyajikan kajian dan pemetaan atas dua pokok permasalahan yang menjadi fokus penelitian ini, secara deskriptif dan eksplanatif. Pokok Bahasan A memetakan posisi hukum keluarga Islam tentang perlindungan hak-hak anak, dengan menelusuri konsep nasab, hak-hak keperdataan anak yang lahir dari nasab, pandangan ulama Ahlus Sunnah wal Jamā'ah tentang prosedur bayi tabung, dan prinsip-prinsip ushul fikih yang relevan. Pokok Bahasan B memetakan lanskap regulasi hukum positif Indonesia yang berkaitan dengan perlindungan hak anak dalam skenario yang diteliti, mengidentifikasi pasal-pasal yang berlaku, dan menandai secara presisi titik-titik kekosongan serta konflik normatif yang ada. Skenario yang menjadi titik fokus penelitian ini adalah kondisi di mana seluruh tahapan prosedur pengambilan sperma suami semasa ia hidup, pembuahan dengan ovum istri yang sah semasa keduanya masih terikat perkawinan yang sah sehingga terbentuk embrio telah diselesaikan dalam bingkai perkawinan yang sempurna, namun suami meninggal dunia sebelum implantasi embrio ke rahim istri sempat dilaksanakan. Dengan demikian, kajian ini tidak memasuki perdebatan tentang kebolehan atau keharaman prosedur bayi tabung itu sendiri, melainkan terfokus pada satu pertanyaan yang lebih mendasar dan lebih mendesak: bagaimana sistem hukum baik hukum keluarga Islam maupun hukum positif Indonesia merespons dan melindungi hak-hak anak yang lahir dari embrio sah tersebut?

A. Kajian Hak-Hak Anak dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam

1. Konsep Nasab dalam Fiqh al-Usrah: Fondasi Seluruh Hak Anak

Nasab merupakan salah satu konsep paling fundamental dalam khazanah fikih Islam, khususnya dalam tata hukum keluarga, dengan implikasi yang luas terhadap hubungan keperdataan. Secara etimologis, istilah *nasab* (نَسَب) berasal dari kata نَسَبَ يَنْسُبُ yang berarti menghubungkan atau menisbatkan sesuatu kepada asalnya. Secara terminologis, para *fuqahā'* mendefinisikan nasab sebagai hubungan hukum syar'i yang menghubungkan seorang anak dengan ayahnya melalui pernikahan yang sah. Hubungan tersebut melahirkan seluruh hak dan kewajiban yang bersifat timbal balik antara anak dan ayah.¹ Ibn Qudāmah al-Maqdisī dalam *Al-Mughnī* menegaskan bahwa nasab merupakan ikatan terkuat dalam hubungan kekerabatan karena memiliki sifat yang tetap dan tidak dapat terputus oleh peristiwa apa pun, termasuk kematian ataupun perpisahan.²

M. Nurul Irfan dalam *Nasab dan Status Anak dalam Hukum Islam* menjelaskan bahwa nasab dalam hukum keluarga Islam tidak hanya dipahami sebagai fakta biologis yang berkaitan dengan aspek genetis, tetapi juga sebagai status hukum yang dibentuk berdasarkan konstruksi normatif tersendiri. Keabsahan

¹ Novendri Eka Saputra, "Dilema Hukum Nasab Anak Zina dalam Pernikahan yang Sah: Kajian Maqāṣid al-Syarī'ah dan Kompilasi Hukum Islam," *Pengadilan Tinggi Agama Pekanbaru*, 17 November 2025.

² Ibn Qudāmah al-Maqdisī, *Al-Mughnī*, Juz IX (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 100; Ibn Qudāmah al-Maqdisī, *Al-Kāfi fī Fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Juz III (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994).

nasab menimbulkan rangkaian hak dan kewajiban yang menyeluruh. Anak memiliki hak atas pengakuan identitas, nafkah, warisan, *hadhanah*, dan perwalian, sedangkan ayah beserta keluarga dari pihak ayah berkewajiban untuk memenuhi seluruh hak tersebut.³ Pemahaman mengenai nasab sebagai suatu status hukum, bukan hanya sebagai fakta biologis, memiliki arti yang sangat penting dalam konteks penelitian ini karena menjadi penentu bagi anak yang lahir dari embrio sah dalam skenario yang diteliti untuk memperoleh seluruh hak keperdataannya atau tidak.

Literatur fikih menjelaskan bahwa nasab seorang anak kepada ayahnya dapat ditetapkan melalui hubungan yang diakui memiliki akibat hukum terhadap penetapan nasab, yaitu pernikahan yang sah (*al-nikāḥ al-ṣaḥīḥ*), pernikahan fasid yang telah disertai hubungan suami istri (*al-nikāḥ al-fāsid*), dan persetubuhan karena syubhah (*al-waṭ' bi al-syubhah*). Ketiga bentuk hubungan tersebut memiliki ketentuan dan persyaratan masing-masing dalam melahirkan akibat hukum berupa penetapan nasab anak kepada ayahnya. Dalam skenario penelitian ini, jalur pertama adalah yang berlaku dengan sempurna: suami dan istri terikat dalam pernikahan yang sah, embrio terbentuk dari benih keduanya semasa pernikahan berlangsung, dan tidak ada unsur percampuran dari pihak ketiga apapun. Dengan demikian, dari

³ Indonesia, *Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 2024 tentang Peraturan Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2023 tentang Kesehatan*, Pasal 112.

sudut pandang fikih klasik, fondasi penetapan nasab pada dasarnya telah terpenuhi secara sempurna.

2. Prinsip Al-Firāsy: Landasan Penetapan Nasab

Prinsip penetapan nasab yang paling fundamental dalam hukum Islam adalah *al-walad lil-firāsy* yang bersumber dari hadits Rasulullah ṣallallāhu 'alayhi wa sallam. Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim meriwayatkan dalam ṣaḥīḥ keduanya bahwa Nabi ṣallallāhu 'alayhi wa sallam bersabda.

الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ

"Anak (dinisbatkan) kepada pemilik ranjang (suami yang sah), sedangkan bagi pezina hanya batu (hukuman atau pengusiran)."⁴ Hadits ini merupakan salah satu landasan hukum Islam yang paling kokoh dan paling tegas dalam menetapkan nasab. Imam al-Nawawī dalam syarahnya terhadap *Ṣaḥīḥ Muslim* menjelaskan bahwa istilah *al-firāsy* (الْفِرَاشُ) dalam hadis tersebut merujuk pada perempuan yang menjadi istri sah seorang laki-laki berdasarkan akad nikah yang sah, sedangkan pihak yang disebut sebagai pemilik *firāsy* adalah suaminya. Status seorang

⁴ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Buyū', no. 2053; Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Raḍā', no. 1457.

perempuan sebagai *firāsy* bagi seorang laki-laki menyebabkan setiap anak yang dilahirkannya dinasabkan kepada suami tersebut.⁵

Ibn Qudāmah dalam *Al-Mughnī* menegaskan adanya kesepakatan ulama bahwa anak yang lahir dalam ikatan perkawinan yang sah dinasabkan kepada suami sebagai pemilik *firāsh*. Oleh karena itu, pengakuan pihak lain yang mengklaim hubungan nasab dengan anak tersebut tidak dapat dijadikan dasar untuk mengalihkan nasab yang telah ditetapkan berdasarkan prinsip *al-walad li al-firāsh*. Ibn Qudāmah menyatakan.

وَأَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ إِذَا وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ رَجُلٍ فَادَّعَاهُ آخَرُ أَنَّهُ لَا يُلْحَقُهُ

“Para ulama telah bersepakat bahwa apabila seorang anak lahir dalam *firāsh* seorang laki-laki, kemudian laki-laki lain mengklaim anak tersebut sebagai anaknya, maka nasab anak itu tidak dapat dihubungkan kepada pihak yang mengajukan klaim tersebut.”⁶ Hal tersebut menunjukkan kuatnya kedudukan prinsip *al-firāsy* dalam sistem nasab Islam sebagai instrumen untuk menjaga kemurnian garis keturunan dari klaim yang tidak memiliki dasar. Prinsip ini mempunyai kekuatan argumentatif yang besar dalam skenario yang diteliti karena tidak terdapat klaim nasab dari pihak ketiga, tidak terjadi kerancuan mengenai asal-

⁵ al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Juz X (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H), 35–38.

⁶ Ibn Qudāmah al-Maqdisī, *Al-Mughnī*, juz 9 (Kairo: Maktabat al-Qāhirah, 1968), 103–104.

usul biologis anak, dan embrio terbentuk dari benih suami yang sah dalam ikatan perkawinan yang keabsahannya tidak dipersoalkan.

Al-Qur'ān sendiri secara tegas memerintahkan pemeliharaan nasab anak kepada ayahnya dalam Surat al-Aḥzāb ayat 5:

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

"Panggillah mereka dengan nama bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil di sisi Allah. Jika kamu tidak mengetahui bapak mereka, maka (panggillah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu."⁷ Ibn Kathīr dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat tersebut menghapus kebiasaan yang sebelumnya membolehkan anak angkat dinasabkan kepada selain ayah kandungnya. Ayat tersebut memerintahkan agar nasab seorang anak dikembalikan kepada ayahnya yang sebenarnya karena penisbatan demikian merupakan bentuk keadilan dan kelurusan dalam menjaga hubungan nasab.⁸

3. Lima Hak Fundamental Anak yang Bersumber dari Nasab

Wahbah al-Zuhaylī dalam *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū* menguraikan secara sistematis bahwa nasab yang sah dalam hukum keluarga Islam (*fiqh al-*

⁷ Q.S. al-Aḥzāb/33:5.

⁸ Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz 6 (Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 383–385.

usrah) menimbulkan lima hak mendasar bagi anak yang merupakan satu kesatuan, memiliki kekuatan mengikat secara syar‘i, dan tidak dapat dikurangi karena keadaan apa pun, kecuali terdapat penghalang syar‘i yang telah ditentukan.⁹ Kelima hak tersebut merupakan bentuk konkret dari prinsip *ḥifẓ al-nasl* dalam kerangka *maqāṣid al-syarī‘ah*. Seluruh hak tersebut secara bersamaan menghadapi ancaman akibat tidak adanya pengakuan nasab dalam skenario yang menjadi objek penelitian.

a. Hak Nasab dan Identitas

Hak yang paling mendasar bagi anak adalah memperoleh pengakuan hukum sebagai anak yang sah dari ayah biologisnya. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam *Tuhfat al-Mawdūd bi Ahkām al-Mawlūd*, sebuah karya yang membahas berbagai ketentuan hukum berkaitan dengan anak, memberikan perhatian terhadap persoalan nasab dan penamaan anak sebagai bagian penting dari ketentuan syariat yang berkaitan dengan kedudukan seorang anak.¹⁰ Dimensi konkret nasab meliputi hak anak untuk menggunakan nama keluarga ayah (*nisbah*) sebagai identitas sosial, hak untuk dicatat sebagai anak sah dalam akta kelahiran dan dokumen kependudukan,

⁹ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, juz 10 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 7255–7260.

¹⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Tuhfat al-Mawdūd bi Ahkām al-Mawlūd*, tahqīq Muḥammad ‘Abd al-Salām Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 17–25.

serta hak untuk memperoleh pengakuan sosial sebagai keturunan yang sah dari ayah biologisnya.

Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah dalam kajiannya mengenai hak dan perlindungan anak dalam Islam menjelaskan bahwa kejelasan nasab merupakan salah satu hak anak yang didasarkan pada Q.S. al-Aḥzāb ayat 5. Setiap anak yang lahir berhak memperoleh kejelasan mengenai hubungan nasabnya sesuai dengan ketentuan hukum Islam.¹¹ Skenario yang diteliti menunjukkan bahwa anak yang dilahirkan dari embrio hasil pembuahan sperma ayah yang sah dan ovum ibu yang sah memiliki hubungan nasab yang secara biologis tidak dapat disangkal. Permasalahan yang timbul terletak pada ranah normatif, yaitu mengenai ketersediaan mekanisme yang memadai dalam sistem hukum untuk memberikan pengakuan terhadap hak nasab anak tersebut.

b. Hak Waris

Al-Qur’ān menetapkan ketentuan waris yang bersumber dari nasab dengan sangat rinci dan sangat tegas dalam Surat al-Nisā’ ayat 11–12 dan ayat 176. Imam Ibn Rushd dalam *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* menjelaskan bahwa sistem kewarisan Islam dibangun di atas tiga asas: adanya pewaris yang meninggal, adanya ahli waris yang hidup, dan adanya hubungan nasab atau perkawinan yang

¹¹ Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah, “Hak Anak dan Perlindungan Anak dalam Islam,” 1 Desember 2021.

