Vol. 4, No. 2, Juli 2026

E-ISSN: 2986-8157

# Al-Usariyah

## Jurnal Hukum Keluarga Islam

**Diterbitkan oleh:**
Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
al.usariyah.ejournal@gmail.com
https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-usariyah

Volume 4 Nomor 2, Juli 2026
Program Studi Hukum Keluarga Islam
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i
Jember, Jawa Timur – Indonesia

**PIMPINAN REDAKSI**
Muhammad Nurul Fahmi, S.H., M.H.

**MITRA BESTARI**

Deni Irawan, Lc., M.A.
Irsan, S.H., M.H., M.E.
Winning Son Ashari, S.H., M.Pd.
Yusdi Haq, Lc., M.H.
Akhmad Husaini, B.A., M.H.
Syailendra Sabdo Djati, S.H., M.H
Musyafi' Usman, B.A., M.H.

**TIM EDITOR**

Fathan Jihadul Islam, S.H.
Ruston Kumaini, S.Pd., M.A.
Arya Bima Setia Laksana, B.A., M.A.
Farchan Mu'aziz, S.H.
Siti Nazla Raihana, S.H.

**ALAMAT REDAKSI**

Program Studi Hukum Keluarga Islam

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

JL. MH Thamrin Gang Kepodang No 5 Jember, Jawa Timur - Indonesia

Telp/Fax 0331-326831. Email: al.usariyah.ejournal@gmail.com

# MUKADIMAH

*Alhamdulillah*, segala puji bagi Allah yang Maha Pemurah yang telah memudahkan proses terbitnya Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam volume 4 nomor 2 pada bulan Juli 2026 ini. Jurnal Al-Usariyah -*insya Allah*- diterbitkan oleh tim redaksi tiga kali dalam setiap tahun, yaitu pada bulan Maret, Juli, dan November.

Pada edisi ini tim redaksi mengangkat 4 judul penelitian ilmiah yang berkaitan dengan perkawinan, kewarisan, perwasiatan, dan hukum-hukum keluarga. Kami mewakilli tim redaksi Jurnal Al-Usariyah mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dalam proses penerbitan jurnal ini. Semoga kehadiran Jurnal Al-Usariyah dapat menambah khazanah keilmuan Islam yang bermanfaat. *Aamiin*.

Jember, 25 Juli 2026

Pimpinan Redaksi Al-Usariyah:
Jurnal Hukum Keluarga Islam

Muhammad Nurul Fahmi, S.H., M.H.

# PEDOMAN PENULISAN JURNAL

1. Tulisan dapat berbentuk konsepsi dan lebih baik berbentuk hasil penelitian dalam lingkup ilmu keislaman, baik penelitian lapangan maupun penelitian kepustakaan.

2. Naskah diketik dengan *MicrosoftWord* pada kertas ukuran A.4:, font *Times New Arabic*, size 12, spasi 1,5 dengan panjang antara 15 - 25 halaman. Jika tulisan artikel menggunakan bahasa Arab, maka menggunakan font *Sakkal Majalla*, size 14 dan spasi 1,5 dengan panjang antara 6.000 - 8.000 kata.

3. Sistematika penulisannya sebagai berikut:

   **Judul**: padat, jelas, dan mencerminkan substansi penelitian.

   **Penulis :** nama, program studi, asal institusi dan email penulis.

   **Abstrak** dalam bahasa Inggris dan bahsa Indonesia, masing-masing antara 150 - 200 kata.

   **Kata kunci**: 3 - 5 kata.

   **A. PENDAHULUAN**: berisi informasi yang menjadikan munculnya masalah penelitian dan alasan mengapa masalah tersebut penting untuk diteliti yang didukung dengan landasan teoritis dan data empiris. Uraian dalam pendahuluan bersifat konvergen, yaitu dari yang umum menuju yang khusus.

   **B. METODE PENELITIAN**: menjelaskan tentang cara yang digunakan dalam melakukan penelitian. Metode penelitian berisi deskripsi tentang; pendekatan penelitian dan jenis penelitian.

   **C. HASIL DAN PEMBAHASAN**: penyajian hasil dan pembahasan dalam bentuk narasi dan sistematis yang isinya mengarah langsung pada analisis dan temuan penelitian berdasarkan perspektif teori yang digunakan oleh penulis.

   **D. KESIMPULAN**: berisi kesimpulan dalam menjawab masalah penelitian yang telah dirumuskan.

   **E. DAFTAR PUSTAKA**: memuat referensi yang digunakan.

4. Setiap kata asing atau istilah lokal ditulis miring *(italic),* dan untuk kata-kata arab harus ditransliterasi sesuai pedoman.
5. Penulisan rujukan dengan menggunakan *footnote* mengikuti format yang ada di *reference manager* (seperti: Mendeley dan Zotero), dengan font *Times New Arabic*, size 10 dan spasi 1. Jika tulisan

artikel menggunakan bahasa Arab, maka footnote dengan font *Sakkal Majalla*, size 14 dan spasi 1. Berikut contoh penulisan untuk referensi buku, jurnal, sumber dari internet dan hasil wawancara;

[1] Muhammad al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani 'ala Muwaththa' al-Imam Malik* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995) jld. 3. hlm 41.

[2] Al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani*, jld. 3. Hlm. 35.

[3] Bisri Tujang, "Pengaruh Pemikirian Ibnu Taimiyah Terhadap Pemikiran Ibnu Abdulwahab Tentang Syirik (Studi Komparasi)," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah*, Vol. 3, No. 2 (2016).

[4] http://www.sunnah.net. Diakses 20 Mei 2014.

[5] Iskandar, *Wawancara* (Jember, 24 Agustus 2014).

6. Penulisan daftar pustaka dengan menyebut nama akhir penulis, judul buku, kota, penerbit dan tahun, tidak perlu mencantumkan halaman. Kemudian mengurutkannya secara alfabetis, seperti contoh berikut:

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shahih al-Bukhari*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 1436 H.

Parwanto, Wendi. "Teologi Bencana Perspektif Hadis: Mendiskusikan antara yang Menghujat dan yang Moderat." *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis*. Vol. 2, No. 1, 2019.

http://www.sunnah.net.

7. Artikel ditulis berdasarkan pedoman transliterasi yang telah disepakati oleh Kementrian Agama dan Kemendikbud no 158 tahun 1987.

# PEDOMAN TRANSLITERASI

Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 158 tahun 1987 - Nomor: 0543 b/u/1987.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| ا | = | a – i - u | ع | = | ‘ |
| ب | = | b | غ | = | g |
| ت | = | t | ف | = | f |
| ث | = | ś | ق | = | q |
| ج | = | J | ك | = | k |
| ح | = | ḥ | ل | = | l |
| خ | = | kh | م | = | m |
| د | = | d | ن | = | n |
| ذ | = | ż | و | = | w |
| ر | = | r | ه | = | h |
| ز | = | z | ء | = | ‘ |
| س | = | s | ي | = | y |
| ش | = | sy | | | |
| ص | = | ṣ | MAD | | |
| ض | = | ḍ | aa | = | ā |
| ط | = | ṭ | uu | = | ū |
| ظ | = | ẓ | ii | = | Ī |

# DAFTAR ISI

**Media Sosial Sebagai Tantangan Baru dalam Konsep Nusyuz dan Syiqaq: Tinjauan Hukum Keluarga Islam** (Annida Nabila Al Arsy; Irsan)**.....114**

**Ambivalensi Generasi Z Terhadap Pernikahan: Dampak Paparan Fenomena KDRT dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam** (Audiatus Sofa; Ahyat Habibi; Ahmad Marwazi) **..... 133**

**Reconceptualizing the Sakinah Family as a Preventive Framework Against Violence in Pesantren: A Hadith and Maqāṣid al-Sharīʿah Analysis** (Marwan Mas'ud; Catur Maulana Ihcsan; Muhammad Fadhil; Teguh Dwi Prayoga) **..... 157**

**Integrasi Teknologi AI dalam Mediasi dan Advokasi Syariah untuk Penyelesaian Sengketa Hukum Keluarga** (Ahmad Alimuddin; Sudirman L; Saidah) **..... 182**

**المنظور الفقهي والقانون الوضعي تجاه الطلاق بدون شهود: دراسة تحليلية معيارية في ضوء الديناميات الاجتماعية** (Syadza Fildzah Shalati , Siti Nazla Raihana , Saniyya Az-zahroh**) ..... 203**

**Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam**
Volume 04, No. 02, 2026
E-ISSN: 2986-8157
DOI: https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v4i2.1466

Diterima : 15 - 05 - 2026
Direvisi : 19 - 06 - 2026
Disetujui : 08 - 07 - 2026
Terbit : Juli 2026

# Konflik Rumah Tangga Akibat Penggunaan Media Sosial dalam Perspektif *Nusyuz* dan *Syiqaq*: Tinjauan Hukum Keluarga Islam

Annida Nabila Al Arsy[1], Irsan[2]

**Abstract**

*This study aims to identify forms of marital conflict arising from social media use and to analyze them within the framework of Islamic family law, particularly in relation to the concepts of nusyuz and syiqaq. This research employs a qualitative descriptive method with a normative-sociological approach. The data were collected through an online questionnaire distributed to 18 married respondents who actively use social media and have experienced conflicts related to its use. The findings reveal that social media contributes to various forms of marital conflict, including partner reprimands, jealousy and suspicion, neglect of household obligations, privacy violations, recurring arguments, and reduced communication. However, most conflicts remain at a moderate or manageable level and have not developed into severe disputes. From the perspective of Islamic family law, not all conflicts can be categorized as nusyuz or syiqaq. Neglect of household obligations and infidelity demonstrate a connection with elements of nusyuz, while recurring arguments represent the form of conflict most closely associated with the characteristics of syiqaq. Overall, social media functions as a contributing factor to marital conflict, while the severity of the conflict is influenced by communication patterns and relationship management within the household.*

*Keywords: social media; marital conflict; nusyuz; syiqaq; Islamic family law*

**Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk konflik rumah tangga akibat penggunaan media sosial serta menganalisisnya dalam perspektif hukum keluarga Islam, khususnya terkait konsep *nusyuz* dan *syiqaq*. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan normatif-sosiologis. Data diperoleh melalui kuesioner online yang disebarkan kepada 18 responden yang telah menikah, aktif menggunakan media sosial, dan pernah mengalami konflik akibat penggunaannya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa media sosial memunculkan berbagai bentuk konflik, seperti teguran pasangan, rasa cemburu dan curiga, pengabaian kewajiban rumah tangga, pelanggaran privasi, pertengkaran berulang, serta renggangnya komunikasi. Namun demikian, sebagian besar konflik masih berada pada tingkat yang dapat diselesaikan dan belum berkembang menjadi konflik serius. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, tidak semua konflik tersebut dapat dikategorikan sebagai *nusyuz* maupun *syiqaq*. Pengabaian kewajiban rumah tangga dan perselingkuhan menunjukkan keterkaitan dengan unsur *nusyuz,* sedangkan pertengkaran berulang merupakan bentuk konflik yang paling dekat dengan karakteristik *syiqaq*. Dengan demikian, media sosial berperan sebagai faktor pemicu konflik, sementara tingkat keparahannya dipengaruhi oleh pola komunikasi dan pengelolaan hubungan dalam rumah tangga.

Kata Kunci: media sosial; konflik rumah tangga; *nusyuz*; *syiqaq*; hukum keluarga Islam

[1] Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
E-mail: anbiarsy9@gmail.com
[2] Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
Email: irsandsn@mail.stdiis.ac.id

## Pendahuluan

Perkembangan teknologi informasi telah melahirkan media sosial sebagai sarana komunikasi digital yang memungkinkan masyarakat saling berinteraksi, berbagi informasi, serta menghasilkan berbagai bentuk konten, seperti teks, gambar, video, dan suara, tanpa batas ruang dan waktu.[3] Berdasarkan laporan DataReportal: Digital 2025 – Indonesia, jumlah pengguna media sosial aktif di Indonesia pada Januari 2025 mencapai sekitar 143 juta pengguna, atau setara dengan 50,2% dari total populasi.[4] Tingginya penggunaan media sosial tersebut menunjukkan bahwa kehadiran media sosial telah menyatu dengan kehidupan sehari-hari masyarakat, termasuk dalam kehidupan rumah tangga.

Dalam lingkungan rumah tangga, penggunaan media sosial tidak hanya dimanfaatkan sebagai media komunikasi, tetapi juga memengaruhi pola interaksi, perhatian, dan kualitas hubungan antara suami dan istri.[5] Media sosial memiliki manfaat sebagai sarana komunikasi dan akses informasi. Di balik manfaat tersebut, penggunaan yang tidak proporsional berpotensi menimbulkan berbagai permasalahan, seperti berkurangnya komunikasi langsung, munculnya kecemburuan, kelalaian dalam menjalankan kewajiban rumah tangga, hingga terjadinya perselisihan yang berkepanjangan.[6] Hal tersebut menunjukkan bahwa media sosial tidak hanya berfungsi sebagai sarana komunikasi, tetapi juga dapat memengaruhi munculnya berbagai konflik konflik dalam kehidupan rumah tangga.

Fenomena tersebut tercermin dalam praktik peradilan. Dalam penelitian terdahulu, ditemukan beberapa perkara perceraian di Pengadilan Agama Padang yang dipicu oleh penggunaan media sosial. Pada perkara Nomor 0699/Pdt.G/2017/PA.Pdg., dalam replik Tergugat dijelaskan bahwa perceraian disebabkan oleh kesibukan Penggugat dalam berkomunikasi melalui BBM dan WhatsApp, sehingga perhatian terhadap suami dan anak-anak berkurang. Selain itu, pada perkara Nomor 0993/Pdt.G/2017/PA.Pdg., perceraian dilatarbelakangi oleh kecemburuan akibat Termohon diketahui berkirim pesan mesra dengan pihak lain melalui media sosial, yang kemudian memicu pertengkaran antara para pihak.[7] Temuan tersebut mengindikasikan bahwa penggunaan

---

[3] Abdul Qadir and M. Ramli, "Media Sosial (Definisi, Sejarah dan Jenis-jenisnya)," *Al-Furqan : Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya* 3, no. 6 (2024): 2713–24.

[4] Simon Kemp, *Digital 2025: Indonesia* (DataReportal, 2025), https://datareportal.com/reports/digital-2025-indonesia.

[5] Ilkham Aiman and Agus Budiman, "Dinamika Interaksi Pasangan Suami Istri pada Era Digital," *Bandung Conference Series: Psychology Science* 5, no. 1 (2025): 273–80, https://doi.org/10.29313/bcsps.v5i1.16314.

[6] Nia Maulina et al., "Dinamika Pengaruh Media sosial Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga dalam Perspektif Hukum Keluarga," *Sibatik Journal: Jurnal Ilmiah Bidang Sosial, Ekonomi, Budaya, Teknologi, dan Pendidikan* 4, no. 7 (2025): 1393–410, https://doi.org/10.54443/sibatik.v4i7.3016.

[7] Yusnita Eva, Septia, and Witia Oktaviani, "Media Sosial Pemicu Perceraian (Studi Kasus Di Pengadilan Agama Padang Kelas 1a)," *Ijtihad* 36, no. 2 (2020): 39–50.

media sosial dapat menjadi salah satu faktor yang memicu konflik rumah tangga yang berujung pada perceraian.

Konflik yang muncul akibat penggunaan media sosial tersebut menunjukkan adanya pergeseran dalam kualitas hubungan dalam rumah tangga. Hubungan suami istri idealnya dibangun atas dasar komunikasi yang baik, saling memenuhi hak pasangan dan menjalankan kewajiban, serta menjaga keharmonisan dalam rumah tangga. Namun pada praktiknya, penggunaan media sosial yang tidak terkendali justru sering menggeser kondisi ideal tersebut, sehingga memunculkan ketidakseimbangan dalam pemenuhan hak dan kewajiban dalam rumah tangga.

Dalam perspektif hukum keluarga Islam, konflik dalam lingkungan rumah tangga telah lama diatur melalui konsep *nusyuz* dan *syiqaq*. *Nusyuz* merujuk pada sikap pembangkangan atau pengabaian kewajiban oleh salah satu pihak dalam rumah tangga, sedangkan *syiqaq* merupakan perselisihan yang bersifat tajam, berkelanjutan, dan sulit diselesaikan.[8] Namun demikian, pembahasan kedua konsep tersebut dalam literatur fikih klasik umumnya masih berkaitan dengan konteks sosial pada masanya. Sementara itu, perkembangan teknologi dan media sosial telah melahirkan bentuk-bentuk interaksi baru yang berpotensi menimbulkan konflik dengan karakteristik yang berbeda. Oleh karena itu, diperlukan kajian yang mampu menghubungkan fenomena kontemporer tersebut dengan konsep *nusyuz* dan *syiqaq* dalam hukum keluarga Islam.

Kajian mengenai hubungan antara penggunaan media sosial dan konflik rumah tangga telah banyak dilakukan dalam penelitian sebelumnya. Di antaranya penelitian yang dilakukan oleh Nia Maulina, dkk. yang berjudul "*Dinamika Pengaruh Media sosial Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga dalam Perspektif Hukum Keluarga*". Dari penelitian tersebut ditemukan bahwa penggunaan media sosial dalam rumah tangga memiliki beberapa dampak negatif, di antaranya menyebabkan *phubbing* (tindakan pengabaian terhadap pasangan karena terlalu fokus dengan media sosial), penurunan kepuasan pernikahan, kecanduan media sosial, masalah kepercayaan dan privasi dalam pernikahan.[9] Dampak negatif tersebut menjadi faktor yang signifikan dalam menurunnya keharmonisan hubungan suami istri**.**

Selain itu, penelitian Ahmad Dahlan Baidowi mengenai *"Perceraian Digital: Peran Media Sosial Dalam Retaknya Rumah Tangga di Era Teknologi"* juga menemukan bahwa penggunaan media sosial berperan signifikan terhadap menurunnya keharmonisan rumah tangga, antara lain melalui perselingkuhan daring, kecemburuan digital, terganggunya komunikasi dan pelanggaran privasi

[8] Masri, "Mendalami Konsep Nusyuz Dan Syiqaq Dalam Perspektif Hukum Islam: Sebab, Dampak, Dan Solusi," *Jurnal Tahqiqa: Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 17, no. 2 (2023): 72–84.

[9] Maulina et al., "Dinamika Pengaruh Media sosial Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga dalam Perspektif Hukum Keluarga."

pasangan berkontribusi terhadap peningkatan angka perceraian.[10] Meskipun demikian, penelitian-penelitian tersebut lebih banyak menitikberatkan pada identifikasi media sosial sebagai faktor penyebab konflik dan dampaknya terhadap kualitas hubungan dalam rumah tangga, serta belum secara spesifik mengaitkannya dengan konsep *nusyuz* dan *syiqaq* dalam perspektif hukum keluarga Islam.

Berdasarkan kesenjangan tersebut, penelitian ini menempatkan konflik rumah tangga akibat penggunaan media sosial sebagai fokus utama, yang kemudian dianalisis menggunakan konsep *nusyuz* dan *syiqaq* dalam hukum keluarga Islam sebagai kerangka analisis. Penelitian ini dilakukan terhadap suami istri yang aktif menggunakan media sosial dan pernah mengalami konflik terkait penggunaannya, yang dijaring melalui kuesioner *online*.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini memiliki urgensi untuk mengkaji bentuk-bentuk perselisihan rumah tangga akibat penggunaan media sosial serta menganalisisnya dalam perspektif hukum keluarga Islam, khususnya terkait ada atau tidaknya unsur *nusyuz* dan *syiqaq*. Kondisi tersebut menjadi dasar ketertarikan peneliti untuk mengkaji lebih dalam fenomena konflik rumah tangga di era digital dalam perspektif hukum keluarga Islam. Melalui penelitian ini, diharapkan dapat diperoleh pemahaman yang lebih kontekstual terhadap dinamika konflik rumah tangga di era digital sekaligus memperkaya kajian hukum keluarga Islam dalam merespons perkembangan sosial yang terus berubah. Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan, rumusan masalah penelitian ini adalah sebagai berikut: (1) bagaimana bentuk perselisihan dalam rumah tangga yang disebabkan oleh aktivitas media sosial; dan (2) bagaimana tinjauan hukum Islam terhadap perselisihan tersebut terkait ada atau tidaknya unsur *nusyuz* dan *syiqaq*.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif kualitatif karena bertujuan untuk menggali pengalaman dan persepsi pasangan suami istri terkait konflik rumah tangga akibat penggunaan media sosial, serta menganalisis fenomena tersebut dalam konteks *nusyuz* dan *syiqaq* menurut hukum keluarga Islam. Penelitian dilakukan pada periode Januari – April 2026. Pengumpulan data dilakukan melalui kuesioner daring menggunakan Google Forms. Penggunaan media tersebut memungkinkan responden mengisi kuesioner secara fleksibel dengan tetap menjaga kerahasiaan identitasnya.

Subjek penelitian adalah laki-laki dan perempuan yang telah menikah. sampel ditentukan menggunakan teknik *purposive* sampling dengan kriteria inklusi, yaitu: (1) telah menikah, (2) aktif

[10] Ahmad Dahlan Baidowi, "Perceraian Digital: Peran Media Sosial dalam Retaknya Rumah Tangga di Era Teknologi," *Jurnal Ilmu Hukum* 3, no. 2 (2025): 26–33.

menggunakan media sosial, (3) pernah mengalami konflik rumah tangga yang berkaitan dengan penggunaan media sosial. Adapun kriteria eksklusi meliputi individu yang belum menikah, tidak aktif menggunakan media sosial, tidak pernah mengalami konflik rumah tangga akibat penggunaan media sosial, atau tidak mengisi kuesioner secara lengkap. Berdasarkan kriteria tersebut, diperoleh 18 responden yang memenuhi kriteria *purposive* sampling selama periode pengumpulan data serta mengisi kuesioner secara lengkap sesuai kebutuhan penelitian. Kuesioner yang digunakan terdiri atas pertanyaan pilihan ganda dan pertanyaan terbuka untuk menggali pengalaman konflik, frekuensi serta jenis penggunaan media sosial, dan sikap responden dalam menghadapi konflik.

Penelitian ini menggunakan data primer, sekunder dan tersier. Data primer diperoleh dari jawaban responden melalui kuesioner Google Forms. Adapun data sekunder didapat dari berbagai literatur berupa artikel jurnal, buku, serta sumber ilmiah lain yang relevan dengan hukum keluarga Islam dan pembahasan mengenai konflik rumah tangga akibat penggunaan media sosial.

Analisis data dilakukan secara tematik, dengan fokus pada data primer yang diperoleh dari kuesioner. Proses analisis dilakukan melalui pembacaan seluruh jawaban responden, pemberian kode terhadap jawaban yang memiliki kesamaan makna, pengelompokan data berdasarkan kategori tertentu, kemudian penyajian hasil dalam bentuk narasi deskriptif. Melalui analisis tersebut, penelitian ini berupaya menemukan pola-pola konflik yang muncul dalam pengalaman responden serta mempelajari keterkaitannya dengan konsep *nusyuz* dan *syiqaq*.

## Hasil dan Pembahasan

### Karakteristik Responden dan Pola Penggunaan Media Sosial

Berdasarkan data dari 18 responden, terdapat variasi lama pernikahan dan intensitas penggunaan media sosial. Karakteristik tersebut memberikan gambaran konteks penggunaan media sosial dalam kehidupan rumah tangga responden.

**Tabel 1.** Karakteristik Responden

| Peran dalam Rumah Tangga | Jumlah Responden | Lama Pernikahan | Jumlah Responden | Durasi Penggunaan Media Sosial | Jumlah Responden |
|---|---|---|---|---|---|
| Suami | 2 | < 1 tahun | 3 | 1-3 jam per hari | 7 |
| istri | 16 | 1 – 5 tahun | 5 | 3-5 jam per hari | 9 |
| | | >5 tahun | 10 | >5 jam per hari | 2 |

Berdasarkan data penelitian yang didapat, mayoritas responden berjenis kelamin perempuan. Dari segi lama pernikahan, mayoritas responden telah menjalani pernikahan lebih dari lima tahun. Data tersebut menunjukkan bahwa konflik akibat penggunaan media sosial dapat terjadi pada berbagai tahap usia pernikahan, baik pada pasangan yang baru menikah maupun yang

telah lama berumah tangga. Kondisi ini mengindikasikan bahwa faktor penggunaan media sosial dapat memengaruhi dinamika hubungan rumah tangga tanpa bergantung pada lamanya usia pernikahan.

Sementara itu, responden dengan lama pernikahan 1 - 5 tahun juga menunjukkan jumlah yang cukup signifikan. Hal ini dapat dipahami karena pada fase tersebut pasangan masih berada dalam tahap penyesuaian peran dan pola komunikasi, sehingga penggunaan media sosial berpotensi memperbesar peluang terjadinya konflik apabila tidak disertai dengan komunikasi yang efektif. Adapun responden dengan lama pernikahan kurang dari satu tahun relatif sedikit, yang menunjukkan bahwa konflik akibat media sosial pada fase awal pernikahan belum banyak teridentifikasi.

Dari segi durasi penggunaan media sosial, sebagian besar responden menggunakan media sosial selama 3 – 5 jam per hari. Tingginya intensitas penggunaan ini menunjukkan bahwa media sosial telah menjadi bagian dari aktivitas sehari-hari responden. Namun, penggunaan yang cukup lama tersebut berpotensi mengurangi waktu interaksi langsung antara suami dan istri, sehingga dapat memicu terjadinya konflik dalam rumah tangga.

Selain itu, terdapat pula responden yang menggunakan media sosial selama 1 – 3 jam per hari, yang menunjukkan bahwa penggunaan dalam durasi sedang masih tetap berpotensi menimbulkan konflik, meskipun dalam tingkat yang lebih rendah. Sementara itu, responden yang menggunakan media sosial lebih dari 5 jam per hari berjumlah dua orang. Meskipun jumlahnya relatif sedikit, kelompok ini menunjukkan bahwa penggunaan media sosial dalam durasi yang sangat tinggi tetap berpotensi memengaruhi keseimbangan antara aktivitas digital dan tanggung jawab dalam rumah tangga.

Selain dilihat dari durasi penggunaan, pola penggunaan media sosial juga dapat ditinjau dari jenis platform yang digunakan serta aktivitas yang dilakukan oleh responden. Berdasarkan hasil kuesioner, responden menggunakan berbagai platform media sosial, dengan Instagram sebagai platform yang paling banyak digunakan, kemudian diikuti oleh WhatsApp, TikTok, dan Facebook.

Adapun aktivitas yang paling sering dilakukan oleh responden di media sosial meliputi konsumsi konten, menonton video untuk hiburan maupun informasi, berkomunikasi dengan keluarga dan teman, membagikan konten, melakukan interaksi sosial secara umum (seperti memberi tanda suka, komentar, dan mengikuti akun tertentu), serta mengelola pekerjaan.

Berdasarkan keseluruhan data tersebut, dapat dipahami bahwa karakteristik responden mengindikasikan adanya keterkaitan antara durasi penggunaan media sosial dengan dinamika

konflik dalam rumah tangga. Kondisi tersebut menjadi dasar untuk memahami bentuk-bentuk konflik yang muncul dalam rumah tangga akibat penggunaan media sosial, yang akan dibahas pada bagian berikutnya.

## Bentuk dan Dinamika Konflik Rumah Tangga Akibat Aktivitas Media Sosial

Hasil penelitian melalui kuesioner memperlihatkan bahwa aktivitas media sosial dalam rumah tangga memunculkan berbagai bentuk konflik. Beberapa konflik yang paling banyak dialami oleh responden berupa teguran dari pasangan, rasa curiga dan cemburu, pertengkaran berulang, renggangnya komunikasi, hingga pengabaian kewajiban rumah tangga akibat penggunaan media sosial yang tidak terkontrol.

Salah satu responden menyatakan bahwa terlalu sering mengonsumsi konten terkait rumah tangga di media sosial membentuk ekspektasi tertentu terhadap pasangan, sehingga menimbulkan ketidakpuasan dan perselisihan. Responden lain menyebutkan penggunaan media sosial untuk mengunggah kehidupan rumah tangga tanpa kesepakatan bersama dapat mengganggu privasi pasangan dan memicu perselisihan. Beberapa responden juga mengungkapkan kecemburuan akibat interaksi dengan lawan jenis melalui media sosial, dan satu responden lainnya menceritakan konflik yang lebih serius, yaitu terjadinya perselingkuhan akibat interaksi dengan lawan jenis di media sosial. Temuan tersebut mengindikasikan bahwa munculnya konflik tidak semata-mata dipengaruhi oleh lamanya penggunaan media sosial, tetapi juga dipengaruhi oleh pola interaksi serta cara pasangan memanfaatkan media sosial dalam kehidupan rumah tangga.

Dari sisi frekuensi konflik, sebanyak 11 responden menyatakan bahwa konflik akibat penggunaan media sosial terjadi sesekali. Sedangkan 7 responden lainnya mengakui konflik terjadi berulang atau cukup sering, namun belum sampai pada tahap konflik yang serius dan berlarut-larut. Data tersebut menunjukkan bahwa konflik akibat media sosial pada umumnya masih berada pada tingkat ringan hingga sedang.

**Tabel 2.** Bentuk dan Frekuensi Konflik dalam Rumah Tangga Akibat Media Sosial

| Bentuk Konflik (Jawaban lebih dari 1) | Jumlah Jawaban | Frekuensi Konflik (Jawaban Tunggal) | Jumlah Responden |
|---|---|---|---|
| Teguran dari pasangan | 13 | Terjadi Sesekali | 11 |
| Rasa Cemburu/curiga | 8 | Terjadi berulang/sering | 7 |
| Pertengkaran Berulang | 8 | Menjadi masalah serius | 0 |
| Komunikasi menjadi renggang | 7 | | |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Mengabaikan kewajiban rumah tangga | 3 | | |

Berdasarkan data tersebut, bentuk konflik yang paling dominan adalah teguran dari pasangan. Hal ini menunjukkan bahwa dalam banyak kasus, konflik yang muncul masih berada pada tahap awal berupa respons terhadap perilaku pasangan yang dianggap mengganggu keseimbangan hubungan. Selain itu, munculnya rasa curiga dan cemburu yang cukup tinggi juga menunjukkan bahwa penggunaan media sosial yang tidak terkontrol dan tidak transparan dapat memengaruhi rasa aman, kepercayaan terhadap pasangan, dan keterbukaan dalam hubungan suami istri.[11]

Apabila dilihat dari dinamika terjadinya, konflik umumnya berkembang secara bertahap. Penggunaan media sosial yang tidak terkontrol pada awalnya memunculkan rasa curiga dan cemburu, terutama ketika penggunaannya terdapat interaksi yang dianggap kurang terbuka atau melewati batas yang disepakati bersama. Kondisi tersebut kemudian mendorong munculnya teguran dari pasangan sebagai bentuk respons terhadap perilaku yang dinilai mengganggu keseimbangan hubungan. Apabila situasi tersebut tidak diselesaikan melalui komunikasi yang baik, konflik dapat berkembang menjadi pertengkaran berulang, renggangnya komunikasi, hingga pada sebagian kecil kasus berujung pada pengabaian kewajiban rumah tangga.

Selain itu, perbedaan batasan dan persepsi antar pasangan mengenai penggunaan media sosial juga turut memengaruhi munculnya konflik. Aktivitas yang dianggap wajar oleh satu pihak belum tentu dipandang sama oleh pasangannya. Misalnya, kebiasaan memberikan respons terhadap unggahan orang lain, menjalin komunikasi intens dengan teman tertentu, atau membagikan aktivitas pribadi di media sosial dapat menimbulkan penafsiran yang berbeda. Perbedaan persepsi tersebut dapat memicu kesalahpahaman apabila tidak disertai kesepakatan bersama mengenai batasan penggunaan media sosial dalam rumah tangga.

Terkait sikap responden dan pasangan dalam menghadapi konflik akibat media sosial, sebagian besar responden menyatakan bahwa konflik disikapi dengan cara membicarakannya secara baik-baik. Namun demikian, terdapat pula responden yang memilih untuk bertengkar atau saling mendiamkan pasangan. Sebagian kecil responden menyebutkan adanya upaya meminta bantuan pihak ketiga sebagai penengah dalam penyelesaian konflik yang terjadi.

Temuan ini mengungkapkan bahwa meskipun media sosial dapat memicu perselisihan, sebagian besar pasangan masih menempatkan komunikasi langsung sebagai cara utama dalam menyelesaikan konflik. Hal ini mengindikasikan bahwa keberadaan media sosial belum sepenuhnya

[11] Muhammad Hasbulloh Huda and Danang Rahmat Arwata, "Pengaruh Media Sosial Terhadap Keharmonisan Pasangan Suami Istri Desa Ganjaran Kec Gondanglegi," *Maqashid Jurnal Hukum Islam* 7, no. 1 (2024): 63–74, https://doi.org/10.35897/maqashid.v7i1.1543.

dapat menggantikan cara penyelesaian masalah secara tatap muka dalam rumah tangga. Di sisi lain, adanya responden yang memilih untuk saling mendiamkan pasangannya, menunjukkan bahwa tidak semua pasangan dapat menyelesaikan konflik secara terbuka. Sikap diam tersebut mengindikasikan adanya pola komunikasi yang kurang terbuka, sehingga berpotensi menunda penyelesaian masalah dan membuka peluang terjadinya kesalahpahaman apabila tidak segera diatasi melalui komunikasi yang efektif.[12]

Secara keseluruhan, data penelitian menunjukkan bahwa media sosial tidak secara langsung menimbulkan konflik, tetapi menjadi ruang yang dapat memperbesar potensi munculnya konflik dalam rumah tangga. Bentuk konflik yang muncul pada umumnya berkembang dari permasalahan yang ringan menuju permasalahan yang lebih kompleks apabila tidak disertai komunikasi yang baik. Oleh karena itu, pemahaman terhadap bentuk dan dinamika konflik ini penting sebagai dasar untuk memahami lebih lanjut bagaimana kaitan bentuk-bentuk konflik tersebut dengan unsur *nusyuz* dan *syiqaq* dalam perspektif hukum keluarga Islam.

## Klasifikasi Bentuk Konflik Rumah Tangga Akibat Media Sosial

Berdasarkan data penelitian, bentuk-bentuk konflik rumah tangga akibat penggunaan media sosial dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa aspek, yaitu aspek emosional, aspek komunikasi, aspek perilaku, dan aspek relasional. Klasifikasi ini bertujuan untuk memudahkan pemahaman terhadap ragam bentuk konflik yang muncul.

Pertama, aspek emosional. Rasa cemburu dan curiga terhadap pasangan merupakan bentuk konflik yang termasuk dalam aspek emosional. Perasaan tersebut merupakan emosi yang secara alami muncul saat seseorang merasa terancam, takut akan kehilangan kasih sayang dan perhatian dalam suatu hubungan. Cemburu merupakan emosi yang kompleks karena menimbulkan rasa curiga, dan emosi-emosi lainnya.[13] Dalam penelitian ini, perasaan cemburu dan curiga umumnya muncul ketika penggunaan media sosial berlebihan dan melibatkan interaksi yang tidak transparan dengan pihak lain.

Kedua, aspek komunikasi. Bentuk konflik yang termasuk dalam aspek ini adalah teguran dari pasangan, pertengkaran berulang, dan komunikasi yang menjadi renggang. Konflik pada aspek ini muncul ketika penggunaan media sosial mulai mengganggu kualitas interaksi langsung antara suami dan istri.[14]

---

[12] Dinny Rahmayanty et al., "Pentingnya Komunikasi Untuk Mengatasi Problematika Yang Ada Dalam Keluarga," *Jurnal Pendidikan dan Konseling (JPDK)* 5, no. 6 (2023): 28–35, https://doi.org/10.31004/jpdk.v5i6.20180.

[13] Nuri Izza Maulida, "Mengenal Lebih Dekat Tentang Emosi Dasar Cemburu," *Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang*, 2023, https://piaud.uin-malang.ac.id/mengenal-lebih-dekat-tentang-emosi-dasar-cemburu/.

[14] Aiman and Budiman, "Dinamika Interaksi Pasangan Suami Istri pada Era Digital."

Ketiga, aspek perilaku. Dalam aspek ini konflik tampak dalam bentuk tindakan yang nyata. Bentuk konflik yang termasuk dalam aspek perilaku antara lain pengabaian kewajiban rumah tangga serta penggunaan media sosial untuk mengunggah privasi rumah tangga tanpa adanya persetujuan pasangan. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa penggunaan media sosial tidak hanya memengaruhi aspek emosional dan komunikasi, tetapi juga dapat berdampak pada perilaku dan tanggung jawab dalam rumah tangga.[15]

Keempat, aspek relasional. Aspek ini terlihat pada terjadinya perselingkuhan akibat interaksi dengan lawan jenis melalui media sosial. Meskipun hanya ditemukan pada sebagian kecil responden, bentuk konflik ini dapat menimbulkan tingkat keretakan hubungan yang lebih serius karena tindakan tersebut melanggar komitmen, kesetiaan dan kepercayaan dalam rumah tangga.[16]

Klasifikasi tersebut menunjukkan bahwa konflik yang dipicu oleh penggunaan media sosial tidak selalu tampak dalam bentuk perilaku yang dapat diamati secara langsung, tetapi juga dapat melibatkan aspek emosional, komunikasi, dan relasional yang saling berkaitan. Pemahaman terhadap klasifikasi ini menjadi dasar untuk menelaah lebih lanjut keterkaitannya dengan unsur *nusyuz* dan *syiqaq* dalam hukum keluarga Islam.

## Konsep *Nusyuz* dan *Syiqaq* dalam Hukum Keluarga Islam

Berdasarkan pendapat Ar-Raghib Al-Ashfahani, Ad-Damaghani, dan Ibnu Taimiyah, *nusyuz* pada dasarnya dapat dipahami sebagai sikap pembangkangan terhadap pasangan yang diwujudkan melalui pengabaian kewajiban atau penolakan terhadap hak-hak pasangan tanpa alasan yang dibenarkan.[17] Allah telah mengatur konsep *nusyuz* dalam al-Qur'an surat An Nisa: 34. Di dalamnya dijelaskan solusi penyelesaian tindakan *nusyuz*.

**وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًاۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا**

*"Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka (dengan cara yang tidak*

[15] Baidowi, "Perceraian Digital: Peran Media Sosial dalam Retaknya Rumah Tangga di Era Teknologi."

[16] Siti Mutmainnah et al., "Pernikahan di Era Media Sosial di Indonesia: Analisis Sosial terhadap Perubahan Relasi Suami Istri dalam Keluarga Modern," *Al-Zayn : Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 4, no. 1 (2026): 6283–91, https://doi.org/10.61104/alz.v4i1.4132.

[17] Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah Al-Fatawa*, 3rd ed. (Mansoura: Dar al-Wafa', 2005), 32:276; Ar-Raghib Al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 806; Al-Husain bin Muhammad Ad-Damaghani, *Ishlah Al-Wujuh Wa an-Nadzair Fi al-Qur'an al-Karim*, 4th ed. (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983), 457.

*menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."* [18]

Kemudian di dalam al-Qur'an surat An Nisa: 128 juga disebutkan kemungkinan terjadinya *nusyuz* dari sisi suami. Hal ini menegaskan bahwa *nusyuz* dapat dilakukan oleh kedua belah pihak dalam ikatan pernikahan.

**وَاِنِ امْرَاَةٌ خَافَتْ مِنْۢ بَعْلِهَا نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۗ وَالصُّلْحُ خَيْرٌۗ وَاُحْضِرَتِ الْاَنْفُسُ الشُّحَّۗ وَاِنْ تُحْسِنُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا**

*"Jika seorang perempuan khawatir suaminya akan nusyuz atau bersikap tidak acuh, keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Perdamaian itu lebih baik (bagi mereka), walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Jika kamu berbuat kebaikan dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tidak acuh) sesungguhnya Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan."* [19]

Penyelesaian *nusyuz* yang dilakukan oleh istri dalam fikih pada prinsipnya dilakukan dengan beberapa tahapan, dimulai dari pemberian nasihat, pemisahan tempat tidur, dan yang terakhir dengan memberikan pukulan yang tidak menyakiti apabila kedua cara sebelumnya tidak membuahkan hasil. Sedangkan *nusyuz* yang dilakukan dari sisi suami, penyelesaiannya dilakukan melalui metode damai (*sulh*).[20]

Adapun pengertian *Syiqaq* dalam Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah diartikan sebagai perselisihan yang terjadi antara suami dan istri, baik disebabkan oleh salah satu pihak, keduanya, maupun faktor eksternal dari keduanya. Apabila perselisihan tersebut tidak dapat diselesaikan oleh pasangan, maka disyariatkan pengangkatan hakam sebagai upaya perdamaian.[21] Konsep *syiqaq* ditegaskan dalam al-Qur'an surat An Nisa: 35.

**وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَاۚ اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَاۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا خَبِيْرًا**

*"Jika kamu (para wali) khawatir terjadi persengketaan di antara keduanya, utuslah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya bermaksud melakukan islah (perdamaian), niscaya Allah memberi taufik kepada keduanya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti."*[22]

---

[18] *Qur'an Kemenag*, n.d., https://quran.kemenag.go.id/.

[19] *Qur'an Kemenag*.

[20] Muh. Rizal Hamdi, "Konsepsi Nusyuz dan Syiqaq dalam Hukum Perkawinan Islam," *Jurnal Darussalam: Pemikiran Hukum Tata Negara dan Perbandingan Mazhab* 1, no. 2 (2021): 123–32, https://doi.org/10.59259/jd.v1i2.12.

[21] Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah* (Kairo: Dar al-Safwah, 1993), 29:53.

[22] *Qur'an Kemenag*.

Ayat tersebut menekankan pentingnya upaya islah melalui mediasi dengan menghadirkan pihak ketiga (hakam) dari keluarga masing-masing pihak.

Secara substansial, *nusyuz* menggambarkan perilaku yang mengganggu keseimbangan hak dan kewajiban rumah tangga, seperti pengabaian tanggung jawab, penolakan menjalankan peran, atau sikap yang merugikan pasangan.[23] Oleh karena itu, *nusyuz* lebih dipahami sebagai permasalahan perilaku yang bersumber dari salah satu pihak baik suami atau istri, yang berpotensi menurunkan keharmonisan dalam hubungan rumah tangga apabila tidak segera ditangani.

Berbeda dengan *nusyuz* yang bersumber dari salah satu pihak, *syiqaq* menunjukkan konflik relasional yang bersumber dari kedua belah pihak yaitu suami dan istri. Dalam banyak kasus, *nusyuz* yang tidak diatasi dengan baik dapat berkembang menjadi *syiqaq*, dan pada akhirnya membuka jalan menuju perceraian.[24]

Dalam literatur fikih klasik, pembahasan mengenai *nusyuz* dan *syiqaq* tidak dijelaskan bentuk-bentuknya secara rinci dan hanya dijelaskan bentuk perilakunya secara umum. Dalil-dalil yang ada cenderung menekankan pada konsekuensi hukum dan cara penyelesaian ketika terjadi *nusyuz* atau *syiqaq*. Seperti anjuran islah, pemberian nasihat, dan intervensi hakam dalam kasus *syiqaq*.

Pembahasan *Nusyuz* dan *syiqaq* dalam fikih klasik dilatarbelakangi oleh kondisi sosial yang berbeda dengan kondisi masyarakat modern. Kemajuan teknologi informasi dan munculnya media sosial mendatangkan bentuk interaksi baru yang tidak dikenal dalam konteks klasik. Akibatnya, beberapa fenomena kontemporer yang berpotensi menimbulkan konflik rumah tangga belum secara jelas dibahas dalam literatur fikih klasik. Dengan demikian, pemahaman terhadap konsep *nusyuz* dan *syiqaq* dalam fikih klasik perlu dikaji kembali secara kontekstual agar dapat digunakan untuk menelaah bentuk-bentuk konflik rumah tangga yang muncul akibat penggunaan media sosial.

## Indikator Analisis *Nusyuz* dan *Syiqaq*

Berdasarkan sintesis terhadap definisi *nusyuz* yang dikemukakan oleh para ulama, serta analisis terhadap konsekuensi hukum dan pembahasan fikih mengenai *nusyuz*, disusun beberapa indikator operasional sebagai dasar analisis untuk mengidentifikasi unsur *nusyuz* dalam konflik rumah tangga akibat media sosial. indikator tersebut meliputi:

---

[23] Deka Ria Murni Lubis, "Tela'ah Ayat Hukum dan Hadits Tentang Nusyuz," *El-Sirry: Jurnal Hukum Islam dan Sosial* 1, no. 1 (2023): 61–73, https://doi.org/10.24952/ejhis.v1i1.9594.

[24] Israt Damiarto, Alfitri, and Moh. Mahrus, "Konflik Suami Istri Perspektif Al Quran (Kajian Ayat Tematik Terkait Nusyuz Dan Syiqaq)," *Jurnal Tana Mana* 4, no. 2 (2023): 126–40.

1. Terdapat pengabaian atau penolakan terhadap kewajiban atau hak pasangan yang seharusnya dipenuhi
2. Dilakukan secara sadar atau sengaja
3. Tidak terdapat uzur *syar'i* yang membenarkan tindakan tersebut

Sementara itu indikator analisis *syiqaq* dibuat berdasarkan QS. An-Nisa: 35, definisi *syiqaq*, dan penjelasan para ulama mengenai *syiqaq*. Konflik dipandang memiliki kecenderungan sebagai *syiqaq* apabila memenuhi sebagian besar indikator berikut:

1. Terjadi pertengkaran yang tajam antara suami dan istri
2. Berlangsung secara berulang dan berkelanjutan
3. Menimbulkan permusuhan dan keretakan hubungan
4. Sulit diselesaikan secara mandiri oleh pasangan
5. Konflik memiliki kecenderungan untuk melibatkan bantuan pihak ketiga (hakam) dalam penyelesaiannya.

## Analisis Unsur *Nusyuz* dan *Syiqaq* dalam Perselisihan akibat Media Sosial

Berdasarkan hasil penelitian, berbagai bentuk konflik rumah tangga akibat penggunaan media sosial perlu dianalisis dalam perspektif hukum keluarga Islam untuk melihat ada atau tidaknya unsur *nusyuz* dan *syiqaq*. Oleh karena itu, setiap bentuk konflik akan dikaji secara bertahap berdasarkan temuan penelitian.

*Pertama*, bentuk konflik berupa teguran. Dalam klasifikasi sebelumnya, teguran termasuk dalam aspek komunikasi. Teguran merupakan bentuk peringatan terhadap suatu tindakan yang menyalahi norma atau kewajiban. Teguran yang disampaikan dengan baik dapat menjadi bagian dari upaya nasihat dalam menyelesaikan konflik rumah tangga, dan termasuk sebagai langkah awal dalam menghadapi indikasi *nusyuz*. Namun demikian, teguran bukan bagian dari *nusyuz* itu sendiri. Selain itu, teguran juga tidak memenuhi unsur *syiqaq* karena tidak mencerminkan perselisihan yang tajam, berulang dan berkelanjutan.

*Kedua,* rasa cemburu dan curiga merupakan konflik yang memengaruhi aspek emosional dalam diri seseorang. Kondisi ini terjadi saat seseorang merasa pasangannya tidak memperhatikan atau menghargai dirinya.[25] Dalam konteks penelitian ini, cemburu dan curiga yang terjadi disebabkan oleh penggunaan media sosial yang terlalu intens. Perasaan tersebut pada dasarnya tidak termasuk dalam kategori *nusyuz*, kecuali apabila diikuti dengan tindakan yang memenuhi indikator *nusyuz*, seperti mengabaikan kewajiban terhadap pasangan atau menolak memenuhi hak pasangan tanpa ada uzur *syar'i*, serta tetap dilakukan secara sadar dan sengaja. Demikian pula, rasa

[25] Rahmayanty et al., "Pentingnya Komunikasi Untuk Mengatasi Problematika Yang Ada Dalam Keluarga."

cemburu dan curiga belum dapat dikategorikan sebagai *syiqaq*, kecuali apabila berkembang menjadi pertengkaran yang tajam, terus muncul kembali akibat permasalahan yang sama, berlangsung secara berulang dan berkelanjutan, hingga menimbulkan keretakan hubungan, serta sulit diselesaikan sendiri oleh pasangan hingga berpotensi memerlukan pihak ketiga sebagai upaya penyelesaian.

*Ketiga,* Pertengkaran berulang. Dalam klasifikasi sebelumnya, pertengkaran berulang termasuk dalam aspek komunikasi karena berkaitan dengan terganggunya proses interaksi dan penyampaian pesan antara suami istri. Konflik ini umumnya dipicu oleh pola komunikasi yang kurang efektif.[26] Bentuk konflik ini memiliki kedekatan dengan unsur *syiqaq*. Dalam fikih, *syiqaq* dipahami sebagai perselisihan yang terjadi secara tajam, berkelanjutan dan sulit untuk didamaikan. Dalam konteks penelitian ini, karakter "tajam" tercermin dari munculnya pertengkaran dan terganggunya hubungan komunikasi antara pasangan yang pada akhirnya berpotensi menimbulkan keretakan dalam hubungan. Sementara itu aspek "berkelanjutan" ditunjukkan oleh konflik yang terus muncul kembali akibat permasalahan yang sama, sebagaimana terlihat dari adanya pertengkaran berulang dan konflik yang dibiarkan berlarut. Adapun aspek "sulit didamaikan" tercermin pada konflik yang tidak dapat diselesaikan melalui komunikasi biasa, sehingga mendorong keterlibatan pihak ketiga sebagai upaya penyelesaian. Namun, berdasarkan data penelitian, sebagian besar pertengkaran yang terjadi masih dapat diselesaikan melalui komunikasi antara pasangan, sehingga belum sepenuhnya memenuhi unsur *syiqaq*.

*Keempat*, renggangnya komunikasi dapat terjadi karena waktu interaksi langsung berkurang akibat penggunaan media sosial yang berlebihan, sehingga kedekatan emosional antara pasangan menurun. Dalam relasi rumah tangga, komunikasi memiliki fungsi penting sebagai sarana membangun keterbukaan, kepercayaan dan rasa saling memahami antara suami dan istri. Apabila komunikasi dalam hubungan berkurang dapat menimbulkan kesalahpahaman, rasa tidak percaya serta potensi konflik berkelanjutan.[27] Berkurangnya komunikasi tidak secara langsung menunjukkan adanya pelanggaran kewajiban sebagaimana dalam *nusyuz*, maupun perselisihan tajam yang mencerminkan *syiqaq*. Hanya saja kondisi ini dapat menjadi faktor yang memperbesar potensi terjadinya konflik yang lebih serius. Dengan demikian, komunikasi yang renggang lebih tepat dipahami sebagai faktor pendukung terjadinya konflik, bukan sebagai bentuk *nusyuz* atau *syiqaq* itu sendiri.

*Kelima,* pengabaian terhadap kewajiban rumah tangga terjadi karena penggunaan media sosial yang berlebihan dapat mengalihkan perhatian individu dari tanggung jawab rumah tangga,

---

[26] Rahmayanty et al., "Pentingnya Komunikasi Untuk Mengatasi Problematika Yang Ada Dalam Keluarga."

[27] Muhammad Ardian, Nabila Safitri.K, and Khusnul Khotimah, "Kurangnya Komunikasi Dalam Keluarga: Faktor, Dampak, Dan Solusi," *PUBLIK: Publikasi Layanan Bimbingan dan Konseling Islam* 3, no. 2 (2024), https://doi.org/10.47945/publik.v3i2.1817.

sehingga kewajiban tidak terpenuhi secara optimal. Berdasarkan klasifikasi sebelumnya, bentuk konflik ini termasuk dalam aspek perilaku karena tampak dalam tindakan nyata yang memengaruhi pelaksanaan peran dan tanggung jawab rumah tangga. Bentuk konflik ini memiliki kedekatan dengan unsur *nusyuz*. Dalam hukum keluarga Islam, suami memiliki kewajiban untuk memberi nafkah, memperlakukan istri dengan baik, serta menjalankan peran kepemimpinan. Sementara itu istri berkewajiban untuk taat dalam hal yang *ma'ruf*, menjaga kehormatan, serta mengelola rumah tangga.[28] Secara normatif, pengabaian kewajiban memiliki kedekatan yang kuat dengan unsur *nusyuz* karena berkaitan langsung dengan tidak terpenuhinya hak dan kewajiban dalam rumah tangga. Namun, data penelitian belum menunjukkan secara jelas apakah pengabaian tersebut dilakukan secara sengaja serta tanpa uzur *syar'i* yang dibenarkan. Oleh karena itu, konflik ini belum dapat dikategorikan sebagai *nusyuz* secara pasti, meskipun menunjukkan keterikatan yang kuat dengan konsep *nusyuz*.

*Keenam*, pelanggaran privasi pasangan dalam rumah tangga juga muncul sebagai bentuk konflik. Hal ini disebabkan oleh kurangnya kesadaran akan batas privasi dalam relasi rumah tangga di era digital, di mana aktivitas personal sering kali dianggap wajar untuk dibagikan di ruang publik. Salah satu responden menyebutkan adanya ketegangan akibat unggahan kehidupan pribadi di media sosial tanpa persetujuan pasangan. Pelanggaran privasi yang dimaksud di dalam penelitian ini adalah tindakan membagikan informasi, aktivitas, atau permasalahan rumah tangga ke media sosial tanpa persetujuan pasangan yang bersangkutan. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, menjaga kehormatan dan privasi rumah tangga merupakan bagian dari kewajiban dalam rumah tangga.[29] Oleh karena itu, tindakan membagikan informasi atau permasalahan rumah tangga tanpa persetujuan pasangan bertentangan dengan prinsip menjaga kehormatan dan privasi keluarga. Namun dalam konteks penelitian ini, konflik tersebut belum dapat dikategorikan sebagai *nusyuz* maupun *syiqaq* karena berdasarkan keterangan responden permasalahan dapat diselesaikan melalui komunikasi dan kesepakatan untuk lebih menghargai privasi masing-masing.

*Ketujuh,* konflik berupa perselingkuhan termasuk dalam aspek relasional karena menyentuh secara langsung unsur kesetiaan, kepercayaan dan keberlangsungan hubungan suami istri. Dalam konteks penelitian ini, perselingkuhan terjadi karena media sosial memberikan kemudahan untuk menjalin komunikasi intens dengan pihak lain secara tersembunyi, sehingga meningkatkan peluang terjadinya kedekatan emosional di luar hubungan pernikahan.[30] Perselingkuhan berkaitan dengan

---

[28] Amelya Izmi Azizah, "Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Hukum Keluarga Islam," *Maliki Interdisciplinary Journal (MIJ)* 2, no. 6 (2024): 916–25.

[29] Azizah, "Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Hukum Keluarga Islam."

[30] Syafruddin Syam, "Pemicu Media Sosial dan Pengaruhnya Akibat Perselingkuhan: Fenomena dalam Kehidupan Keluarga," *Al-Usrah : Jurnal Al-Ahwal As-Syakhsiyah* 10, no. 1 (2022): 51–62, https://doi.org/10.30821/al-usrah.v10i1.15163.

pelanggaran terhadap kehormatan dan kesetiaan dalam perkawinan.[31] Sementara itu hukum Islam menekankan pentingnya menjaga kehormatan, kesetiaan, dan kepercayaan dalam kehidupan rumah tangga serta melarang segala bentuk hubungan yang dapat mengancam keutuhan pernikahan. Oleh karena itu, tindakan tersebut memiliki kedekatan yang kuat dengan unsur *nusyuz* karena menunjukkan pengabaian terhadap kewajiban menjaga kehormatan dan kesetiaan terhadap pasangan. Dalam literatur fikih, kecenderungan kepada laki-laki atau perempuan lain juga termasuk salah satu bentuk *nusyuz*.[32] Oleh karena itu, perselingkuhan menjadi bentuk konflik yang paling dekat dengan karakteristik *nusyuz* dibandingkan konflik lainnya yang ditemukan dalam penelitian ini.

Berdasarkan keseluruhan analisis, dapat disimpulkan bahwa mayoritas konflik akibat penggunaan media sosial dalam penelitian ini belum memenuhi unsur *nusyuz* maupun *syiqaq* secara utuh. Konflik yang terjadi lebih banyak berada pada tahap perselisihan ringan hingga potensial, yang masih dapat diselesaikan melalui komunikasi antara pasangan dalam rumah tangga. Adapun konflik yang memiliki kedekatan dengan unsur *nusyuz* ditemukan pada bentuk pengabaian kewajiban dan perselingkuhan. Pengabaian kewajiban rumah tangga secara normatif memiliki keterkaitan yang erat dengan konsep *nusyuz*, meskipun data penelitian belum memungkinkan untuk memastikan terpenuhinya unsur-unsur *nusyuz* secara utuh pada konflik tersebut. Sementara itu, pertengkaran berulang merupakan konflik yang paling dekat dengan karakteristik *syiqaq*, meskipun berdasarkan data penelitian konflik tersebut pada umumnya masih dapat diselesaikan secara mandiri oleh pasangan.

Dari hasil analisis di atas dapat dipahami bahwa media sosial dalam kehidupan rumah tangga lebih berperan sebagai medium yang membantu munculnya konflik, bukan sebagai penyebab utama keretakan hubungan. Konflik yang terjadi pada umumnya berakar pada pola komunikasi dan pengelolaan hubungan yang kurang optimal antara suami istri. Temuan tersebut menegaskan pentingnya komunikasi yang terbuka dan sikap saling memahami sebagai fondasi dalam menjaga keharmonisan rumah tangga di tengah pesatnya perkembangan teknologi digital.[33] Di sisi lain, konsep *nusyuz* dan *syiqaq* dalam hukum keluarga Islam tetap relevan untuk digunakan dalam membaca fenomena kontemporer ini, karena mampu menjadi kerangka normatif dalam menilai batas antara konflik yang wajar dengan pelanggaran kewajiban dalam rumah tangga.

---

[31] Munjiatun, Nur Ihsan, and Dliyaul Muqsith, "Perselingkuhan dalam Perspektif Tafsir Al Maqashidi," *Ranah Research : Journal of Multidisciplinary Research and Development* 8, no. 1 (2025): 611–27, https://doi.org/10.38035/rrj.v8i1.1907.

[32] 'Isam Muhammad Fahim Jum'ah, "Al-Nusyuz Bayna al-Zawjayn: Al-Asbab Wa Al-'Ilaj," Alukah, October 13, 2021, https://www.alukah.net/social/0/149884.

[33] Adelia Putri Agustina, "Perubahan Pola Komunikasi Keluarga di Era Digital," *Global Komunika : Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 6, no. 2 (2023), https://doi.org/10.33822/gk.v6i2.6498.

## Upaya Pencegahan Konflik Rumah Tangga Akibat Media Sosial

Konflik rumah tangga akibat penggunaan media sosial dapat dicegah melalui beberapa upaya pencegahan yang dapat dilakukan oleh suami dan istri. Kehadiran media sosial pada dasarnya tidak selalu memberikan dampak negatif, namun dapat memicu perselisihan apabila penggunaannya tidak disertai dengan batasan yang jelas, keterbukaan, serta komunikasi yang baik antara pasangan. Oleh karena itu, diperlukan kesadaran bersama agar penggunaan media sosial tetap berjalan secara proporsional dan tidak mengganggu keharmonisan rumah tangga.

Di antara upaya yang dapat dilakukan adalah membangun kesepakatan mengenai aturan penggunaan media sosial dalam rumah tangga, seperti batasan interaksi dengan lawan jenis, keterbukaan terhadap aktivitas digital, serta penggunaan media sosial yang tetap menghargai privasi pasangan. Selain itu, pasangan juga perlu mengalokasikan waktu bebas gawai *(gadget-free time)* secara rutin agar komunikasi dan interaksi secara langsung tetap terjaga. Hal tersebut penting karena penggunaan media sosial yang tidak terkontrol dapat menurunkan kualitas dan kuantitas komunikasi dalam hubungan.

Upaya pencegahan lainnya dapat dilakukan dengan meningkatkan kualitas komunikasi dan literasi digital pasangan melalui konseling pernikahan secara daring ataupun luring, pelatihan literasi digital, seminar keluarga, maupun diskusi terbuka mengenai penggunaan media sosial yang sehat dalam rumah tangga. Sikap saling percaya, menjaga transparansi, dan membiasakan komunikasi yang terbuka ketika terjadi perbedaan pandangan terkait penggunaan media sosial juga menjadi bagian penting dalam mencegah berkembangnya konflik akibat penggunaan media sosial dalam rumah tangga.[34] Dengan demikian, penggunaan media sosial yang bijak, disertai kesadaran, tanggung jawab, dan komunikasi yang baik dapat membantu menjaga keharmonisan hubungan suami istri di era digital serta menjaga stabilitas hubungan dalam kehidupan rumah tangga.

## Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan bahwa penggunaan media sosial dalam rumah tangga memunculkan berbagai bentuk perselisihan, seperti teguran dari pasangan, rasa cemburu dan curiga, pertengkaran berulang, renggangnya komunikasi, pengabaian kewajiban rumah tangga, pelanggaran privasi, hingga perselingkuhan. Bentuk-bentuk konflik tersebut pada umumnya masih berada pada tahap perselisihan ringan hingga potensial dan belum berkembang menjadi konflik yang serius. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, tidak semua perselisihan tersebut dapat dikategorikan sebagai *nusyuz* maupun *syiqaq*. Beberapa bentuk konflik seperti

[34] Baidowi, "Perceraian Digital: Peran Media Sosial dalam Retaknya Rumah Tangga di Era Teknologi."

pengabaian kewajiban dan perselingkuhan memiliki kedekatan dengan unsur *nusyuz*. Namun demikian, perselingkuhan menunjukkan kedekatan yang lebih kuat dengan karakteristik *nusyuz*. Sementara itu, pengabaian kewajiban rumah tangga secara normatif memiliki keterkaitan yang erat dengan konsep *nusyuz*. Namun data penelitian belum memungkinkan untuk memastikan terpenuhinya unsur-unsur *nusyuz* secara utuh pada konflik tersebut. Sedangkan pertengkaran berulang berpotensi mengarah pada *syiqaq* apabila berkembang menjadi perselisihan yang tajam, berlangsung secara berulang dan berkelanjutan, serta sulit diselesaikan oleh pasangan. Dengan demikian, media sosial pada dasarnya bukan penyebab utama keretakan rumah tangga, melainkan faktor yang dapat memperbesar potensi terjadinya konflik apabila tidak disertai dengan komunikasi yang baik dalam hubungan, kesadaran dalam penggunaan media sosial, dan pengelolaan hubungan yang sehat antara suami dan istri.

Penelitian ini memiliki dua keterbatasan utama. Pertama, penggunaan kuesioner sebagai instrumen pengumpulan data membatasi kemampuan peneliti dalam menggali secara mendalam unsur-unsur yang diperlukan untuk mengidentifikasi *nusyuz* dan *syiqaq*, seperti unsur kesengajaan, adanya uzur *syar'i*, dan tingkat keberlanjutan konflik. Oleh sebab itu, hasil analisis dalam penelitian ini lebih menunjukkan tingkat kedekatan konflik dengan unsur *nusyuz* dan *syiqaq* berdasarkan data yang tersedia. Kedua, distribusi responden belum seimbang berdasarkan jenis kelamin, yaitu terdiri atas 16 responden perempuan dan 2 responden laki-laki, sehingga hasil penelitian belum dapat digeneralisasikan secara luas. Dengan demikian, penelitian selanjutnya diharapkan melibatkan jumlah responden yang lebih besar, dengan komposisi jenis kelamin yang lebih seimbang, serta teknik pengumpulan data yang memungkinkan penggalian informasi secara lebih mendalam.

## Daftar Pustaka

Ad-Damaghani, Al-Husain bin Muhammad. *Ishlah Al-Wujuh Wa an-Nadzair Fi al-Qur'an al-Karim*. 4th ed. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983.

Agustina, Adelia Putri. "Perubahan Pola Komunikasi Keluarga di Era Digital." *Global Komunika : Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* 6, no. 2 (2023). https://doi.org/10.33822/gk.v6i2.6498.

Aiman, Ilkham, and Agus Budiman. "Dinamika Interaksi Pasangan Suami Istri pada Era Digital." *Bandung Conference Series: Psychology Science* 5, no. 1 (2025): 273–80. https://doi.org/10.29313/bcsps.v5i1.16314.

Al-Ashfahani, Ar-Raghib. *Mu'jam Mufradat Alfazh al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.

Ardian, Muhammad, Nabila Safitri.K, and Khusnul Khotimah. "Kurangnya Komunikasi Dalam Keluarga: Faktor, Dampak, Dan Solusi." *PUBLIK: Publikasi Layanan Bimbingan dan Konseling Islam* 3, no. 2 (2024). https://doi.org/10.47945/publik.v3i2.1817.

Azizah, Amelya Izmi. "Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Hukum Keluarga Islam." *Maliki Interdisciplinary Journal (MIJ)* 2, no. 6 (2024): 916–25.

Baidowi, Ahmad Dahlan. "Perceraian Digital: Peran Media Sosial dalam Retaknya Rumah Tangga di Era Teknologi." *Jurnal Ilmu Hukum* 3, no. 2 (2025): 26–33.

Damiarto, Israt, Alfitri, and Moh. Mahrus. "Konflik Suami Istri Perspektif Al Quran (Kajian Ayat Tematik Terkait Nusyuz Dan Syiqaq)." *Jurnal Tana Mana* 4, no. 2 (2023): 126–40.

Eva, Yusnita, Septia, and Witia Oktaviani. "Media Sosial Pemicu Perceraian (Studi Kasus Di Pengadilan Agama Padang Kelas 1a)." *Ijtihad* 36, no. 2 (2020): 39–50.

Hamdi, Muh. Rizal. "Konsepsi Nusyuz dan Syiqaq dalam Hukum Perkawinan Islam." *Jurnal Darussalam: Pemikiran Hukum Tata Negara dan Perbandingan Mazhab* 1, no. 2 (2021): 123–32. https://doi.org/10.59259/jd.v1i2.12.

Huda, Muhammad Hasbulloh, and Danang Rahmat Arwata. "Pengaruh Media Sosial Terhadap Keharmonisan Pasangan Suami Istri Desa Ganjaran Kec Gondanglegi." *Maqashid Jurnal Hukum Islam* 7, no. 1 (2024): 63–74. https://doi.org/10.35897/maqashid.v7i1.1543.

Ibnu Taimiyah. *Majmu'ah Al-Fatawa*. 3rd ed. Vol. 32. Mansoura: Dar al-Wafa', 2005.

Jum'ah, 'Isam Muhammad Fahim. "Al-Nusyuz Bayna al-Zawjayn: Al-Asbab Wa Al-'Ilaj." Alukah, October 13, 2021. https://www.alukah.net/social/0/149884.

Kemp, Simon. *Digital 2025: Indonesia*. DataReportal, 2025. https://datareportal.com/reports/digital-2025-indonesia.

Lubis, Deka Ria Murni. "Tela'ah Ayat Hukum dan Hadits Tentang Nusyuz." *El-Sirry: Jurnal Hukum Islam dan Sosial* 1, no. 1 (2023): 61–73. https://doi.org/10.24952/ejhis.v1i1.9594.

Masri. "Mendalami Konsep Nusyuz Dan Syiqaq Dalam Perspektif Hukum Islam: Sebab, Dampak, Dan Solusi." *Jurnal Tahqiqa: Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 17, no. 2 (2023): 72–84.

Maulida, Nuri Izza. "Mengenal Lebih Dekat Tentang Emosi Dasar Cemburu." *Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang*, 2023. https://piaud.uin-malang.ac.id/mengenal-lebih-dekat-tentang-emosi-dasar-cemburu/.

Maulina, Nia, Rahmat Hidayat, Wawan Irwansyah, Wiranti, and Nur Fatihatu Salamah. "Dinamika Pengaruh Media sosial Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga dalam Perspektif Hukum Keluarga." *Sibatik Journal: Jurnal Ilmiah Bidang Sosial, Ekonomi, Budaya, Teknologi, dan Pendidikan* 4, no. 7 (2025): 1393–410. https://doi.org/10.54443/sibatik.v4i7.3016.

Munjiatun, Nur Ihsan, and Dliyaul Muqsith. "Perselingkuhan dalam Perspektif Tafsir Al Maqashidi." *Ranah Research : Journal of Multidisciplinary Research and Development* 8, no. 1 (2025): 611–27. https://doi.org/10.38035/rrj.v8i1.1907.

Mutmainnah, Siti, Karismatul Adawiyah, Zaid Ahmad Madali, and Hikmatullah. "Pernikahan di Era Media Sosial di Indonesia: Analisis Sosial terhadap Perubahan Relasi Suami Istri dalam Keluarga Modern." *Al-Zayn : Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 4, no. 1 (2026): 6283–91. https://doi.org/10.61104/alz.v4i1.4132.

Qadir, Abdul, and M. Ramli. "Media Sosial (Definisi, Sejarah dan Jenis-jenisnya)." *Al-Furqan : Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya* 3, no. 6 (2024): 2713–24.

*Qur'an Kemenag*. n.d. https://quran.kemenag.go.id/.

Rahmayanty, Dinny, Simar Simar, Nazila Syifa Thohiroh, and Kimas Permadi. "Pentingnya Komunikasi Untuk Mengatasi Problematika Yang Ada Dalam Keluarga." *Jurnal Pendidikan dan Konseling (JPDK)* 5, no. 6 (2023): 28–35. https://doi.org/10.31004/jpdk.v5i6.20180.

Syam, Syafruddin. "Pemicu Media Sosial dan Pengaruhnya Akibat Perselingkuhan: Fenomena dalam Kehidupan Keluarga." *Al-Usrah : Jurnal Al-Ahwal As-Syakhsiyah* 10, no. 1 (2022): 51–62. https://doi.org/10.30821/al-usrah.v10i1.15163.

Wizarat al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah. *Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah*. Vol. 29. Kairo: Dar al-Safwah, 1993.

**Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam**
Volume 04, No. 02, 2026
E-ISSN: 2986-8157
DOI: https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v4i2.1397

Diterima : 19 - 02 - 2026
Direvisi : 06 - 03 - 2026
Disetujui : 18 - 06 - 2026
Terbit : Juli 2026

# Ambivalensi Generasi Z Terhadap Pernikahan: Dampak Paparan Fenomena KDRT dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam

Audiatus Sofa[1], Ahyat Habibi[2], Ahmad Marwazi[3]

**Abstract**

*The increasing cases of domestic violence in Indonesia have influenced Generation'z attitudes toward marriage. This study aims to analyze the ambivalence of Generation Z toward marriage after exposure to domestic violence phenomena from the perspective of Islamic family law. This study employed a qualitative approach through a descriptive-analytical field study. Data were collected through in-depth interviews with 18 Generation Z informants consisting of 2 male informants and 16 female informants, from several universities in Java and West Nusa Tenggara, selected through purposive sampling based on specific criteria, being unmarried, having been exposed to domestic violence, and being willing to participate in in-depth interviews. Data analysis used the Miles and Huberman model. The findings reveal that repeated exposure to domestic violence phenomena fosters ambivalent attitudes among Generation, toward marriage, manifested two opposing response poles. On one hand, such exposure generates negative impact in the form of fear marriage, a tendency to delay marriage, and skepticism toward potencial partners. On the other hand, the same exposure also produces positive impact in the form of increased selectivity in choosing partners, a growing understanding healthy relationship, and mentall and emotional preparedness before marriage. From the perspective of Islamic family law, this ambivalence reflect the balance between avoiding harm while pursuing the Islamic ideal of sakinah, mawaddah, and rahmah Family.*

*Keywords: Ambivalence; Generation Z; Domestic Violence; Marriage; Islamic Family Law*.

**Abstrak**

Meningkatnya kasus kekerasan dalam rumah tangga di Indonesia turut memengaruhi cara pandang Generasi Z terhadap pernikahan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi lapangan deskriptif-analitis. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam terhadap 18 informan Generasi Z, terdiri dari 2 laki-laki dan 16 perempuan, dari beberapa perguruan tinggi di wilayah Jawa dan Nusa Tenggara Barat yang dipilih dengan teknik *purposive sampling* dengan kriteria belum menikah, pernah terpapar fenomena KDRT, dan bersedia diwawancarai secara mendalam. Analisis data dilakukan menggunakan model Miles dan Huberman. Hasil penelitian menunjukkan bahwa paparan fenomena KDRT secara terus-menerus membentuk sikap ambivalen pada Generasi Z terhadap pernikahan. Ambivalensi tersebut terwujud dalam dua kutub respons yang berlawanan sebagai dampak dari paparan fenomena KDRT. Di satu sisi, paparan tersebut menimbulkan dampak negatif berupa munculnya ketakutan, penundaan pernikahan, dan skeptisisme terhadap pasangan. Di sisi lain, paparan tersebut menghasilkan dampak positif berupa selektivitas dalam memilih pasangan, pemahaman mengenai relasi yang sehat, serta kesiapan mental dan emosional. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, ambivalensi tersebut mencerminkan keseimbangan antara upaya menjaga diri dari kemudaratan sekaligus upaya membangun pernikahan yang mewujudkan keluarga *sakinah, mawaddah,* dan *rahmah.*

Kata Kunci: Ambivalensi; Generasi Z; KDRT; Pernikahan; Hukum Keluarga Islam

[1] Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
Email: audiatussofa@gmail.com
[2] Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
Email: ahyathabibie@gmail.com
[3] Universitas Islam Madinah
Email: marwaziahmar@gmail.com

## Pendahuluan

Dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004, Kekerasan dalam Rumah Tangga adalah perbuatan terhadap seseorang terutama perempuan, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan secara fisik, seksual, psikologis, dan/atau penelantaran rumah tangga termasuk ancaman untuk melakukan perbuatan, pemaksaan, atau perampasan kemerdekaan secara melawan hukum dalam lingkup rumah tangga.[4]

Di Indonesia, fenomena KDRT masih menjadi isu utama. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa KDRT bukan sekadar masalah dalam ranah personal, melainkan juga menjadi isu sosial yang mendesak untuk diperhatikan.[5] Negara yang dikenal menjunjung tinggi nilai moral dan kekeluargaan ini masih harus bergelut dengan angka KDRT yang terus meningkat setiap tahunnya.[6] Data dari Kementerian PPPA tahun 2024 menunjukkan bahwa terdapat 28.789 kasus kekerasan secara keseluruhan. Mayoritas korban dari total jumlah kejadian tersebut adalah perempuan, yaitu sebanyak 24.973 orang. Sementara itu, jumlah korban laki-laki mencapai 3.816 orang.[7] Berbagai laporan menegaskan bahwa kekerasan terhadap perempuan masih menjadi keluhan yang paling sering muncul. Bahkan, data BADILAG mencatat tingginya angka kekerasan yang terjadi dalam lingkup personal.[8] Jumlah kasus kekerasan di Indonesia mengalami kenaikan yang substansial pada tahun 2024 dibandingkan dengan tahun 2023 dengan jumlah 18.466 kasus. Selain itu, Kementerian PPPA menyatakan bahwa KDRT merupakan jenis kasus kekerasan yang paling banyak terjadi jika diukur dari jumlah korban per lokasi. Pada tahun 2024, terdapat 19.045 kasus KDRT yang dilaporkan, serta jumlah kasus perceraian yang disebabkan oleh KDRT di Indonesia pada tahun 2024 tercatat oleh Badan Pusat Statistik (BPS) mencapai 7.243.[9]

Jika ditelusuri lebih lanjut, kekerasan terhadap istri (KTI) adalah kasus paling dominan dalam ranah personal. Tren tersebut juga tercermin dalam laporan CATAHU terhitung sejak tahun 2001. Dalam total laporannya, Komnas Perempuan mencatat laporan mengenai KTI berjumlah

---

[4] Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2004 Tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga

[5] Hasudungan Sinaga, "MENGUNGKAP REALITAS DAN SOLUSI TERHADAP KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA," *IBLAM LAW REVIEW* 2, no. 1 (January 2022): 188–210, https://doi.org/10.52249/ilr.v2i1.236.

[6] M. Yanis Saputra, *Di Balik Tirai Santun: Mengungkap Fakta Miris KDRT Dan Kunci Mewujudkan Keluarga Sakinah*, 2025, https://marinews.mahkamahagung.go.id/artikel/di-balik-tirai-santun-mengungkap-fakta-miris-kdrt-0s3.

[7] Trias Palupi Kurnianingrum, *URGENSI PELINDUNGAN TERHADAP KORBAN KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA*, XVII, no. 1 (January 2025).

[8] Komnasperempuan, *Siaran Pers Komnas Perempuan Tentang Peluncuran Catatan Tahunan Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2023*, March 7, 2024, https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan tentang-peluncuran-catatan-tahunan-kasus-kekerasan-terhadap perempuan-tahun-2023.

[9] Kurnianingrum, *URGENSI PELINDUNGAN TERHADAP KORBAN KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA*.