menghubungkan keduanya.¹² Hak waris anak atas harta peninggalan ayahnya adalah salah satu ketentuan yang paling tegas dalam al-Qur'ān, dan ia tidak dapat dihapuskan kecuali oleh tiga penghalang waris (*mawāni' al-irth*) yang telah disepakati seluruh ulama: perbedaan agama (اختلاف الدين), perbudakan (الرق), dan pembunuhan pewaris (القتل).¹³

Ahmad Rofiq dalam *Fiqh Mawaris* menegaskan bahwa hak waris anak tidak bergantung pada cara kelahirannya, melainkan sepenuhnya ditentukan oleh kejelasan nasabnya kepada pewaris.¹⁴ Selama nasab anak kepada ayah biologisnya diakui secara sah, hak warisnya mengikuti secara otomatis tanpa memerlukan keputusan atau penetapan tambahan dari siapapun. Implikasinya dalam skenario penelitian ini sangat jelas: apabila nasab anak kepada ayah biologisnya diakui, maka anak berhak mendapatkan bagian warisnya dari harta peninggalan ayah; sebaliknya, apabila nasab tidak diakui karena kekosongan normatif dalam hukum positif maka seluruh harta peninggalan ayah biologisnya akan terbagi kepada ahli waris lain tanpa ada bagian sedikitpun bagi anak tersebut.

c. Hak Nafkah

¹² Ibn Rushd al-Qurṭubī, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, juz 2 (Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2004), 322–324.

¹³ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, juz 10 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 7670–7690.

¹⁴ Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), 43–50.

Kewajiban nafkah ayah kepada anak merupakan salah satu kewajiban yang paling tegas dalam hukum keluarga Islam. Al-Qur'ān menetapkan dasar kewajiban ini dalam Surat al-Baqarah ayat 233:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf."¹⁵ Imam al-Nawawī dalam *Al-Majmū' Syarḥ al-Muhadzdzab* merinci bahwa kewajiban nafkah ayah kepada anak mencakup seluruh kebutuhan esensial: makanan, pakaian, tempat tinggal, pendidikan, dan pengobatan, dan kewajiban ini berlaku selama anak belum mampu mandiri secara finansial.¹⁶ Kematian ayah dapat menyebabkan tanggung jawab nafkah anak dibebankan kepada kerabat lain berdasarkan hubungan kekerabatan dan ketentuan yang berlaku dalam masing-masing mazhab fikih. Keberadaan hubungan nasab menjadi dasar penting dalam menentukan kewajiban nafkah antarkerabat. Ketiadaan pengakuan terhadap nasab anak kepada ayah biologisnya berimplikasi pada tidak terbentuknya hubungan hukum dengan keluarga dari pihak ayah yang menjadi dasar bagi timbulnya kewajiban nafkah menurut ketentuan fikih.

d. Hak Pengasuhan

¹⁵ Q.S. al-Baqarah (2): 233.

¹⁶ Al-Nawawī, *Al-Majmū' Syarḥ al-Muhadzdzab*, juz 16 (Jeddah: Maktabah al-Irsyād, t.t.), 254–260.

Ḥaḍānah dalam terminologi fikih adalah hak dan kewajiban merawat, mendidik, dan melindungi anak kecil dari hal-hal yang dapat menyakitinya. Wahbah al-Zuḥaylī mendefinisikan *ḥaḍānah* sebagai pemeliharaan terhadap anak yang masih kecil dalam kondisi yang dapat menjamin pertumbuhan fisik dan spiritualnya secara optimal.¹⁷ Hak *ḥaḍānah* dalam skenario penelitian ini secara praktis berada pada ibu yang masih hidup karena ibu memiliki kedudukan utama dalam pengasuhan anak yang belum *mumayyiz*, sepanjang memenuhi persyaratan yang ditetapkan dalam hukum Islam. Kejelasan nasab anak kepada ayah tetap memiliki arti penting untuk memastikan kedudukan hukum anak dalam hubungan kekeluargaan dari garis ayah serta memberikan dasar hukum yang jelas mengenai status anak apabila terjadi sengketa pengasuhan pada kemudian hari.

e. Hak Perwalian Nikah

Dalam mazhab Syāfi'ī yang menjadi landasan hukum keluarga Islam di Indonesia melalui KHI, perwalian nikah bagi perempuan adalah rukun sah pernikahan yang tidak dapat ditinggalkan. Imam al-Syāfi'ī dalam *Al-Umm* menegaskan:

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ

¹⁷ Wahbah al-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, juz 10 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 7299.

"Tidak sah pernikahan kecuali dengan wali."¹⁸ Urutan wali nikah dimulai dari ayah kandung, kemudian kakek dari jalur ayah, kemudian saudara laki-laki seayah-seibu, kemudian paman seayah, dan seterusnya. Apabila anak perempuan dari skenario yang diteliti tidak mendapatkan pengakuan nasab kepada ayah biologisnya, maka seluruh jalur wali nasab dari jalur ayah terputus, dan ia hanya dapat menikah melalui wali hakim. Kondisi ini tidak hanya memiliki konsekuensi hukum, tetapi juga membawa beban psikologis dan sosial yang tidak ringan bagi anak tersebut dalam komunitas Muslim Indonesia.

4. Pandangan Ulama Ahlus Sunnah tentang Bayi Tabung dan Implikasi Nasab

Para ulama Ahlus Sunnah wal Jamā'ah telah melakukan ijtihad secara mendalam dalam merespons persoalan teknologi reproduksi berbantu, terutama bayi tabung. Proses ijtihad tersebut didasarkan pada dalil-dalil umum yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis, kaidah-kaidah ushul fikih, serta prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*, karena teknologi reproduksi berbantu belum dikenal pada masa kodifikasi fikih klasik.

a. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI): Pemetaan dan Pembedaan Skenario

Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa tentang bayi tabung pada 13 Juni 1979 yang hingga kini masih menjadi rujukan utama. Fatwa tersebut

¹⁸ Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, juz 5 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), 13.

membedakan beberapa skenario dan memberikan hukum yang berbeda untuk masing-masingnya. Untuk skenario bayi tabung yang menggunakan sperma dan ovum dari pasangan suami istri yang sah dan ditanamkan ke rahim istri yang bersangkutan, MUI menyatakan hukumnya *mubah* (boleh) karena termasuk ikhtiar yang dibenarkan.¹⁹

Namun, dalam poin ketiga fatwa tersebut, MUI menyatakan bahwa bayi tabung yang menggunakan "sperma yang dibekukan dari suami yang telah meninggal dunia hukumnya haram berdasarkan kaidah *sadd al-dharā'i'*", sebab hal ini akan menimbulkan masalah yang pelik, baik dalam kaitannya dengan penentuan nasab maupun dalam kaitannya dengan hal kewarisan."²⁰ Aspek metodologis yang perlu diperhatikan adalah bahwa fatwa tersebut secara khusus membahas penggunaan sperma beku setelah suami meninggal dunia, yaitu keadaan ketika proses pembuahan belum terjadi pada saat suami wafat. Skenario yang menjadi objek penelitian ini memiliki perbedaan teknis karena embrio telah terbentuk secara sempurna melalui proses pembuahan yang dilakukan ketika suami masih hidup. Perbedaan tersebut membuka ruang bagi ijtihad baru untuk menentukan apakah ketentuan dalam fatwa tersebut dapat diberlakukan secara analogis terhadap skenario yang diteliti atau memerlukan fatwa khusus.

¹⁹ Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa tentang Bayi Tabung/Inseminasi Buatan," 13 Juni 1979, poin pertama.

²⁰ Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa tentang Bayi Tabung/Inseminasi Buatan," 13 Juni 1979, poin ketiga.

b. Lajnah Dā'imah lil-Buḥūts al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' Saudi Arabia

Lajnah Dā'imah, lembaga fatwa tertinggi di Kerajaan Arab Saudi yang merupakan salah satu rujukan utama ulama Ahlus Sunnah di seluruh dunia, dalam berbagai fatwanya tentang teknologi reproduksi menetapkan bahwa IVF yang dilakukan sepenuhnya antara pasangan suami istri yang sah dengan sperma suami, ovum istri, dan ditanamkan ke rahim istri adalah tindakan yang dibolehkan dengan syarat-syarat ketat.²¹ Lajnah Dā'imah secara tegas melarang prosedur yang dilakukan setelah berakhirnya ikatan perkawinan, baik karena talak maupun karena kematian, karena berakhirnya perkawinan memutus seluruh hak dan kewajiban yang menjadi prasyarat kebolehan prosedur tersebut.

Penting untuk dicatat bahwa posisi fatwa Lajnah Dā'imah sebagaimana juga fatwa MUI tidak secara spesifik mengkaji skenario yang menjadi fokus penelitian ini, yakni kondisi di mana embrio telah terbentuk sempurna semasa suami masih hidup namun suami meninggal sebelum implantasi dilaksanakan. Ketiadaan fatwa yang spesifik tentang skenario ini merupakan salah satu *research gap* yang menjadi justifikasi akademis penelitian ini.

c. Pembedaan Metodologis: Dua Objek Hukum yang Berbeda

²¹ Al-Lajnah al-Dā'imah lil-Buḥūts al-'Ilmiyyah wa al-Iftā', Fatwa No. 5572, dalam *Majmū' Fatāwā al-Lajnah al-Dā'imah*, juz 19.

Kajian terhadap persoalan bayi tabung setelah suami meninggal dunia perlu membedakan dua objek hukum yang dianalisis secara terpisah.²² Objek pertama berkaitan dengan hukum tindakan atau prosedur implantasi embrio yang dilakukan setelah kematian suami, yaitu persoalan mengenai kebolehan atau keharaman tindakan medis tersebut dalam perspektif fikih. Objek kedua berkenaan dengan status hukum dan hak-hak anak yang telah lahir melalui prosedur tersebut, terutama yang berkaitan dengan nasab, kewarisan, nafkah, dan perlindungan hak anak.

Penelitian ini secara metodologis memusatkan kajian pada objek hukum kedua. Pemilihan fokus tersebut didasarkan pada prinsip bahwa anak yang lahir tidak memiliki keterlibatan dalam keputusan yang diambil oleh orang tuanya. Al-Qur'an menegaskan prinsip bahwa seseorang tidak memikul beban akibat perbuatan orang lain. Atas dasar tersebut, perdebatan mengenai hukum prosedur implantasi perlu dibedakan dari pembahasan mengenai status hukum dan perlindungan hak-hak anak yang telah lahir. Penentuan hak-hak tersebut selanjutnya harus dianalisis berdasarkan ketentuan hukum yang mengatur masing-masing hak.

5. Prinsip Ḥifẓ al-Nasl dalam Maqāṣid al-Syarī'ah: Pemetaan Normatif

²² Fauzah Nur Aksa dkk., "Kajian Normatif Hukum Islam terhadap Teknologi Bayi Tabung dan Surrogacy Berdasarkan Maqasid al-Syari'ah," *Palita: Journal of Social Religion Research* 10, no. 1 (2025): 55–58.

Imam Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* menguraikan secara sistematis bahwa kemaslahatan yang menjadi orientasi syariat bertumpu pada perlindungan terhadap lima unsur fundamental kehidupan manusia, yaitu agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan harta (*al-māl*). Kelima unsur tersebut menempati posisi mendasar dalam kerangka kebutuhan primer (*al-darūriyyāt*) karena keberlangsungan kehidupan manusia dan keteraturan masyarakat bergantung pada terpeliharanya unsur-unsur tersebut. Oleh karena itu, segala sesuatu yang menjamin perlindungan terhadap kelima unsur tersebut dipandang sebagai maṣlaḥah, sedangkan setiap tindakan yang merusak atau menghilangkannya dikategorikan sebagai mafsadah yang harus dicegah.²³ Al-Ghazālī menempatkan perlindungan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) sebagai salah satu dari lima unsur fundamental yang pemeliharaannya termasuk dalam kategori kebutuhan primer (*al-darūriyyāt*). Kedudukannya pada tingkat ini menunjukkan bahwa keberlangsungan keturunan dan keteraturan hubungan nasab merupakan bagian mendasar dari kemaslahatan yang hendak diwujudkan oleh syariat. Oleh karena itu, setiap tindakan yang mengancam eksistensi keturunan atau menimbulkan kerancuan dalam hubungan nasab berpotensi menimbulkan mafsadah yang harus dicegah melalui ketentuan-ketentuan hukum yang menjamin perlindungan dan kejelasan nasab.

²³ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 251.