672 kasus, yang menjadi kasus dengan jumlah tertinggi. Secara keseluruhan, kasus di ranah personal mengalami kenaikan sebesar 3,4% yaitu dengan jumlah 5.950 pada tahun 2024 jika dibandingkan dengan tahun 2023. Selain itu, data ini juga mengindikasikan bahwa kategori KDRT mencakup 83,70% dari keseluruhan pengaduan dalam lingkup pribadi.[10]

Di sisi lain, bersamaan dengan meningkatnya kasus KDRT, statistik pernikahan di negara ini justru semakin menurun. Merujuk pada data dari Badan Pusat Statistik (BPS), jumlah pernikahan di negara ini turun sebesar 7,51 persen pada tahun 2023.[11] Pada tahun 2024, jumlah pernikahan di Indonesia menurun lagi sebesar 6,3% menjadi 1,48 juta, yang merupakan level terendah dalam satu dekade, memecahkan rekor dari tahun-tahun sebelumnya.[12] Peningkatan kasus KDRT diperkirakan menjadi faktor yang berkontribusi terhadap berkurangnya angka pernikahan. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa KDRT dapat menyebabkan trauma serius bagi generasi muda, terutama untuk generasi Z.[13] Kondisi tersebut berpotensi membentuk ambivalensi pada Generasi Z terhadap pernikahan, yakni munculnya dua sikap yang saling bertentangan secara bersamaan, antara keinginan menikah dan ketakutan terhadap pernikahan itu sendiri. Generasi Z atau yang umumnya dikenal Gen Z adalah mereka yang lahir dari tahun 1997-2012.[14] Mereka lahir dan berkembang dalam era teknologi modern, mereka cenderung memberikan tanggapan dan pandangannya terhadap berbagai fenomena yang tengah ramai dibahas.[15]

Kekhawatiran tersebut semakin diperkuat dengan maraknya pemberitaan kasus KDRT, baik di media cetak maupun online. Kasus yang melibatkan publik figur seperti Cut Intan Nabila, Afifah Riyad dan tokoh lainnya menyoroti konflik serta ketidakharmonisan dalam rumah tangga. Hal tersebut memengaruhi pandangan Generasi Z terhadap institusi pernikahan.[16] Menciptakan kecemasan di kalangan Generasi Z mengenai keputusan menikah. Mereka berpendapat bahwa

---

[10] *RINGKASAN EKSEKUTIF 'MENATA DATA, MENAJAMKAN ARAH: Refleksi Pendokumentasian Dan Tren Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan 2024' Catatan Tahunan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2024*, 2025.

[11] unairnews, *Benarkah KDRT Sebabkan Angka Pernikahan Menurun? Dosen UNAIR Berikan Tanggapan*, Agustus 2024, https://unair.ac.id/benarkah-kdrt-sebabkan-angkapernikahan-menurun-dosen-unair-berikan-tanggapan/.

[12] Lubis Raka B, *Pernikahan Di RI Kembali Cetak Rekor Terendah Pada 2024*, March 7, 2025, https://goodstats.id/infographic/pernikahan-di-ri-kembali-cetak-rekor-terendah-pada-2024-ctxYb. Diakses 16 Mei 2025.

[13] unairnews, *Benarkah KDRT Sebabkan Angka Pernikahan Menurun? Dosen UNAIR Berikan Tanggapan*.

[14] Cindy Nurlaila et al., "Dinamika Perilaku Gen Z Sebagai Generasi Internet," *Konsensus : Jurnal Ilmu Pertahanan, Hukum dan Ilmu Komunikasi* 1, no. 6 (November 2024): 95–102, https://doi.org/10.62383/konsensus.v1i6.464.

[15] Riyan Riswandi, Cucu Surahman, and Riris Hari Nugraha, "Analisis Perspektif Mahasiswa Muslim Gen-Z terhadap Isu Marriage Is Scary," *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Indonesia (JPPI)* 5, no. 1 (January 2025): 10–25, https://doi.org/10.53299/jppi.v5i1.893.

[16] Veni Fatimatuz Zahro, "IMPLIKASI PEMBERITAAN KDRT SELEBRITI DI INSTAGRAM TERHADAP PERSEPSI GENERASI Z DI KABUPATEN JOMBANG" (Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2025).

pernikahan sebaiknya dilangsungkan ketika sudah siap secara mental dan finansial, serta dipengaruhi oleh informasi terkini mengenai kasus-kasus KDRT yang tersebar luas di media sosial.[17]

Seiring meningkatnya pemberitaan KDRT baik melalui media cetak maupun online dan menurunnya angka pernikahan, penting untuk memahami lebih jauh bagaimana ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam.

Berdasarkan telaah terhadap berbagai penelitian sebelumnya, sampai saat ini belum ditemukan penelitian yang secara khusus membahas tentang analisis ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam. Adapun temuan dari kajian penelitian sebelumnya disajikan sebagai berikut:

*Pertama,* Melina Lestari, dkk (2024) yang mengkaji tentang " Bagaimana Fenomena *'Marriage is Scary'* dalam Pandangan Perempuan Generasi Z?".[18] Penelitian tersebut menggunakan metode kualitatif dengan teknik naratif. Hasil kajian tersebut mengindikasikan bahwa meskipun pernikahan dipandang sebagai ibadah dan komitmen positif, terdapat kekhawatiran signifikan terkait KDRT, perceraian, perselingkuhan, dan budaya patriarki. Sisi persamaannya adalah pada pembahasan tentang KDRT menjadi faktor kuat dalam membentuk skeptisisme terhadap pernikahan. Adapun sisi perbedaannya terletak pada fokus penelitian ini yaitu bagaimana ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam.

*Kedua,* Riyan Riswandi dkk (2025) yang mengkaji tentang "Analisis Perspektif Mahasiswa Muslim Gen-Z Terhadap Isu *Marriage is Scary*".[19] Penelitian tersebut menggunakan metode kualitatif dengan teknik deskriptif. Hasil kajian tersebut mengindikasikan bahwa Generasi Z memandang pernikahan sebagai sesuatu yang menakutkan akibat berbagai faktor, seperti ketidakseimbangan peran gender, konflik rumah tangga, dan maraknya kasus KDRT yang mereka lihat di media sosial. Sisi persamaannya adalah pembahasan yang menyoroti pengaruh KDRT dan pandangan Generasi Z terhadap pernikahan. Sementara itu, sisi perbedaannya terletak pada fokus

[17] unairnews, *Benarkah KDRT Sebabkan Angka Pernikahan Menurun? Dosen UNAIR Berikan Tanggapan*.

[18] Melina Lestari et al., "Bagaimana Fenomena 'Marriage is Scary' dalam Pandangan Perempuan Generasi Z?," *JURNAL BIMBINGAN DAN KONSELING AR-RAHMAN* 10, no. 2 (December 2024): 278, https://doi.org/10.31602/jbkr.v10i2.17187.

[19] Riswandi, Surahman, and Nugraha, "Analisis Perspektif Mahasiswa Muslim Gen-Z terhadap Isu Marriage Is Scary."

penelitian ini secara khusus mengkaji bagaimana ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam.

*Ketiga,* Dwi Oktaviani dan Krismono (2025) yang mengkaji tentang *"Analisis of the Marriage is Scary Phenomenon Among Generation Z: Perspective of Islamic Law Sosiology".*[20] Penelitian tersebut menggunakan metode kualitatif dengan teknik deskriptif-analitis. Hasil kajian tersebut mengindikasikan bahwa lima faktor utama penyebab persepsi negatif terhadap pernikahan, yaitu ketakutan terhadap pasangan terutama karena KDRT, masa depan yang tidak pasti, masalah rumah tangga, khawatir akan finansial, dan dipengaruh oleh media sosial. Sisi persamaannya adalah pembahasan tentang KDRT sebagai faktor yang memperkuat skeptisisme Generasi Z terhadap pernikahan. Sementara itu, sisi perbedaannya terletak pada fokus penelitian ini secara khusus mengkaji bagaimana ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam.

Berdasarkan penjelasan sebelumnya, permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini adalah bagaimana ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk menganalisis ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi lapangan yang bersifat deskriptif-analitis. Pendekatan ini digunakan untuk mendeskripsikan dan menganalisis ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam perspektif hukum keluarga Islam. Pendekatan kualitatif dipilih karena fenomena sosial yang diteliti memiliki sifat kompleks dan kontekstual, sehingga diperlukan penggalian data secara mendalam mengenai ambivalensi informan terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT.

Data penelitian diperoleh melalui wawancara mendalam semi-terstruktur sebagai teknik utama pengumpulan data. Teknik ini digunakan untuk memperoleh informasi mengenai bagaimana ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT. Selain itu, studi literatur digunakan sebagai data pendukung untuk memperkuat analisis dalam perspektif hukum keluarga Islam.

[20] Dwi Oktaviani and Krismono, *"Analysis of the Marriage Is Scary Phenomenon Among Generation Z: A Perspective of Islamic Law Sociology*, 2, no. 1 (2024).

Informan pada penelitian ini terdiri dari 18 mahasiswa dari kalangan Generasi Z, yang terdiri dari 2 informan laki-laki dan 16 informan perempuan, dengan rentang usia 18 hingga 24 tahun, dan sedang menempuh studi di berbagai perguruan tinggi, baik yang berbasis agama maupun umum di wilayah Jawa dan Nusa Tenggara Barat, seperti Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i (STDI), Ma'had Aly Imam Bukhari, Universitas Mataram, serta Institut Agama Islam Nurul Hakim (IAINH). Informan dipilih menggunakan teknik *purposive sampling* dengan kriteria tertentu, seperti belum menikah, pernah terpapar fenomena KDRT baik melalui media sosial maupun media cetak, dan bersedia diwawancarai secara mendalam. Berikut adalah tabel karasteriktik informan penelitian.

| No | Kode Informan | Jenis Kelamin | Usia | Asal Perguruan Tinggi |
|---|---|---|---|---|
| 1 | HI | Perempuan | 21 | Institut Agama Islam Nurul Hakim |
| 2 | SN | Laki-laki | 18 | Universitas Mataram |
| 3 | VH | Perempuan | 18 | Universitas Mataram |
| 4 | UI | Perempuan | 24 | STDI Imam Syafi'i Jember |
| 5 | KA | Perempuan | 22 | Institut Agama Islam Nurul Hakim |
| 6 | AB | Perempuan | 23 | STDI Imam Syafi'i Jember |
| 7 | NU | Perempuan | 22 | Institut Agama Islam Nurul Hakim |
| 8 | NH | Perempuan | 18 | Institut Agama Islam Nurul Hakim |
| 9 | AA | Perempuan | 21 | Mahad Aly Imam Bukhari |
| 10 | AM | Perempuan | 22 | STDI Imam Syafi'i Jember |
| 11 | OC | Perempuan | 23 | STDI Imam Syafi'i Jember |
| 12 | SA | Perempuan | 19 | Universitas Mataram |
| 13 | RR | Perempuan | 23 | STDI Imam Syafi'i Jember |
| 14 | CH | Perempuan | 22 | STDI Imam Syafi'i Jember |
| 15 | AL | Perempuan | 18 | Universitas Mataram |
| 16 | ZR | Laki-laki | 18 | Universitas Mataram |
| 17 | RN | Perempuan | 20 | Mahad Aly Imam Bukhari |
| 18 | HM | Perempuan | 23 | STDI Imam Syafi'i Jember |

Analisis data menggunakan model Miles dan Huberman yang meliputi reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Reduksi data dilakukan dengan menyeleksi, mengelompokkan, dan menyederhanakan data hasil wawancara sesuai fokus penelitian. Selanjutnya penyajian data disajikan secara naratif yang menggambarkan pola ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT dalam hukum keluarga Islam. Penarikan kesimpulan dilakukan dengan menganalisis keterkaitan antara temuan lapangan dan perspektif hukum keluarga Islam.[21]

Validitas data dilakukan melalui triangulasi sumber, *member check*, dan ketekunan pengamatan. Peneliti membandingkan data dari beberapa informan untuk memastikan konsistensi informasi kesesuaian dan memiliki tingkat keakuratan dan kredibilitas yang baik.

## Hasil dan Pembahasan

### Paparan Fenomena KDRT dan Sikap Generasi Z Terhadap Pernikahan

Fenomena KDRT menjadi salah satu isu sosial yang banyak mendapat perhatian Generasi Z melalui media sosial, media massa, maupun lingkungan sekitar. Intensitas pemberitaan yang tinggi membuat kasus KDRT tidak lagi dipahami sebagai persoalan privat dalam rumah tangga, tetapi sebagai fenomena sosial yang dekat dengan kehidupan sehari-hari. Paparan terhadap fenomena tersebut kemudian membentuk sikap Generasi Z terhadap pernikahan[22]

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), ambivalensi diartikan sebagai perasaan yang saling bertentangan terhadap sesuatu atau seseorang pada waktu yang sama. Dalam penelitian ini, ambivalensi dipahami sebagai sikap dan perasaan yang muncul secara bersamaan dan saling bertentangan terhadap pernikahan setelah terpapar fenomena KDRT, yaitu adanya keinginan untuk membangun rumah tangga yang harmonis dan ideal, namun pada saat yang sama disertai rasa takut, khawatir, dan kehati-hatian terhadap kemungkinan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga.

Berdasarkan hasil wawancara, sebagian besar informan menyatakan bahwa mereka sering terpapar kasus KDRT, baik melalui media sosial, maupun lingkungan sekitar. Sebagaimana yang

[21] Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan*, 3rd ed. (Bandung: Alfabeta, 2018).

[22] Safrida Zahra, "Dampak Kekerasan dalam Rumah Tangga serta Relevansinya terhadap Hak Asasi Manusia: Studi Kasus Mega Suryani Dewi Tahun 2023," *Gema Keadilan* 10, no. 3 (September 2023): 115–26, https://doi.org/10.14710/gk.2023.20385.

disampaikan oleh HI, "Akhir-akhir ini sangat sering terjadi yang kita lihat baik secara langsung ataupun di media sosial."[23] Ucapan ini senada dengan yang disampaikan oleh SN, "Sangat sering sekali, sehingga saya sangat mempunyai ketakutan ketika akan menikah."[24]

Paparan terhadap fenomena KDRT terjadi melalui berbagai bentuk interaksi informan dengan media dan lingkungan sosial. Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa paparan fenomena KDRT diperoleh melalui berbagai saluran, baik ketika mengakses media sosial, ataupun menyaksikan secara langsung. Intensitas paparan tinggi dan berulang tidak berhenti sebagai informasi semata, melainkan berkembang menjadi respons emosional berupa ketakutan terhadap pernikahan. Intensitas paparan yang berlangsung secara berulang membuat kasus KDRT menjadi fenomena yang dekat dengan kehidupan Generasi Z.

Selain berasal dari media sosial, sikap informan terhadap pernikahan juga dipengaruhi oleh pemberitaan kasus KDRT yang melibatkan publik figur. Informan memandang bahwa viralnya kasus rumah tangga publik figur memberikan pengaruh besar terhadap cara pandang anak muda mengenai pernikahan. Kasus tersebut membuat Generasi Z lebih kritis dalam memandang pernikahan dan lebih serius mempersiapkan diri sebelum menikah Sebagaimana yang disampaikan oleh UI, "Ya, sangat memengaruhi. Anak muda bisa jadi lebih takut atau ragu untuk menikah karena khawatir mengalami hal serupa. Misalnya, ketika ada kasus KDRT publik figur yang viral, banyak anak muda berkomentar di media sosial bahwa pernikahan bukan jaminan kebahagiaan dan mereka lebih berhati-hati memilih pasangan."[25] Ucapan ini senada dengan yang disampaikan oleh VH, "Menurut saya pemberitaan KDRT dan melibatkan publik figur sangat mempengaruhi cara pandang anak muda dalam pernikahan, karena ketika sebuah kasus KDRT diberitakan kemudian terdengar oleh anak muda hal tersebut akan mengubah pola pikir, sehingga para anak muda menjadi lebih teliti dalam memilih pasangan, lebih mempersiapkan diri sebelum menuju jenjang pernikahan dan parahnya hal tersebut dapat menyebabkan sebagian anak muda takut menikah."[26]

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa paparan fenomena KDRT membentuk sikap yang kritis dan berhati-hati dalam memandang pernikahan. Informan mulai memandang bahwa pernikahan membutuhkan kesiapan dan pertimbangan yang matang sebelum memasuki kehidupan rumah tangga. Meskipun demikian, sikap kehati-hatian tersebut tidak hanya menunjukkan meningkatnya pemahaman dalam mempersiapkan pernikahan, tetapi juga mencerminkan adanya kekhawatiran terhadap kemungkinan terjadinya KDRT. Di satu sisi, paparan kasus KDRT

[23] HI, *Wawancara* (Lombok Timur, 19 September 2025)
[24] SN, *Wawancara* (Lombok Timur, 19 September 2025)
[25] UI, *Wawancara* (Lombok Timur, 19 September 2025).
[26] VH, *Wawancara* (Mataram, 18 September 2025)

mendorong Generasi Z untuk lebih hati-hati dalam memilih pasangan dan lebih matang mempersiapkan diri sebelum menikah. Di sisi lain, paparan yang sama menimbulkan kekhawatiran terhadap kemungkinan mengalami kekerasan dalam rumah tangga.

Sikap kritis dan kehati-hatian Generasi Z dalam memandang pernikahan tidak hanya dipengaruhi oleh paparan kasus KDRT, tetapi juga berkaitan dengan pemahaman bahwa pernikahan merupakan komitmen jangka panjang yang tidak bisa dijalani secara sembarangan. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, pernikahan dipahami sebagai ikatan sakral yang membutuhkan tanggung jawab dan kesiapan dalam membangun kehidupan rumah tangga yang harmonis. Oleh karena itu, seseorang yang ingin menikah diharuskan untuk memilih pasangan dengan sangat hati-hati, teliti, dan penuh pertimbangan.[27] Pemahaman tersebut sejalan dengan sikap informan yang menjadi lebih kritis dan berhati-hati dalam memandang pernikahan setelah terpapar kasus KDRT.

Selain membentuk sikap kritis terhadap pernikahan, paparan terhadap kasus KDRT juga menimbulkan sikap emosional berupa rasa takut terhadap kehidupan rumah tangga di masa depan. Sebagian besar informan memandang KDRT sebagai ancaman terhadap keamanan emosional dan stabilitas hubungan pernikahan. Sebagaimana yang disampaikan oleh KA, "Tentu rasa takut akan timbul, karena kita sebagai perempuan menginginkan pasangan yang baik untuk masa depan, terutama untuk membangun kehidupan rumah tangga yang baik dan bahagia."[28] Ucapan ini senada dengan yang disampaikan oleh AB, "Pastinya takut, takut kalau hal tersebut akan terjadi pada diri sendiri dan khawatir kalau tidak bisa lepas dari ikatan pernikahan yang terdapat KDRT di dalamnya."[29]

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa informan memandang KDRT sebagai ancaman yang bisa mengganggu rasa aman dalam hubungan pernikahan. Sikap tersebut menunjukkan bahwa informan tetap memiliki keinginan untuk membangun rumah tangga yang baik dan bahagia, namun di saat yang sama merasakan ketakutan terhadap kemungkinan terjadinya KDRT pada diri mereka sendiri. Kondisi ini memperlihatkan adanya tarik menarik antara harapan untuk mewujudkan keluarga yang harmonis dan kekhawatiran terhadap risiko kekerasan dalam pernikahan. Dengan demikian, ketakutan yang muncul pada informan menunjukkan bahwa rasa aman dan terbebas dari kekerasan merupakan aspek penting yang mereka harapkan dalam kehidupan rumah tangga.

---

[27] Purnama Yulian, *Memilih Pasangan Idaman*, 2009, https://muslim.or.id/657 memilih-pasangan-idaman.html.

[28] KA, *Wawancara* (Lombok Timur, 19 September 2025).

[29] AB, *wawancara* (Lombok Timur, 21 September 2025).

Pernyataan-pernyataan di atas menunjukkan bahwa paparan kasus KDRT yang terus menerus membentuk mekanisme psikososial dalam sikap Generasi Z terhadap pernikahan. Informasi mengenai kekerasan dalam rumah tangga yang terus muncul di ruang digital membuat informan tidak lagi memandang pernikahan sebagai peristiwa yang jauh dari kehidupan mereka, melainkan risiko yang dapat terjadi dalam hubungan pernikahan, dari yang sebelumnya dipahami sebagai hubungan yang identik dengan kebahagiaan dan keharmonisan menjadi relasi yang juga mengandung konflik dan kekerasan dalam rumah tangga. Dalam konteks ini, media sosial tidak hanya sebagai sarana penyebaran informasi, tetapi juga berperan dalam membentuk sikap Generasi Z terhadap relasi pernikahan melalui paparan kasus yang berulang di ruang digital.

Secara psikososial, paparan berulang terhadap kasus KDRT bekerja melalui dua jalur pembentukan sikap. Pertama jalur kognitif, di mana informasi yang diterima secara berulang membentuk berpikir skema baru bahwa KDRT merupakan risiko nyata dalam pernikahan, bukan sekadar pengecualian. Kedua, jalur afektif di mana paparan yang intens terhadap narasi kekerasan menimbulkan respons emosional berupa kekhawatiran terhadap pernikahan. Kedua jalur ini saling menguatkan dalam membentuk sikap Generasi Z yang sekaligus kritis secara kognitif dan khawatir dalam memandang pernikahan. Informan mulai memandang bahwa pernikahan tidak cukup dibangun atas dasar perasaan semata, melainkan juga membutuhkan kesiapan dan pertimbangan yang matang sebelum memasuki kehidupan rumah tangga.

Paparan fenomena KDRT pada akhirnya membentuk sikap ambivalen pada Generasi Z terhadap pernikahan yang terbentuk melalui proses belajar dari apa yang mereka temukan di media sosial, pemberitaan publik figur, dan lingkungan sekitar. Informan yang sering terpapar kasus KDRT, baik dari media sosial maupun lingkungan sekitar, dan pemberitaan publik figur, kemudian memahami bahwa konflik dalam rumah tangga bisa terjadi pada siapa saja, bahkan pada hubungan yang awalnya terlihat baik. Hal ini membuat mereka lebih kritis dan berhati-hati dalam memandang pernikahan sebagai bentuk antisipasi agar tidak mengalami hal yang sama.

Di sisi lain, paparan yang terus menerus juga menimbulkan sikap emosional berupa kekhawatiran terhadap kemungkinan terjadinya KDRT dalam kehidupan rumah tangga di masa depan. Dengan demikian, paparan fenomena KDRT membentuk sikap ambivalen pada Generasi Z karena pada saat yang sama informan tetap memandang pernikahan sebagai hubungan ideal yang diharapkan menghadirkan kebahagiaan, namun juga dipandang sebagai relasi yang mengandung risiko kekerasan dan ketidakamanan emosional. Kondisi tersebut membentuk sikap Generasi Z terhadap pernikahan, yang bergerak di antara harapan untuk membangun keluarga harmonis dan kekhawatiran terhadap kemungkinan terjadinya KDRT.

## Dampak Negatif: Ketakutan Terhadap Pernikahan, Penundaan Pernikahan, dan Skeptisisme Terhadap Pasangan

Paparan fenomena KDRT menimbulkan serangkaian dampak negatif terhadap cara Generasi Z memandang pernikahan. Dampak-dampak ini tidak terjadi secara terpisah, melainkan saling berkaitan membentuk satu kutub respons negatif, mulai dari meningkatnya rasa takut terhadap pernikahan, kecenderungan menunda pernikahan, hingga skeptisisme terhadap pasangan. Ketiga hal tersebut merupakan manifestasi dari satu rangkaian dampak negatif yang terbentuk melalui proses sosial dan psikologis akibat paparan kasus KDRT di media sosial, media massa, serta lingkungan sosial terdekat.

a. Ketakutan Terhadap Pernikahan

Pada tahap awal, paparan fenomena KDRT membentuk rasa takut dan kekhawatiran pada informan terhadap institusi pernikahan. Informan memandang bahwa pernikahan tidak sepenuhnya menjamin keamanan secara emosional. Kekhawatiran tersebut timbul karena KDRT dianggap sebagai wujud ketidakberhasilan dalam membangun rumah tangga, sehingga membuat mereka takut mengalami hal serupa di masa depan. Sebagaimana yang disampaikan oleh NU, "Sedikit khawatir ya, karena dengan semakin banyaknya kasus KDRT yang diberitakan di media, kita menjadi lebih sadar bahwa kekerasan ini bisa terjadi pada siapa saja, bahkan dalam hubungan yang terlihat harmonis. Untuk itu kita harus lebih tau atau kenal dengan pasangan kita nanti."[30] Ucapan ini sejalan dengan yang disampaikan oleh NH, "Iya karena takut salah pasangan dan KDRT terjadi kepada saya."[31]

Pernyataan informan menunjukkan bahwa paparan KDRT menimbulkan dampak psikologis berupa meningkatnya rasa takut dan kekhawatiran terhadap pernikahan. NU menyatakan bahwa paparan KDRT membuatnya khawatir sehingga sadar bahwa kekerasan bisa terjadi pada siapa saja, bahkan dalam hubungan yang terlihat harmonis, sehingga mendorongnya untuk lebih mengenal calon pasangan. Sementara NH menyatakan bahwa paparan KDRT membuatnya takut salah pasangan dan takut KDRT terjadi pada diri sendiri.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa rasa takut yang muncul bukan sekadar respons emosional, tetapi juga berkembang menjadi bentuk kewaspadaan terhadap kemungkinan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, kondisi ini dipahami melalui konsep *dharar* (kemudaratan) dalam *fiqh munakahat*, yang menegaskan bahwa setiap bentuk

[30] NU, *Wawancara* (Lombok Timur, 19 September 2025)
[31] NH, *Wawancara*. (Lombok Timur, 19 September 2025)

relasi yang berpotensi menimbulkan bahaya dan penderitaan harus dihindari. Kekhawatiran informan terhadap kemungkinan terjadinya KDRT menunjukkan adanya kesadaran sosial mengenai pentingnya menghindari relasi yang berpotensi menimbulkan mudarat dalam rumah tangga. Dengan demikian, rasa takut yang muncul pada informan tidak hanya dipengaruhi oleh faktor emosional, tetapi juga berkaitan dengan kebutuhan akan rasa aman dan perlindungan dalam relasi pernikahan. Pada titik ini terjadi pergeseran cara pandang terhadap pernikahan dari institusi ideal yang berlandaskan *sakinah, mawaddah,* dan *rahmah,* menuju relasi yang juga dipahami mengandung potensi kemudaratan yang perlu diantisipasi.

b. Penundaan Pernikahan

Munculnya rasa takut terhadap institusi pernikahan kemudian melahirkan sikap ragu yang mendasar, yang pada gilirannya mendorong tindakan nyata berupa keputusan untuk menunda pernikahan. Sebagian informan memilih untuk menunda pernikahan karena menyadari bahwa menikah tidak hanya dipahami sebagai harapan membangun keluarga harmonis, melainkan juga sebagai bentuk kehati-hatian dalam merespons risiko yang dipandang dapat terjadi dalam rumah tangga, termasuk KDRT. Informan AA menyatakan, "Pada realita yang ada banyak diantara anak muda terutama yang memiliki akses ke berita terkait KDRT baik dari publik figur maupun orang biasa yang ada di sekitarnya akhirnya memilih untuk tidak menikah dikarenakan takut akan mengalami hal yang sama."[32] Hal serupa juga disampaikan oleh AM, "Sangat, karena banyak mendengar berita KDRT dan perceraian, banyak anak muda termasuk saya takut menikah, dan lebih memilih lajang agar hidup tenang."[33]

AA menyatakan bahwa banyak anak muda yang memilih tidak menikah karena takut mengalami hal yang sama seperti yang mereka saksikan, sehingga mendorongnya untuk menunda pernikahan. Sementara AM mengungkapkan bahwa paparan fenomena KDRT membuatnya lebih memilih lajang agar hidup tenang. Dalam kondisi ini, paparan KDRT membentuk pandangan bahwa pernikahan berpotensi mengancam keamanan diri sehingga memutuskan untuk menunda pernikahan. Semakin intens paparan terhadap kasus KDRT, semakin kuat pula kecenderungan informan untuk mengambil jarak sebagai bentuk perlindungan diri dari kemungkinan mengalami kekerasan dalam rumah tangga.

Pernyataan AA dan AM menunjukkan bahwa keputusan menunda pernikahan bukan keputusan sewenang-wenang, melainkan respons terhadap rasa takut yang terbentuk dari paparan

[32] AA, *Wawancara* (Bali, 19 September 2025)
[33] AM, *Wawancara* (Sragen, 19 September 2025)

berulang kasus KDRT. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, penundaan pernikahan yang didorong rasa takut ini menimbulkan ketegangan dengan prinsip *hifz al-nasl* dalam *maqasid syariah*, yang menekankan pentingnya menjaga keberlangsungan keturunan melalui pernikahan. Ketika rasa takut terhadap kemungkinan mengalami KDRT mendorong Generasi Z menjauh dari institusi pernikahan, tujuan mulia pernikahan sebagai sarana mewujudkan kemaslahatan melalui pembentukan keluarga yang *sakinah, mawaddah*, dan *rahmah* justru terhambat.

c. Skeptisisme Terhadap Pasangan

Rasa takut yang berujung pada keputusan menunda pernikahan secara logis mendorong pergeseran cara pandang lebih dalam. Kondisi dilematis ini pada akhirnya mengubah cara pandang Generasi Z menjadi skeptisisme terhadap pasangan. Skeptisisme ini muncul karena informan tidak lagi memandang relasi pernikahan sebagai hubungan yang stabil dan dapat diprediksi, tetapi sebagai relasi yang berpotensi mengalami perubahan perilaku, konflik, bahkan kekerasan setelah pernikahan berlangsung. Skeptisisme tersebut terbentuk akibat paparan media, dan konflik dalam lingkungan keluarga yang membuat informan lebih sulit mempercayai relasi pernikahan. Sebagaimana yang disampaikan oleh OC, "Iya, saya pribadi khawatir. Saya takut dapat pasangan yang ternyata tidak cocok atau punya sifat yang berubah setelah menikah. Pengalaman keluarga juga memengaruhi cara pandang saya. Tante saya pernah diselingkuhi suaminya saat sedang hamil 7 bulan, itu meninggalkan trauma tersendiri karena saya melihat langsung dampaknya. Ditambah lagi, sering melihat di sosmed artis atau orang biasa yang awalnya kelihatan harmonis, ternyata ada KDRT. Jadi kekhawatiran itu muncul karena ada bukti nyata di sekitar saya dan di media."[34] Ucapan ini sejalan dengan yang disampaikan oleh SA, "Ya, saya juga termasuk salah satunya, awalnya saya mengira bahwa mungkin tidak semua orang sama namun semakin kesini semua terlihat sama aja, laki laki yang bahkan tidak pernah melakukan kekerasan melakukan hal yang diluar dugaan."[35]

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa informan memandang pernikahan sebagai hubungan yang membutuhkan kehati-hatian yang lebih tinggi, terutama dalam menilai karakter pasangan sebelum mengambil keputusan untuk menikah. Mereka memiliki ketakutan terhadap perubahan sikap pasangan ketika sudah menikah, karena kasus KDRT berawal dari hubungan yang kelihatan harmonis, tetapi berubah menjadi konflik yang berujung KDRT. Tidak sedikit orang dilanda kekhawatiran bahwa pasangan yang mereka pilih mungkin tidak memenuhi ekspektasi

[34] OC, *Wawancara* (Jember, 21 September 2025)
[35] SA, *Wawancara* (Surabaya, 21 September 2025)

setelah berlangsungnya pernikahan.[36] Hal ini menunjukkan bahwa skeptisisme terhadap pasangan muncul karena informan tidak hanya menerima informasi KDRT melalui media, tetapi juga intensitas paparan kasus KDRT yang berulang, serta melihat secara langsung konflik rumah tangga dalam lingkungan sekitar.

Pada kasus OC, yang menyaksikan langsung dalam lingkungan keluarga memperkuat kekhawatiran terhadap hubungan pernikahan karena konflik dan perselingkuhan yang terjadi dalam keluarga menjadi pengalaman sosial yang melekat secara emosional sehingga membentuk rasa tidak aman terhadap relasi pernikahan, sehingga memperjelas kemungkinan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, kondisi ini menunjukkan adanya tarik menarik antara harapan ideal pernikahan sebagai hubungan yang mewujudkan sakinah, mawaddah, dan rahmah dengan kekhawatiran terhadap kemungkinan munculnya kemudaratan dalam rumah tangga. Sementara itu, generalisasi SA terhadap laki-laki sebagai pihak yang berpotensi melakukan kekerasan menunjukkan bahwa paparan berulang terhadap kasus KDRT dapat mendistorsi penilaian terhadap institusi pernikahan secara keseluruhan, yang dalam hukum keluarga Islam dipandang sebagai respons yang perlu diluruskan agar tidak berkembang menjadi penolakan terhadap pernikahan tanpa dasar yang dibenarkan syariat. Hal ini menunjukkan bahwa pengalaman keluarga, intensitas paparan media, dan konstruksi gender di ruang digital menjadi faktor yang memperkuat respon negatif terhadap pernikahan.

Ketakutan, penundaan pernikahan, dan skeptisisme tehadap pasangan pada dasarnya tidak muncul sebagai dampak yang terpisah, melainkan membentuk satu rangkaian respons ambivalen yang bergerak secara berlapis. Dimulai dari munculnya rasa takut terhadap pernikahan, yang kemudian menyebabkan terjadinya penundaan sebagai bentuk perlindungan diri terhadap kemungkinan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga, di mana kondisi ini kemudian membuat Generasi Z menjadi skeptisisme terhadap calon pasangan akibat menurunnya kepercayaan terhadap stabilitas hubungan pernikahan. Dengan demikian, ketiga dampak tersebut merepresentasikan satu konstruksi respons ambivalen negatif terhadap pernikahan yang terbentuk melalui paparan berulang fenomena KDRT.

Paparan fenomena KDRT membuat sebagian Generasi Z memandang pernikahan tidak hanya sebagai ikatan yang ideal dan penuh kasih sayang, melainkan juga sebagai relasi yang memiliki potensi konflik kekerasan, sehingga memunculkan kekhawatiran, penundaan pernikahan, serta tumbuhnya skeptisisme terhadap calon pasangan.

[36] Nurul Isnaini Batrisyia, Ruston Kumaini, and Mukhlishoh Khoirunnisa', *Fenomena "Marriage is Scary" dalam Perspektif Mahasiswi Bercadar*, 4, no. 1 (2026): 41, https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v4i1.953;.

Dengan demikian, temuan penelitian menunjukkan bahwa dampak negatif yang mencerminkan respons ambivalen terhadap pernikahan pada Generasi Z tidak terbentuk secara tunggal, melainkan merupakan hasil interaksi antara intensitas paparan media terhadap kasus KDRT, lingkungan dalam keluarga, serta konstruksi sosial gender dalam ruang digital. Ketiga faktor tersebut memperkuat pandangan informan mengenai pernikahan sebagai relasi yang mengandung risiko kemudaratan, yang berkontribusi terhadap munculnya rasa takut penundaan pernikahan, dan skeptisisme terhadap calon pasangan.

**Dampak Positif: Selektivitas dalam Memilih Pasangan, Pemahaman Relasi yang Sehat, Kesiapan Mental, dan Emosional**

Paparan fenomena KDRT tidak hanya memunculkan dampak negatif terhadap cara Generasi Z memandang pernikahan, tetapi juga menghasilkan sejumlah dampak positif dalam mempersiapkan rumah tangga. Dampak tersebut tidak muncul secara terpisah, melainkan saling berkaitan dan membentuk satu kutub respons positif, mulai dari selektivitas dalam memilih pasangan, lebih memahami pentingnya relasi yang sehat, sehingga mendorong perhatian terhadap pentingnya kesiapan mental dan emosional sebelum menikah. Ketiga hal tersebut merupakan manifestasi dari satu rangkaian respons positif yang terbentuk melalui proses sosial dan psikologi terhadap berbagai kasus KDRT yang diperoleh dari media sosial, media massa, maupun lingkungan terdekat. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa paparan kasus KDRT mendorong sebagian Generasi Z untuk memandang pernikahan secara lebih hati-hati, penuh pertimbangan, dan bertanggung jawab.

a. Selektivitas dalam Memilih Pasangan

Pada tahap awal, paparan kasus KDRT berdampak pada meningkatnya selektivitas dalam memilih pasangan. Selektivitas tersebut muncul sebagai bentuk kehati-hatian dalam mengantisipasi kemungkinan terjadinya konflik dan kekerasan dalam rumah tangga. Sebagian besar informan mengungkapkan bahwa maraknya pemberitaan kasus KDRT membuat mereka lebih selektif dalam menentukan pasangan hidup dan tidak terburu-buru dalam mengambil keputusan menikah. Sebagaimana yang disampaikan oleh RR, "Iya berpengaruh, dengan banyaknya berita ini akan membuat kita lebih berhati hati lagi dalam mencari pasangan hidup."[37] Ucapan ini sejalan dengan yang disampaikan oleh CH, "Berpengaruh, tergantung bagaimana menilai dari sudut pandangnya masing- masing. Minat disini bisa jadi menjadikan mereka lebih berhati hati dan tidak terburu buru.

[37] RR, *Wawancara* (Lombok Timur, 21 September 2025)

Bukan berarti tidak mau menikah secara mutlak tapi lebih kepada kekhawatiran salah memilih pasangan."[38]

Pernyataan informan menunjukkan bahwa paparan fenomena KDRT tidak selalu berhenti pada pembentukan rasa takut terhadap pernikahan, tetapi berkembang menjadi pertimbangan yang lebih hati-hati dalam menilai calon pasangan sebagai bentuk antisipasi terhadap potensi konflik dalam rumah tangga. RR menyatakan bahwa paparan fenomena KDRT membuatnya lebih berhati-hati dalam memilih pasangan hidup, sementara CH menegaskan bahwa kehati-hatian tersebut bukan berarti menolak pernikahan, melainkan kekhawatiran salah memilih pasangan. Hal ini menunjukkan bahwa selektivitas bukan sekadar bentuk kewaspadaan sosial, tetapi bagian dari upaya meminimalkan kemungkinan terjadinya relasi yang merugikan dalam kehidupan rumah tangga. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, kecenderungan tersebut dapat dipahami sebagai bentuk ikhtiar dalam *fiqh munakahat* yakni kewajiban calon pasangan untuk memastikan pernikahan tidak menimbulkan mudarat sejak sebelum akad dilangsungkan. Dalam Islam, pemilihan pasangan tidak hanya dipahami sebagai persoalan personal, tetapi juga tanggung jawab membangun keluarga yang *sakinah, mawaddah,* dan *rahmah,* karena berpengaruh terhadap keberlangsungan rumah tangga di masa depan. Oleh karena itu, hadis Nabi *Shallallahu alaihi wa Sallam* mengenai pentingnya mempertimbangkan aspek agama dalam memilih pasangan menjadi relevan untuk memahami sikap informan dalam menentukan pasangan hidup:

تُنْكَحُ المَرْأَةُ لأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاك

Perempuan itu dinikahi karena empat perkara: yaitu harta, martabat, kecantikan, dan agamanya. Pilihlah perempuan yang baik agamanya. Jika tidak, niscaya engkau akan menjadi orang yang merugi.[39]

Hadis tersebut menegaskan bahwa aspek religiusitas menjadi prioritas utama dalam memilih pasangan hidup.[40] Penekanan ini menunjukkan bahwa kehati-hatian informan dalam memilih pasangan sejalan dengan anjuran Islam untuk memprioritaskan kualitas agama, karena religiusitas pasangan dalam *fiqh munakahat* dipandang sebagai indikator utama kemampuan seseorang menjalankan hak dan kewajiban rumah tangga secara adil dan mencegah terjadinya kemudaratan. Dengan demikian, selektivitas informan bukan hanya respons sosial terhadap paparan fenomena KDRT, tetapi juga praktik ikhtiar yang selaras dengan prinsip menghindari kemudaratan. Hal ini menunjukkan bahwa paparan KDRT berdampak pada meningkatnya

[38] CH, *Wawancara* (Jember, 20 September 2025)

[39] Abu abdillah Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, 7th ed. (Damaskus: Daar al-Yamamah, 1993).

[40] Muhammad Ismail, *Subulus Salam Syarh Bulugul Maram*, 5th ed. (Kairo: Daar al-Hadis, 1997).

pemahaman Generasi Z mengenai pentingnya kualitas moral dan religiusitas pasangan sebagai langkah preventif untuk menghindari potensi konflik dan kekerasan dalam rumah tangga. Dengan demikian, selektivitas menjadi tameng awal bagi Generasi agar tidak terjebak dalam lingkarang KDRT.

Implikasi normatifnya, selektivitas dalam memilih pasangan menunjukkan bahwa pernikahan dalam hukum keluarga Islam harus dibangun atas dasar tanggung jawab moral, kematangan personal dan komitmen untuk menjaga relasi yang harmonis serta menghindari terjadinya kemudaratan dalam rumah tangga.

b. Pemahaman Relasi yang Sehat

Selektivitas dalam memilih pasangan kemudian mendorong munculnya pemahaman yang lebih luas mengenai pentingnya membangun relasi yang sehat dalam pernikahan. Paparan kasus KDRT membuat informan tidak hanya menjadi lebih selektif dalam memilih pasangan, tetapi juga mulai memahami bahwa hubungan yang harmonis dalam rumah tangga bukan tentang dominasi salah satu pihak, melainkan tentang bagaimana saling menghormati, mendukung, dan menjaga komunikasi dengan baik antar pasangan. Sebagaimana yang disampaikan oleh AL, "Iya sangat memberikan, contohnya kita sebagai anak muda akan lebih belajar dan memahami bagaimana kehidupan setelah pernikahan itu, seperti mengontrol emosi, mendiskusikan semua masalah yg ada, mencari solusi yang tepat, serta memiliki sikap yang saling menghargai antar sesama pasangan."[41] Ucapan ini sejalan dengan yang disampaikan oleh ZR, "Hmmm, saya pribadi masih belum berfikir sampai sejauh itu sih kak. Tapi kalau ditanya khawatir atau tidak, saya pribadi tidak khawatir karena saya percaya kunci utama rumah tangga itu ada pada komunikasi, saling menghargai, saling percaya, dan memilih pasangan yg tepat."[42]

Pernyataan informan menunjukkan bahwa paparan KDRT berdampak pada berubahnya cara pandang informan terhadap relasi pernikahan. AL menekankan bahwa pentingnya mengontrol emosi, mendiskusikan masalah, dan saling menghargai, sementara ZR meyakini bahwa kunci utama rumah tangga adalah komunikasi, saling menghargai, dan saling percaya. Kedua pernyataan ini menunjukkan bahwa informan telah memahami relasi pernikahan bukan sebagai hubungan yang bersifat hierarkis dan sepihak, melainkan sebagai relasi setara yang dibangun melalui komunikasi, kerja sama, dan dan penghormatan antar pasangan. Informan mulai menyadari bahwa keharmonisan rumah tangga tidak cukup dibangun hanya berdasarkan ikatan formal, tetapi juga menyelesaikan konflik rumah tangga dengan sehat tanpa kekerasan dan menciptakan hubungan yang aman secara emosional.

---

[41] AL, *Wawancara* (Mataram, 22 September 2025)
[42] ZR, *Wawancara* (Lombok Tengah, 20 September 2025)

Dalam perspektif hukum keluarga Islam, pemahaman tersebut sejalan dengan konsep sakinah, mawaddah, dan rahmah yang menekankan bahwa pernikahan bertujuan menciptakan ketentraman, kasih sayang, dan hubungan yang dibangun atas dasar penghormatan tanpa kekerasan. Sebagaimana yang dijelaskan Allah Ta'ala dalam Al-Qur'an:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۗاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

*Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran) Allah bagi kaum yang berpikir.*[43]

Ayat ini menjelaskan bahwa esensi pernikahan dalam Islam adalah membangun hubungan yang menghadirkan ketentraman, kasih sayang, dan penghormatan anatara suami dan istri.[44] Oleh karena itu, pemahaman informan mengenai pentingnya komunikasi, pengendalian emosi, dan penyelesaian konflik secara damai menunjukkan kesesuaian dengan konsep *sakinah, mawaddah,* dan *rahmah* dalam hukum keluarga Islam. Ketiga konsep tersebut menggambarkan tujuan pernikahan yang tidak hanya berorientasi pada ikatan hukum, tetapi juga pada terciptanya ketentraman psikologis dan hubungan yang dilandasi kasih sayang. Kondisi tersebut menunjukkan adanya pemahaman bahwa relasi yang sehat merupakan bagian penting dalam mewujudkan tujuan pernikahan menurut hukum keluarga Islam. Prinsip tersebut juga diperkuat melalui perintah Islam untuk memperlakukan pasangan secara baik dan patut dalam kehidupan rumah tangga. Sebagaimana dalam firman-Nya:

وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ

Dan bergaullah dengan mereka secara patut.[45]

Menurut Ibnu Katsir, bahwa seorang suami sudah seharusnya memperlakukan istrinya dengan baik, sebagaimana ia juga mengharapkan perlakuan yang baik dari istrinya.[46] Penekanan informan pada komunikasi, pengendalian emosi, dan penghormatan terhadap pasangan menunjukkan kesesuaian dengan konsep *mu'asyarah bil ma'ruf* (memperlakukan pasangan dengan baik) dalam hukum keluarga Islam, yaitu menempatkan hubungan suami istri sebagai relasi yang dibangun atas dasar perlakuan yang baik dan penghormatan tehadap pasangan, dan menghindari tindakan yang menyakiti pasangan, termasuk KDRT. Dengan demikian, paparan fenomena KDRT

[43] QS. Ar-Rum (30): 23.

[44] Muhammad bin Shalih Al-'Ustaimin, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim (Surah Ar-Rum)* (Mamlakah al-Arabiyyah as Su'udiyah: Muassasah Syaikh Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin al-khairiyyah, 2015).

[45] QS. An-Nisa' (4): 19.

[46] Abu Al-Fida' Ismail, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, 1st ed. (Daar Ibnu al-Jauzi, 1999).

berdampak pada meningkatnya pemahaman Generasi Z mengenai pentingnya relasi yang sehat sebagai fondasi utama dalam membangun keluarga.

Implikasi normatifnya, KDRT dipahami sebagai bentuk pelanggaran terhadap tujuan dasar pernikahan dalam Islam karena bertentangan dengan prinsip sakinah, mawaddah, dan rahmah serta nilai *mu'asyarah bil ma'ruf* (memperlakukan pasangan dengan baik) yang menekankan terciptanya hubungan rumah tangga yang aman, harmonis, dan penuh penghormatan antara suami dan istri.[47]

c. Kesiapan Mental dan Emosional

Selektivitas dalam memilih pasangan yang mendorong Generasi Z untuk memahami relasi yang sehat, pada akhirnya mendorong kebutuhan akan kesiapan mental dan emosional sebelum menikah. Informan mulai memahami bahwa pernikahan merupakan komitmen jangka panjang yang membutuhkan kematangan psikologis, pengendalian emosi dan menyelesaikan konflik dengan sehat. Sebagaimana yang dikatakan oleh RN, "kesiapan dalam menghadapi masalah yang tidak terduga, selalu memiliki pegangan kontrol diri dan emosi, dan kemampuan menghadapi masalah dalam lingkup kecil, salah satunya berani berbicara tentang hak sesama dan tidak takut bertindak benar agar tidak menjadi pihak yang lemah. seperti hadits Nabi, mukmin yang kuat lebih baik dari mukmin yang lemah, kuat disini menurut saya mencakup kuat secara mental."[48] Ucapan ini sejalan dengan yang disampaikan oleh HM, "Siap secara mental sangat penting. Karena kesiapan mental bisa mempengaruhi cara seseorang dalam menghadapi dan menyikapi permasalahan-permasalahan yang terjadi setelah pernikahan."[49]

Pernyataan informan tersebut menunjukkan bahwa paparan kasus KDRT berdampak pada meningkatnya pemahaman bahwa kematangan psikologis, kemampuan mengelola emosi, dan kesiapan menghadapi konflik rumah tangga secara dewasa merupakan faktor penting dalam menjaga keharmonisan rumah tangga. Generasi Z mulai memandang bahwa keberhasilan rumah tangga tidak hanya ditentukan oleh kecocokan pasangan, tetapi juga kemampuan seseorang mengendalikan emosi, dan menyelesaikan konflik secara sehat, dan menjalankan tanggung jawab rumah tangga secara dewasa. Dengan demikian, kesiapan mental dan emosional dipahami sebagai bentuk kemampuan membangun relasi yang stabil tanpa kekerasan.

Dalam perspektif hukum keluarga Islam, kesiapan mental dan emosional yang ditunjukkan informan berkaitan dengan tanggung jawab dalam menjalankan akad pernikahan. RN secara eksplisit mengaitkan kesiapan mental dengan konsep "mukmin yang kuat" yang menunjukkan

[47] Annisa Putri Utami, Namik Sutarni, and Burham Pranawa, *KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA SEBAGAI DASAR DAN ALASAN PERCERAIAN*, 7, no. 02 (2025).

[48] RN, *Wawancara* (Yogyakarta, 20 September 2025)

[49] HM, *Wawancara* (Lombok Timur, 20 September 2025)

bahwa informan memahami kematangan psikologis bukan hanya sebagai kebutuhan personal, melainkan sebagai kewajiban moral dalam rumah tangga. Sementara HM menegaskan bahwa kesiapan mental menentukan cara seseorang menghadapi permasalahan pasca pernikahan, yang menunjukkan bahwa kematangan emosional dipahami sebagai kemampuan menjaga pasangan dari kemudaratan. Hal ini sejalan dengan konsep pernikahan sebagai *mitsaqan ghalizan* (perjanjian yang kuat) yang menuntut kesiapan lahir maupun batin dalam membangun rumah tangga. Oleh karena itu, kesiapan mental, kematangan emosional, serta kemampuan menjaga pasangan dari kemudaratan menjadi bagian penting dalam mewujudkan tujuan pernikahan yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah*. Dalam konteks penelitian ini, paparan KDRT menumbuhkan pemahaman bahwa kesiapan mental dan emosional diperlukan agar konflik rumah tangga dapat diselesaikan dengan sehat tanpa kekerasan.

Implikasi normatifnya, kesiapan mental dan emosional dalam pernikahan tidak hanya dipahami sebagai kebutuhan psikologis, tetapi juga sebagai bagian tanggung jawab moral dalam hukum keluarga Islam. Kematangan emosi dan kemampuan mengendalikan diri menjadi penting agar pasangan mampu menjalankan hak dan kewajiban secara adil serta menghindari tindakan yang dapat menimbulkan kemudaratan seperti terjadinya kekerasan dalam rumah tangga.

Jika dilihat secara menyeluruh, selektivitas dalam memilih pasangan, pemahaman mengenai relasi yang sehat, serta kesiapan mental dan emosional pada dasarnya merupakan satu rangkaian dampak positif yang saling berkaitan. Selektivitas menjadi tahap awal munculnya kehati-hatian dalam menentukan pasangan hidup, kemudian mendorong seseorang untuk memahami mengenai relasi yang sehat dan minim kekerasan dalam rumah tangga, yang pada akhirnya mendorong kebutuhan akan kesiapan mental dan emosional sebelum menikah. Dengan demikian, ketiga dampak tersebut membentuk satu konstruksi respons positif yang menunjukkan bahwa paparan fenomena KDRT tidak hanya menghasilkan rasa takut, tetapi juga mendorong Generasi Z untuk mempersiapkan pernikahan secara lebih matang, penuh pertimbangan, dan bertanggung jawab.

## Ambivalensi Generasi Z terhadap Pernikahan dalam Perspektif Hukum Keluarga Islam

Ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan tampak dari munculnya dua respons yang berjalan secara bersamaan namun berlawanan arah, yaitu keinginan untuk membangun pernikahan yang ideal dan harmonis, namun pada saat yang sama disertai rasa takut, keraguan untuk menikah, dan skeptisisme terhadap pernikahan.

Secara mekanisme, ambivalensi ini terbentuk melalui proses bertahap. Paparan KDRT yang berulang di media sosial, media massa, serta lingkungan sekitar meningkatkan pemahaman informan akan risiko KDRT dalam pernikahan. Informasi yang terus muncul tidak berhenti

sebagai berita, tetapi turut membentuk cara pandang informan terhadap pernikahan. Paparan tersebut membuat informan mulai mengaitkan pernikahan dengan kemungkinan konflik dan kekerasan. Dari sini terbentuk dua arah penilaian sekaligus, pernikahan tetap dianggap penting, tetapi juga dianggap berisiko.

Perbedaan respons tersebut dipengaruhi oleh beberapa faktor, seperti kejadian yang disaksikan langsung di lingkungan keluarga, intensitas paparan kasus KDRT di media sosial, serta cara masing-masing informan memandang pernikahan. Informan yang memiliki kedekatan dengan kasus KDRT dalam lingkungan keluarga atau kerabat dekat, cenderung menunjukkan respons negatif yang lebih kuat karena kejadian tersebut melekat secara emosional. Sementara itu, informan yang hanya menerima paparan dari media sosial cenderung lebih berada pada tahap kehati-hatian tanpa emosional yang kuat. Informan yang menunjukkan respons positif menjadikan paparan tersebut sebagai pelajaran untuk lebih mempersiapkan diri sebelum memasuki pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa faktor kedekatan situasi sebagai pengamat langsung dalam lingkungan keluarga memperkuat intensitas rasa takut dan cara menilai risiko dalam pernikahan.

Dengan demikian, paparan KDRT tidak menghasilkan respons yang sama terhadap pernikahan, melainkan memunculkan respons dan penilaian yang berbeda. Stimulus yang sama dapat menghasilkan respons yang berbeda karena setiap informan memiliki tingkat keterikatan emosional, lingkungan sosial, serta tingkat kepercayaan yang berbeda terhadap relasi keluarga. Sebagian informan membentuk sikap menghindari risiko melalui rasa takut, ingin menunda pernikahan, dan skeptisisme terhadap pernikahan, Sebagian lainnya justru menjadikan paparan tersebut sebagai bahan pertimbangan untuk lebih siap secara mental dan emosional untuk membangun relasi yang lebih sehat dan matang di masa depan. Ambivalensi muncul karena Generasi Z berada pada posisi antara keinginan mempertahankan nilai ideal pernikahan dan kekhawatiran terhadap risiko kekerasan dalam rumah tangga.

Dalam perspektif *maqashid syariah*, ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan dapat dipahami sebagai bentuk tarik-menarik antara upaya menjaga jiwa *(hifẓ al-nafs)* dan menjaga keturunan *(hifẓ al-nasl)*. Rasa takut terhadap KDRT muncul sebagai bentuk perlindungan diri dari potensi kekerasan dan penderitaan dalam rumah tangga, sedangkan keinginan untuk menikah menunjukkan pemahaman bahwa pernikahan tetap penting sebagai jalan membangun keluarga dan menjaga keberlangsungan keturunan.

Tarik menarik antara *hifẓ al-nafs* (menjaga jiwa) dan *hifẓ al-nasl* (menjaga keturunan) menunjukkan bahwa ambivalensi Generasi Z bukan sekadar kebingungan emosional, melainkan bentuk pertimbangan rasional terhadap pernikahan dalam Islam. Di satu sisi, terdapat kebutuhan untuk menjaga diri dari potensi kekerasan dan menjaga keamanan psikologis. Di sisi lain,

pernikahan tetap dipahami sebagai institusi penting untuk membangun keluarga dan menjaga keturunan. Dengan demikian, ambivalensi ini menunjukkan adanya proses penyeimbangan antara kebutuhan rasa aman dan upaya mempertahankan nilai-nilai normatif pernikahan dalam Islam, yaitu membangun keluarga yang *sakinah, mawaddah*, dan *rahmah.*

Secara normatif, ambivalensi ini dinilai sebagai respons proporsional dalam hukum Islam selama berfungsi sebagai mekanisme kehati-hatian yang mendorong kesiapan menikah dan bukan sebagai penolakan terhadap institusi pernikahan itu sendiri. Kehati-hatian dalam memilih pasangan dan kesiapan mental-emosional bentuk upaya menghindari kemudaratan *(dharar)* dan mencapai tujuan pernikahan dalam Islam untuk mewujudkan keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah. Sebaliknya ambivalensi menjadi berlebihan dan tidak dianjurkan apabila berkembang menjadi penolakan menikah tanpa alasan yang dibenarkan syariat, sebab pernikahan merupakan bagian dari *hifz al-nasl* (menjaga keturunan) dalam *maqashid syariah* yang tidak dapat diabaikan tanpa konsekuensi normatif.

## Kesimpulan

Penelitian ini menemukan bahwa paparan fenomena KDRT yang diperoleh Generasi Z melalui media sosial, media massa, pemberitaan publik figur, serta lingkungan sekitar membentuk sikap ambivalen pada Generasi Z terhadap pernikahan. Generasi Z tidak hanya memandang pernikahan sebagai relasi ideal yang bertujuan mewujudkan keluarga harmonis, tetapi juga sebagai relasi yang mengandung potensi konflik dan kekerasan dalam rumah tangga.

Paparan fenomena KDRT tersebut kemudian membentuk dua kutub respons yang saling berlawanan sebagai wujud ambivalensi Generasi Z. Di satu sisi, paparan fenomena KDRT menimbulkan dampak negatif yang saling berkaitan, dimulai dari munculnya rasa takut terhadap pernikahan, yang kemudian menyebabkan terjadinya penundaan, di mana kondisi ini kemudian membuat Generasi Z menjadi skeptisisme terhadap pasangan. Di sisi lain, paparan tersebut juga menghasilkan dampak positif yang saling berkaitan juga, berupa meningkatnya selektivitas dalam memilih pasangan, kemudian mendorong seseorang untuk memahami mengenai relasi yang sehat, yang pada akhirnya mendorong kebutuhan akan kesiapan mental dan emosional sebelum menikah. Temuan ini menunjukkan bahwa paparan fenomena KDRT tidak hanya menimbulkan kekhawatiran, tetapi juga mendorong Generasi Z untuk lebih berhati-hati dalam mempersiapkan kehidupan rumah tangga.

Dalam perspektif hukum keluarga Islam, ambivalensi Generasi Z terhadap pernikahan menunjukkan adanya upaya menyeimbangkan perlindungan diri dari kemudaratan sekaligus upaya membangun pernikahan yang mewujudkan keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah. Oleh karena

itu, ambivalensi tersebut dapat dipahami sebagai bentuk kehati-hatian sejalan dengan prinsip hukum keluarga Islam selama mendorong kesiapan menikah dengan tujuan mewujudkan keluarga *sakinah, mawaddah,* dan *rahmah,* bukan sebagai penolakan terhadap institusi pernikahan.

## Daftar Pustaka

*Al-Qur'anul Karim*

Al-Bukhari, Abu abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahih Bukhari*. 7th ed. Damaskus: Daar al-Yamamah, 1993.

Al-'Ustaimin, Muhammad bin Shalih. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim (Surah Ar-Rum)*. Mamlakah al-Arabiyyah as Su'udiyah: Muassasah Syaikh Muhammad bin Shalih al-'Utsaimin al-khairiyyah, 2015.

Batrisyia, Nurul Isnaini, Ruston Kumaini, and Mukhlishoh Khoirunnisa'. *Fenomena "Marriage is Scary" dalam Perspektif Mahasiswi Bercadar*. 4, no. 1 (2026): 41. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v4i1.953.

Cindy Nurlaila, Qurrotul Aini, Sharla Setyawati, and April Laksana. "Dinamika Perilaku Gen Z Sebagai Generasi Internet." *Konsensus : Jurnal Ilmu Pertahanan, Hukum dan Ilmu Komunikasi* 1, no. 6 (November 2024): 95–102. https://doi.org/10.62383/konsensus.v1i6.464.

Ismail, Abu Al-Fida'. *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*. 1st ed. Daar Ibnu al-Jauzi, 1999.

Ismail, Muhammad. *Subulus Salam Syarh Bulugul Maram*. 5th ed. Kairo: Daar al-Hadis, 1997.

Komnasperempuan. *Siaran Pers Komnas Perempuan Tentang Peluncuran Catatan Tahunan Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2023*. March 7, 2024. https://komnasperempuan.go.id/siaran-pers-detail/siaran-pers-komnas-perempuan tentang-peluncuran-catatan-tahunan-kasus-kekerasan-terhadap perempuan-tahun-2023.

Kurnianingrum, Trias Palupi. *URGENSI PELINDUNGAN TERHADAP KORBAN KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA*. XVII, no. 1 (January 2025).

Lestari, Melina, Sandhian Lasti Aimma, Shafa Fajriandini Cahyadi, Khaila Alfiory Lestari Legowo Putri, and Mona Maimun Mustofa. "Bagaimana Fenomena 'Marriage is Scary' dalam Pandangan Perempuan Generasi Z?" *JURNAL BIMBINGAN DAN KONSELING AR-RAHMAN* 10, no. 2 (December 2024): 278. https://doi.org/10.31602/jbkr.v10i2.17187.

Oktaviani, Dwi, and Krismono. *"Analysis of the Marriage Is Scary Phenomenon Among Generation Z: A Perspective of Islamic Law Sociology*. 2, no. 1 (2024).

Raka B, Lubis. *Pernikahan Di RI Kembali Cetak Rekor Terendah Pada 2024*. March 7, 2025. https://goodstats.id/infographic/pernikahan-di-ri-kembali-cetak-rekor-terendah-pada-2024-ctxYb. Diakses 16 Mei 2025.

*RINGKASAN EKSEKUTIF 'MENATA DATA, MENAJAMKAN ARAH: Refleksi Pendokumentasian Dan Tren Kasus Kekerasan Terhadap Perempuan 2024' Catatan Tahunan Kekerasan Terhadap Perempuan Tahun 2024*. 2025.

Riswandi, Riyan, Cucu Surahman, and Riris Hari Nugraha. "Analisis Perspektif Mahasiswa Muslim Gen-Z terhadap Isu Marriage Is Scary." *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Indonesia (JPPI)* 5, no. 1 (January 2025): 10–25. https://doi.org/10.53299/jppi.v5i1.893.

Saputra, M. Yanis. *Di Balik Tirai Santun: Mengungkap Fakta Miris KDRT Dan Kunci Mewujudkan Keluarga Sakinah*. 2025. https://marinews.mahkamahagung.go.id/artikel/di-balik-tirai-santun-mengungkap-fakta-miris-kdrt-0s3.

Sinaga, Hasudungan. "MENGUNGKAP REALITAS DAN SOLUSI TERHADAP KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA." *IBLAM LAW REVIEW* 2, no. 1 (January 2022): 188–210. https://doi.org/10.52249/ilr.v2i1.236.

Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan*. 3rd ed. Bandung: Alfabeta, 2018.

unairnews. *Benarkah KDRT Sebabkan Angka Pernikahan Menurun? Dosen UNAIR Berikan Tanggapan*. Agustus 2024. https://unair.ac.id/benarkah-kdrt-sebabkan-angkapernikahan-menurun-dosen-unair-berikan-tanggapan/.

Utami, Annisa Putri, Namik Sutarni, and Burham Pranawa. *KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA SEBAGAI DASAR DAN ALASAN PERCERAIAN*. 7, no. 02 (2025).

Yulian, Purnama. *Memilih Pasangan Idaman*. 2009. https://muslim.or.id/657 memilih-pasangan-idaman.html.

Zahra, Safrida. "Dampak Kekerasan dalam Rumah Tangga serta Relevansinya terhadap Hak Asasi Manusia: Studi Kasus Mega Suryani Dewi Tahun 2023." *Gema Keadilan* 10, no. 3 (September 2023): 115–26. https://doi.org/10.14710/gk.2023.20385.

Zahro, Veni Fatimatuz. "IMPLIKASI PEMBERITAAN KDRT SELEBRITI DI INSTAGRAM TERHADAP PERSEPSI GENERASI Z DI KABUPATEN JOMBANG." Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, 2025.

**Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam**
Volume 04, No. 02, 2026
E-ISSN: 2986-8157
DOI: https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v4i2.1347

Diterima : 17 - 01 - 2026
Direvisi : 08 - 05 - 2026
Disetujui : 25 - 07 - 2026
Terbit : Juli 2026

# Reconceptualizing the Sakinah Family as a Preventive Framework Against Violence in Pesantren: A Hadith and Maqāṣid al-Sharīʿah Analysis

Marwan Mas'ud[1], Catur Maulana Ichsan[2], Muhammad Fadhil[3], Teguh Dwi Prayoga[4]

**Abstract**

*The phenomenon of violence in educational environments, including pesantren, has become a significant concern because verbal, psychological, and physical abuse undermines students' character development, mental well-being, and the values of ukhuwwah. Although previous studies have discussed violence in Islamic educational institutions, limited attention has been paid to the preventive role of the sakinah family from the perspectives of the Prophet's ḥadīths and Maqāṣid al-Sharīʿah. This study employs a qualitative library research approach using secondary sources, analyzed through Critical Discourse Analysis (CDA) within the framework of Maqāṣid al-Sharīʿah. The findings indicate that the sakinah family functions as a preventive foundation by cultivating empathy, non-violence, and respect for human dignity before students enter the pesantren environment. From a maqāṣidī perspective, it supports the protection of life (ḥifẓ al-nafs), intellect (ḥifẓ al-ʿaql), honor (ḥifẓ al-ʿirḍ), and religion (ḥifẓ al-dīn) through the prevention of violence and the promotion of ethical conduct. These findings are consistent with the Prophet's ḥadīths emphasizing compassion, responsibility, and the prohibition of harm. This study contributes by positioning the sakinah family as a preventive framework that integrates family-based moral formation with Islamic educational practices to foster more humane and ethically grounded pesantren environments.*

*Keywords: Sakinah Family; Violence; Pesantren; Prophet's Ḥadīths; Maqāṣid al-Sharīʿah*

**Abstrak**

Fenomena kekerasan dalam lingkungan pendidikan, termasuk pesantren, telah muncul sebagai isu krusial, karena kekerasan verbal, psikologis, dan fisik dapat merusak perkembangan kepribadian, kesehatan mental, serta nilai-nilai ukhuwwah di kalangan peserta didik. Meskipun studi-studi sebelumnya telah mengkaji kekerasan dalam konteks pendidikan Islam, perhatian terhadap peran keluarga sakinah sebagai kerangka preventif dari perspektif ḥadīths Nabi dan Maqāṣid al-Sharīʿah masih terbatas. Penelitian ini mengisi kesenjangan tersebut dengan menganalisis bagaimana pembentukan nilai berbasis keluarga berfungsi sebagai mekanisme fundamental dalam mencegah kekerasan di lingkungan pesantren. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif melalui metode studi kepustakaan dengan memanfaatkan sumber data sekunder. Analisis dilakukan dengan menggunakan Critical Discourse Analysis (CDA) serta kerangka teoretis Maqāṣid al-Sharīʿah. Secara metodologis, pendekatan ini memungkinkan kajian normatif-tekstual dan sosio-konseptual terhadap konstruksi dan transmisi nilai-nilai keagamaan dalam wacana keluarga dan pendidikan. Temuan penelitian menunjukkan bahwa keluarga sakinah berfungsi sebagai kerangka pra-institusional yang membentuk nilai non-kekerasan, empati, dan penghormatan terhadap martabat manusia sebelum peserta didik terlibat dalam lingkungan pesantren. Dari perspektif maqāṣidī, keluarga sakinah berkontribusi dalam menjaga jiwa (ḥifẓ al-nafs), akal (ḥifẓ al-ʿaql), kehormatan (ḥifẓ al-ʿirḍ), dan agama (ḥifẓ al-dīn) melalui pencegahan normalisasi kekerasan serta

[1] Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Indonesia
E-mail: masudmarwan14@gmail.com
[2] Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Indonesia
Email: Officialcmi96@gmail.com
[3] Universitas Islam Madinah, Saudi Arabia
Email: muhammadfadhilwidiyono@gmail.com
[4] Booking Ninjas Company, United States of America
Email: teguh@bookingninjas.com

penguatan perilaku etis. Temuan ini sejalan dengan ḥadīths Nabi yang menekankan tanggung jawab, kasih sayang, dan larangan melakukan tindakan yang merugikan. Artikel ini berkontribusi dengan merekonseptualisasi keluarga sakinah sebagai kerangka preventif terhadap kekerasan di pesantren, sehingga menawarkan pendekatan yang lebih integratif yang menghubungkan pembentukan moral berbasis keluarga dengan praktik pendidikan institusional. Selain itu, penelitian ini juga menyediakan landasan konseptual bagi pengembangan sistem pendidikan Islam yang lebih humanis dan berlandaskan etika.

Kata Kunci: Keluarga Sakinah; Kekerasan; Pesantren; Hadis Nabi; Maqāṣid al-Syarīʿah.

## Introduction

Violence in educational settings, including pesantren,[1] constitutes a serious and multidimensional problem affecting not only the physical dimension but also the psychological, moral, and spiritual well-being of students. [2] Globally, studies on violence in education have been widely discussed in international reports, such as those published by UNESCO and WHO, which highlight that violence in schools significantly impacts learning outcomes, mental health, and long-term social behavior.[3] Within the context of Islamic education, pesantren have historically been recognized as institutions that cultivate compassion (*raḥmah*), ethical conduct (*adab*), and character formation.[4] However, contemporary realities indicate that pesantren are not immune to internal challenges, including various forms of verbal, psychological, and physical violence. This condition calls for a more comprehensive and structurally grounded analysis of violence prevention.

Existing studies predominantly focus on institutional, legal, or psychological responses to violence in pesantren, including regulatory frameworks, victim protection, and disciplinary systems. While these approaches are important, they tend to emphasize downstream interventions rather than upstream preventive structures. In particular, the role of the family as the primary site of value formation remains underexplored. This study addresses this gap by positioning the sakinah family as a foundational preventive framework that shapes students' dispositions before entering the pesantren environment.

---

[1] Pesantren is an Islamic boarding educational institution led by a kiai (teacher), in which santri reside while studying the Islamic sciences through the instruction of classical Islamic texts (*kutub al-turāth*), moral (*akhlāq*) formation, and the practice of religious life in their daily activities.

[2] Khonsa Rosyaida and Ahyat Habibi, "PENGELOLAAN ZAKAT MAL DALAM UPAYA MENINGKATKAN KESEJAHTERAAN KELUARGA MUSLIM MENURUT PERSPEKTIF DR. SAID BIN WAHF AL QAHTHANI: Studi Lapangan Di Yayasan Imam Syafi'i Tulungagung," *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 2 (July 2023): 159–79, https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v1i2.384; Syaifi Udzkhiyatin Nisa and Najla Aliyah Athifah, "INTEGRASI PENDIDIKAN SEKSUAL DALAM ILMU FIKIH UNTUK MENCEGAH PENYIMPANGAN PERILAKU SEKSUAL: Studi Kasus Pada Ma'had Imam Syafi'i Jember," *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 2 (July 2023): 116–33, https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v1i2.412; Nur kholis bin Kurdian, "STUDI KOMPARASI ANTARA BAB NAWAQID AL-WUDU DI KITAB AL-MUHARRAR FI AL-HADITH DENGAN BAB NAWAQID AL-WUDU DI KITAB BULUGHUL MARAM MIN ADILLAT AL-AHKAM," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 6, no. 1 (November 2018): 37–83, https://doi.org/10.37397/almajaalis.v6i1.104.

[3] Ernest Vusumuzi Mpindo, Xolani Khohliso, and Mochina Mphuthi, "Exploring the Psychological Impact of School-Based Violence on Learners' Academic Performance," *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research* 24, no. 3 (March 2025): 117–33, https://doi.org/10.26803/ijlter.24.3.6.

[4] Salman Hibatur Rohman and Nur Kholis Bin Kurdian, "Pemahaman Dan Implementasi Hadis Etika Pendidik Dalam Pembelajaran Di Pondok Pesantren Daarul Ukhuwwah Desa Asrikaton Kecamatan Pakis Kabupaten Malang," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (May 2025): 209–22, https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.425; Junaidi Junaidi and Akhmad Sahrandi, "Pesantren Strategies in Anti-Bullying Education and Protection of Students in Pesantren," *Jurnal Pendidikan Islam* 15, no. 2 (November 2025): 248–61, https://doi.org/10.38073/jpi.v15i2.3633; Ach. Sayyi et al., "Child-Friendly Education Model for Violence Prevention in Islamic Boarding Schools," *Al-Hayat: Journal of Islamic Education* 9, no. 4 (November 2025): 800–820, https://doi.org/10.35723/ajie.v9i4.187.

From the perspective of family sociology, the family functions as the primary agent of socialization, where values, behavioral norms, and emotional regulation are first constructed. [5] In the Islamic context, the sakinah family occupies a central role in shaping a child's personality through values of mawaddah wa raḥmah, justice, ethical communication, and self-control.[6] These relational patterns significantly influence how individuals respond to authority, conflict, and diversity within educational institutions.[7] Therefore, the sakinah family can be conceptualized not merely as a normative ideal, but as a structurally significant factor in preventing the reproduction of violence in pesantren.

From the perspective of Maqāṣid al-Sharīʿah, the prevention of violence is intrinsically aligned with the fundamental objectives of Islamic law, namely the promotion of welfare and the prevention of harm (*jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*).[8] Violence contradicts the essential protections of life (*ḥifẓ al-nafs*), intellect (*ḥifẓ al-'aql*), honor (*ḥifẓ al-'irḍ*), and religion (*ḥifẓ al-dīn*). [9] In addition, the ḥadīths of the Prophet Muḥammad ﷺ provide a strong normative and pedagogical foundation

[5] Bidayatul Mutammimah and Nasrulloh, "Kewajiban Meredam Emoasi Bagi Suami Terhadap Akhlak Istri: (Analisis Hadis La Yafrak Mukminun Mukminatan In Kariha Minha Khuluqan Radiya Minha Akhar)," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (October 2024): 23–37, https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.741.

[6] Suresmiyati et al., "Strengthening Children's Moral Development through Home-Based Islamic Religious Education: A Literature Review on the Role of Muslim Familie," *At Turots: Jurnal Pendidikan Islam*, December 2025, 1274–83, https://doi.org/10.51468/jpi.v7i2.1079.

[7] Muhamad Arif, Mohd Kasturi Nor Abd Aziz, and Yuldashev Azim Abdurakhmonovich, "Trend Strategy to Prevent Bullying in Islamic Boarding Schools (Pesantren)," *Jurnal Ilmiah Peuradeun* 12, no. 2 (May 2024): 639–70, https://doi.org/10.26811/peuradeun.v12i2.1087.

[8] Irsan, Aslati Aslati, and Khairunnas Jamal, "ANALISIS MODEL PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA MELALUI WASIAT WAJIBAH," *Al-Majaalis* 11, no. 1 (November 2023): 61–82, https://doi.org/10.37397/amj.v11i1.464; Irsan, Alaiddin Koto, and Khairunnas Jamal, "POLYGAMY IN THE LAW OF THE REPUBLIC OF INDONESIA NUMBER 1 OF 1974 AND THE EGYPTIAN FAMILY LAW NUMBER 100 OF 1985 FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW AND MAQASHID SHARIA," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 11, no. 2 (May 2024): 245–70, https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.480; Muhammad Nurul Fahmi, Muhammad Yassir, and Abdi Zulfantri, "PROSEDUR DAN SYARAT POLIGAMI DI INDONESIA PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 11, no. 2 (May 2024): 271–91, https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.572.

[9] Misbahuzzulam and Muhammad Rizki Febrian, "KONSEP MAQASHID AL-SYARIAH DALAM MENJAGA FITRAH ANAK," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 7, no. 1 (November 2019): 73–116, https://doi.org/10.37397/almajaalis.v7i1.123; Abu Abdillah IRSAN, Zulkayandri, and Zul Ikrami, "ANALISIS UNDANG-UNDANG HUKUM KELUARGA MESIR NOMOR 100 TAHUN 1985 PASAL 11 TENTANG POLIGAMI DAN RELEVANSINYA DENGAN MAQASHID SYARIAH," *Al-Majaalis* 9, no. 2 (May 2022): 161–87, https://doi.org/10.37397/almajaalis.v9i2.192; Khoirul Ahsan, M. Abu Rivai, and Ghufran Jauhar, "URGENSI PENDIDIKAN GENDER PADA KELUARGA MUSLIM DITINJAU DARI MAQASID SYARIAH," *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 2 (July 2024): 183–203, https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v2i2.688; Vicry Abdul Rohim, Yusdi Haq, and Muhammad Abdurrahman Hanif, "Tinjauan Kritis Penundaan Perceraian Selama 6 Bulan Berdasarkan SEMA No. 3 Tahun 2023 Dalam Perspektif Maqasid Syariah: Studi Kasus Putusan Pengadilan Agama No. 101/Pdt. G/2024/PA. Jr," *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 3, no. 3 (2025): 409–30, https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v3i3.862.

emphasizing gentleness (*rifq*),[10] compassion,[11] and the prohibition of harm.[12] However, previous studies have rarely integrated these two normative frameworks systematically within a socio-discursive analytical model.

This study, therefore, offers a novel approach by integrating the perspectives of the Prophet's ḥadīths, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, and Critical Discourse Analysis (CDA) to examine how values of non-violence are constructed, internalized, and reproduced across family and educational contexts. Unlike prior research that tends to treat religious texts normatively or descriptively, this study analyzes them as part of a broader discourse that shapes social behavior and institutional practices.

Previous studies that address similar themes include a study entitled "*The Protection of Children's Rights Due to Sexual Violence in Islamic Boarding Schools from the Perspective of Maqāṣid al-Sharī'ah and Positive Law*", written by Netti Herawati et al.[13] This study examines the protection of children's rights in cases of sexual violence within the pesantren environment by employing the perspective of *Maqāṣid al-Sharī'ah* as developed by Yasser Auda and comparing it with the framework of positive law. The study aims to analyze the relevance of the concept of *Maqāṣid al-Sharī'ah* in protecting children as victims of sexual violence, as well as its forms of implementation in existing legal practices. It adopts a phenomenological approach with a literature analysis method, referring to Yasser Auda's works on *Maqāṣid al-Sharī'ah* and studies of positive law related to child protection. The findings indicate that sexual violence occurred as a result of the perpetrator's conscious will in abusing authority by forcing the victim into a *sirri* (unregistered) marriage. Protection for victims was provided through legal proceedings, legal assistance and accompaniment, and mental health recovery through integrated service institutions. Furthermore, protection must comprehensively involve the role of religion, encompassing the safeguarding of

---

[10] Marwan Mas' ud, Akhmad Husaini, and Bayu Kasa Pranata, " أهمية الوعي بالآخرة في تحقيق استقرار الأمن الاجتماعي من ضوء الحديث النبوي:(دراسة موضوعية من خلال أحاديث الكتب الستة)," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 2 (2025): 20–44; Abdurrahman Saleh and Marwan Mas'ud, "Anomali Istidlal Perang Jamal Terhadap Bolehnya Kepemimpinan Wanita," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (May 2025): 38–51, https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.431; Marwan Mas' ud, Hendri Waluyo Lensa, and Nandang Husni Azizi, " دور فن الطهي وقيمه من خلال الحديث النبوي: دراسة موضوعية في ضوء أحاديث الصحيحين))," *As-Sunnah: Jurnal Ilmu Dirayah* 1, no. 1 (2025): 128–74.