Imam al-Syātibī dalam *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* mengembangkan konsep ḥifẓ al-nasl lebih jauh dengan mengklasifikasikannya ke dalam dua dimensi yang harus dipenuhi secara bersamaan. Dimensi pertama adalah dimensi *ijābī* (konstruktif-positif), yang menghendaki ditetapkan pernikahan sebagai satu-satunya jalan yang sah untuk melahirkan keturunan, dan memastikan bahwa setiap anak yang lahir dari pernikahan tersebut mendapatkan pengakuan nasab yang jelas serta pemenuhan seluruh hak-haknya. Dimensi kedua adalah dimensi *salbī* (preventif-negatif), yang melarang segala sesuatu yang berpotensi merusak kemurnian dan kejelasan nasab, seperti zina, percampuran benih dari pihak yang tidak berhak, dan penyangkalan nasab yang tidak berdasar dalil.²⁴

Aḥmad al-Mursī Ḥusain Jauhār dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah*, salah satu karya kontemporer yang membahas *maqāṣid al-syarī'ah* secara komprehensif dan tersedia secara luas, menjelaskan bahwa ḥifẓ al-nasl dalam cakupan yang luas tidak terbatas pada upaya mencegah zina dan kerancuan nasab. Konsep tersebut juga meliputi kewajiban aktif untuk menjamin terpenuhinya seluruh hak keperdataan setiap anak yang lahir dari benih yang sah, meliputi hak atas nasab, nafkah, warisan, pengasuhan, dan pendidikan agama.²⁵ Pemahaman yang komprehensif tentang ḥifẓ al-nasl inilah yang menjadikan prinsip ini relevan sebagai *grand theory* dalam

²⁴ Abū Ishāq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, juz 2 (Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1997), 7–17.

²⁵ Aḥmad al-Mursī Ḥusain Jauhār, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, diterjemahkan oleh Khikmawati (Jakarta: Amzah, 2013), 131–135.

penelitian ini, karena ia tidak hanya mengevaluasi legalitas sebuah prosedur, tetapi juga menuntut pemenuhan aktif hak-hak anak yang lahir dari benih yang sah.

6. Sadd al-Dharā'i' dan Maṣlaḥah Mursalah: Dua Instrumen Ijtihad yang Relevan

a. Sadd al-Dharā'i': Pemetaan Relevansinya dalam Skenario Penelitian

Sadd al-dharā'i' sebagaimana didefinisikan oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* adalah prinsip menutup jalan-jalan yang secara lahiriah mubah tetapi berpotensi mengantarkan kepada yang haram atau yang mafsadah.²⁶ Dalam konteks skenario penelitian ini, sadd al-dharā'i' memiliki dua sisi relevansi yang perlu dipetakan secara cermat.

Dari satu sisi, *sadd al-dharā'i'* dapat dijadikan landasan untuk membatasi atau melarang prosedur implantasi embrio yang dilakukan setelah suami meninggal, karena berpotensi menimbulkan persoalan nasab dan kewarisan yang pelik sebagaimana yang menjadi alasan fatwa MUI 1979. Namun, dari sisi yang lain, penerapan *sadd al-dharā'i'* dalam konteks ini menghadapi batasan yang tegas: ia tidak dapat digunakan untuk mengorbankan hak-hak anak yang *telah terlanjur lahir*, karena anak tersebut bukan "jalan menuju mafsadah" melainkan seorang manusia yang memiliki hak-hak yang wajib dilindungi. Ibn al-Qayyim sendiri

²⁶ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 108–135.

menegaskan bahwa sadd al-dharā'i' hanya berlaku selama ia tidak mengakibatkan mafsadah yang lebih besar dari yang ingin dicegah.²⁷

b. Masalah Mursalah: Instrumen Pengisian Kekosongan Normatif

Maṣlaḥah mursalah adalah kemaslahatan yang tidak secara eksplisit ditetapkan maupun ditolak oleh nash syariat, namun selaras dengan tujuan-tujuan umum syariat. Al-Ghazālī dalam *Al-Mustasfā* menetapkan tiga syarat agar masalah mursalah dapat dijadikan dalil: ia harus bersifat *ḍarūrī* (primer dan mendesak), *qaṭ'ī* (pasti, bukan spekulatif), dan *kullī* (menyangkut kepentingan umum, bukan individual semata). Perlindungan hak-hak anak yang lahir dari embrio sah dalam skenario yang diteliti memenuhi ketiga syarat tersebut: ia bersifat primer karena menyangkut kelangsungan hidup dan identitas anak; ia bersifat pasti karena kerugian anak tanpa pengakuan nasab adalah nyata dan langsung terasa; dan ia bersifat universal karena menyangkut tatanan keluarga dan masyarakat Muslim secara keseluruhan.

7. Kaidah Fiqhiyyah yang Relevan dengan Perlindungan Hak Anak

²⁷ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, juz 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 135-147.

Kajian tentang hak-hak anak dalam skenario yang diteliti juga menemukan relevansinya dalam sejumlah kaidah fikih yang merupakan abstraksi dari dalil-dalil syariat dan telah disepakati oleh ulama Ahlus Sunnah wal Jamā'ah. Imam al-Suyūṭī dalam *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* mengklasifikasikan kaidah-kaidah ini sebagai prinsip-prinsip yang bersifat umum dan dapat diterapkan pada persoalan-persoalan baru yang tidak ditemukan teksnya secara khusus.²⁸

Kaidah pertama: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. "Tidak boleh ada tindakan yang merugikan diri sendiri maupun orang lain." Kaidah ini bersumber dari hadits shahih yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah dan al-Dāraqūṭnī.²⁹ Dalam konteks penelitian ini, kondisi seorang anak yang kehilangan seluruh lima hak fundamentalnya karena ketiadaan regulasi yang memadai adalah kondisi kemudharatan nyata yang harus dihilangkan.

Kaidah kedua: الضَّرُّ يُزَالُ. "Kemudharatan harus dihilangkan." Kaidah ini merupakan turunan langsung dari kaidah pertama.³⁰ Ia memerintahkan adanya upaya aktif dari sistem hukum baik ijtihad ulama maupun legislasi negara untuk menghilangkan kondisi kemudharatan yang menimpa anak.

²⁸ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), 1–10.

²⁹ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-Aḥkām, no. 2340; al-Dāraqūṭnī, *Sunan al-Dāraqūṭnī*, no. 4540.

³⁰ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), 83.

Kaidah ketiga: *الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا*. "Segala urusan dinilai berdasarkan tujuannya."³¹ Kaidah tersebut menuntut agar analisis hukum tidak hanya berfokus pada aspek teknis dan prosedural, tetapi juga senantiasa memperhatikan tujuan utama yang hendak diwujudkan, yaitu perlindungan terhadap hak-hak anak.