[11] Helmi Amirudin et al., " تحليل حماية البيئة من التلوث الهوائي في ضوء الحديث النبوي: دراسة موضوعية من خلال أحاديث الصحيحين: An Analytical Study on Environmental Protection from Air Pollution in the Light of Prophetic Hadiths: A Thematic Study Based on the Hadiths of al-Ṣaḥīḥayn," *Ma'ālim Al-Qur'ān Wa al-Sunnah* 21, no. 2 (December 2025): 405–26, https://doi.org/10.33102/jmqs.v21i2.545; Syanando Adzikri, Marwan Mas'ud, and Dimas Hutomo Putra, "Preventing Gadget Addiction for Family Stability: A Critical Discourse Analysis of Prophetic Hadith in al-Kutub al-Sittah," *WARAQAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 10, no. 2 (December 2025): 287–304, https://doi.org/10.51590/waraqat.v10i2.1155.

[12] Marwan Mas' ud and Nur Anisa Rizqi, " الموكيُوشي والهوية النَّسَبِيَّة:(دراسة فقهية في الأحوال الشخصية حول ظاهرة التبنِّي الرَّشِيد للرجال البالغين في اليابان)," *Al-Mawaddah: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Keluarga Islam* 1, no. 2 (2025): 131–48.

[13] Netti Herawati, Abnan Pancasilawati, and Maisyarah Rahmi, "Perlindungan Hak Anak Akibat Kekerasan Seksual Perpsektif Maqasid Syariah Dan Hukum Positif," *MAQASID* 12, no. 2 (July 2023), https://doi.org/10.30651/mqsd.v12i2.18978.

the victim's life and dignity, guarantees of education, socio-economic protection, clarity of lineage status, and the rehabilitation of the victim's good name. All of these forms of protection are in accordance with the objectives of *Maqāṣid al-Sharīʻah* in promoting welfare and preventing harm.

Another relevant study, entitled "*Synergy of Parents and Madrasas: Building a Violence-Free Generation*", was written by Zuhriyyah Hidayati et al.[14] The findings reveal that violence and bullying in the madrasah environment remain serious problems that threaten students' safety and comfort. This study aims to examine the effectiveness of synergy between parents and madrasahs in preventing violence through a Participatory Action Research (PAR) approach. The research was conducted at MI Qomarul Wathon Lamongan through mentoring activities that included problem mapping, the formulation of anti-violence Standard Operating Procedures (SOPs), educational programs for students and parents, and the implementation of parenting programs as a form of strategic collaboration. The results demonstrate that a strong and structured partnership between parents and madrasahs is able to create a safe learning environment, enhance awareness of the dangers of violence, and cultivate empathetic and morally grounded character traits in children. These findings affirm that synergy between families and madrasahs is a key factor in building a violence-free generation and can serve as a model for other madrasahs.

A critical review of previous studies further indicates several limitations. For instance, studies on violence in pesantren have largely focused on legal protection and case handling, thereby positioning violence as a problem to be addressed after its occurrence. Similarly, research on family roles has emphasized collaboration between parents and educational institutions without sufficiently theorizing the family as an independent preventive structure. These tendencies reveal a lack of integrative frameworks that connect family-based moral formation with institutional educational dynamics. Accordingly, this study formulates the following analytical research questions: (1) how and why is the sakinah family structurally significant in preventing violence within the pesantren environment from the perspective of Maqāṣid al-Sharīʻah? and (2) how do the Prophet's ḥadīths conceptually reinforce the role of the sakinah family as a preventive framework against violence in Islamic educational settings? The novelty of this research lies in three main aspects. First, it reconceptualizes the sakinah family as an upstream preventive framework rather than merely a normative or domestic concept. Second, it integrates the normative frameworks of ḥadīth and Maqāṣid al-Sharīʻah with Critical Discourse Analysis, thereby bridging textual, conceptual, and socio-discursive dimensions. Third, it situates the study within broader global discussions on violence in education and family-based socialization, thus

[14] Zuhriyyah Hidayati et al., "Synergy of Parents and Madrasas: Building a Violence-Free Generation," *Tafkir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education* 6, no. 3 (2025): 892–908, https://doi.org/10.31538/tijie.v6i3.1834.

strengthening its relevance within international academic scholarship. By offering this integrative and analytical framework, this study contributes to the development of a more holistic approach to violence prevention in pesantren, emphasizing the centrality of family-based value formation as a foundation for creating humane, ethical, and non-violent educational environments grounded in Islamic principles.

## Research Methods

This research utilizes a qualitative methodology that prioritizes an in-depth comprehension and interpretation of social phenomena from the lived experiences and viewpoints of the people involved. Rooted in the fields of Anthropology and Sociology, qualitative inquiry operates on the assumption that social realities can be systematically examined and thoughtfully analyzed within a scholarly framework.[15] The main approach used to gather data in this research is library research. This technique involves utilizing documentary sources, drawing on information that already exists, and is free from constraints of time and place. It fundamentally depends on secondary materials rather than data collected firsthand.[16]

In this research, data processing is conducted using secondary sources, meaning the information was originally gathered by other researchers or institutions rather than being directly collected by the authors themselves.[17] The literature used in this research consists of scholarly journal articles that have undergone peer review, recent academic books, and classical collections of Hadith. The study adopts a thematic analysis approach to the Hadith, a method in Hadith scholarship that entails systematically collecting all relevant Prophetic narrations on a particular topic and then critically examining them. After compiling the pertinent Hadith, the researcher analyzes them to construct a cohesive, contextually grounded, and comprehensive interpretation of the subject matter.[18]

This research utilizes two principal analytical frameworks: Critical Discourse Analysis (CDA) and the theory of *Maqāṣid al-Sharīʿah*. CDA views language not simply as a tool for communication but as a form of social practice that is deeply intertwined with structures of power,

---

[15] Haradhan Kumar Mohajan, "Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects," *Journal of Economic Development, Environment and People* 7, no. 1 (2018): 23–48.

[16] Oranus Tajedini et al., "How to Increase the Loyalty of Public Library Users? A Qualitative Study," *Journal of Librarianship and Information Science* 52, no. 2 (July 2019): 317–30, https://doi.org/10.1177/0961000619856081.

[17] He-in Cheong et al., "Secondary Qualitative Research Methodology Using Online Data within the Context of Social Sciences," *International Journal of Qualitative Methods* 22 (May 2023), https://doi.org/10.1177/16094069231180160.

[18] Thofiqur Rohman, Ulul Huda, and Hartono Hartono, "Methodology of Hadith Research: The Study of Hadith Criticism," *Journal of Hadith Studies* 2, no. 1 (June 2020): 73–84, https://doi.org/10.32506/johs.v2i1.26.

ideology, and broader societal contexts.[19] Critical Discourse Analysis (CDA) is premised on the belief that language cannot be viewed as neutral. It encourages researchers to go beyond simple linguistic interpretation and critically explore the social, political, and historical influences that shape how texts are produced. This method emphasizes that language plays a role in constructing meaning, shaping collective thought, and privileging certain perspectives while marginalizing others. The aim of CDA is to reveal hidden ideologies within texts and evaluate how they influence the construction of social realities. Analysis through CDA is typically conducted across three interconnected layers: the micro level, which focuses on specific linguistic features and word choices; the meso level, which examines the processes of discourse production, dissemination, and reception; and the macro level, which considers the wider social and power structures that affect discourse.

On the other hand, the theory of Maqāṣid al-Sharīʿah in *uṣūl al-fiqh* refers to the fundamental objectives of Islamic law that seek to promote human welfare (*maṣlaḥah*) and prevent harm (*mafsadah*). Classical jurists, such as Imam al-Shāṭibī, arranged these objectives into a hierarchical framework consisting of three categories: *ḍarūriyyāt* (essential needs that protect basic aspects of life), *ḥājiyyāt* (needs that reduce hardship), and *taḥsīniyyāt* (desirable refinements that enhance moral and social well-being). This framework serves as a normative guide for assessing legal rulings and policies, ensuring that Sharīʿah provisions are applied ethically, contextually, and in ways that support the overall welfare (*falāḥ*) of society.[20] To examine the data, this research utilizes a descriptive analytical approach, which focuses on methodically presenting the features and specific details of the information gathered rather than engaging in hypothesis testing or making predictions. After describing the data, the results are then integrated and interpreted using deductive reasoning, allowing for logical conclusions to be drawn based on established theoretical foundations,[21] whereby general observations are analyzed first and then refined into specific, evidence-based conclusions.[22]

## Result and Discussion

[19] Norman Fairclough, "Critical Discourse Analysis," in *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, 2nd ed. (Routledge, 2023); Saad (Corresponding Author) Boulahnane, "HOMOPHOBIA AND 'UN-AMERICANNESS' AS RISING FACETS OF ISLAMOPHOBIA: AN ANALYSIS OF ORLANDO SHOOTING MEDIA TRANSCRIPTS," *Journal of Al-Tamaddun* 14, no. 2 (December 2019): 143–52, https://doi.org/10.22452/jat.vol14no2.11.

[20] Zaprulkhan Zaprulkhan, "Maqāṣid Al-Shariah in the Contemporary Islamic Legal Discourse: Perspective of Jasser Auda," *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 26, no. 2 (December 2018): 445, https://doi.org/10.21580/ws.26.2.3231.

[21] Theophilus Azungah, "Qualitative Research: Deductive and Inductive Approaches to Data Analysis," *Qualitative Research Journal* 18, no. 4 (November 2018): 383–400, https://doi.org/10.1108/QRJ-D-18-00035.

[22] Azungah, "Qualitative Research."

## Analysis of the Urgency of the *Sakinah* Family in Preventing Violence in the Pesantren Environment from the Perspective of *Maqāṣid al-Sharī'ah*

From an Islamic perspective, the family constitutes the first and most fundamental educational institution in the formation of an individual's personality.[23] Before a child enters broader social spaces—including the pesantren environment—he or she has already internalized the values, relational patterns, and modes of conflict resolution practiced within the family.[24] The *sakinah* family, which is established upon the foundations of tranquility (*sukūn*), affection (*mawaddah*), and compassion (*raḥmah*), plays a strategic role in instilling values of non-violence, empathy, and respect for human dignity.[25] Therefore, in the context of preventing violence within pesantren, the *sakinah* family cannot be regarded merely as a normative ideal; rather, it must be positioned as a structural and sustainable preventive foundation.

From the perspective of *Maqāṣid al-Sharī'ah*, the prevention of violence constitutes a direct manifestation of the primary objectives of Islamic law, namely the realization of public welfare (*jalb al-maṣāliḥ*) and the prevention of harm (*dar' al-mafāsid*).[26] Violence—whether physical, psychological, sexual, or symbolic—is inherently incompatible with the fundamental *maqāṣid* of the *Sharī'ah*, particularly the protection of life (*ḥifẓ al-nafs*), intellect (*ḥifẓ al-'aql*), honor (*ḥifẓ al-'irḍ*), and religion (*ḥifẓ al-dīn*).[27] Accordingly, any systematic effort capable of minimizing the potential for violence—including the strengthening of the *sakinah* family—must be understood as a *maqāṣidī* obligation rather than merely a moral or social choice.

The urgency of the *sakinah* family in preventing violence within the pesantren environment can be explained, first and foremost, through the maqāṣid of *ḥifẓ al-nafs*.[28] Violence, by its very nature, threatens the physical and psychological safety of victims and creates long-term trauma

---

[23] Nelyn Nur Chofifah et al., "Parental Strategies in Instilling Islamic Values in Children: A Case Study," *Res. J. Adv. Humanit* 6, no. 2 (2025), https://doi.org/10.58256/xrmwwp32; Agus Zainul Fitri, "KELUARGA SEBAGAI LEMBAGA PERTAMA PENDIDIKAN ISLAM," *Jurnal Pendidikan Islam* 27, no. 1 (February 2016): 21–34, https://doi.org/10.15575/jpi.v27i1.493.

[24] Walaa Elsayed, "Building a Better Society: The Vital Role of Family's Social Values in Creating a Culture of Giving in Young Children's Minds," *Heliyon* 10, no. 7 (April 2024): e29208, https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e29208.

[25] Kasetchai Laeheem, "The Effects of Happy Muslim Family Activities on Reduction of Domestic Violence against Thai-Muslim Spouses in Satun Province," *Kasetsart Journal of Social Sciences* 38, no. 2 (May 2017): 150–55, https://doi.org/10.1016/j.kjss.2016.05.004.

[26] Dasmadi Dasmadi et al., "Maqasid Shariah and Organizational Performance: A Systematic Literature Review," *Global Review of Islamic Economics and Business* 12, no. 2 (2024): 106–19, https://doi.org/10.14421/grieb.2024.122-03.

[27] Hammis Syafaq et al., "' Santri without Pesantren ' and the Sectarian Violence on Indonesian Muslim Social Media," *Cogent Arts & Humanities* 13, no. 1 (January 2026), https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2612046.

[28] Zumiyati Sanu Brahim et al., "Integration of Maqaṣid Al-Shari'ah in the Criminal Law Reform to Achieve Justice and Human Dignity," *Jurnal Hukum Islam* 23, no. 1 (June 2025): 105–44, https://doi.org/10.28918/jhi.v23i1.04.

that can undermine the development of *santri's*[29] personality.[30] The *sakinah* family functions as the primary safe space in which children learn that conflicts are not resolved through coercion or aggression, but through dialogue, patience, and justice.[31] These values shape children's moral sensitivity to the suffering of others and cultivate an awareness that harming others constitutes a violation of the fundamental principles of humanity and the *Sharīʿah*.

Second, within the framework of *ḥifẓ al-ʿaql*, the *sakinah* family plays a crucial role in safeguarding the intellectual and moral well-being of children.[32] A family environment characterized by violence tends to produce distortions in patterns of thinking, the normalization of violence, and an inability to manage emotions and differences constructively.[33] By contrast, the sakinah family nurtures reflective capacity, self-control, and rational conflict-resolution skills.[34] When santri enter the pesantren—an environment marked by authority, discipline, and diverse backgrounds—this foundation of sound reasoning and emotional maturity becomes essential in preventing the reproduction of violence, whether as perpetrators or as passive participants in violent practices.

Third, from the perspective of *ḥifẓ al-ʿirḍ* (protection of honor and dignity), the sakinah family plays a crucial role in instilling awareness of the value of one's own honor as well as that of others.[35] Many forms of violence in religious educational settings, particularly sexual violence and

---

[29] *santri* is a student who resides in or is enrolled at a *pesantren* to pursue Islamic education through the study of the Islamic sciences, the cultivation of *akhlāq* (moral character), and participation in the religious and communal life of the institution.

[30] Cheyenne Downey and Aoife Crummy, "The Impact of Childhood Trauma on Children's Wellbeing and Adult Behavior," *European Journal of Trauma & Dissociation* 6, no. 1 (February 2022): 100237, https://doi.org/10.1016/j.ejtd.2021.100237; Anne Cattagni et al., "The Impact of Intimate Partner Violence on Children from Their Point of View: A Swiss Study," *Child Protection and Practice* 6 (October 2025): 100206, https://doi.org/10.1016/j.chipro.2025.100206; Natalia Bueso-Izquierdo et al., "Psychological, Emotional, and Neuropsychological Sequelae of Child Victims of Domestic Violence: A Review of the Literature," *Journal of Child & Adolescent Trauma*, ahead of print, September 2025, https://doi.org/10.1007/s40653-025-00746-6.

[31] Meijie Chu et al., "Creating A Child-Friendly Social Environment for Fewer Conduct Problems and More Prosocial Behaviors among Children: A LASSO Regression Approach," *Acta Psychologica* 244 (April 2024): 104200, https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2024.104200; Mirian Junco-Guerrero, Francisco Javier Fernández-Baena, and David Cantón-Cortés, "Risk Factors for Child-to-Parent Violence: A Scoping Review," *Journal of Family Violence* 40, no. 1 (August 2023): 139–64, https://doi.org/10.1007/s10896-023-00621-8.

[32] Walaa Elsayed, "Building a Better Society: The Vital Role of Family's Social Values in Creating a Culture of Giving in Young Children's Minds," *Heliyon* 10, no. 7 (April 2024): e29208, https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e29208.

[33] Qiong Chen et al., "The Interactive Effects of Family Violence and Peer Support on Adolescent Depressive Symptoms: The Mediating Role of Cognitive Vulnerabilities," *Journal of Affective Disorders* 323 (February 2023): 524–33, https://doi.org/10.1016/j.jad.2022.11.080.

[34] Yayouk E. Willems et al., "Out of Control: Examining the Association Between Family Conflict and Self-Control in Adolescence in a Genetically Sensitive Design," *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 59, no. 2 (February 2020): 254–62, https://doi.org/10.1016/j.jaac.2019.02.017.

[35] Aasim I. Padela et al., "Islamic Conceptions of Human Dignity and Their Relevance for Bioethics of End-of-Life Healthcare," *Journal of Bioethical Inquiry*, ahead of print, October 2025, https://doi.org/10.1007/s11673-025-10465-0.

bullying, are rooted in imbalanced power relations and the neglect of victims' dignity.[36] The sakinah family educates children to understand ethical boundaries in social interactions, respect the body and rights of others, and have the courage to reject and report actions that demean human dignity.[37] In this context, the family functions as the initial safeguard that protects santri from internalizing a culture of silence regarding violence.

Fourth, the urgency of the sakinah family is also closely related to the *maqāṣid ḥifẓ al-din* (protection of religion). Violence occurring in pesantren not only harms individual victims but also undermines the image and substance of Islamic education itself.[38] Religion, which ideally manifests as *raḥmah* (mercy) and liberation, may instead be perceived as a source of fear and oppression if violence is allowed to persist.[39] The sakinah family plays a pivotal role in instilling a humanistic understanding of religion, oriented toward the values of compassion (*mawaddah*), while rejecting any legitimization of violence in the name of discipline or obedience.[40] Consequently, the establishment of a sakinah family becomes an integral part of efforts to preserve the purity of religious objectives within the context of pesantren education.

Furthermore, from the perspective of contemporary *Maqāṣid al-Sharī'ah*, particularly as developed by scholars such as Jasser Auda, a systemic and preventive approach becomes key in addressing social issues.[41] In this context, the *sakinah* family should be understood as a primary subsystem within the pesantren educational ecosystem.[42] When the family fails to instill values of non-violence, the pesantren bears a heavier burden in managing deviant behaviors among *santri*.[43]

---

[36] Muhammad Alif Fauzi, Ani Purwanti, and Muh. Afif Mahfud, "POWER RELATIONS AND SEXUAL VIOLENCE IN ISLAMIC BOARDING SCHOOL: ASSESSING CHILD PROTECTION SYSTEMS IN RELIGIOUS EDUCATION INSTITUTIONS IN INDONESIA," *Revista Direito e Sexualidade*, July 2025, 253–325, https://doi.org/10.9771/rds.v6i1.66891.

[37] Andrea Otero-Mayer et al., "Family Involvement in Early Childhood Education: A Systematic Review of Its Measurement," *Early Childhood Education Journal*, ahead of print, October 2025, https://doi.org/10.1007/s10643-025-02024-4.

[38] Junaidi and Sahrandi, "Pesantren Strategies in Anti-Bullying Education and Protection of Students in Pesantren."

[39] John J. Ranieri, "Defending Victims, Practicing Restraint: God-Consciousness and the Use of Force in the Qur'an," *Religions* 13, no. 2 (January 2022): 124, https://doi.org/10.3390/rel13020124.

[40] Khairil Ikhsan Siregar and Muhammad Alif, "Islamic Efforts in Realizing the Sakinah Family: 'Solutions to Overcome Domestic Violence (DV)'" *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 9, no. 1 (January 2025): 121–42, https://doi.org/10.21009/hayula.009.01.07.

[41] Ahmad Azhari, "Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam: Perspektif Maqashid Syariah Menurut Jasser Auda," *El 'Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga* 4, no. 1 (January 2025): 27–36, https://doi.org/10.59270/aailah.v4i1.269.

[42] Rosdalina Bukido et al., "The Resilience of Blind Families in Building a Sakinah Family: Adaptive Strategies and the Role of Islamic Values," *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 25, no. 2 (2025): 399–425, https://doi.org/10.19109/nurani.v25i2.27276.

[43] Salwa Rihadatul Aisy, Syahidin Syahidin, and Agus Fakhruddin, "The Contribution of Pesantren Kilat Program to Students' Religious Knowledge and Behaviors at Elementary School," *EDUCARE: Journal of Primary Education* 5, no. 2 (December 2024): 133–48, https://doi.org/10.35719/educare.v5i2.311.

Conversely, an optimally functioning *sakinah* family strengthens the effectiveness of the pesantren as an institution for moral and character education.

Thus, the urgency of the *sakinah* family in preventing violence within the pesantren environment is not only normative-theological, but also structural and strategic within the framework of *Maqāṣid al-Sharī'ah*. The strengthening of the sakinah family should be regarded as an upstream preventive effort capable of safeguarding the preservation of life (*ḥifẓ al-nafs*), clarity of intellect (*ḥifẓ al-'aql*), human dignity (*ḥifẓ al-'ird*), and religious stability (*ḥifẓ al-dīn*) simultaneously. In this context, family-based violence prevention is not merely a private responsibility, but constitutes part of the broader agenda of public welfare (*maṣlaḥah*) and the sustainability of civilized and dignified Islamic education.

## An Analysis of the Urgency of the Sakinah Family in Preventing Violence within the Pesantren Environment from the Perspective of Ḥadīth

The *sakinah* family constitutes the primary foundation for creating a harmonious and secure environment, including within the context of the pesantren as a religion-based educational institution. The ḥadīth perspective emphasizes that a household characterized by affection, justice, and moral supervision is a fundamental prerequisite for the establishment of order and the protection of family members from destructive behaviors, including violence. Within the pesantren environment—where social interaction and character education occur intensively—the role of the *sakinah* family becomes increasingly strategic, not merely as a domestic unit but also as a moral subsystem capable of instilling ethical values, suppressing aggressive behavior, and fostering religious consciousness. Therefore, understanding the urgency of the *sakinah* family through the lens of ḥadīth constitutes a crucial initial step in formulating preventive approaches to violence and in creating an Islamic educational atmosphere that is safe, just, and characterized by *adab*.

The following is an exposition of ḥadīths related to this theme:

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «ألا كلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راعٍ، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ على أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راعٍ على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا فكلكم راعٍ، وكلكم مسؤول عن رعيته». (متفق عليه).

> *On the authority of ʿAbd Allāh ibn ʿUmar radhiallahu 'anhu, the Messenger of Allah shalallahu 'alaihi wa sallam said: "Indeed, each of you is a leader, and each of you will be held accountable for his flock. The leader who is in authority over the people is a shepherd and will be held accountable for his subjects. A man is a shepherd over the members of his household and is responsible for them. A woman is a shepherd over her husband's household and children, and she is accountable for them. A servant is a shepherd over*

*his master's property and is responsible for it. Verily, each of you is a shepherd, and each of you will be held accountable for his flock." (Narrated by al-Bukhārī and Muslim).*[44]

This ḥadīth presents a highly robust normative construction of moral, social, and pedagogical responsibility in Islam. It does not operate merely at the individual level, but rather articulates a comprehensive discourse on layered leadership that begins with the most fundamental unit, namely the family. In this framework, the family—particularly the *sakinah* family—is positioned as the primary space for the formation of ethics, behavioral regulation, and the internalization of non-violence values before individuals enter broader social arenas, including the pesantren.

When analyzed through the lens of Critical Discourse Analysis (CDA), this ḥadīth can be understood as a normative discourse that distributes power and responsibility in a balanced manner. The Prophet ﷺ consciously rejects the centralization of authority solely in formal leadership (the *imām*) by affirming that every individual holds a form of leadership corresponding to his or her position. Within the CDA framework, this represents a discursive strategy aimed at preventing the emergence of unequal and authoritarian power relations—relations that often constitute the structural roots of violence, including within religious educational environments.

In the ḥadīth, both men and women are explicitly designated as *rāʿin* (caretakers/guardians), each with clearly defined and complementary spheres of responsibility. This constructs a discourse of the sakinah family as an institution grounded in collective responsibility rather than unilateral domination. From a CDA perspective, this discourse functions as a counter-narrative to practices of domestic violence, moral neglect, and the normalization of aggression that are frequently reproduced within educational systems when families fail to perform their ethical supervisory and formative roles.

In the pesantren context, students do not arrive as "empty subjects," but rather bring with them a habitus—in Bourdieu's terms—that has already been formed within the family environment. The *sakinah* family, as represented in this ḥadīth, cultivates a non-violent habitus through role modeling, dialogue, justice, and balanced moral control. Conversely, families that neglect their responsibility of *riʿāyah* (ethical caregiving) may contribute to the formation of attitudes that are more susceptible to tolerating or normalizing violence. Nevertheless, family upbringing constitutes only one of the factors that shape students' dispositions, alongside

[44] Muḥammad 'Abd Allāh al-Ḍiyā', *al-Jāmiʿ al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab ʿalā Abwāb al-Fiqh*, 1st ed., al-Muṣannafāt al-Ḥadīthiyyah al-Muʿāṣirah (Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia: Dār al-Salām lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2016) Vol. 6, p. 430.

institutional culture, leadership patterns, peer interactions, and broader social contexts within the *pesantren*.

Through a CDA lens, violence in pesantren can thus be read as the outcome of a failure in the discourse of family responsibility that should precede the discourse of institutional discipline. When pesantren institutions are burdened as the sole bearers of moral responsibility while families relinquish their formative role, a discursive imbalance emerges—one that opens space for violent practices to be legitimized in the name of authority, discipline, or obedience.

Contemporary findings by Joyce L. Epstein regarding the importance of family engagement in preventing violence in educational settings further reinforce the relevance of this ḥadīth.[45] Epstein emphasizes that synergy between families and educational institutions is a key factor in creating safe learning environments. From a CDA perspective, Epstein's theory may be understood as a reinforcement of a shared responsibility discourse that closely aligns with the Prophetic ḥadīth. Both reject top-down models of education and assert that failures within educational systems often stem from a breakdown in discursive relations between families and educational institutions.

Accordingly, the sakinah family should not be understood merely as a private moral ideal, but as an active discursive actor in the production of meanings, values, and non-violent practices. Within the pesantren context, the sakinah family functions as a pre-discursive space—a space preceding formal discourse—that shapes how students perceive authority, respond to conflict, and treat others. When families successfully instill the values of responsibility, compassion, and accountability emphasized in the ḥadīth kullukum rāʿin, pesantren institutions are better positioned to carry out their educational mission effectively without resorting to coercive practices.

عن جرير بن عبد الله، عن النبي - ﷺ - قال:»من لا يرحم لا يرحم«وفي لفظ:»من لا يرحم الناس لا يرحمه الله عز وجل" (متفق عليه).

*On the authority of Jarīr ibn ʿAbd Allāh radhiallahu'anhu, the Prophet shalallahu 'alaihi wa sallam said: "Whoever does not show mercy will not be shown mercy." In another wording: "Whoever does not show mercy to people, Allah, the Exalted, will not show mercy to him." (Narrated by al-Bukhārī and Muslim).*[46]

This ḥadīth constitutes one of the strongest Prophetic foundations for constructing a discourse of non-violence ethics in Islam. It affirms that compassion (*raḥmah*) is not merely an optional moral value, but a normative principle that determines the quality of human social and

[45] "Family Engagement & Bullying Prevention - TalkingPoints," accessed January 9, 2026, https://talkingpts.org/blog/family-engagement-and-bullying-prevention/5207/.

[46] al-Ḍiyā', *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh* V. 11, P. 368.

spiritual relations. In the context of preventing violence within pesantren environments, this ḥadīth carries profound pedagogical and social implications, particularly when linked to the role of the sakinah family as the primary space for the internalization of raḥmah values.

From the perspective of Critical Discourse Analysis (CDA), this ḥadīth may be understood as a normative discourse that establishes a causal relationship between human conduct and divine treatment. Discursively, the Prophet ﷺ frames compassion as a reciprocal condition (reciprocal discourse): those who extend raḥmah will receive raḥmah, while those who withhold it forfeit moral and spiritual legitimacy. Within the CDA framework, this constitutes a form of moral regulation discourse aimed at shaping believing subjects who reject violence, domination, and aggression as modes of social interaction.

In this context, the *sakinah* family functions as a primary discursive arena in which the ḥadīth on raḥmah is translated from a normative text into everyday practice. When a child grows up in a family that expresses compassion through empathetic communication, respect for emotions, and non-violent conflict resolution, the ḥadīth *man lā yarḥam* is not merely understood cognitively but internalized as a moral habitus. Conversely, families impoverished in raḥmah risk generating discursive dissonance, wherein religious teachings on compassion are misaligned with the child's lived experience, thereby opening space for the normalization of violence.

Within the pesantren environment, students enter a social space characterized by authority structures, discipline, and hierarchy. From a CDA standpoint, such structures are vulnerable to producing asymmetric power relations that may evolve into violence if not balanced by a discourse of raḥmah. It is here that the urgency of the sakinah family becomes particularly significant. Families that instill values of compassion from an early stage equip santri with the moral sensitivity to reject violence—both as perpetrators and as agents who might otherwise justify such practices in the name of tradition, seniority, or discipline.

The findings of Prof. Dr. Lydia Freyani Hawadi, which emphasize that the teaching and provision of affection constitute effective strategies for preventing violence among children, demonstrate a discursive correspondence between Prophetic discourse and contemporary educational psychology.[47] From a CDA perspective, this correspondence strengthens the legitimacy of the ḥadīth as a counter-discourse to cultures of violence. Both the Prophetic tradition and modern psychological theory dismantle the assumption that violence is an effective tool for

[47] "Pakar Ingatkan Orang Tua Beri Anak Kasih Sayang Lebih Banyak Guna Cegah perilaku Bullying," VOI - Waktunya Merevolusi Pemberitaan, accessed January 9, 2026, https://voi.id/berita/229106/pakar-ingatkan-orang-tua-beri-anak-kasih-sayang-lebih-banyak-guna-cegah-perilaku-bullying.

disciplining children. Instead, they affirm that compassion is a more effective and sustainable pedagogical instrument.

Furthermore, the ḥadīth *man lā yarḥam* also functions as a discursive critique of the culture of silence in responding to violence. When individuals are accustomed to environments devoid of *raḥmah*, violence tends to be perceived as normal and unworthy of contestation. The *sakinah* family plays a crucial role in dismantling this culture by cultivating moral courage, empathy toward victims, and resistance to practices that violate human dignity. In the pesantren context, such attitudes are essential for preventing bullying, symbolic violence, and physical violence that are often concealed behind claims of traditional legitimacy.

Thus, from the perspective of ḥadīth analyzed through Critical Discourse Analysis, the urgency of the *sakinah* family in preventing violence within pesantren environments lies in its capacity to produce and reproduce a discourse of raḥmah as the dominant social norm. The *sakinah* family becomes a strategic space for shaping santri as subjects who understand religion as a source of compassion rather than fear, and as a path of liberation rather than oppression. When the discourse of raḥmah is deeply rooted within the family, pesantren institutions are better positioned to fulfill their educational mission in a humane, just, and violence-free manner.

عن عائشة قالت: قال رسول الله -ﷺ-: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي، وإذا مات صاحبكم فدعوه» (رواه الترمذي وصحّحه ابن حبان والضياء

*On the authority of ʿĀ'ishah radhiallahu'anha, she reported that the Messenger of Allah shalallahu 'alaihi wa sallam said: "The best of you are those who are best to their families, and I am the best of you to my family. And when your companion dies, then leave him [and refrain from speaking ill of him]." (Narrated by al-Tirmidhī; authenticated by Ibn Ḥibbān and al-Ḍiyā').*[48]

This ḥadīth constructs a highly fundamental Prophetic discourse on the standards of moral excellence in Islam. It decisively shifts the measure of a person's goodness from the symbolic public sphere to the private realm of the family as the most authentic ethical arena. From the perspective of preventing violence within pesantren environments, this ḥadīth carries strong significance, as it positions the quality of familial relationships as the primary indicator of an individual's moral integrity.

Through the lens of Critical Discourse Analysis (CDA), this ḥadīth can be read as a discursive strategy employed by the Prophet ﷺ to deconstruct patriarchal and authoritarian discourses that often portray violence, domination, or harshness as symbols of strength and leadership. The Prophet ﷺ instead asserts that the criterion of *khayriyyah* (moral excellence) lies not

[48] al-Ḍiyā', *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh* V. 6, P. 125.

in power or control, but in how one treats those who are closest and most vulnerable—namely, one's family members. Within the CDA framework, this constitutes a form of counter-hegemonic discourse that challenges the legitimacy of violence in both domestic and institutional relations.

The sakinah family, as represented in this ḥadīth, becomes the primary discursive space in which values of gentleness, respect, and ethical communication are concretely practiced. A child who grows up in a family that exemplifies the principle khayrukum li-ahlihī internalizes relational patterns grounded in empathy, dialogue, and moral responsibility. From a CDA perspective, this process shapes the child's subject position as an agent who rejects violence as a mechanism for conflict resolution. When such a child later enters the pesantren environment—characterized by hierarchical structures and strict discipline—he or she already possesses a sound interpretive framework for understanding authority without reproducing violence.

This ḥadīth also has important implications for exposing the discursive gap between religious values taught verbally and violent practices that are often legitimized in the name of education or discipline. When families fail to embody values of gentleness and justice, *pesantren* risk becoming misguided compensatory spaces in which violence is perceived as a legitimate means of character formation. By contrast, the *sakinah* family functions as a pre-discursive filter that prevents santri from accepting and normalizing discourses of violence in any form.

The findings of Dr. Rashmi Shetgiri, which emphasize the importance of active parental involvement and positive communication in preventing children from becoming perpetrators of violence, further reinforce the contemporary relevance of this ḥadīth. From a CDA perspective, these findings demonstrate a cross-epistemological discursive correspondence between Prophetic Islamic discourse and modern developmental psychology.[49] Both affirm that violence in children does not emerge suddenly, but rather results from communication failures, minimal parental emotional engagement, and the absence of healthy relational role models within the family.

Furthermore, this ḥadīth underscores the exemplary dimension of the Prophet ﷺ as a role-model discourse. The statement "*wa anā khayrukum li-ahlī*" functions as normative legitimation that Prophetic leadership is founded upon compassion and respect, not coercion. In the pesantren context, this model is particularly relevant for dismantling cultures of seniority, bullying, and symbolic violence that are often regarded as part of tradition. A *sakinah* family that takes the Prophet ﷺ as a model for domestic relations will nurture santri who carry this ethos of exemplary conduct into their social interactions within pesantren.

[49] "Parental Involvement Key to Preventing Child Bullying," ScienceDaily, accessed January 9, 2026, https://www.sciencedaily.com/releases/2010/05/100503074239.htm.

Thus, from the perspective of ḥadīth analyzed through Critical Discourse Analysis, the urgency of the sakinah family in preventing violence in pesantren environments lies in its capacity to shape an alternative discourse on moral excellence. The *sakinah* family functions not merely as a private sphere, but as a producer of values and meanings that determine how santri understand authority, social relations, and conflict resolution. When families successfully instill the principle *khayrukum li-ahlihī*, pesantren are better positioned to realize an Islamic educational environment that is ethical, humane, and free from violence.

عن عبد الله بن عمرو، عن النَّبِيّ - ﷺ - قال: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» (متفق عليه).

*On the authority of ʿAbd Allāh ibn ʿAmr radhiallahu'anhu, the Prophet Muḥammad shalallahu 'alaihi wa sallam said: "A Muslim is one from whose tongue and hand other Muslims are safe." (Narrated by al-Bukhārī and Muslim).*[50]

This ḥadīth constitutes a highly emphatic normative statement in defining Islamic identity. It does not define a Muslim merely through ritual observance or formal confession, but rather through the social impact of one's conduct toward others. In the context of preventing violence within pesantren environments, this ḥadīth is particularly significant because it establishes the safety of others—both from verbal and physical harm—as the primary indicator of authentic Islamic identity.

Through the lens of Critical Discourse Analysis (CDA), this ḥadīth can be understood as an identity-forming discourse, namely a discourse that constructs the social identity of a Muslim as a subject who does not harm others. Discursively, the Prophet ﷺ frames the tongue and the hand as symbols of everyday power (micro-power): the tongue represents verbal, symbolic, and psychological violence, while the hand represents physical and coercive violence. From a CDA perspective, this articulation functions to dismantle the normalization of violence that is often trivialized, particularly verbal abuse, mockery, bullying, and intimidation that frequently occur in educational settings, including *pesantren*.

The *sakinah* family plays a crucial role as the primary discursive space in which this ḥadīth is translated from a normative text into social practice. A child raised in a family that habituates restraint of the tongue—avoiding insults, humiliation, and threats—and that rejects physical violence as a means of conflict resolution will internalize the meaning of this ḥadīth as part of his or her self-identity. Within the CDA framework, this process shapes the child's subject position as a Muslim who understands faith through social trustworthiness and safety, rather than domination or aggression.

---

[50] al-Ḍiyā', *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh* V. 11, P. 417.

When santri enter the pesantren environment, they bring with them the discursive constructions formed within the family. As an educational institution, the pesantren operates within hierarchical structures and a strong culture of discipline. Without the foundation of a *sakinah* family, such structures may give rise to power relations that normalize violence—whether in the form of physical punishment, seniority-based bullying, or verbal abuse legitimized in the name of moral formation. From a CDA perspective, such violence emerges when the discourse of discipline overrides the discourse of safety and human dignity. The *sakinah* family functions as a counter-discourse, equipping santri with the critical capacity to reject violent practices that contradict Islamic values.

The statement of the Vice President of the Republic of Indonesia, K.H. Ma'ruf Amin, emphasizing that a Muslim must not harm others and that self-restraint is a hallmark of piety, extends the social dimension of this ḥadīth into the national and public sphere. From a CDA standpoint, this statement illustrates a process of recontextualization, namely the transfer of the ḥadīth discourse from textual contexts into social practice and contemporary moral policy.[51] This further affirms that the message of the ḥadīth al-muslim man salima is not ahistorical, but remains relevant and operational within educational contexts, including pesantren.

Furthermore, this ḥadīth also serves as a discursive critique of cultures of violence that are often concealed through language. In many educational settings, verbal violence—such as insults, stigmatization, and threats—is frequently regarded as normal or as part of disciplinary processes. Yet, from the perspective of this ḥadīth, verbal violence constitutes a direct violation of Islamic identity itself. The *sakinah* family plays a strategic role in dismantling this assumption by instilling awareness that guarding the tongue is an integral part of faith and that words can wound human dignity as severely as physical violence.