Kaidah keempat dari al-Qur'ān: *وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى*. "Seseorang tidak menanggung beban dosa perbuatan orang lain." Kaidah ini disebutkan di lima tempat dalam al-Qur'ān (Q.S. al-An'ām: 164; al-Isrā': 15; Fāṭir: 18; al-Zumar: 7; al-Najm: 38). Ini adalah prinsip keadilan fundamental dalam Islam yang melarang penghukuman anak atas keputusan orang tuanya.

B. Pemetaan Cakupan Perlindungan Hak-Hak Anak Hasil Bayi Tabung Pasca Wafat Suami dalam Hukum Positif Indonesia

1. Regulasi Bidang Kesehatan Reproduksi dan Teknologi Bayi Tabung
 - a. Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 dan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2023 tentang Kesehatan

Pengaturan tentang kehamilan melalui prosedur di luar cara alamiah termasuk bayi tabung dalam hukum positif Indonesia pertama kali diakomodasi secara eksplisit dalam Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan. Pasal 127 undang-undang tersebut menetapkan bahwa upaya kehamilan di luar cara

9. ³¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Asybah wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983),

alamiah hanya dapat dilakukan oleh pasangan suami istri yang sah, dengan ketentuan: (1) hasil pembuahan sperma dan ovum dari suami istri yang bersangkutan ditanamkan dalam rahim istri dari mana ovum berasal; (2) dilakukan oleh tenaga kesehatan yang mempunyai keahlian dan kewenangan; dan (3) pada fasilitas pelayanan kesehatan tertentu.³² Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2023 tentang Kesehatan yang menggantikannya mengatur hal yang sama dalam Pasal 60 dengan substansi yang pada dasarnya serupa.

Kedua undang-undang tersebut mengatur persyaratan kebolehan pelaksanaan bayi tabung dalam konteks pelayanan kesehatan, tetapi tidak memberikan ketentuan mengenai akibat hukum yang timbul apabila salah satu persyaratan tersebut, yaitu keberadaan pasangan suami istri yang masih hidup, tidak lagi terpenuhi ketika implantasi dilakukan. Kedua undang-undang tersebut juga tidak memuat satu pasal pun yang secara khusus mengatur hak-hak anak yang lahir dalam skenario yang menjadi objek penelitian ini.

b. Peraturan Pemerintah Nomor 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi

Peraturan Pemerintah Nomor 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi merupakan instrumen hukum positif yang paling spesifik dan paling langsung relevan dengan skenario penelitian ini. Pasal 43 PP tersebut mengatur

³² Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2009 Nomor 144, Pasal 127.

tentang kehamilan di luar cara alamiah, dan ayat (3) dengan tegas menyatakan: "Kelebihan embrio sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dilarang ditanam pada: a. rahim ibu jika ayah embrio meninggal atau bercerai; atau b. rahim perempuan lain."³³

Ketentuan Pasal 43 ayat (3) PP 61/2014 ini mengandung setidaknya dua persoalan normatif yang sangat kritis. Persoalan pertama: ketentuan ini bersifat *prohibitif* semata ia melarang tindakan implantasi namun tidak disertai *satu kata pun* tentang konsekuensi hukum yang harus ditanggung apabila larangan tersebut dilanggar, khususnya tentang status dan hak-hak anak yang terlanjur lahir dari implantasi yang melanggar ketentuan tersebut. Ini merupakan kekosongan normatif yang serius karena sistem hukum yang baik tidak boleh melarang sesuatu tanpa mengatur akibat dari pelanggaran. Persoalan kedua: ketentuan ini menyamakan dua situasi yang secara normatif berbeda secara fundamental. Situasi pertama adalah kematian suami sebelum pembuahan dilakukan yakni suami meninggal ketika sperma masih berwujud sel sperma yang belum dibuahi. Situasi kedua yang menjadi fokus penelitian ini adalah kematian suami setelah embrio terbentuk sempurna dari benih keduanya semasa perkawinan berlangsung. Pada situasi kedua, embrio merupakan entitas biologis yang telah memiliki identitas genetis yang sempurna dan tidak terbantahkan sebagai hasil dari perkawinan yang sah.

³³ Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 61 Tahun 2014 tentang Kesehatan Reproduksi, Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2014 Nomor 169, Pasal 43 ayat (3).

Penyamaan terhadap dua situasi yang memiliki perbedaan substansial tersebut memperlihatkan kelemahan dalam perumusan norma karena tidak mempertimbangkan perbedaan keadaan faktual yang melatarbelakangi masing-masing situasi.

2. Kompilasi Hukum Islam (KHI): Kajian Pasal-Pasal Terkait

Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang diberlakukan berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 merupakan instrumen hukum keluarga Islam yang paling otoritatif di Indonesia dan menjadi pedoman utama hakim Pengadilan Agama. Dalam skenario penelitian ini, terdapat sejumlah pasal KHI yang memiliki relevansi langsung dan perlu dipetakan secara cermat.

a. Pasal 99 KHI: Definisi Anak Sah

KHI Pasal 99 mendefinisikan anak yang sah sebagai: "(a) anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah; (b) hasil pembuahan suami istri yang sah di luar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut."³⁴ Ketentuan pada huruf (b) secara tekstual membuka ruang normatif bagi pengakuan anak hasil bayi tabung dari pasangan suami istri yang sah sebagai anak sah. Frasa "hasil pembuahan suami istri yang sah di luar rahim" secara harfiah mencakup situasi di mana embrio

³⁴ Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, Pasal 99.

terbentuk dari sperma suami yang sah dan ovum istri yang sah melalui prosedur bayi tabung, yang kemudian "dilahirkan oleh istri tersebut."

Dalam skenario penelitian ini, syarat yang ditetapkan Pasal 99 huruf (b) terpenuhi secara sempurna: pembuahan dilakukan antara sperma suami yang sah dan ovum istri yang sah, embrio terbentuk semasa perkawinan masih berlangsung, dan jika kemudian diimplantasikan dan lahir, ia lahir dari rahim istri yang sama. Satu-satunya kondisi yang berbeda adalah bahwa implantasi dilakukan setelah suami meninggal sebuah kondisi yang tidak disebutkan dalam Pasal 99 sebagai pengecualian.

b. Pasal 171 Huruf (c) KHI: Syarat Ahli Waris

KHI Pasal 171 huruf (c) mendefinisikan ahli waris sebagai: "orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris."³⁵ Ketentuan tersebut memuat syarat temporal yang sangat penting, yaitu bahwa ahli waris harus memiliki hubungan darah dengan pewaris pada saat pewaris meninggal dunia. Dalam skenario yang diteliti, anak belum berada dalam kandungan ketika ayahnya meninggal dunia.