Thus, from the perspective of ḥadīth analyzed through Critical Discourse Analysis, the urgency of the *sakinah* family in preventing violence within pesantren environments lies in its capacity to construct a discourse of safety as a foundational norm of religiosity. The *sakinah* family becomes the social foundation that prepares santri to understand Islam as a religion that generates security rather than fear, promotes self-restraint rather than aggression, and upholds human dignity in every form of social relation.

---

[51] "Wapres Ingatkan Umat Muslim Untuk Jangan Menyakiti Orang Lain - Wakil Presiden Republik Indonesia," April 3, 2023, https://www.wapresri.go.id/wapres-ingatkan-umat-muslim-untuk-jangan-menyakiti-orang-lain/.

## Conclusion

From the perspective of *Maqāṣid al-Sharīʿah*, the *sakinah* family plays a highly urgent role in preventing violence within *pesantren* environments, as it serves as the primary foundation for the formation of children's values, attitudes, and modes of conflict resolution. Through tranquility (*sukūn*), affection (*mawaddah*), and mercy (*raḥmah*), the *sakinah* family instills principles of non-violence, empathy, and respect for human dignity before students enter the *pesantren* setting. Viewed through the lens of *ḥifẓ al-nafs*, the *sakinah* family functions as the first safe space that prevents the normalization of violence. Within the framework of *ḥifẓ al-ʿaql*, it safeguards the mental well-being and moral reasoning of children by cultivating self-control and rational conflict-resolution skills. From the perspective of *ḥifẓ al-ʿirḍ*, the *sakinah* family fosters awareness of personal and others' honor, enabling students to reject and resist violent practices. Meanwhile, in the context of *ḥifẓ al-dīn*, the *sakinah* family preserves the purity of Islam's image as a religion of mercy by rejecting the legitimization of violence in education.

From the perspective of the Prophet's ḥadīths, the *sakinah* family holds a crucial role as the initial space for the formation of values, ethics, and patterns of social relations that shape students' attitudes toward violence in *pesantren*. The Prophet's traditions emphasize that the family is the first moral institution in which children learn responsibility, compassion, and respect for human dignity before entering the hierarchical structure of *pesantren*. Through the principles of responsibility (*kullukum rāʿin*), compassion (*man lā yarḥam lā yurḥam*), excellence in family relations (*khayrukum li-ahlihi*), safety from one's tongue and hand, and the prohibition of humiliating others, the *sakinah* family cultivates ethical awareness that rejects physical, verbal, and symbolic violence. These values serve as a moral bulwark preventing students from reproducing bullying, humiliation, and violence in the name of discipline or tradition. Thus, the sakinah family functions as a pre-discursive space for value formation, embedding raḥmah, responsibility, and respect for human dignity. When this function operates optimally, pesantren can implement education in a more humane, civilized, and ethical manner, aligned with Islam's prophetic vision as a religion of mercy rather than violence.

## References

Ahsan, Khoirul, M. Abu Rivai, and Ghufran Jauhar. "URGENSI PENDIDIKAN GENDER PADA KELUARGA MUSLIM DITINJAU DARI MAQASID SYARIAH." *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 2 (July 2024): 183–203. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v2i2.688.

Aisy, Salwa Rihadatul, Syahidin Syahidin, and Agus Fakhruddin. "The Contribution of Pesantren Kilat Program to Students' Religious Knowledge and Behaviors at Elementary School."

*EDUCARE: Journal of Primary Education* 5, no. 2 (December 2024): 133–48. https://doi.org/10.35719/educare.v5i2.311.

Amirudin, Helmi, Catur Maulana Ihcsan, Mahatir Fathoni, Ariangga Ramadhansyah, and Marwan Mas'ud. " تحليل حماية البيئة من التلوث الهوائي في ضوء الحديث النبوي: دراسة موضوعية من خلال أحاديث الصحيحين: An Analytical Study on Environmental Protection from Air Pollution in the Light of Prophetic Hadiths: A Thematic Study Based on the Hadiths of al-Ṣaḥīḥayn." *Maʿālim Al-Qur'ān Wa al-Sunnah* 21, no. 2 (December 2025): 405–26. https://doi.org/10.33102/jmqs.v21i2.545.

Arif, Muhamad, Mohd Kasturi Nor Abd Aziz, and Yuldashev Azim Abdurakhmonovich. "Trend Strategy to Prevent Bullying in Islamic Boarding Schools (Pesantren)." *Jurnal Ilmiah Peuradeun* 12, no. 2 (May 2024): 639–70. https://doi.org/10.26811/peuradeun.v12i2.1087.

Azhari, Ahmad. "Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam: Perspektif Maqashid Syariah Menurut Jasser Auda." *El 'Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga* 4, no. 1 (January 2025): 27–36. https://doi.org/10.59270/aailah.v4i1.269.

Azungah, Theophilus. "Qualitative Research: Deductive and Inductive Approaches to Data Analysis." *Qualitative Research Journal* 18, no. 4 (November 2018): 383–400. https://doi.org/10.1108/QRJ-D-18-00035.

Boulahnane, Saad (Corresponding Author). "HOMOPHOBIA AND 'UN-AMERICANNESS' AS RISING FACETS OF ISLAMOPHOBIA: AN ANALYSIS OF ORLANDO SHOOTING MEDIA TRANSCRIPTS." *Journal of Al-Tamaddun* 14, no. 2 (December 2019): 143–52. https://doi.org/10.22452/jat.vol14no2.11.

Brahim, Zumiyati Sanu, Suud Sarim Karimullah, Andi Istiqlal Assaad, Rina Septiani, and Huseyin Okur. "Integration of Maqaṣid Al-Shari'ah in the Criminal Law Reform to Achieve Justice and Human Dignity." *Jurnal Hukum Islam* 23, no. 1 (June 2025): 105–44. https://doi.org/10.28918/jhi.v23i1.04.

Bueso-Izquierdo, Natalia, Mónica Guerrero-Molina, Carlos Barbosa-Torres, Mónica Ferrera-Silva, and Juan Manuel Moreno-Manso. "Psychological, Emotional, and Neuropsychological Sequelae of Child Victims of Domestic Violence: A Review of the Literature." *Journal of Child & Adolescent Trauma*, ahead of print, September 2025. https://doi.org/10.1007/s40653-025-00746-6.

Bukido, Rosdalina, L. Sudirman, Suprijati Sarib, Nur Paikah, Anisa Putri Lestari Mokoginta, Misbahul Munir Makka, and Zayed Nawaf Awad Al-Dwairi. "The Resilience of Blind Families in Building a Sakinah Family: Adaptive Strategies and the Role of Islamic Values." *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 25, no. 2 (2025): 399–425. https://doi.org/10.19109/nurani.v25i2.27276.

Cattagni, Anne, Imane Semlali, Nicky Stanley, and Nathalie Romain-Glassey. "The Impact of Intimate Partner Violence on Children from Their Point of View: A Swiss Study." *Child Protection and Practice* 6 (October 2025): 100206. https://doi.org/10.1016/j.chipro.2025.100206.

Chen, Qiong, Yining Song, Yuancheng Huang, and Caina Li. "The Interactive Effects of Family Violence and Peer Support on Adolescent Depressive Symptoms: The Mediating Role of Cognitive Vulnerabilities." *Journal of Affective Disorders* 323 (February 2023): 524–33. https://doi.org/10.1016/j.jad.2022.11.080.

Cheong, He-in, Agnieszka Lyons, Robert Houghton, and Arnab Majumdar. "Secondary Qualitative Research Methodology Using Online Data within the Context of Social Sciences." *International Journal of Qualitative Methods* 22 (May 2023). https://doi.org/10.1177/16094069231180160.

Chofifah, Nelyn Nur, Muhammad Anwar Lubis, Ami Muftil Anami, Ibnu Hazar, Muhammad Luthfi Ash-Shiddiqi, Nazhril Fathra Madina, JMN Faried, et al. "Parental Strategies in Instilling Islamic Values in Children: A Case Study." *Res. J. Adv. Humanit* 6, no. 2 (2025). https://doi.org/10.58256/xrmwwp32.

Chu, Meijie, Zhiwei Fang, Li Mao, Honghao Ma, Chun-Yang Lee, and Yi-Chen Chiang. "Creating A Child-Friendly Social Environment for Fewer Conduct Problems and More Prosocial Behaviors among Children: A LASSO Regression Approach." *Acta Psychologica* 244 (April 2024): 104200. https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2024.104200.

Dasmadi, Dasmadi, Syamsul Hadi, Yang Junchu, Nabila Wahyuningtyas, and Ratna Sesotya Wedadjati. "Maqasid Shariah and Organizational Performance: A Systematic Literature Review." *Global Review of Islamic Economics and Business* 12, no. 2 (2024): 106–19. https://doi.org/10.14421/grieb.2024.122-03.

Ḍiyā', Muḥammad 'Abd Allāh al-. *al-Jāmi' al-Kāmil fī al-Ḥadīth al-Ṣaḥīḥ al-Shāmil al-Murattab 'alā Abwāb al-Fiqh*. 1st ed. al-Muṣannafāt al-Ḥadīthiyyah al-Mu'āṣirah. Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia: Dār al-Salām lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2016.

Downey, Cheyenne, and Aoife Crummy. "The Impact of Childhood Trauma on Children's Wellbeing and Adult Behavior." *European Journal of Trauma & Dissociation* 6, no. 1 (February 2022): 100237. https://doi.org/10.1016/j.ejtd.2021.100237.

Elsayed, Walaa. "Building a Better Society: The Vital Role of Family's Social Values in Creating a Culture of Giving in Young Children's Minds." *Heliyon* 10, no. 7 (April 2024): e29208. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e29208.

———. "Building a Better Society: The Vital Role of Family's Social Values in Creating a Culture of Giving in Young Children's Minds." *Heliyon* 10, no. 7 (April 2024): e29208. https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2024.e29208.

Fahmi, Muhammad Nurul, Muhammad Yassir, and Abdi Zulfantri. "PROSEDUR DAN SYARAT POLIGAMI DI INDONESIA PERSPEKTIF MAQASHID SYARIAH." *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 11, no. 2 (May 2024): 271–91. https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.572.

Fairclough, Norman. "Critical Discourse Analysis." In *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*, 2nd ed. Routledge, 2023.

"Family Engagement & Bullying Prevention - TalkingPoints." Accessed January 9, 2026. https://talkingpts.org/blog/family-engagement-and-bullying-prevention/5207/.

Fauzi, Muhammad Alif, Ani Purwanti, and Muh. Afif Mahfud. "POWER RELATIONS AND SEXUAL VIOLENCE IN ISLAMIC BOARDING SCHOOL: ASSESSING CHILD PROTECTION SYSTEMS IN RELIGIOUS EDUCATION INSTITUTIONS IN INDONESIA." *Revista Direito e Sexualidade*, July 2025, 253–325. https://doi.org/10.9771/rds.v6i1.66891.

Fitri, Agus Zainul. "KELUARGA SEBAGAI LEMBAGA PERTAMA PENDIDIKAN ISLAM." *Jurnal Pendidikan Islam* 27, no. 1 (February 2016): 21–34. https://doi.org/10.15575/jpi.v27i1.493.

Herawati, Netti, Abnan Pancasilawati, and Maisyarah Rahmi. "Perlindungan Hak Anak Akibat Kekerasan Seksual Perpsektif Maqasid Syariah Dan Hukum Positif." *MAQASID* 12, no. 2 (July 2023). https://doi.org/10.30651/mqsd.v12i2.18978.

Hibatur Rohman, Salman, and Nur Kholis Bin Kurdian. "Pemahaman Dan Implementasi Hadis Etika Pendidik Dalam Pembelajaran Di Pondok Pesantren Daarul Ukhuwwah Desa Asrikaton Kecamatan Pakis Kabupaten Malang." *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (May 2025): 209–22. https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.425.

Hidayati, Zuhriyyah, Muhammad Sya'roni, Muhammad Subhan, and Avivah Rahmah. "Synergy of Parents and Madrasas: Building a Violence-Free Generation." *Tafkir: Interdisciplinary Journal of Islamic Education* 6, no. 3 (2025): 892–908. https://doi.org/10.31538/tijie.v6i3.1834.

IRSAN, Abu Abdillah, Zulkayandri, and Zul Ikrami. "ANALISIS UNDANG-UNDANG HUKUM KELUARGA MESIR NOMOR 100 TAHUN 1985 PASAL 11 TENTANG POLIGAMI DAN RELEVANSINYA DENGAN MAQASHID SYARIAH." *Al-Majaalis* 9, no. 2 (May 2022): 161–87. https://doi.org/10.37397/almajaalis.v9i2.192.

Irsan, Aslati Aslati, and Khairunnas Jamal. "ANALISIS MODEL PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA MELALUI WASIAT WAJIBAH." *Al-Majaalis* 11, no. 1 (November 2023): 61–82. https://doi.org/10.37397/amj.v11i1.464.

Irsan, Alaiddin Koto, and Khairunnas Jamal. "POLYGAMY IN THE LAW OF THE REPUBLIC OF INDONESIA NUMBER 1 OF 1974 AND THE EGYPTIAN FAMILY LAW NUMBER 100 OF 1985 FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW AND MAQASHID SHARIA." *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 11, no. 2 (May 2024): 245–70. https://doi.org/10.37397/amj.v11i2.480.

Junaidi, Junaidi, and Akhmad Sahrandi. "Pesantren Strategies in Anti-Bullying Education and Protection of Students in Pesantren." *Jurnal Pendidikan Islam* 15, no. 2 (November 2025): 248–61. https://doi.org/10.38073/jpi.v15i2.3633.

Junco-Guerrero, Mirian, Francisco Javier Fernández-Baena, and David Cantón-Cortés. "Risk Factors for Child-to-Parent Violence: A Scoping Review." *Journal of Family Violence* 40, no. 1 (August 2023): 139–64. https://doi.org/10.1007/s10896-023-00621-8.

Kurdian, Nur kholis bin. "STUDI KOMPARASI ANTARA BAB NAWAQID AL-WUDU DI KITAB AL-MUHARRAR FI AL-HADITH DENGAN BAB NAWAQID AL-WUDU DI KITAB BULUGHUL MARAM MIN ADILLAT AL-AHKAM." *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 6, no. 1 (November 2018): 37–83. https://doi.org/10.37397/almajaalis.v6i1.104.

Laeheem, Kasetchai. "The Effects of Happy Muslim Family Activities on Reduction of Domestic Violence against Thai-Muslim Spouses in Satun Province." *Kasetsart Journal of Social Sciences* 38, no. 2 (May 2017): 150–55. https://doi.org/10.1016/j.kjss.2016.05.004.

Mas' ud, Marwan, Akhmad Husaini, and Bayu Kasa Pranata. " أهمية الوعي بالآخرة في تحقيق استقرار الأمن الاجتماعي من ضوء الحديث النبوي:(دراسة موضوعية من خلال أحاديث الكتب الستة)." *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 2 (2025): 20–44.

Mas' ud, Marwan, Hendri Waluyo Lensa, and Nandang Husni Azizi. " دور فن الطهي وقيمه من خلال الحديث النبوي: دراسة موضوعية في ضوء أحاديث الصحيحين))." *As-Sunnah: Jurnal Ilmu Dirayah* 1, no. 1 (2025): 128–74.

Mas' ud, Marwan, and Nur Anisa Rizqi. " الموكويُوشي والهوية النَّسَبِيَّة:(دراسة فقهية في الأحوال الشخصية حول ظاهرة التبنِّي الرَّشِيد للرجال البالغين في اليابان)." *Al-Mawaddah: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Keluarga Islam* 1, no. 2 (2025): 131–48.

Misbahuzzulam, and Muhammad Rizki Febrian. "KONSEP MAQASHID AL-SYARIAH DALAM MENJAGA FITRAH ANAK." *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 7, no. 1 (November 2019): 73–116. https://doi.org/10.37397/almajaalis.v7i1.123.

Mohajan, Haradhan Kumar. "Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects." *Journal of Economic Development, Environment and People* 7, no. 1 (2018): 23–48.

Mpindo, Ernest Vusumuzi, Xolani Khohliso, and Mochina Mphuthi. "Exploring the Psychological Impact of School-Based Violence on Learners' Academic Performance." *International Journal of Learning, Teaching and Educational Research* 24, no. 3 (March 2025): 117–33. https://doi.org/10.26803/ijlter.24.3.6.

Mutammimah, Bidayatul and Nasrulloh. "Kewajiban Meredam Emoasi Bagi Suami Terhadap Akhlak Istri: (Analisis Hadis La Yafrak Mukminun Mukminatan In Kariha Minha Khuluqan Radiya Minha Akhar)." *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (October 2024): 23–37. https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.741.

Nisa, Syaifi Udzkhiyatin, and Najla Aliyah Athifah. "INTEGRASI PENDIDIKAN SEKSUAL DALAM ILMU FIKIH UNTUK MENCEGAH PENYIMPANGAN PERILAKU SEKSUAL: Studi Kasus Pada Ma'had Imam Syafi'i Jember." *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 2 (July 2023): 116–33. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v1i2.412.

Otero-Mayer, Andrea, Ana González-Benito, Belén Gutiérrez-de-Rozas, and Eva Expósito-Casas. "Family Involvement in Early Childhood Education: A Systematic Review of Its

Measurement." *Early Childhood Education Journal*, ahead of print, October 2025. https://doi.org/10.1007/s10643-025-02024-4.

Padela, Aasim I., Raudah M. Yunus, Abdullah A. Memon, and Anas Qatanani. "Islamic Conceptions of Human Dignity and Their Relevance for Bioethics of End-of-Life Healthcare." *Journal of Bioethical Inquiry*, ahead of print, October 2025. https://doi.org/10.1007/s11673-025-10465-0.

Ranieri, John J. "Defending Victims, Practicing Restraint: God-Consciousness and the Use of Force in the Qur'an." *Religions* 13, no. 2 (January 2022): 124. https://doi.org/10.3390/rel13020124.

Rohim, Vicry Abdul, Yusdi Haq, and Muhammad Abdurrahman Hanif. "Tinjauan Kritis Penundaan Perceraian Selama 6 Bulan Berdasarkan SEMA No. 3 Tahun 2023 Dalam Perspektif Maqasid Syariah: Studi Kasus Putusan Pengadilan Agama No. 101/Pdt. G/2024/PA. Jr." *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 3, no. 3 (2025): 409–30. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v3i3.862.

Rohman, Thofiqur, Ulul Huda, and Hartono Hartono. "Methodology of Hadith Research: The Study of Hadith Criticism." *Journal of Hadith Studies* 2, no. 1 (June 2020): 73–84. https://doi.org/10.32506/johs.v2i1.26.

Rosyaida, Khonsa, and Ahyat Habibi. "PENGELOLAAN ZAKAT MAL DALAM UPAYA MENINGKATKAN KESEJAHTERAAN KELUARGA MUSLIM MENURUT PERSPEKTIF DR. SAID BIN WAHF AL QAHTHANI: Studi Lapangan Di Yayasan Imam Syafi'i Tulungagung." *Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 1, no. 2 (July 2023): 159–79. https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v1i2.384.

Saleh, Abdurrahman, and Marwan Mas'ud. "Anomali Istidlal Perang Jamal Terhadap Bolehnya Kepemimpinan Wanita." *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (May 2025): 38–51. https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.431.

Sayyi, Ach., Abdul Azis Muslimin, Afandi, Imaniyatul Fithriyah, Shahibul Muttaqien Al-Manduriy, and Abdul Salam Hamood Ghaleb Alanesi. "Child-Friendly Education Model for Violence Prevention in Islamic Boarding Schools." *Al-Hayat: Journal of Islamic Education* 9, no. 4 (November 2025): 800–820. https://doi.org/10.35723/ajie.v9i4.187.

ScienceDaily. "Parental Involvement Key to Preventing Child Bullying." Accessed January 9, 2026. https://www.sciencedaily.com/releases/2010/05/100503074239.htm.

Siregar, Khairil Ikhsan, and Muhammad Alif. "Islamic Efforts in Realizing the Sakinah Family: 'Solutions to Overcome Domestic Violence (DV).'" *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 9, no. 1 (January 2025): 121–42. https://doi.org/10.21009/hayula.009.01.07.

Suresmiyati, Ida Noverta, Siti Afifatun, Farida, and M. Makhrus Ali. "Strengthening Children's Moral Development through Home-Based Islamic Religious Education: A Literature Review on the Role of Muslim Familie." *At Turots: Jurnal Pendidikan Islam*, December 2025, 1274–83. https://doi.org/10.51468/jpi.v7i2.1079.

Syafaq, Hammis, Nur Lailatul Musyafa'ah, Ahmad Hasan Al Banna, and Umi Rosyidah. "' Santri without Pesantren ' and the Sectarian Violence on Indonesian Muslim Social Media." *Cogent Arts & Humanities* 13, no. 1 (January 2026). https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2612046.

Syanando Adzikri, Marwan Mas'ud, and Dimas Hutomo Putra. "Preventing Gadget Addiction for Family Stability: A Critical Discourse Analysis of Prophetic Hadith in al-Kutub al-Sittah." *WARAQAT : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 10, no. 2 (December 2025): 287–304. https://doi.org/10.51590/waraqat.v10i2.1155.

Tajedini, Oranus, Ali Akbar Khasseh, Mahin Afzali, and Ali Sadatmoosavi. "How to Increase the Loyalty of Public Library Users? A Qualitative Study." *Journal of Librarianship and Information Science* 52, no. 2 (July 2019): 317–30. https://doi.org/10.1177/0961000619856081.

VOI - Waktunya Merevolusi Pemberitaan. "Pakar Ingatkan Orang Tua Beri Anak Kasih Sayang Lebih Banyak Guna Cegah perilaku Bullying." Accessed January 9, 2026. https://voi.id/berita/229106/pakar-ingatkan-orang-tua-beri-anak-kasih-sayang-lebih-banyak-guna-cegah-perilaku-bullying.

"Wapres Ingatkan Umat Muslim Untuk Jangan Menyakiti Orang Lain - Wakil Presiden Republik Indonesia." April 3, 2023. https://www.wapresri.go.id/wapres-ingatkan-umat-muslim-untuk-jangan-menyakiti-orang-lain/.

Willems, Yayouk E., Eveline L. de Zeeuw, Catharina E. M. van Beijsterveldt, Dorret I. Boomsma, Meike Bartels, and Catrin Finkenauer. "Out of Control: Examining the Association Between Family Conflict and Self-Control in Adolescence in a Genetically Sensitive Design." *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 59, no. 2 (February 2020): 254–62. https://doi.org/10.1016/j.jaac.2019.02.017.

Zaprulkhan, Zaprulkhan. "Maqāṣid Al-Shariah in the Contemporary Islamic Legal Discourse: Perspective of Jasser Auda." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 26, no. 2 (December 2018): 445. https://doi.org/10.21580/ws.26.2.3231.

**Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam**
Volume 04, No. 02, 2026
E-ISSN: 2986-8157
DOI: https://doi.org/10.37397/al-usariyah.v4i2.1385

Diterima : 04 - 02 - 2026
Direvisi : 14 - 03 - 2026
Disetujui : 04 - 06 - 2026
Terbit : Juli 2026

# Integrasi Teknologi AI dalam Mediasi dan Advokasi Syariah untuk Penyelesaian Sengketa Hukum Keluarga

Ahmad Alimuddin[1], Sudirman L[2], Saidah[3]

**Abstract**

*This study explores the integration of Artificial Intelligence (AI) in Islamic family law mediation and advocacy as a response to the high divorce rates and inefficiency in conventional dispute resolution in Indonesia. Drawing on the principles of sulh (peace) and tahkim (arbitration) within the maqashid syariah framework, this research identifies the limitations of the current system, such as lack of trained mediators, limited accessibility in rural areas, and inefficiencies in legal assistance. The paper proposes a strategic implementation of AI through predictive analysis, interactive simulations, syariah-based legal databases, and fatwa-driven legal chatbots. These tools are expected to improve access to justice, enhance efficiency, and align legal processes with Islamic values. Despite its potential, the use of AI in this context must be ethically and jurisprudentially validated by religious scholars to avoid biases and ensure compliance with syariah. Ultimately, this research contributes a novel framework for a technology-driven yet value-rooted system of Islamic family law dispute resolution in Indonesia.*

*Keywords: Islamic family law, AI integration, syariah mediation, maqashid syariah.*

**Abstrak**

Penelitian ini membahas integrasi kecerdasan buatan (AI) dalam mediasi dan advokasi syariah untuk penyelesaian sengketa hukum keluarga sebagai respon atas tingginya angka perceraian dan ketidakefisienan metode penyelesaian sengketa konvensional di Indonesia. Berdasarkan prinsip sulh (perdamaian) dan tahkim (arbitrase) dalam kerangka maqashid syariah, studi ini mengidentifikasi berbagai keterbatasan sistem yang ada, seperti kurangnya mediator terlatih, akses terbatas di daerah terpencil, serta belum optimalnya pendampingan hukum syariah. Artikel ini menawarkan pendekatan berbasis AI melalui analisis prediktif, simulasi interaktif, basis data yurisprudensi syariah, serta chatbot hukum berbasis fatwa. Inovasi tersebut bertujuan untuk meningkatkan akses terhadap keadilan, efisiensi proses, dan kesesuaian dengan nilai-nilai Islam. Meski demikian, penerapan AI harus divalidasi secara etis dan syar'i oleh para ulama guna mencegah bias dan menjaga keselarasan dengan prinsip syariat. Dengan demikian, penelitian ini memberikan kontribusi konseptual terhadap pengembangan sistem penyelesaian sengketa hukum keluarga Islam yang berbasis teknologi dan berorientasi pada nilai.

Kata Kunci: hukum keluarga Islam, integrasi AI, mediasi syariah, maqashid syariah.

[1] Institut Agama Islam Negeri Parepare
E-mail: ahmad@iainpare.ac.id
[2] Institut Agama Islam Negeri Parepare
Email: sudirmanl@iainpare.ac.id
[3] Institut Agama Islam Negeri Parepare
Email: saidah@iainpare.ac.id

## Pendahuluan

Hukum Keluarga Islam memiliki posisi sentral dalam syariat Islam karena mengatur kehidupan rumah tangga sebagai unit sosial terkecil yang menjadi fondasi bagi tegaknya masyarakat yang harmonis dan berakhlak.[1] Dalam konteks penyelesaian sengketa perkawinan, Islam secara tegas mengedepankan pendekatan damai, sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an Surah An-Nisa ayat 35 yang menganjurkan mediasi melalui pengangkatan hakam (penengah) dari kedua belah pihak sebelum memutuskan untuk bercerai.[2] Ajaran ini menunjukkan bahwa Islam sangat menjunjung tinggi proses musyawarah dan mencari titik temu demi mempertahankan keutuhan keluarga.[3] Namun demikian, pelaksanaan prinsip ini dalam sistem peradilan agama di Indonesia dihadapkan pada tantangan yang tidak ringan. Data menunjukkan bahwa pada tahun 2023, terdapat 447.743 kasus perceraian yang diputus oleh pengadilan agama, sebuah angka yang mencerminkan bahwa mediasi konvensional belum mampu meredam gelombang perceraian secara efektif.[4] Hambatan utama terletak pada keterbatasan sumber daya manusia yang kompeten dalam menjalankan peran sebagai mediator, keterbatasan waktu sidang yang padat, serta aksesibilitas layanan yang belum merata, terutama di wilayah-wilayah dengan infrastruktur hukum yang terbatas. Di sisi lain, advokasi syariah yang seharusnya berperan strategis dalam memberikan pendampingan hukum berbasis nilai-nilai Islam, sering kali masih dilakukan secara manual, lambat, dan tidak terdokumentasi dengan baik. Dalam situasi ini, kemajuan teknologi, khususnya kecerdasan buatan (AI), membuka peluang baru untuk merevitalisasi sistem penyelesaian sengketa dalam hukum keluarga Islam.[5]

Melalui kemampuan AI dalam mengotomatisasi proses administratif, menganalisis pola data dari ribuan kasus, serta menyajikan rekomendasi berbasis algoritma yang dapat disesuaikan dengan prinsip-prinsip syariah, teknologi ini dapat menjadi alat bantu yang revolusioner.[6] AI juga memungkinkan pengembangan platform digital yang interaktif dan mudah diakses, sehingga proses mediasi dan advokasi dapat melampaui batasan geografis dan kesenjangan fasilitas.[7] Inovasi ini berpotensi tidak hanya meningkatkan efisiensi dan akurasi proses mediasi, tetapi juga

---

[1] Miftahol Ulum et al., *Hukum Keluarga Islam* (Duta Sains Indonesia, 2025).

[2] Awaludin Robi, "Mediasi Non Litigasi Sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa Keluarga Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam Dan Perundang-Undangan Di Indonesia" (UIN RADEN INTAN LAMPUNG, 2022).

[3] Inayatul Makhfiroh, "Efektivitas Mediasi Non Litigasi Dalam Penyelesaian Permasalahan Keluarga (Studiperankiyaidantokohadat Di Kampungrebangtinggikecamatanbanjitkabupaten Way Kanan)" (IAIN Raden Intan Lampung, 2017).

[4] Annisa Rendanianti, "Cerai Gugat Dominasi Kasus Perceraian 2020–2024" (Indonesia: GoodStats, 2025), https://goodstats.id/.

[5] Ach Kholili, "Kultur Digital: Tantangan Dan Peluang Moderasi," *Kultur Budaya Dan Digital*, 2025, 35.

[6] S E Ansari, M H MM, and S E Vivi Silvia, *Manajemen Sumber Daya Manusia: Perspektif Global Dan Lokal* (Zahir Publishing, n.d.).

[7] Saimi Zulfikar, "Smart Health Promotion: Era Globalisasi Dan Transformasi Digital," *AMU Press*, 2025, 1–243.

memperkuat legitimasi hukum syariah dengan menjawab kebutuhan zaman tanpa meninggalkan nilai-nilai keislaman yang menjadi dasar utamanya.[8]

Meskipun sejumlah penelitian sebelumnya telah membahas penerapan teknologi digital dalam sistem peradilan, seperti penggunaan e-court untuk mempercepat proses administrasi perkara dan mempermudah akses terhadap layanan hukum, namun kajian yang secara spesifik menyoroti integrasi kecerdasan buatan (AI) dalam konteks mediasi dan advokasi syariah untuk penyelesaian sengketa hukum keluarga masih sangat terbatas.[9] Sebagian besar studi lebih berfokus pada aspek prosedural administratif atau digitalisasi sistem informasi, bukan pada pemanfaatan AI secara komprehensif untuk mendukung proses pengambilan keputusan, analisis kasus berbasis data, maupun simulasi interaktif yang dapat membantu para pihak memahami posisi hukum mereka dalam kerangka nilai-nilai syariat.

Artikel ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut dengan menawarkan pendekatan baru yang mengintegrasikan AI sebagai instrumen strategis guna mewujudkan sistem penyelesaian sengketa yang lebih adaptif, personal, dan kontekstual sesuai dengan prinsip maqashid syariah. Dengan memanfaatkan analisis data historis, AI dapat membantu mengidentifikasi pola penyebab konflik rumah tangga yang berulang, memberikan rekomendasi solusi yang sesuai dengan norma-norma Islam, serta menghadirkan simulasi mediasi digital yang dapat digunakan oleh para hakim, mediator, maupun pendamping syariah untuk meningkatkan kualitas intervensi mereka. Pendekatan ini tidak hanya bertujuan untuk meningkatkan efisiensi dan akurasi proses, tetapi juga memperluas akses terhadap keadilan, terutama bagi masyarakat yang berada di daerah terpencil atau kurang memiliki literasi hukum. Dengan demikian, artikel ini menawarkan kontribusi orisinal terhadap pengembangan hukum keluarga Islam berbasis teknologi, serta memperkaya diskursus hukum dan kemanusiaan dengan menegaskan pentingnya inovasi yang berakar pada nilai, berbasis data, dan berpihak pada keadilan sosial yang inklusif.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian normatif-empiris (socio-legal research). Pendekatan normatif dilakukan untuk mengkaji landasan syariat, prinsip sulh dan tahkim, serta maqashid syariah sebagai kerangka konseptual integrasi AI dalam mediasi dan advokasi hukum keluarga Islam. Sementara itu, pendekatan empiris diterapkan untuk menganalisis

[8] Zulfikar.

[9] Noverianto Gori Warasi et al., "Analisis Pemanfaatan Teknologi E-Court Dalam Meningkatkan Efisiensi Dan Aksesibilitas Di Pengadilan Negeri Gunungsitoli," *Management Perspective: Jurnal Penelitian Manajemen* 1, no. 3 (2024): 150–58.

data statistik perceraian, praktik mediasi di Pengadilan Agama, serta evaluasi sistem e-Court guna mengidentifikasi problematika riil di lapangan.

Sebagai penelitian lapangan, lokus penelitian difokuskan pada Pengadilan Agama Sulawesi Selatan sebagai representasi wilayah *rural* dengan tantangan aksesibilitas tinggi, dan Pengadilan Agama Jakarta sebagai representasi wilayah urban dengan volume perkara tinggi dan infrastruktur teknologi yang lebih baik. Pemilihan dua lokus ini memungkinkan perbandingan konteks geografis, sosial, dan teknis dalam penerapan mediasi syariah.

Informan yang dipilih terdiri atas: (1) Hakim dan mediator Pengadilan Agama (minimal 5 orang per lokus) untuk memperoleh data tentang praktik mediasi, kendala waktu, dan pengalaman menggunakan e-Court; (2) Advokat syariah (minimal 4 orang) yang aktif mendampingi kasus perceraian dan waris; (3) Ulama lokal dan anggota Komisi Fatwa MUI daerah (minimal 3 orang) untuk validasi syariah terhadap konsep AI; (4) Masyarakat pengguna layanan (minimal 10 orang per lokus, terdiri dari penggugat/pengguna mediasi yang pernah mengajukan cerai gugat, cerai talak, atau sengketa harta) guna mengevaluasi aksesibilitas dan literasi digital.

Teknik pengumpulan data meliputi: wawancara mendalam (*in-depth interview*) semi-terstruktur dengan informan kunci untuk memperoleh data kualitatif tentang pengalaman, persepsi, dan rekomendasi; observasi partisipatif terhadap proses mediasi konvensional dan daring (e-Court) di kedua Pengadilan Agama; studi dokumen terhadap putusan Pengadilan Agama, laporan tahunan Mahkamah Agung, data BPS tentang perceraian, PERMA No. 1 Tahun 2016, serta fatwa MUI terkait desain sistem AI ideal.

Teknik analisis data menggunakan pendekatan kualitatif interaktif (Miles & Huberman) yang terdiri atas reduksi data (menyaring data relevan tentang problematika dan peluang AI), penyajian data (matriks perbandingan antar lokus), dan penarikan kesimpulan/verifikasi.[10] Validitas data diperkuat melalui triangulasi sumber (informan, dokumen, observasi) dan triangulasi metode. Seluruh data diolah secara manual melalui pengkodean tematik, sehingga menghasilkan temuan yang sistematis dan dapat dipertanggungjawabkan.

## Hasil dan Pembahasan

### Konteks Normatif Penyelesaian Sengketa dalam Hukum Keluarga Islam

Dalam hukum keluarga Islam, penyelesaian sengketa merupakan aspek penting untuk menjaga keharmonisan rumah tangga dan mencegah kerusakan sosial di mana prinsip syariat

[10] Qomaruddin Qomaruddin and Halimah Sa'diyah, "Kajian Teoritis Tentang Teknik Analisis Data Dalam Penelitian Kualitatif: Perspektif Spradley, Miles Dan Huberman," *Journal of Management, Accounting, and Administration* 1, no. 2 (2024): 77–84.

menawarkan mekanisme penyelesaian sengketa yang berorientasi pada keadilan (‘*adl*), kasih sayang (*rahmah*), dan kebaikan bersama (*mashlahah*).[11] Dua konsep utama dalam Islam yang relevan adalah sulh (perdamaian) dan tahkim (arbitrase), yang keduanya berlandaskan pada Al-Qur’an dan Hadis.

*Sulh* merujuk pada penyelesaian sengketa melalui musyawarah untuk mencapai perdamaian secara sukarela antara pihak yang bersengketa, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’an Surah Asy-Syura ayat 40 yang mendorong perdamaian sebagai solusi yang lebih baik.[12] “Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang setimpal, tetapi barang siapa memaafkan dan berbuat baik, maka pahalanya atas (tanggungan) Allah,” serta didukung Hadis Nabi Muhammad Shallallahu 'alaihi wa sallam: “Perdamaian antar umat Islam adalah diperbolehkan, kecuali perdamaian yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal” (HR. Tirmidzi) [13], sehingga dalam konteks hukum keluarga sulh diterapkan dalam mediasi sengketa seperti perceraian atau pembagian harta gono-gini dengan tujuan meminimalkan konflik dan menjaga hubungan keluarga. [14]

*Tahkim* adalah proses penunjukan pihak ketiga sebagai arbiter untuk menyelesaikan sengketa, dengan dasar kuat dalam Surah An-Nisa ayat 35: “Dan jika kamu khawatir akan adanya perselisihan antara keduanya (suami istri), maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami istri itu,” di mana ayat ini menegaskan pentingnya mediasi yang melibatkan pihak netral dari keluarga untuk mencapai rekonsiliasi, dan menurut tafsir Ibnu Katsir ayat ini menunjukkan bahwa Islam mendorong penyelesaian sengketa melalui mediasi berbasis keadilan dan kebaikan dengan hakam bertugas menjembatani komunikasi dan mencari solusi sesuai syariat, sementara Al-Qurtubi menambahkan bahwa hakam harus memiliki integritas dan pemahaman agama agar mediasi efektif sehingga mencegah perceraian yang tidak perlu.[15]

Surah An-Nisa ayat 35 memberikan panduan normatif untuk mediasi dalam sengketa

---

[11] Rachman Iqbal, Muhammad Alfi Syahrin, and Hidayatullah Ismail, “Maqashid Syariah Dalam Mediasi Keluarga: Telaah Al-Qur’an Terhadap Prinsip Kesetaraan Dan Kemaslahatan,” *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 3, no. 3 (2025): 2027–38.

[12] Ahmad Muflikhudin, “Akad As-Sulhu Sebagai Induk Penyelesaian Sengketa Dalam Mu’amalah Menurut Imam Jalaludin As-Suyuti,” *As-Salam* 9, no. 1 (2020): 107–22.

[13] Muhammad ibn Isa Al-Tirmidhi, “Al-Ṣulḥu Jā’izun Bayna Al-Muslimīn,” in *Sunan Al-Tirmidhi* (Nishapur: Classical Hadith Collection, 892).

[14] Robi Awaludin, “Penyelesaian Sengketa Keluarga Secara Mediasi Non Litigasi Dalam Kajian Hukum Islam Dan Hukum Positif,” *Al Maqashidi: Jurnal Hukum Islam Nusantara* 4, no. 2 (2021): 1–16.

[15] Muhammad Romi, Niswatul Khasanah, and Hidayatullah Ismail, “Mediasi Dalam Al-Qur’an: Kajian Terhadap Ayat-Ayat Penyelesaian Sengketa Keluarga Dan Dampaknya Terhadap Pendidikan Anak,” *Jurnal Pendidikan Agama Islam Al-Thariqah* 10, no. 1 (2025): 29–48.

rumah tangga, dengan menekankan dua elemen kunci yaitu (1) penunjukan dua hakam dari keluarga masing-masing pihak untuk memastikan keadilan dan netralitas, serta (2) niat baik (*qasd al-islah*) sebagai syarat keberhasilan mediasi.[16] Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan preferensi Islam terhadap pelestarian ikatan pernikahan (*hifz al-nasl*) kecuali jika perceraian menjadi satu-satunya solusi sesuai syariat, dan dalam praktik ayat ini diimplementasikan di Pengadilan Agama Indonesia melalui proses mediasi wajib sebagaimana diatur dalam Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) No. 1 Tahun 2016 di mana mediator yang sering kali adalah hakim atau pihak terlatih berperan sebagai hakam modern untuk membantu pasangan mencapai kesepakatan damai seperti rekonsiliasi atau penyelesaian harta bersama, misalnya di Pengadilan Agama Jakarta Selatan mediasi sering menghasilkan kesepakatan mengenai nafkah anak atau pembagian harta yang mengurangi eskalasi konflik.

Maqashid syariah memberikan kerangka normatif untuk memastikan bahwa mediasi dan advokasi hukum keluarga selaras dengan tujuan syariat, di mana dalam konteks sengketa keluarga dua maqashid utama adalah *hifz al-nasl* (melindungi keturunan) dan hifz al-mal (melindungi harta), sehingga *hifz al-nasl* membuat mediasi bertujuan menjaga keutuhan keluarga terutama demi kesejahteraan anak, misalnya dalam kasus perceraian mediasi memastikan hak nafkah dan pengasuhan anak terpenuhi sesuai prinsip keadilan dan kasih sayang yang sejalan dengan tujuan syariat untuk melindungi generasi masa depan dari dampak buruk konflik keluarga, sementara *hifz al-mal* dalam sengketa harta gono-gini atau waris memastikan pembagian harta sesuai ketentuan *faraidh* sambil mempertimbangkan kesepakatan bersama (*sulh*).[17] Mediasi dapat menghasilkan kesepakatan yang mencegah sengketa berkepanjangan sehingga melindungi aset keluarga dari kerugian, dan relevansi maqashid syariah ini memperkuat pentingnya mediasi sebagai mekanisme yang tidak hanya menyelesaikan konflik tetapi juga mewujudkan keadilan substansial dan kesejahteraan sosial sebagaimana ditekankan dalam maqashid seperti *hifz al-din* (melindungi agama) dan *hifz al-'aql* (melindungi akal).

## Problematika Praktik Mediasi dan Advokasi Syariah di Indonesia

Praktik mediasi dan advokasi syariah dalam penyelesaian sengketa hukum keluarga di Indonesia menghadapi berbagai tantangan, baik dari aspek sumber daya manusia, waktu,

[16] Naeni Masitoh, "Syiqaq Dalam Al-Qur'an Surah An-Nisa Ayat 35 Menurut Wahbah Az-Zuhaili Dalam Tafsir Al-Munir," *Al-Mizan* 1, no. 1 (2024): 101–14.

[17] Riswan Riswan and Hasnawati Hasnawati, "Maqashid Syariah Dalam Penyelesaian Sengketa Harta Bersama Pasca Perceraian," *Jurnal Intelek Dan Cendikiawan Nusantara* 2, no. 1 (2025): 42–51.

aksesibilitas, maupun efisiensi teknologi.[18] Bagian ini menganalisis problematika tersebut dengan berbasis data empiris dan evaluasi sistem yang ada, serta menghubungkannya dengan konteks hukum keluarga Islam.

Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) yang dirilis pada 28 Februari 2024, jumlah kasus perceraian di Indonesia pada tahun 2023 mencapai 463.654 kasus, turun 10,2% dari tahun sebelumnya yang mencatat 516.344 kasus, sementara data tahun 2024 dari BPS dan Mahkamah Agung menunjukkan penurunan lebih lanjut menjadi 394.608 kasus, dengan proporsi cerai gugat (diajukan oleh istri) mendominasi sebesar 78,3% atau sekitar 308.956 dari total kasus tersebut.[19] Faktor utama perceraian meliputi perselisihan dan pertengkaran terus-menerus (251.125 kasus), diikuti oleh penelantaran (31.265 kasus), kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) (7.243 kasus), dan judi online (2.889 kasus). Dalam konteks hukum keluarga Islam, faktor-faktor ini mencerminkan tantangan dalam mewujudkan keluarga sakinah sebagaimana diidealkan dalam maqashid syariah, di mana misalnya perselisihan berkelanjutan sering kali berkaitan dengan kegagalan komunikasi yang dapat dicegah melalui mediasi berbasis syariat yang menekankan sulh (perdamaian), sementara KDRT bertentangan dengan prinsip *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa) dan memerlukan intervensi hukum tegas seperti yang diatur dalam Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) No. 3 Tahun 2023 yang memungkinkan pengajuan gugatan cerai akibat KDRT meskipun pernikahan belum genap enam bulan,[20] serta isu ekonomi seperti ketidakmampuan suami memberikan nafkah menjadi pemicu utama cerai gugat yang menyoroti pentingnya *hifz al-mal* (perlindungan harta) dalam mediasi syariah, sehingga analisis ini menunjukkan bahwa mediasi syariah harus mampu menangani akar masalah sosial dan ekonomi untuk mengurangi angka perceraian.[21]

Praktik mediasi dan advokasi syariah di Indonesia menghadapi sejumlah kendala yang menghambat efektivitasnya dalam menyelesaikan sengketa hukum keluarga, termasuk keterbatasan sumber daya manusia (SDM) di mana mediator di Pengadilan Agama sering kali kekurangan pelatihan mendalam tentang hukum keluarga Islam dan keterampilan mediasi, meskipun berdasarkan PERMA No. 1 Tahun 2016 mediator harus memiliki pemahaman syariah

---

[18] Ali Nurdin, "Perbandingan Tingkat Keberhasilan Mediasi Perceraian Antara Mediator Hakim Dan Mediator Non-Hakim Di Pengadilan Agama Kota Depok" (Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, n.d.).

[19] Mahkamah Agung Republik Indonesia, "Direktori Putusan: Perceraian Tahun Register 2024" (Jakarta: Mahkamah Agung Republik Indonesia, 2026), https://putusan3.mahkamahagung.go.id/.

[20] Fitri Maulida, Lathifah Munawaroh, and Alfian Qodri Azizi, "Kritik Maqashid Syari'ah Terhadap Syarat Berpisah Selama Enam Bulan Dalam Perceraian," *Jurnal USM Law Review* 8, no. 3 (2025): 1292–1311.

[21] Nungky Maharani et al., "Faktor Ekonomi Sebagai Penyebab Cerai Gugat Pada Perkara Perceraian Di Pengadilan Agama Sumber Kelas IA," *CAUSA: Jurnal Hukum Dan Kewarganegaraan* 15, no. 4 (2025), https://doi.org/10.3783/causa.v219.2461.

yang kuat untuk memfasilitasi sulh sesuai maqashid syariah, namun banyak mediator adalah hakim dengan beban kerja tinggi sehingga fokus pada mediasi terabaikan dan kurangnya mediator profesional berdedikasi menghambat proses penyelesaian sengketa efektif terutama dalam kasus kompleks seperti sengketa waris atau harta gono-gini; waktu proses mediasi yang sering terhambat oleh jadwal pengadilan padat.[22]

PERMA No. 1 Tahun 2016 menetapkan mediasi harus selesai dalam 30 hari namun keterbatasan hakim dan mediator menyebabkan penundaan sehingga mengurangi peluang kesepakatan damai karena pihak bersengketa kehilangan kesabaran atau motivasi; aksesibilitas di wilayah *rural* seperti di Sulawesi (misalnya Parepare) atau Nusa Tenggara yang memiliki akses terbatas ke Pengadilan Agama karena infrastruktur kurang memadai dan jarak geografis menjadi kendala bagi masyarakat untuk mengakses layanan mediasi, misalnya pasangan bersengketa harus menempuh perjalanan jauh yang meningkatkan biaya dan waktu sehingga mengurangi efektivitas mediasi; serta efisiensi pendampingan syariah di mana advokat syariah sering kekurangan alat bantu teknologi untuk menganalisis kasus cepat dan akurat, misalnya tidak adanya basis data yurisprudensi syariah terintegrasi membuat advokat sulit merujuk putusan sebelumnya sehingga menghambat penyusunan strategi advokasi efektif terutama dalam kasus hukum waris atau nafkah.[23]

Sistem e-Court yang diperkenalkan oleh Mahkamah Agung memungkinkan pendaftaran perkara, penaksiran biaya, dan pemanggilan sidang secara daring. Dalam konteks hukum keluarga, sistem ini mempermudah pengajuan gugatan cerai (talak maupun gugat).[24] Selain itu, berdasarkan laporan dari Pengadilan Agama Muara Teweh, integrasi aplikasi Sistem Informasi Penelusuran Perkara (SIPP) dan e-Court terbukti mampu meningkatkan transparansi serta akses informasi, seperti jadwal sidang dan status akta cerai.

Meskipun demikian, optimalisasi e-Court masih dihadapkan pada sejumlah kelemahan krusial. Pertama, rendahnya literasi digital masyarakat, terutama di wilayah pedesaan (*rural*), yang diperparah oleh minimnya sosialisasi tata cara penggunaan aplikasi. Kedua, kendala infrastruktur internet yang belum merata.[25] Buruknya konektivitas di sejumlah daerah, seperti Sulawesi atau Nusa Tenggara, secara signifikan menghambat akses layanan e-Court, sehingga mengurangi asas

---

[22] Mohamad Athoillah and Tajul Arifin, "Maqashid Al-Syari'ah Dalam Regulasi Mediasi Mahkamah Agung: Studi Kasus Penyelesaian Konflik Waris Di PA Sumedang," *Asy-Syari'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 26, no. 1 (2024): 1–20, https://doi.org/10.15575/as.v2611.33985.

[23] Muhammad Agri Wibowo, "Implementasi Mediasi Sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa Perdata Non Litigasi Oleh Advokat Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif" (S1-Hukum Ekonomi Syariah UIN SSC, 2025).

[24] Harmina Arifin, "Efektivitas Penerapan E-Court Perkara Perceraian Di Pengadilan Agama Parepare" (IAIN Parepare, 2024).

[25] Muhamad Fadil Ade Pratama, "Efektivitas Penggunaan Aplikasi E Court Dalam Kasus Perceraian Di Pengadilan Agama Sleman" (Universitas Islam Indonesia, 2025).

kemanfaatan teknologi bagi masyarakat di wilayah terpencil.

Ketiga, pelaksanaan mediasi daring dinilai masih kurang efektif akibat minimnya interaksi langsung secara fisik. Ketiadaan tatap muka menyulitkan terbangunnya kepercayaan di antara para pihak yang bersengketa. Di samping itu, mediator menghadapi tantangan besar dalam menilai dinamika emosional secara akurat hanya melalui layar, padahal aspek empati dan emosi sangat krusial dalam mencapai keberhasilan proses sulh. Oleh karena itu, walaupun e-Court berhasil meningkatkan efisiensi administratif, berbagai kelemahan ini menegaskan urgensi pengembangan teknologi yang lebih inklusif serta penguatan literasi digital guna mendukung praktik mediasi syariah secara menyeluruh.[26]

## Peluang Integrasi Kecerdasan Buatan (AI) dalam Sistem Hukum Keluarga Islam

Integrasi kecerdasan buatan (AI) dalam sistem hukum keluarga Islam menawarkan peluang signifikan untuk meningkatkan efisiensi, aksesibilitas, dan keadilan dalam penyelesaian sengketa, seperti perceraian, waris, atau nafkah.[27] Namun, penerapan AI harus selaras dengan prinsip syariah agar sesuai dengan nilai-nilai Islam dan maqashid syariah. Bagian ini menganalisis potensi AI, membandingkannya dengan praktik di sistem hukum modern, dan mengevaluasi kesesuaiannya dengan hukum Islam.

AI memiliki kemampuan untuk mentransformasi proses mediasi dan advokasi syariah melalui tiga pilar utama: otomatisasi proses, pendampingan hukum, dan analisis data kasus.

Pertama, otomatisasi proses mediasi. AI dapat menyediakan simulasi hasil mediasi berdasarkan data historis dan yurisprudensi Pengadilan Agama. Melalui algoritma pembelajaran mesin (*machine learning*), sistem ini mampu menganalisis ribuan putusan perceraian untuk memprediksi kemungkinan keberhasilan mediasi maupun opsi penyelesaian sengketa, seperti pembagian harta bersama atau hak asuh/nafkah anak. Simulasi ini dapat menghasilkan skenario penyelesaian sengketa harta yang adil, baik melalui pendekatan *sulh* (perdamaian) untuk harta bersama, maupun pembagian warisan berdasarkan prinsip *faraidh*. Dengan adanya sistem ini, mediator dapat lebih leluasa untuk berfokus pada pendekatan aspek emosional dan spiritual para pihak, sementara AI secara objektif mendukung pengambilan keputusan berbasis data.

Kedua, pendampingan hukum melalui *chatbot* AI. Teknologi berbasis syariah ini dapat

---

[26] Methodius Kossay, Maulana Fahmi Idris, and Putri Pratiwi, "Efektivitas Mediasi Dalam Penyelesaian Sengketa Perdata Di Era Digital: Pendekatan Empiris Terhadap Sistem Peradilan Indonesia," *Perkara: Jurnal Ilmu Hukum Dan Politik* 2, no. 4 (2024): 541–52.

[27] Muhammad Ridwan, "Transformasi Hukum Keluarga Islam Di Era Digital: Analisis Sosiologi Hukum Terhadap Regulasi Perkawinan Dan Perceraian Di Indonesia," *Al-Istinbath: Jurnal Ilmu Hukum Dan Hukum Keluarga Islam* 1, no. 1 (2024): 11–20.

memberikan saran hukum awal kepada masyarakat, terutama bagi mereka yang berada di wilayah dengan akses terbatas terhadap advokat syariah. *Chatbot* yang diintegrasikan dengan fatwa MUI atau Kompilasi Hukum Islam (KHI) dapat menjawab pertanyaan dasar mengenai hak nafkah, prosedur cerai gugat, atau pembagian waris. Platform serupa, seperti "Amica" di Australia, telah terbukti berhasil diuji coba. Di Indonesia, inovasi ini idealnya diintegrasikan dengan aplikasi *e-Court* Mahkamah Agung untuk memperluas jangkauan informasi hukum syariah.

Ketiga, analisis data kasus secara mendalam. Melalui teknologi pemrosesan bahasa alami (*natural language processing*), AI mampu memproses ribuan putusan Pengadilan Agama guna mengidentifikasi pola penyelesaian sengketa. Sistem ini dapat mengekstrak tren penyebab perceraian—seperti konflik ekonomi atau KDRT—serta mengukur tingkat efektivitas mediasi. Dengan basis data yurisprudensi yang terintegrasi, advokat dan hakim dapat dengan cepat merujuk pada preseden untuk mempercepat pengambilan putusan. Lebih jauh, analisis AI dapat mengungkap wawasan strategis, misalnya membandingkan tingkat keberhasilan mediasi antara wilayah urban dan *rural*, sehingga perumusan strategi intervensi hukum ke depannya dapat menjadi lebih terarah.[28]

Penerapan AI dalam sistem hukum modern di berbagai negara dapat memberikan wawasan berharga bagi integrasi AI dalam hukum keluarga Islam di Indonesia. Sebagai contoh, di Singapura, platform berbasis generative AI seperti Harvey AI telah diimplementasikan di Small Claims Tribunals untuk menganalisis dan merangkum dokumen kasus, memberikan bantuan kepada litigasi mandiri dalam sengketa perdata sederhana. Penggunaan alat ini terbukti mempercepat proses peninjauan dokumen, meningkatkan efisiensi pengadilan, serta memudahkan akses keadilan bagi pihak yang tidak memiliki pengacara.[29] Sementara itu, Uni Emirat Arab melalui "*Smart Judicial Services*" menggunakan AI untuk konsultasi hukum daring dan pemrosesan perkara sederhana. Inovasi ini menunjukkan peningkatan akses keadilan dan efisiensi administrasi yang sangat relevan bagi Indonesia. Meskipun Mahkamah Agung telah mengadopsi e-Court untuk pendaftaran perkara daring, pengembangannya ke depan harus mempertimbangkan keterbatasan infrastruktur teknologi, terutama di wilayah pedesaan (*rural*) seperti di Sulawesi atau Nusa Tenggara.[30]

Lebih lanjut, dalam konteks hukum Islam, penerapan AI harus senantiasa sejalan dengan

---

[28] Agus Wibowo, "Penyelesaian Sengketa Hukum Dan Teknologi," *Penerbit Yayasan Prima Agus Teknik*, 2023, 1–168.

[29] Lydia Lam, "Generative AI Being Tested for Use in Singapore Courts, Starting with Small Claims Tribunal," 2023, https://www.channelnewsasia.com/.

[30] Ilman Abdul Hafihd, Fathullah Rusly, and Nina Agus Hariati, "Efektivitas Platform E-Court Dalam Menangani Sistem Peradilan Di Pengadilan Agama Kec. Kraksaan," *Jurnal Riset Rumpun Agama Dan Filsafat (JURRAFI)* 4, no. 2 (2025): 485–95, https://doi.org/10.55606/jurrafi.v4i2.5505.

prinsip ijtihad dan fatwa. AI dapat mendukung proses ijtihad dengan menyediakan data serta analisis komprehensif agar keputusan ulama atau hakim lebih terinformasi. Namun, harus ditegaskan bahwa AI tidak boleh menggantikan ijtihad itu sendiri. Keputusan syariah pada hakikatnya memerlukan pertimbangan nilai spiritual dan konteks sosial yang tidak dapat sepenuhnya diotomatisasi. Oleh karena itu, pengembangan sistem ini wajib melibatkan kolaborasi antara ulama dan ahli hukum Islam untuk menjamin kesesuaiannya dengan syariat.

Di sisi lain, AI memiliki potensi besar untuk mendukung terwujudnya maqashid syariah dalam penyelesaian sengketa keluarga, meskipun tetap memiliki batasan. AI dapat mempercepat proses peradilan dengan mengurangi waktu pemrosesan perkara, yang sejalan dengan prinsip penegakan keadilan. Terkait perlindungan keturunan dan keutuhan keluarga (*hifz al-nasl*), fitur chatbot dapat memberikan panduan mengenai hak asuh dan nafkah anak, serta menghadirkan simulasi mediasi yang mendorong tercapainya *sulh* guna mengurangi konflik. Dalam aspek perlindungan harta (*hifz al-mal*), AI dapat membantu menghitung pembagian harta waris secara akurat berdasarkan prinsip *faraidh*, serta mensimulasikan pembagian harta bersama (gono-gini) sesuai dengan ketentuan hukum seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI), sehingga meminimalkan sengketa finansial.[31]

Meskipun demikian, AI tidak memiliki kemampuan untuk menangkap nilai-nilai spiritual dan emosional yang menjadi inti dari mediasi syariah, seperti empati, kepekaan terhadap dinamika keluarga, dan niat mewujudkan kemaslahatan. Algoritma juga berisiko menghasilkan bias—baik terkait gender maupun demografi wilayah—jika data pelatihannya tidak representatif. Oleh karena itu, penerapan AI harus dilengkapi dengan pengawasan manusia (*human-in-the-loop*), khususnya oleh ulama dan hakim. Pengawasan ini mutlak diperlukan untuk memastikan bahwa setiap keputusan tetap berlandaskan prinsip syariah dan tidak bertentangan dengan tujuan luhur maqashid syariah.

## Konsep Ideal: Desain Sistem Mediasi dan Advokasi Syariah Berbasis AI

Integrasi kecerdasan buatan (AI) dalam mediasi dan advokasi syariah menawarkan peluang untuk meningkatkan efisiensi, aksesibilitas, dan keadilan dalam penyelesaian sengketa hukum keluarga, seperti perceraian, waris, atau nafkah.[32] Namun, sistem AI harus dirancang agar sesuai dengan prinsip syariah (*syariah-compliant*) dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat Indonesia, termasuk di wilayah dengan keterbatasan akses teknologi. Bagian ini mengusulkan

[31] Dodi Yarli Rusli and Aulia Azka, "Tinjauan Maqashid Syariah Terhadap Perdamaian Dalam Penyelesaian Sengketa Waris (Studi Kasus Bale Mediasi Lombok Timur)," *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 4, no. 1 (2021): 1–16.

[32] Hisam Ahyani, *Membumikan Syariah: Pendekatan Fikih Keluarga Dan Ekonomi Menuju Kesejahteraan Sosial* (Penerbit Widina, 2025).

konsep ideal platform AI terintegrasi yang mencakup empat fitur utama: analisis prediktif, simulasi interaktif, basis data yurisprudensi syariah, dan chatbot hukum berbasis fatwa.

Platform AI terintegrasi untuk mediasi dan advokasi syariah dirancang sebagai solusi holistik yang mendukung hakim, mediator, advokat, dan masyarakat dalam menyelesaikan sengketa hukum keluarga. Platform ini dapat diakses melalui antarmuka daring, seperti aplikasi web atau *mobile*, serta memiliki fitur luring (*offline*) untuk wilayah dengan konektivitas terbatas.

Komponen utamanya mencakup analisis prediktif yang memungkinkan AI memprediksi hasil mediasi berdasarkan data kasus serupa dari basis data Pengadilan Agama. Menggunakan algoritma pembelajaran mesin (*machine learning*), AI menganalisis variabel seperti jenis sengketa (cerai gugat, cerai talak, atau waris), faktor penyebab (misalnya konflik ekonomi atau KDRT), dan hasil mediasi sebelumnya. Sebagai contoh, dalam kasus perceraian, AI dapat memprediksi kemungkinan keberhasilan mediasi untuk rekonsiliasi atau kesepakatan pembagian harta gono-gini berdasarkan pola putusan di Pengadilan Agama Jakarta atau Surabaya. Hal ini akan membantu mediator menyusun strategi yang lebih terarah dan mengurangi waktu mediasi. Efisiensi ini sangat sejalan dengan esensi *maqashid syariah* untuk mewujudkan keadilan hukum yang cepat dan berbiaya ringan. Tentu saja, algoritma ini harus divalidasi oleh ulama dan ahli hukum Islam agar tidak bertentangan dengan prinsip *faraidh* atau *sulh*. Selanjutnya, platform ini juga dilengkapi dengan simulasi interaktif yang menyediakan alat untuk mengeksplorasi skenario penyelesaian sengketa secara visual.[33]

Misalnya dalam sengketa harta gono-gini sistem menghasilkan simulasi pembagian harta berdasarkan asas *sulh* dan panduan yurisprudensi KHI dengan mempertimbangkan nilai aset, kontribusi pihak, dan kebutuhan anak, ditampilkan dalam grafik atau tabel interaktif yang memungkinkan penyesuaian parameter secara *real-time*, sehingga mendukung *hifẓ al-mal* (perlindungan harta) melalui transparansi dan *hifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan) dengan memastikan nafkah anak dipertimbangkan, sebagaimana contoh implementasi serupa pada platform "Amica" di Australia; basis data yurisprudensi syariah sebagai komponen kunci yang mengumpulkan dan mengindeks ribuan putusan Pengadilan Agama terkait perceraian, nafkah, dan waris menggunakan pemrosesan bahasa alami untuk pencarian berdasarkan kata kunci, jenis sengketa, atau wilayah.[34]

Advokat dapat mencari preseden pembagian harta gono-gini di Pengadilan Agama

[33] Nila Munana et al., "Penyelesaian Sengketa Harta Gono Gini Melalui Mediasi Non Litigasi Oleh Tokoh Agama (Studi Perkara Di Desa Ngadisepi Kecamatan Gemawang Kabupaten Temanggung)," *JURNAL LENTERA: Kajian Keagamaan, Keilmuan Dan Teknologi* 24, no. 1 (2025): 239–50.

[34] Legal Services Commission of South Australia, "Amica Secures Funding to Continue Growth," 2025, https://lsc.sa.gov.au/.

Parepare—serta diintegrasikan dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan fatwa MUI untuk referensi syariah komprehensif, sehingga meningkatkan efisiensi advokasi syariah dan mendukung *hifz al-din* (perlindungan agama); serta chatbot hukum berbasis fatwa yang memberikan saran hukum awal kepada masyarakat di daerah terbatas akses advokat syariah, menggunakan basis pengetahuan dari fatwa MUI, KHI, dan tafsir ulama seperti Ibnu Katsir tentang Surah An-Nisa 4:35—misalnya menjawab hak nafkah anak pasca-perceraian dengan merujuk Pasal 105 KHI—dengan validasi oleh Komisi Fatwa MUI, pembaruan berkala, dan akses melalui SMS atau aplikasi sederhana untuk wilayah rural seperti Sulawesi Selatan, sejalan dengan *hifz al-'aql* (perlindungan akal) melalui peningkatan literasi hukum.[35]

Untuk memastikan platform ini dapat diimplementasikan di Indonesia, beberapa strategi diusulkan meliputi kolaborasi kelembagaan dengan melibatkan Mahkamah Agung, Kementerian Agama, dan perguruan tinggi Islam seperti IAIN Parepare untuk pengembangan dan pengujian; aksesibilitas di wilayah rural melalui teknologi berbasis SMS atau aplikasi ringan untuk daerah dengan konektivitas terbatas seperti Sulawesi atau Nusa Tenggara; pelatihan pengguna dengan mengadakan literasi digital bagi hakim, mediator, dan masyarakat bekerja sama dengan pesantren atau organisasi keagamaan lokal; serta validasi syariah melalui pembentukan tim sertifikasi yang melibatkan ulama dan ahli hukum Islam untuk memastikan kesesuaian dengan maqashid syariah serta tidak bertentangan dengan ijtihad atau fatwa, di mana contoh implementasi awal dapat dilakukan melalui program percontohan di Pengadilan Agama Parepare dengan fokus pada kasus perceraian dan waris untuk mengevaluasi efektivitas sebelum diperluas secara nasional.

## Tantangan Etis, Hukum, dan Teknis dalam Penerapan AI Syariah

Penerapan kecerdasan buatan (AI) dalam mediasi dan advokasi syariah menawarkan potensi besar untuk meningkatkan efisiensi dan aksesibilitas penyelesaian sengketa hukum keluarga.[36] Namun, implementasinya menghadapi tantangan etis, hukum, dan teknis yang harus diatasi untuk memastikan kesesuaian dengan prinsip syariah. Bagian ini menganalisis risiko bias algoritma, isu privasi serta kerahasiaan data, dan urgensi keterlibatan ulama dalam validasi sistem AI.

AI yang digunakan dalam mediasi dan advokasi syariah sangat bergantung pada data pelatihan untuk menghasilkan analisis prediktif, simulasi, atau saran hukum. Namun, risiko bias algoritma dapat mengancam keadilan substansial (*'adl*) yang menjadi inti hukum Islam. Bias ini

[35] Korik Agustian, "Tinjauan Analitis Pasal 105 Kompilasi Hukum Islam Tentang Hak Hadhanah Dan Batasan Umur Mumayyiz," *Artikel Pengadilan Agama Sengeti* (Indonesia, 2025).

[36] Ahyani, *Membumikan Syariah: Pendekatan Fikih Keluarga Dan Ekonomi Menuju Kesejahteraan Sosial*.

dapat muncul jika data pelatihan tidak representatif. Sebagai contoh, apabila data didominasi oleh putusan dari wilayah urban seperti Jakarta, rekomendasi yang dihasilkan akan kurang mencerminkan dinamika masyarakat pedesaan (*rural*) seperti di Sulawesi atau Nusa Tenggara.

Selain bias geografis, algoritma yang tidak dilatih dengan pemahaman fikih yang presisi berpotensi menghasilkan rekomendasi yang keliru. Misalnya, AI yang bias dapat salah memberikan saran terkait pembagian harta bersama (gono-gini) karena mencampuradukkannya dengan prinsip faraidh (hukum waris Islam yang mengatur porsi ketetapan seperti dua banding satu untuk ahli waris laki-laki dan perempuan berdasarkan Al-Qur'an Surah An-Nisa ayat 11).[37] Kesalahan klasifikasi semacam ini jelas akan sangat merugikan pihak-pihak yang bersengketa.

Dalam perspektif hukum Islam, keadilan substansial mensyaratkan bahwa setiap keputusan harus mendukung maqashid syariah, khususnya dalam menjaga harta benda (*hifẓ al-mal*) dan melindungi masa depan keturunan/keluarga (*hifẓ al-nasl*). Bias algoritma dapat mengganggu tujuan ini dengan memberikan solusi mediasi yang tidak mempertimbangkan konteks budaya lokal atau kebutuhan spesifik anak pasca-perceraian.

Oleh karena itu, untuk mengatasi risiko ini diperlukan langkah mitigasi yang komprehensif. Pertama, pelaksanaan audit algoritma secara berkala yang dilakukan melalui kolaborasi antara tim pakar teknologi (AI) dan ahli hukum Islam. Kedua, penggunaan data pelatihan yang inklusif—mencakup berbagai wilayah, latar belakang sosial, dan jenis sengketa—untuk memastikan representasi yang adil. Ketiga, proses validasi syariah yang berkelanjutan dengan melibatkan ulama untuk memverifikasi bahwa *output* AI senantiasa selaras dengan prinsip kewarisan, sulh, dan maqashid syariah.[38]

Sengketa hukum keluarga seperti perceraian atau waris melibatkan informasi sensitif seperti status perkawinan, keuangan keluarga, atau kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), sehingga penggunaan AI dalam mediasi dan advokasi syariah menimbulkan risiko privasi dan kerahasiaan data yang harus dijaga sesuai dengan prinsip *hifẓ al-'ird* (perlindungan kehormatan) dalam maqashid syariah, di mana di Indonesia Undang-Undang Perlindungan Data Pribadi (UU PDP) No. 27 Tahun 2022 menetapkan bahwa data pribadi harus dilindungi melalui enkripsi, anonimisasi, dan mekanisme keamanan lainnya, namun platform AI yang tidak dirancang dengan baik dapat rentan terhadap kebocoran data atau penyalahgunaan oleh pihak ketiga. Selain itu, akuntabilitas teknologi menjadi isu penting karena jika AI menghasilkan rekomendasi yang keliru

[37] Miftahul Huda and Muhammad Syahrul Zubaidi, "Negosiasi Dalam Tradisi Penyelesaian Sengketa Kewarisan Keluarga Pada Masyarakat Mataraman Jawa Timur," *Laporan Penelitian Interdisipliner, Ponorogo*, 2020.

[38] Aufal Hadliq Khaiyyul Millati Waddin and Beni Ashari, "Integrasi Konsep Pewaris, Ahli Waris, Harta Waris, Dan Mawāni'al-Irts Dalam Kerangka Keadilan Distribusi Warisan Islam," *Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 01 (2025): 43–53.

seperti saran mediasi yang tidak sesuai syariat, maka dalam hukum Islam akuntabilitas (*mas'uliyyah*) adalah prinsip kunci dan keputusan akhir harus tetap berada di tangan manusia seperti hakim atau mediator untuk memastikan kesesuaian dengan syariat, sehingga untuk mengatasi isu ini diperlukan enkripsi dan anonimisasi data dengan menggunakan teknologi enkripsi tingkat tinggi untuk melindungi informasi sensitif, kebijakan transparansi di mana pengembang AI menyediakan dokumentasi tentang cara kerja algoritma dan sumber data untuk memungkinkan pengawasan oleh otoritas seperti Mahkamah Agung atau Kementerian Agama, serta mekanisme pengaduan yang menyediakan saluran bagi pengguna untuk melaporkan kesalahan atau pelanggaran privasi dengan respons cepat dari tim pengelola platform.[39]

Agar sistem AI syariah tidak bertentangan dengan syariat, peran ulama dan akademisi harus diperluas dalam proses pengembangan, validasi, dan pengawasan, di mana dalam hukum Islam ijtihad dan fatwa memerlukan keahlian agama yang mendalam yang tidak dapat digantikan oleh AI, sehingga ulama seperti anggota Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dapat memastikan bahwa algoritma AI menghormati prinsip faraidh, sulh, dan tahkim (arbitrase),[40] misalnya dalam kasus mediasi perceraian ulama dapat memverifikasi bahwa rekomendasi AI untuk nafkah anak sesuai dengan Pasal 105 Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengatur kewajiban nafkah berdasarkan kemampuan ayah.

Akademisi dari institusi seperti IAIN Parepare atau UIN Jakarta dapat berkontribusi melalui penelitian interdisipliner yang menggabungkan hukum Islam, teknologi, dan etika, misalnya mengembangkan pedoman etika untuk AI syariah yang mencakup prinsip *hifẓ al-din* (perlindungan agama) dan *hifẓ al-'aql* (perlindungan akal), sehingga strategi untuk memperluas peran ini meliputi pembentukan tim sertifikasi syariah yang terdiri dari ulama, akademisi, dan ahli teknologi untuk mengevaluasi dan mensertifikasi platform AI syariah yang dapat diinisiasi oleh MUI atau Kementerian Agama, pelatihan interdisipliner bagi ulama tentang dasar-dasar AI dan bagi teknolog tentang hukum Islam untuk memfasilitasi kolaborasi, serta forum diskusi akademik melalui seminar atau lokakarya di perguruan tinggi Islam untuk membahas tantangan etis dan hukum AI dalam hukum keluarga dengan melibatkan Pengadilan Agama dan organisasi keagamaan, di mana contoh implementasi adalah pembentukan tim sertifikasi syariah di Pengadilan Agama Parepare untuk menguji platform AI dalam kasus perceraian guna memastikan bahwa fitur seperti analisis prediktif atau chatbot hukum tidak bertentangan dengan fatwa MUI

[39] Agus Wibowo, "REGULASI APLIKASI AI (Artificial Intelligence)," *Penerbit Yayasan Prima Agus Teknik*, 2025.

[40] Iyoyo Dianto, Muhammad Arif, and Abdul Majid, "Peran Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dan Dewan Pengawas Syariah Terhadap Implementasi Akad Syariah Di Perbankan Syariah Indonesia," *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah* 8, no. 1 (2025): 66–78.

atau KHI.

## Arah Pengembangan Kebijakan dan Regulasi

Integrasi kecerdasan buatan (AI) dalam mediasi dan advokasi syariah menawarkan potensi untuk meningkatkan efisiensi dan aksesibilitas penyelesaian sengketa hukum keluarga, seperti perceraian, waris, dan nafkah.[41] Namun, tanpa kebijakan dan regulasi yang jelas, penerapan AI dapat menimbulkan risiko etis, hukum, dan teknis yang bertentangan dengan prinsip syariah. Bagian ini mengusulkan rekomendasi kepada pembuat kebijakan, kebutuhan regulasi baru, dan peran kelembagaan untuk memastikan sinergi antara teknologi dan hukum Islam, sejalan dengan maqashid syariah seperti *hifz al-'adl* (perlindungan keadilan) dan *hifz al-din* (perlindungan agama).

Pembuat kebijakan, termasuk Mahkamah Agung, Kementerian Agama (Kemenag), dan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), memiliki peran krusial dalam mengintegrasikan AI ke dalam sistem hukum keluarga Islam secara bertanggung jawab. Sinergi ketiga lembaga ini dapat dijabarkan sebagai berikut:

**1. Mahkamah Agung** Sebagai otoritas tertinggi dalam pengelolaan Pengadilan Agama, Mahkamah Agung dapat mengintegrasikan AI ke dalam sistem *e-Court* untuk mendukung mediasi dan administrasi perkara. Langkah konkret yang dapat dilakukan meliputi:

a. Mengembangkan modul AI dalam aplikasi *e-Court* yang mencakup fitur analisis prediktif dan simulasi interaktif untuk mediasi (sebagaimana diuraikan pada subbab 4.4).

b. Memperbarui Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) No. 1 Tahun 2016 tentang Prosedur Mediasi guna memasukkan pedoman penggunaan AI, termasuk standar validasi syariah dan pengawasan manusia.

c. Meluncurkan program percontohan di Pengadilan Agama tertentu (seperti di Parepare atau Jakarta Selatan) untuk menguji platform AI syariah sebelum diterapkan secara nasional.

**2. Kementerian Agama (Kemenag)** Kemenag, yang mengawasi pendidikan dan pelatihan keagamaan, dapat memfasilitasi peningkatan kapasitas mediator dan advokat syariah dalam menggunakan teknologi. Hal ini diwujudkan melalui:

a. Pengadaan pelatihan interdisipliner bagi hakim dan mediator Pengadilan Agama mengenai dasar-dasar AI dan aplikasinya dalam mediasi syariah.

---

[41] Ahyani, *Membumikan Syariah: Pendekatan Fikih Keluarga Dan Ekonomi Menuju Kesejahteraan Sosial*.

b. Pengembangan kurikulum teknologi dan hukum Islam di perguruan tinggi Islam (seperti IAIN Parepare) untuk mempersiapkan generasi baru advokat syariah yang melek teknologi.

c. Kolaborasi dengan *startup* teknologi untuk mengembangkan platform AI yang ramah akses (misalnya melalui aplikasi sederhana atau SMS) bagi masyarakat di wilayah pedesaan (*rural*) seperti Sulawesi atau Nusa Tenggara.

**3. Komisi Fatwa MUI** Komisi Fatwa MUI berperan penting dalam memberikan legitimasi syariah terhadap penggunaan AI. Peran strategis ini mencakup:

a. Menerbitkan fatwa tentang penggunaan AI dalam mediasi dan advokasi hukum keluarga yang menetapkan prinsip keadilan serta asas *maqashid syariah*, khususnya hifz al-nasl (perlindungan keturunan/keluarga) dan *hifẓ al-'ird* (perlindungan kehormatan).

b. Membentuk tim sertifikasi syariah untuk mengevaluasi platform AI guna memastikan bahwa algoritma dan *output*-nya sesuai dengan prinsip *faraidh*, *sulh*, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

c. Memberikan panduan etika untuk pengembang AI seperti menghindari bias algoritma dan menjaga kerahasiaan data.[42]

Untuk mendukung integrasi AI dalam mediasi syariah, diperlukan regulasi baru yang mengatur aspek teknis, etis, dan hukum, yang mencerminkan prinsip syariah dan kebutuhan masyarakat Indonesia. Usulan regulasi baru mencakup Peraturan tentang Standar AI Syariah yang diterbitkan oleh Kemenag atau Mahkamah Agung untuk menetapkan standar teknis dan syariah bagi platform AI, seperti persyaratan validasi syariah oleh ulama atau ahli hukum Islam, standar keamanan data sesuai dengan UU Perlindungan Data Pribadi (UU PDP) No. 27 Tahun 2022, serta mekanisme pengawasan manusia (human oversight) untuk memastikan keputusan akhir tetap berada di tangan hakim atau mediator; Pedoman Etika Penggunaan AI yang mencakup prinsip-prinsip etika seperti transparansi algoritma, akuntabilitas pengembang, dan perlindungan terhadap bias gender atau regional,[43] misalnya dengan mewajibkan audit algoritma setiap enam bulan oleh tim independen; serta Regulasi Akses Inklusif untuk mengatasi keterbatasan akses di wilayah rural melalui pengembangan teknologi berbasis SMS atau aplikasi ringan yang tidak

[42] E Haikcal Firdan El-Hady and M Fauzan Zenrif, "Pandangan Islam Terhadap Etika Kecerdasan Buatan (Artificial Intelligence) Dalam Kehidupan Sehari-Hari," *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Keagamaan Islam* 21, no. 2 (2024): 84–98.