³⁵ Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, Pasal 171 huruf c.

Berdasarkan penafsiran yang bersifat harfiah dan formalistis, anak tersebut tidak memenuhi persyaratan sebagaimana ditentukan dalam Pasal 171 huruf (c) KHI. Kondisi tersebut dalam penelitian ini dirumuskan sebagai suatu ketegangan normatif (*normative tension*) dalam konstruksi KHI. Pasal 99 huruf (b) KHI berpotensi memberikan dasar bagi pengakuan status anak sah terhadap anak yang lahir dari proses pembuahan pasangan suami istri yang sah. Pasal 171 huruf (c) KHI, pada sisi lain, mensyaratkan adanya hubungan darah dengan pewaris pada saat pewaris meninggal dunia untuk memperoleh kedudukan sebagai ahli waris. Perbedaan konstruksi tersebut menimbulkan persoalan hukum dalam skenario yang diteliti karena pengakuan status anak sah belum tentu diikuti dengan pengakuan hak kewarisan apabila persyaratan temporal dalam hukum kewarisan ditafsirkan secara harfiah dan formalistis. Kondisi ini menunjukkan adanya ketidakselarasan implikatif antara pengaturan status anak dan ketentuan kewarisan yang berpotensi menimbulkan ketidakpastian hukum terhadap kedudukan anak dalam skenario yang diteliti.

c. Pasal 100 KHI: Nasab Anak yang Tidak Sah

KHI Pasal 100 menyatakan: "Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya."³⁶ Ketentuan tersebut menunjukkan pendekatan yang sangat formalistis dalam menentukan

³⁶ Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, Pasal 100.

nasab anak. Anak yang tidak dapat dikategorikan sebagai anak sah berdasarkan Pasal 99 akan ditempatkan dalam kategori anak yang lahir di luar perkawinan dan hanya memiliki hubungan nasab dengan ibunya. Ketentuan tersebut menimbulkan ancaman serius terhadap kedudukan anak dalam skenario penelitian ini apabila statusnya tidak dapat ditetapkan sebagai anak sah berdasarkan Pasal 99.

d. Pasal 19 dan 21 KHI: Ketentuan Wali Nikah

KHI Pasal 19 menegaskan bahwa wali nikah adalah rukun yang harus dipenuhi bagi calon mempelai wanita, dan Pasal 21 menetapkan urutan wali nikah yang dimulai dari: (1) ayah kandung; (2) kakek dari jalur ayah; (3) saudara laki-laki seayah seibu; (4) saudara laki-laki seayah; (5) paman dari jalur ayah; dan seterusnya.³⁷ Apabila anak perempuan dari skenario yang diteliti tidak mendapatkan pengakuan nasab kepada ayah biologisnya karena kekosongan normatif yang ada maka seluruh jalur wali nasab dari jalur ayah ini terputus. Ia hanya dapat menikah melalui wali hakim.

3. Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak

Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak memberikan jaminan umum yang penting atas hak-hak anak. Pasal 1 angka 12 mendefinisikan hak anak sebagai "bagian dari hak asasi manusia yang wajib

³⁷ Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, Pasal 19 ayat (1) dan Pasal 21.

dijamin, dilindungi, dan dipenuhi oleh orang tua, keluarga, masyarakat, negara, pemerintah, dan pemerintah daerah." Pasal 7 ayat (1) secara khusus menjamin hak anak "untuk mengetahui orang tuanya, dibesarkan, dan diasuh oleh orang tuanya sendiri." Pasal 4 menjamin hak anak untuk hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi tanpa diskriminasi.³⁸

Jaminan-jaminan umum tersebut memiliki arti penting, tetapi tidak secara otomatis dapat menyelesaikan kekosongan pengaturan khusus dalam KHI dan PP Nomor 61 Tahun 2014 mengenai skenario yang diteliti. Undang-Undang Perlindungan Anak tidak menyediakan mekanisme operasional yang konkret bagi hakim Pengadilan Agama dalam menetapkan nasab, hak waris, dan hak-hak keperdataan lainnya bagi anak yang lahir dalam kondisi tersebut. Jaminan yang bersifat umum tanpa didukung norma operasional yang khusus belum mampu memberikan perlindungan hukum secara nyata dan efektif.

4. Rekapitulasi Cakupan Perlindungan: Sejauh Mana Hukum Positif Indonesia Melindungi Hak-Hak Anak

Untuk menjawab rumusan masalah kedua penelitian ini, yaitu sejauh mana hukum positif Indonesia memberikan perlindungan terhadap hak-hak anak hasil bayi tabung pasca wafat suami, pemetaan atas ketiga kelompok regulasi pada

³⁸ Indonesia, *Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 2024 tentang Peraturan Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2023 tentang Kesehatan* (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2024 Nomor 135), Pasal 112 ayat (4).

bagian-bagian sebelumnya perlu dirangkai menjadi satu gambaran yang utuh mengenai derajat perlindungan yang secara nyata tersedia bagi anak dalam skenario yang diteliti. Sejauh mana pertanyaan ini terjawab tidak dapat ditentukan hanya dengan memverifikasi ada atau tidak adanya norma tertulis yang menyinggung persoalan bayi tabung secara umum, melainkan harus diukur melalui tiga parameter yang saling berkaitan: pertama, apakah norma yang tersedia menjangkau secara eksplisit situasi faktual yang menjadi objek penelitian, yaitu kematian suami setelah embrio terbentuk namun sebelum implantasi dilakukan; kedua, apakah norma tersebut memberikan kepastian mengenai akibat hukum yang harus diterima oleh anak; dan ketiga, apakah norma-norma yang saling berkaitan itu membentuk satu kesatuan sistem yang koheren ataukah justru saling berbenturan satu sama lain. Ketiga parameter tersebut digunakan untuk memetakan derajat cakupan perlindungan pada masing-masing hak fundamental anak yang menjadi fokus penelitian ini, yaitu hak nasab dan identitas, hak waris, hak nafkah, hak pengasuhan, dan hak perwalian nikah.

Pada dimensi hak nasab dan identitas, hukum positif Indonesia baru memberikan cakupan perlindungan yang bersifat parsial. Pasal 99 huruf (b) KHI secara tekstual membuka ruang pengakuan nasab bagi anak hasil pembuahan pasangan suami istri yang sah di luar rahim sebagaimana telah diuraikan pada bagian terdahulu. Cakupan yang ditawarkan pasal tersebut, meskipun relevan, berhenti pada tataran definisi umum dan tidak menjangkau secara spesifik variabel

waktu implantasi yang dilakukan setelah suami meninggal dunia. Akibatnya, seluas apa pun ketentuan tersebut dapat ditafsirkan secara ekstensif untuk mencakup skenario yang diteliti, keberlakuannya bagi anak dalam skenario ini tetap bergantung sepenuhnya pada penafsiran hakim Pengadilan Agama yang memeriksa perkara, bukan pada kepastian tekstual yang eksplisit. Dengan demikian, cakupan perlindungan pada dimensi ini lebih tepat dikategorikan sebagai cakupan yang bersifat potensial, bukan cakupan yang bersifat aktual dan pasti.

Pada dimensi hak waris, sejauh mana perlindungan diberikan sangat bergantung pada pendekatan penafsiran yang digunakan terhadap syarat temporal dalam Pasal 171 huruf (c) KHI. Apabila ditafsirkan secara harfiah dan formalistis, ketentuan tersebut sama sekali tidak menjangkau anak dalam skenario penelitian ini karena hubungan darah dengan pewaris belum terwujud secara fisik pada saat pewaris meninggal dunia, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Sebaliknya, apabila ditafsirkan secara maknawi dengan menjadikan saat terbentuknya embrio dari benih kedua orang tua sebagai titik mula hubungan kekerabatan biologis, cakupan perlindungan dapat diperluas hingga mencakup anak yang diteliti. Oleh karena hukum positif tidak menyediakan pedoman penafsiran yang mengikat bagi hakim mengenai pilihan di antara kedua pendekatan tersebut, cakupan perlindungan pada hak waris berada pada posisi yang tidak menentu (indeterminate) dan sepenuhnya bergantung pada preferensi metodologis majelis

hakim yang menangani perkara yang bersangkutan, bukan pada kepastian norma yang mengikat secara umum.

Pada dimensi hak pengasuhan (*ḥaḍānah*) dan hak perwalian nikah, sejauh mana perlindungan diberikan tidak dapat dilepaskan dari status nasab yang menjadi prasyarat bagi keduanya. Kedua hak tersebut, sebagaimana telah diuraikan pada bagian kajian hukum keluarga Islam, bersifat derivatif terhadap penetapan nasab: hak pengasuhan dan hak perwalian baru dapat ditegakkan secara hukum apabila status nasab anak terhadap ayahnya telah ditetapkan secara pasti. Selama status nasab tersebut masih berada pada posisi yang tidak menentu sebagaimana diuraikan di atas, hak pengasuhan dan hak perwalian nikah sama sekali tidak memiliki basis hukum operasional untuk ditegakkan dalam hukum positif Indonesia. Pada dimensi ini, hukum positif Indonesia tidak memberikan cakupan perlindungan sama sekali, bukan karena norma yang ada belum memadai, melainkan karena tidak terdapat satu norma pun yang secara langsung mengatur kedua hak tersebut dalam konteks skenario yang diteliti.

Pada dimensi hak nafkah, kondisi yang serupa turut ditemukan. Tidak satu pun dari Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009, Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2023, Peraturan Pemerintah Nomor 61 Tahun 2014, maupun Kompilasi Hukum Islam memuat ketentuan yang secara khusus mengatur kewajiban nafkah terhadap anak yang lahir dari implantasi pasca wafat suami. Kewajiban nafkah

dalam hukum positif Indonesia pada umumnya digantungkan pada status anak sah dan kejelasan hubungan nasab dengan ayahnya, sehingga cakupan perlindungan pada dimensi ini turut bergantung pada penyelesaian persoalan nasab yang belum tuntas sebagaimana diuraikan di atas. Persoalan ini diperberat oleh kekosongan konsekuensial yang melekat pada Pasal 43 ayat (3) PP Nomor 61 Tahun 2014: ketentuan tersebut melarang implantasi pasca kematian suami, tetapi tidak mengatur sama sekali akibat hukum yang harus ditanggung anak apabila larangan tersebut dilanggar dan anak tetap lahir. Akibatnya, sekalipun anak telah lahir sebagai fakta biologis yang tidak dapat diingkari, hukum positif Indonesia tidak menyediakan satu pun jalur yang pasti bagi anak tersebut untuk memperoleh nafkah, kecuali melalui proses litigasi yang hasilnya sepenuhnya bergantung pada penafsiran hakim yang memeriksa perkara.

Jaminan umum yang termuat dalam Undang-Undang Nomor 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak sebagaimana telah diuraikan sebelumnya tidak mengubah gambaran di atas secara signifikan. Ketentuan tersebut menegaskan hak setiap anak untuk diketahui orang tuanya serta diasuh dan dipenuhi kebutuhannya, tetapi tidak menyediakan mekanisme operasional yang secara khusus dapat digunakan hakim Pengadilan Agama untuk menetapkan nasab, hak waris, hak nafkah, hak pengasuhan, dan hak perwalian bagi anak dalam skenario yang diteliti. Dengan merangkai kelima dimensi hak fundamental anak tersebut, dapat disimpulkan bahwa hukum positif Indonesia memberikan perlindungan terhadap

hak-hak anak hasil bayi tabung pasca wafat suami secara tidak merata, tidak konsisten, dan tidak komprehensif. Perlindungan yang tersedia sebatas cakupan yang bersifat potensial dan bergantung pada penafsiran hakim pada dimensi nasab dan waris, sama sekali tidak tersedia pada dimensi pengasuhan, perwalian, dan nafkah, serta tidak disertai kepastian mengenai akibat hukum pada dimensi konsekuensial pelanggaran Pasal 43 ayat (3) PP Nomor 61 Tahun 2014. Sejauh mana pun norma yang ada dapat ditafsirkan secara progresif oleh hakim untuk memperluas cakupan perlindungan, luasnya cakupan tersebut tetap bertumpu pada penafsiran kasuistik, bukan pada kepastian hukum yang bersifat sistemik. Temuan pemetaan ini menjadi dasar bagi analisis lebih mendalam pada bab berikutnya mengenai implikasi ketidakmerataan cakupan perlindungan tersebut ditinjau dari teori perlindungan hukum dan teori kepastian hukum.