[43] Loso Judijanto and Rabith Madah Khulaili Harsya, "Etika Dan Hukum Dalam Penggunaan Artificial Intelligence Terhadap Privasi Digital Di Indonesia," *Sanskara Hukum Dan HAM* 3, no. 03 (2025): 141–49.

memerlukan koneksi internet cepat, seperti Peraturan Menteri Agama yang mengatur distribusi platform AI ke Pengadilan Agama di daerah terpencil. Contoh regulasi serupa adalah Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (OJK) tentang teknologi finansial syariah, yang dapat dijadikan model untuk mengatur AI syariah dalam hukum keluarga.

Kelembagaan memiliki peran strategis dalam menciptakan sinergi antara teknologi dan hukum Islam, di mana kolaborasi antarlembaga dapat memastikan bahwa AI mendukung maqashid syariah tanpa mengorbankan nilai-nilai agama. Strategi kelembagaan meliputi sinergi antarlembaga melalui pembentukan satuan tugas nasional oleh Mahkamah Agung, Kemenag, dan MUI untuk mengkoordinasikan pengembangan dan implementasi AI syariah, yang melibatkan perguruan tinggi Islam seperti IAIN Parepare serta startup teknologi untuk merancang platform yang relevan dengan konteks lokal; program percontohan yang diluncurkan di Pengadilan Agama tertentu seperti di Parepare untuk menguji platform AI dalam kasus mediasi perceraian atau waris, dengan hasil percontohan digunakan untuk menyempurnakan regulasi dan teknologi sebelum diterapkan secara luas; serta pemberdayaan komunitas melalui keterlibatan organisasi keagamaan seperti pesantren atau Nahdlatul Ulama (NU) untuk meningkatkan literasi digital dan hukum syariah di kalangan masyarakat, misalnya dengan menjadikan pesantren sebagai pusat pelatihan penggunaan chatbot hukum berbasis fatwa untuk masyarakat rural. Contoh keberhasilan sinergi adalah kolaborasi antara Kemenag dan Badan Wakaf Indonesia dalam digitalisasi pengelolaan wakaf, di mana pendekatan serupa dapat diterapkan untuk mengembangkan platform AI syariah dengan fokus pada hukum keluarga.

## Kesimpulan

Konteks Normatif Penyelesaian Sengketa dalam Hukum Keluarga Islam menunjukkan bahwa prinsip sulh (perdamaian) dan tahkim (arbitrase) merupakan dasar penyelesaian sengketa dalam Islam, dengan dukungan dari Al-Qur'an dan Hadis. Mediasi dalam Islam bukan sekadar pendekatan prosedural, tetapi mencerminkan maqashid syariah seperti *hifẓ al-nasl* dan *hifẓ al-mal*. Implementasi di Pengadilan Agama Indonesia telah mengikuti prinsip ini, namun tantangan praktis masih ada.

Problematika Praktik Mediasi dan Advokasi Syariah di Indonesia mencerminkan adanya hambatan serius, seperti kekurangan mediator terlatih, keterbatasan waktu sidang, dan akses terbatas di wilayah terpencil. Meskipun sistem e-Court telah diterapkan, efektivitasnya masih rendah akibat literasi digital dan infrastruktur yang belum merata. Pendampingan syariah pun belum efisien karena belum berbasis data atau teknologi.

Peluang Integrasi AI dalam Sistem Hukum Keluarga Islam menggarisbawahi bahwa AI berpotensi besar dalam meningkatkan efisiensi dan kualitas mediasi dan advokasi syariah. AI dapat digunakan dalam analisis data, pemberian saran hukum awal (*chat bot*), dan prediksi hasil mediasi, namun harus tetap dikawal oleh prinsip-prinsip syariah agar tidak melanggar nilai-nilai agama. Konsep Ideal Sistem Mediasi dan Advokasi Syariah Berbasis AI adalah sebuah platform terintegrasi yang mencakup fitur analisis prediktif, simulasi interaktif, basis data yurisprudensi syariah, dan chatbot hukum berbasis fatwa. Platform ini dirancang untuk inklusif, syariah-compliant, dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat, termasuk di daerah terpencil.

Tantangan Etis, Hukum, dan Teknis dalam penerapan AI syariah meliputi risiko bias algoritma, pelanggaran privasi data, serta kebutuhan keterlibatan ulama dan akademisi dalam validasi. Solusi atas tantangan ini mencakup audit algoritma, perlindungan data, dan pelibatan aktif lembaga-lembaga keagamaan dalam pengembangan sistem. Arah Pengembangan Kebijakan dan Regulasi menekankan pentingnya sinergi antar lembaga seperti Mahkamah Agung, Kementerian Agama, dan MUI dalam mengembangkan regulasi dan kebijakan pendukung AI syariah. Dibutuhkan regulasi khusus mengenai standar AI syariah, pedoman etika, dan mekanisme sertifikasi keislaman agar teknologi ini dapat diterapkan secara tepat dan bertanggung jawab.

## Daftar Pustaka


Agustian, Korik. "Tinjauan Analitis Pasal 105 Kompilasi Hukum Islam Tentang Hak Hadhanah Dan Batasan Umur Mumayyiz." *Artikel Pengadilan Agama Sengeti*. Indonesia, 2025.

Ahyani, Hisam. *Membumikan Syariah: Pendekatan Fikih Keluarga Dan Ekonomi Menuju Kesejahteraan Sosial*. Penerbit Widina, 2025.

Al-Tirmidhi, Muhammad ibn Isa. "Al-Ṣulḥu Jā'izun Bayna Al-Muslimīn." In *Sunan Al-Tirmidhi*. Nishapur: Classical Hadith Collection, 892.

Ansari, S E, M H MM, and S E Vivi Silvia. *Manajemen Sumber Daya Manusia: Perspektif Global Dan Lokal*. Zahir Publishing, n.d.

Arifin, Harmina. "Efektivitas Penerapan E-Court Perkara Perceraian Di Pengadilan Agama Parepare." IAIN Parepare, 2024.

Athoillah, Mohamad, and Tajul Arifin. "Maqashid Al-Syari'ah Dalam Regulasi Mediasi Mahkamah Agung: Studi Kasus Penyelesaian Konflik Waris Di PA Sumedang." *Asy-Syari'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 26, no. 1 (2024): 1–20. https://doi.org/10.15575/as.v2611.33985.

Australia, Legal Services Commission of South. "Amica Secures Funding to Continue Growth." 2025. https://lsc.sa.gov.au/.

Awaludin, Robi. "Penyelesaian Sengketa Keluarga Secara Mediasi Non Litigasi Dalam Kajian Hukum Islam Dan Hukum Positif." *Al Maqashidi: Jurnal Hukum Islam Nusantara* 4, no. 2 (2021): 1–16.

Dianto, Iyoyo, Muhammad Arif, and Abdul Majid. "Peran Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Dan Dewan Pengawas Syariah Terhadap Implementasi Akad Syariah Di Perbankan Syariah Indonesia." *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah* 8, no. 1 (2025): 66–78.

El-Hady, E Haikcal Firdan, and M Fauzan Zenrif. "Pandangan Islam Terhadap Etika Kecerdasan Buatan (Artificial Intelligence) Dalam Kehidupan Sehari-Hari." *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu*

*Sosial Dan Keagamaan Islam* 21, no. 2 (2024): 84–98.

Hafihd, Ilman Abdul, Fathullah Rusly, and Nina Agus Hariati. "Efektivitas Platform E-Court Dalam Menangani Sistem Peradilan Di Pengadilan Agama Kec. Kraksaan." *Jurnal Riset Rumpun Agama Dan Filsafat (JURRAFI)* 4, no. 2 (2025): 485–95. https://doi.org/10.55606/jurrafi.v4i2.5505.

Huda, Miftahul, and Muhammad Syahrul Zubaidi. "Negosiasi Dalam Tradisi Penyelesaian Sengketa Kewarisan Keluarga Pada Masyarakat Mataraman Jawa Timur." *Laporan Penelitian Interdisipliner, Ponorogo*, 2020.

Indonesia, Mahkamah Agung Republik. "Direktori Putusan: Perceraian Tahun Register 2024." Jakarta: Mahkamah Agung Republik Indonesia, 2026. https://putusan3.mahkamahagung.go.id/.

Iqbal, Rachman, Muhammad Alfi Syahrin, and Hidayatullah Ismail. "Maqashid Syariah Dalam Mediasi Keluarga: Telaah Al-Qur'an Terhadap Prinsip Kesetaraan Dan Kemaslahatan." *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 3, no. 3 (2025): 2027–38.

Judijanto, Loso, and Rabith Madah Khulaili Harsya. "Etika Dan Hukum Dalam Penggunaan Artificial Intelligence Terhadap Privasi Digital Di Indonesia." *Sanskara Hukum Dan HAM* 3, no. 03 (2025): 141–49.

Kholili, Ach. "Kultur Digital: Tantangan Dan Peluang Moderasi." *Kultur Budaya Dan Digital*, 2025, 35.

Kossay, Methodius, Maulana Fahmi Idris, and Putri Pratiwi. "Efektivitas Mediasi Dalam Penyelesaian Sengketa Perdata Di Era Digital: Pendekatan Empiris Terhadap Sistem Peradilan Indonesia." *Perkara: Jurnal Ilmu Hukum Dan Politik* 2, no. 4 (2024): 541–52.

Lam, Lydia. "Generative AI Being Tested for Use in Singapore Courts, Starting with Small Claims Tribunal." 2023. https://www.channelnewsasia.com/.

Maharani, Nungky, Athar Daffa Qinthara, Kadyanto, Hitalis Valesipa, Naufal Zahran Farrel Xaviera, and Rizka Alfiyah. "Faktor Ekonomi Sebagai Penyebab Cerai Gugat Pada Perkara Perceraian Di Pengadilan Agama Sumber Kelas IA." *CAUSA: Jurnal Hukum Dan Kewarganegaraan* 15, no. 4 (2025). https://doi.org/10.3783/causa.v219.2461.

Makhfiroh, Inayatul. "Efektivitas Mediasi Non Litigasi Dalam Penyelesaian Permasalahan Keluarga (Studiperankiyaidantokohadat Di Kampungrebangtinggikecamatanbanjitkabupaten Way Kanan)." IAIN Raden Intan Lampung, 2017.

Masitoh, Naeni. "Syiqaq Dalam Al-Qur'an Surah An-Nisa Ayat 35 Menurut Wahbah Az-Zuhaili Dalam Tafsir Al-Munir." *Al-Mizan* 1, no. 1 (2024): 101–14.

Maulida, Fitri, Lathifah Munawaroh, and Alfian Qodri Azizi. "Kritik Maqashid Syari'ah Terhadap Syarat Berpisah Selama Enam Bulan Dalam Perceraian." *Jurnal USM Law Review* 8, no. 3 (2025): 1292–1311.

Muflikhudin, Ahmad. "Akad As-Sulhu Sebagai Induk Penyelesaian Sengketa Dalam Mu'amalah Menurut Imam Jalaludin As-Suyuti." *As-Salam* 9, no. 1 (2020): 107–22.

Munana, Nila, Fitria Ni'matul Maula, Na'imin Na'imin, and Siti Zumrotun. "Penyelesaian Sengketa Harta Gono Gini Melalui Mediasi Non Litigasi Oleh Tokoh Agama (Studi Perkara Di Desa Ngadisepi Kecamatan Gemawang Kabupaten Temanggung)." *JURNAL LENTERA: Kajian Keagamaan, Keilmuan Dan Teknologi* 24, no. 1 (2025): 239–50.

Nurdin, Ali. "Perbandingan Tingkat Keberhasilan Mediasi Perceraian Antara Mediator Hakim Dan Mediator Non-Hakim Di Pengadilan Agama Kota Depok." Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, n.d.

Pratama, Muhamad Fadil Ade. "Efektivitas Penggunaan Aplikasi E Court Dalam Kasus Perceraian Di Pengadilan Agama Sleman." Universitas Islam Indonesia, 2025.

Qomaruddin, Qomaruddin, and Halimah Sa'diyah. "Kajian Teoritis Tentang Teknik Analisis Data Dalam Penelitian Kualitatif: Perspektif Spradley, Miles Dan Huberman." *Journal of Management, Accounting, and Administration* 1, no. 2 (2024): 77–84.

Rendanianti, Annisa. "Cerai Gugat Dominasi Kasus Perceraian 2020–2024." Indonesia:

GoodStats, 2025. https://goodstats.id/.

Ridwan, Muhammad. "Transformasi Hukum Keluarga Islam Di Era Digital: Analisis Sosiologi Hukum Terhadap Regulasi Perkawinan Dan Perceraian Di Indonesia." *Al-Istinbath: Jurnal Ilmu Hukum Dan Hukum Keluarga Islam* 1, no. 1 (2024): 11–20.

Riswan, Riswan, and Hasnawati Hasnawati. "MAQASHID SYARIAH DALAM PENYELESAIAN SENGKETA HARTA BERSAMA PASCA PERCERAIAN." *Jurnal Intelek Dan Cendikiawan Nusantara* 2, no. 1 (2025): 42–51.

Robi, Awaludin. "Mediasi Non Litigasi Sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa Keluarga Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam Dan Perundang-Undangan Di Indonesia." UIN RADEN INTAN LAMPUNG, 2022.

Romi, Muhammad, Niswatul Khasanah, and Hidayatullah Ismail. "Mediasi Dalam Al-Qur'an: Kajian Terhadap Ayat-Ayat Penyelesaian Sengketa Keluarga Dan Dampaknya Terhadap Pendidikan Anak." *Jurnal Pendidikan Agama Islam Al-Thariqah* 10, no. 1 (2025): 29–48.

Rusli, Dodi Yarli, and Aulia Azka. "Tinjauan Maqashid Syariah Terhadap Perdamaian Dalam Penyelesaian Sengketa Waris (Studi Kasus Bale Mediasi Lombok Timur)." *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 4, no. 1 (2021): 1–16.

Ulum, Miftahol, Ade Daharis, Affan Riadi, Mumu Fahmudin, Khairun Nida, M Wildanul Ulum, Barzat Ballani Farid, Muhammad Abduh, Yudi Wahyudin, and Santi Ayuningtiyas. *HUKUM KELUARGA ISLAM*. Duta Sains Indonesia, 2025.

Waddin, Aufal Hadliq Khaiyyul Millati, and Beni Ashari. "INTEGRASI KONSEP PEWARIS, AHLI WARIS, HARTA WARIS, DAN MAWĀNI'AL-IRTS DALAM KERANGKA KEADILAN DISTRIBUSI WARISAN ISLAM." *Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 01 (2025): 43–53.

Warasi, Noverianto Gori, Yoel Melsaro Larosa, Yupiter Mendrofa, and Meiman Hidayat Waruwu. "Analisis Pemanfaatan Teknologi E-Court Dalam Meningkatkan Efisiensi Dan Aksesibilitas Di Pengadilan Negeri Gunungsitoli." *Management Perspective: Jurnal Penelitian Manajemen* 1, no. 3 (2024): 150–58.

Wibowo, Agus. "Penyelesaian Sengketa Hukum Dan Teknologi." *Penerbit Yayasan Prima Agus Teknik*, 2023, 1–168.

———. "REGULASI APLIKASI AI (Artificial Intelligence)." *Penerbit Yayasan Prima Agus Teknik*, 2025.

Wibowo, Muhammad Agri. "Implementasi Mediasi Sebagai Alternatif Penyelesaian Sengketa Perdata Non Litigasi Oleh Advokat Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif." S1-Hukum Ekonomi Syariah UIN SSC, 2025.

Zulfikar, Saimi. "Smart Health Promotion: Era Globalisasi Dan Transformasi Digital." *AMU Press*, 2025, 1–243.

**Al-Usariyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam**
Volume 4, No. 2, 2026
E-ISSN: 2986-8157
DOI: 10.37397/al-usariyah.v4i2.1386

Diterima : 21 - 04 - 2026
Direvisi : 23- 05 - 2026
Disetujui : 23 - 05 - 2026
Terbit : Juli 2026

# المنظور الفقهي والقانون الوضعي تجاه الطلاق بدون شهود: دراسة تحليلية معيارية في ضوء الديناميات الاجتماعية

Syadza Fildzah Shalati[1], Siti Nazla Raihana[2], Saniyya Az-zahroh[3]

## Abstract

*This study aims to analyze the legal status of divorce (ṭalāq) without witnesses from the perspectives of Islamic jurisprudence (fiqh) and Indonesian positive law, as well as to examine its social and legal implications. The study is motivated by the continuing occurrence of divorces conducted outside the court system and without the presence of witnesses, which raises concerns regarding legal certainty and the protection of family rights. This research employs a library research method with a descriptive-analytical approach. The data were collected from primary and secondary sources, including the Qur'an, Hadith, classical and contemporary fiqh literature, Law Number 1 of 1974 concerning Marriage, and the Compilation of Islamic Law (KHI). The findings reveal that the majority of Islamic jurists consider divorce valid even when conducted without witnesses, provided that the essential pillars and conditions prescribed by Islamic law are fulfilled. In contrast, Indonesian positive law requires that a divorce be pronounced before a Religious Court and officially registered in order to be legally recognized. The study also finds that divorce without witnesses and official registration may result in various legal and social problems, including uncertainty regarding the legal status of the wife, neglect of children's rights, difficulties in obtaining maintenance, and inadequate legal protection for women. Therefore, the implementation of divorce through judicial procedures and official registration is considered consistent with the objectives of Islamic law (maqāṣid al-sharīʿah), particularly in promoting justice, protecting family rights, and ensuring public welfare in contemporary society.*

*Keywords: Divorce (Ṭalāq), Witnesses, Islamic Jurisprudence, Indonesian Positive Law, Maqāṣid al-Sharīʿah.*

## Abstrak

*Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis kedudukan talak tanpa saksi dalam perspektif fikih Islam dan hukum positif Indonesia serta mengkaji dampak sosial dan hukum yang ditimbulkannya. Kajian ini dilatarbelakangi oleh masih ditemukannya praktik perceraian yang dilakukan di luar pengadilan dan tanpa kehadiran saksi, sehingga menimbulkan persoalan terkait kepastian hukum dan perlindungan hak-hak keluarga. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan (library research) dengan pendekatan deskriptif-analitis. Data diperoleh dari sumber-sumber primer dan sekunder berupa Al-Qur'an, hadis, literatur fikih, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, serta Kompilasi Hukum Islam (KHI). Hasil penelitian menunjukkan bahwa mayoritas ulama fikih berpendapat bahwa talak tetap sah meskipun dilakukan tanpa saksi selama memenuhi rukun dan syarat yang ditetapkan syariat. Sebaliknya, hukum positif Indonesia mensyaratkan bahwa perceraian hanya diakui secara hukum apabila dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama dan dicatat secara resmi. Penelitian ini juga menemukan bahwa talak tanpa saksi dan tanpa pencatatan resmi berpotensi menimbulkan berbagai permasalahan, diantaranya, ketidakjelasan status hukum istri, terabaikannya hak-hak anak, kesulitan dalam pemenuhan nafkah, serta lemahnya perlindungan hukum bagi perempuan. Oleh karena itu, pelaksanaan perceraian melalui mekanisme peradilan dan disertai pencatatan resmi dipandang sejalan dengan tujuan syariat (maqāṣid al-syarīʿah) dalam menjaga keadilan, melindungi hak-hak keluarga, dan mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan bermasyarakat.*

[1] International Open University, Gambia
Email: syadza.shalati@gmail.com
[2] International Open University, Gambia
Email: nazla.raihana@gmail.com
[3] Institut Persib Bandung
Email: saniyyaazzahroh@gmail.com

Kata Kunci: *Talak, Saksi, Fikih Islam, Hukum Positif Indonesia, Maqāṣid al-Syari'ah.*

**الملخص**

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مكانة الطلاق دون شهود من منظور الفقه الإسلامي والقانون الوضعي الإندونيسي، بالإضافة إلى بحث الآثار الاجتماعية والقانونية المترتبة عليه. وتأتي هذه الدراسة من خلفية وجود ممارسات الطلاق خارج المحكمة ودون حضور شهود، مما يؤدي إلى مشكلات تتعلق باليقين القانوني وحماية الحقوق الأسرية. تعتمد هذه الدراسة على منهج البحث المكتبي مع اتباع المقاربة الوصفية التحليلية. وتم جمع البيانات من المصادر القانونية والفقهية الأساسية والثانوية, من القرآن الكريم، والحديث النبوي، و الفقه، وقانون الأحوال الشخصية رقم ١ لعام ١٩٧٤، ومجموعة الأحكام الإسلامية .(KHI) وأظهرت نتائج البحث أن كثيرا من علماء الفقه يرون أن الطلاق يقع صحيحا وإن كان دون شهود مادام استوفى أركانه وشروطه الشرعية. وفي المقابل، يشترط القانون الوضعي الإندونيسي الطلاق أمام جلسة المحكمة الشرعية وسجل رسميا. كما خلصت الدراسة إلى أن الطلاق دون شهود ودون توثيق رسمي من شأنه أن يؤدي إلى مشكلات عدة، منها: غموض الوضع القانوني للزوجة، وضياع حقوق الأولاد، وصعوبة تحصيل النفقة، وضعف الحماية القانونية للمرأة. وبناء على ذلك، فإن إيقاع الطلاق عبر الآلية القضائية المقترنة بالتوثيق الرسمي يعد أمرا موافقا مع مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ العدالة، وحماية الحقوق الأسرة، وتحقيق المصلحة في حياة المجتمع.

**الكلمات المفتاحية :**الطلاق، الشهود، الفقه الإسلامي، القانون الوضعي الإندونيسي، مقاصد الشريعة.

## أ. المقدمة

الزواج في الإسلام من أهمّ الأمور في الحياة الاجتماعية والروحية للأمة. فهو ليس مجرد عقد بين فردين، بل هو عقد مقدّس يقوم على الالتزام الأخلاقي، والمسؤولية، ونية العبادة لله تعالى. والغاية الأساسية من الزواج هي بناء أسرةٍ قائمة على السَّكينة والمودَّة والرحمة، حيث يكمل كلٌّ من الزوجين الآخر، ويتعاونان على إقامة حياةٍ مملوءة بالبركة.[٤] ولهذا اهتم الإسلام عنايةً كبيرة في الزواج، وحثّ كلّا زوجين على حفظ عقد النكاح.

ومع ذلك، فإن الواقع أنّ حياة الزوجية لا تسير على الوجه المطلوب. الخلافات و المنازعات أو عدم التوافق في حياة الزوجية قد تبلغ المشكلات حدًّا لا يمكن اجتنابه. المشكلة الضرورية قد يكون لا بمكن الإستمرار و في هذه النقطة كان الطلاق حلا أخيرا. [٥] ومن انواع الفُرقة في الإسلام هو الطَّلاق أي تصريح الزوج بفسخ عقد النكاح. قد يكون حكم الطلاق واجبا أو حراما أو مستحبا أو مكروها, ولكن الأصل في حكمه أنه مكروه.[٦] يباح الطلاق إذا هناك حاجة للتخلص من علاقة غير صحية و لا يمكن الإستمرار إما لسبب سوء الأخلاق, أو ضعف الدين أو سبب آخر.[٧]

الطلاق ليس أمر محبوب عند الله. قال الله تعالى في سورة البقرة ٢٢٦ - ٢٢٧:

﴿فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

هذه الآية تبين هذه الآية أن أصل حكم الطلاق هو الكراهة. الأمر المكروه عند الله تعالى. لأن الله تعالى ذَكَرَ الرجعة قرنها باسمين من أسمائه الحسنى "المغفرة والرحمَة" بينما عند ذكر الطلَاق ذكر اسمين يدلّان على الْوعِيد، مما يشير إلى أن الله لَا يحب الطلاق.[٨]

في منظور الفقه الإسلامي، يُعتبرُ الطلاقُ صحيحًا إذا نطقَ بهِ الزوجُ بلفظٍ صريحٍ أو كنايةٍ و ينوي بنية الطلاقِ، لو لم يكنْ بحضورِ الشهود. ويُنظرُ الطلاقُ على أنه حقٌّ للزوجِ لا يتعلق بموافقةِ أو تصديقِ أيّ طرفٍ آخر [٩]. رأى شيخ بن باز رحمه الله تعالى يقع الطلاق ولو لم يشهد، إنما الإشهاد سنة، قال الله تعالى في سورة الطلاق [١٠]:

---

[4] Masri, "Konsep Keluarga Harmonis Dalam Bingkai Sakinah, Mawaddah, Warahmah." *Jurnal Tahqiqa Jurnal Ilmiah Pemikiran Hukum Islam* 18, no. 1 (January 31, 2024): 109–123. https://doi.org/10.61393/tahqiqa.v18i1.219.

[5] Sukamto, "Analisis Sosio Yuridis Terhadap Pernikahan Usia Dini Dan Perceraian di Jawa Timur." *al-Daulah Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* 7, no. 2 (January 11, 2018): 393–418. https://doi.org/10.15642/ad.2017.7.2.393-418.

[6] محمد بن صالح العثيمين, *الشرح الممتع على زاد المستقنع* (١٤٢٢ ,ابن الجوزي :دار :رياض).

[7] M. Saifudin Hakim, "Hadis: Apakah Talak Merupakan Perkara Yang Allah Benci?," *Muslim.or.id*, last modified July 7, 2025, https://muslim.or.id/106758-hadis-apakah-talak-merupakan-perkara-yang-allah-benci.html.

[8] محمد بن صالح العثيمين, *الشرح الممتع على زاد المستقنع* (١٤٢٢ ,ابن الجوزي :دار :رياض).

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ وقوله : (وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ) وأشهدوا على الإمساك إن أمسكتموهنّ، أي الرجعة ذوي عدل منكم، وهما اللذان يرضى دينهما وأمانتهما. وقوله :(وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ) يقول: وأشهدوا على الحقّ إذا استشهدتم، وأدوها على صحة إذا أنتم دُعيتم إلى أدائها.[11]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية :قال تعالى: {وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله} فأمر بالإشهاد على الرجعة؛ أن الإشهاد عليها مأمور به باتفاق الأمة، قيل: أمر إيجاب. وقيل: أمر استحباب. و بعض الناس قد ظن أن الإشهاد هو الطلاق، وظن أن الطلاق لا يقع. إذا لا يشهد عليه لا يقع. وهذا خلاف الإجماع، وخلاف الكتاب والسنة، ولم يقل أحد من العلماء المشهورين به؛[12]

نظَّم القانون الوضعي في إندونيسيا الطلاق تنظيمًا دقيقا في القانون رقم ١ سنة ١٩٧٤ في مسألة الزواج، وكذلك في مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI). فقد أكدت المادة ١١٥ في مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) على أنّ الطلاق لا يُعتبر صحيحًا إلا إذا أُعلن أمام جلسة محكمة الشؤون الدينية. كما نظمت المادة ١١٦ في مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) عددًا من الأسباب التي يمكن أن تكون أساسًا للطلاق، مثل الزنا، والإهمال، والعنف، والمرض الخطير، أو النزاع المستمر.[13] وبهذا جعل النظام القانوني الوطني المحكمةَ الجهةَ وحدها لإضفاء الشرعية على الطلاق، بحيث لا يُعترف بأي طلاق يقوم خارج آلية القضاء اعترافًا رسميًا.

إنَّ الأساس الذي يعتمد القضاء في تنظيم الطلاق الذي لا يعتبر صحيحاً إلا أمام المحكمة الدينية، هو القاعدة التي وضعها علماء إندونيسيا بأنَّ "الطلاق لا يقع صحيحاً إلا إذا يقوم أمام جلسة المحكمة الدينية"، و هذه القاعدة نصَّت المادة ١١٥ في مجموعة القانون الإسلامي (KHI).

وقد صِيغت هذه القاعدة بعد دراسة طويلة وعميقة قام بها مئات العلماء وخبراء القانون الإسلامي من مختلف الجامعات والمعاهد الإسلامية، وذلك من مطالعة عشرات الكتب الفقهية الإسلامية والمعاصرة، مثل: كتاب "الأم" للإمام الشافعي، و"الموطأ" للإمام مالك، و"مجموع الفتاوى" للإمام ابن تيمية، و"فقه السنة" للشيخ سيد سابق، و"الفقه

---

[9] Adi Harmanto, "Pergeseran Konsep Talak Dari Kitab Fikih Ke Peraturan Perundang-Undangan Indonesia: Perspektif Sosiologi Hukum Islam," *Hukumah: Jurnal Hukum Islam* 4, no. 1 (June 2021), https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/documents/detail/2436377.

[10] "حكم الطلاق دون إشهاد," *binbaz.org.sa*, https://binbaz.org.sa/fatwas/7046/

[11] محمد بن جرير أبو جعفر الطبري, *تفسير الطبري*(مكة المكرمة: دار التربية والتراث, n.d.).

[12] "{وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله}," *Majles.Alukah.Net*, last modified 2012, https://majles.alukah.net/showthread.php?t=172717.

[13] Mahkamah Agung RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian Dalam Pembahasannya*, 2011.

الإسلامي وأدلته" للشيخ وهبة الزحيلي، وغيرها من المراجع.[١٤]وبعد منقاشات طويلة بين العلماء في إندونيسيا، اعتمدت الحكومة هذا القرار المسند إلى القاعدة الفقهية:

"حُكْمُ ٱلْحَاكِمِ يَرْفَعُ ٱلْخِلاَفَ."[١٥] المراد بالحاكم في قول أهل العلم:[١٦] حكم الحاكم يرفع الخلاف.

قر عند أهل العلم أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، والمراد به- على الصحيح- حكم القاضي ونحوه في المسائل الجزئية العملية؛ فإنه يقطع النزاع، ويمنع باب الخصومة، ويجب على المتخاصمين امتثاله، ولو كان أحدهما يذهب إلى القول الآخر .فحكم الحاكم يلزم المتخاصمين، ليس عموم الناس.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: "ليس المرادُ بالشَّرعِ اللازمِ لجميعِ الخلق حكمَ الحاكم، ولو كان الحاكمُ أفضلَ أهل زمانه، بل حكمُ الحاكم العالم العادل يلزم قوماً معينين، تحاكموا إليه في قضيةٍ معينةٍ، لا يلزم جميعَ الخلق، ولا يجب على عالمٍ من علماء المسلمين أن يُقلدَ حاكماً لا في قليلٍ ولا في كثيرٍ، إذا كان قد عرف ما أمر اللهُ به ورسولهُ صلى الله عليه وسلم، بل لا يجب على آحاد العامة تقليدُ الحاكم في شيءٍ، بل له أن يستفتيَ من يجوز له استفتاؤه، وإن لم يكن حاكماً."[١٧]

يوضح الشيخ سليمان الماجد المقصد الفقهي من قاعدة "حكم الحاكم يرفع الخلاف"، ويبين أنها تُطبَّق في حالتين رئيسيتين بهدف إنهاء النزاعات واستقرار الأحكام:

الحالة الأولى: فض الخصومات بين المتنازعين

إذا أصدر القاضي حكماً في قضية أو نزاع بين أطراف، فإن هذا الحكم يصبح ملزماً وواجب النفاذ على الجميع. حتى لو كان أحد الخصوم يتبنى رأياً فقهياً آخر يخالف حكم القاضي، فليس له الحق في الاعتراض أو الامتناع عن التنفيذ بحجة أن المسألة فيها خلاف فقهي.

الحالة الثانية: منع نقض الأحكام القضائية السابقة

---

[14] "Talak Tidak Sah Kecuali Di Pengadilan Agama Dalam Tinjauan Maslahah Mursalah," last modified April 17, 2026, https://pa-bukittinggi.go.id/talak-tidak-sah-kecuali-di-pengadilan-agamadalam-tinjauan-maslahah-mursalah/.

[15] "Talak Tidak Sah Kecuali Di Pengadilan Agama Dalam Tinjauan Maslahah Mursalah," last modified April 17, 2026, https://pa-bukittinggi.go.id/talak-tidak-sah-kecuali-di-pengadilan-agamadalam-tinjauan-maslahah-mursalah/.

[16] "هل حكم الحاكم يرفع الخلاف في المسائل الخلافية العامة؟," *islamqa.info*, last modified November 14, 2021, https://islamqa.info/ar/answers/354069

[17] "هل حكم الحاكم يرفع الخلاف في المسائل الخلافية العامة؟," *islamqa.info*, last modified November 14, 2021, https://islamqa.info/ar/answers/354069

هذه الحالة موجهة للقضاة أنفسهم؛ فإذا عُرضت قضية قد حُسمت سابقاً بحكم قضائي على قاضٍ جديد يرى رأياً فقهياً مختلفاً، لا يحق له نقض الحكم السابق .يُتعامل مع الحكم القديم في هذه الحالة وكأنه مسألة إجماعية لا خلاف فيها، وذلك لضمان استقرار المراكز القانونية ومنع استمرار الخصومات دون نهاية..[١٨]

وكان تطبيق الاجتماعي في حالات عديدة يُسقط الطلاق من طرفٍ واحد من قبل الزوج فقط، شفويًا أو كتابيًا، من غير شهودٍ ولا بواسطة المحكمة.[١٩] وتؤدي هذه الحالة إلى مشكلاتٍ خطيرة؛ إذ يصبح الوضع القانوني للزوجة غير واضح، اهمال حقوق المرأة، و فقد الأطفال ضمانات الحضانة والنفقة، بل تنشأ هشاشةٌ اجتماعية ونفسية طويلة الأمد. ومن ثمّ تبرز الأسئلة الملحة للبحث: ما هو موقف الشريعة الإسلامية من الطلاق بلا شهود؟ وكيف ينظمه القانون الوضعي في إندونيسيا ؟ وما الآثار الاجتماعية والقانونية المترتبة على الأطراف المتضررة؟

يبحث عددٌ من الدراسات السابقة في موضوع الطلاق خارج المحكمة. فقد ركّزت دراسة يونيتا دامايانتي على المقارنة بين فتوى مجلس العلماء الإندونيسي ومجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) حول مسألة الطلاق خارج المحكمة.[٢٠] كما بحث نيكمان ناشرين، وأسعد بادر، وعبد الله ساني في مسألة طلاق الزوج لزوجته خارج المحكمة من خلال دراسة حالة في منطقة بابالان.[٢١] كما بحث هارديلا، ونادية فيزال، وأندي دارنا في إقرار الطلاق خارج المحكمة بمنظور قانون الأسرة الإسلامي. [٢٢] ومن جانب آخر، بحث محمد ناصر دراسة مقارنة حول مكانة الشهود في الطلاق عند ابن حزم وأبي بكر جابر الجزائري. [٢٣]بينما بحث علي تريغيتنو في موضوع شهادة الطلاق في منظور علماء أهل السنّة والشيعة الإمامية.[٢٤]

---

[18] "هل حكم الحاكم يرفع الخلاف في المسائل الخلافية العامة؟," *islamqa.info*, last modified November 14, 2021, https://islamqa.info/ar/answers/354069

[19] Saini, "Transformasi Talak Dan Dekonstruksi Fiqh (Legitimasi Baru Dalam Hukum Islam Berbasis Maqashid Syariah)." *journal.iaidalampung.ac.id* (December 30, 2024). https://doi.org/10.47902/jshi.v3i1.420.

[20] Yunita Damayanti, "Studi Komparatif Tentang Talak di Luar Pengadilan Antara Fatwa Majelis Ulama Indonesia dengan Kompilasi Hukum Islam," *Studi Komparatif Tentang Talak di Luar Pengadilan Antara Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dengan Kompilasi Hukum Islam* (Thesis, UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2023), http://repository.uinfasbengkulu.ac.id/1851/.

[21] Nikman Nashirin, As'ad Badar, and Abdullah Sani, "Problematika Talak Suami Kepada Istri Di Luar Pengadilan (Studi Kasus Talak Di Kecamatan Babalan)," *JSL: Journal Smart Law* 1, no. 2 (April 20, 2023), https://jurnal.perima.or.id/index.php/JSL/article/view/208.

[22] Hardilla, Nadya Faizal, and Andi Darna, "Ikrar Talak Di Luar Pengadilan Ditinjau Menurut Hukum Keluarga Islam (Studi Kasus Pada Desa Pattimpa Kecamatan Ponre Kabupaten Bone)," *Jurnal Ar-Risalah* 4, no. 2 (December 4, 2024): 43–56, https://doi.org/10.30863/arrisalah.v4i2.5756.

[23] Muhammad Natsir, "Studi Komparatif Tentang Kedudukan Saksi Dalam Cerai Talak Menurut Ibnu Hazm Dan Abu Bakar Jabir Al-Jazairi" (UIN Antasari Banjarmasin, 2021), https://idr.uin-antasari.ac.id/16897/.

[24] Ali Trigiyatno, "Persaksian talak: Perspektif Ulama Sunni dan Syi'ah Imamiyah," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 12, no. 2 (April 2020), https://www.researchgate.net/publication/347647607_Persaksian_Talak_Perspektif_Ulama_Sunni_dan_Syi'ah_Imamiyah.

على الرغم أن الدراسات السابقة قد قدمت بحوث مهمة في توضيح الجوانب النظرية والفقه المقارن المتعلق بالطلاق، أن البحوث المقدمة ظلت قاصرة على المقاربات الوصفية النصية بعيدًا عن الواقع الميداني. ونتيجة لذلك، لا توجد دراسة تبحث في وقوع الطلاق بدون شهود في الإجتماعية، لا سيما أثرها على الوضع القانوني للمرأة، وحقوق الأطفال. وتأتي هذه الدراسة لتسد هذه الفجوة من خلال تبني منهجية التحليل المعياري النقدي التي تجمع بين نصوص الفقه الإسلامي, والقانون الوضعي الإندونيسي، وتحليل الأثر بمقاصد الشريعة. ومن خلال هذا الإطار المنهجي، تبحث هذه الدراسة على وجه الخصوص التوافق العملي بين الشريعة في حماية حقوق للمرأة والطفل لضرورة الآلية الإدارية للدولة الحديثة (مثل إقرار الطلاق وإثباته)؛ وهو من نظر غائب عن الباحثين السابقيعلى الرغم أنّ هذه الدراسات الثلاثة قدّمت بحثا مهمًّا، لكنه لم تتناول أيٌّ منها على وجه المخصوص عن الآثار الاجتماعية في عملية الطلاق بلا شهود، ولا سيّما تأثيرها في المرأة، وحقوق الأطفال، وضمان اليقين القانوني في المجتمع. وتأتي هذه الدراسة لسدّ هذه المشكلة من خلال تناول مسألة الطلاق بلا شهود في إطار المقارنة بين الفقه الإسلامي، والقانون الوضعي الإندونيسي، ومقاصد الشريعة الإسلامية.

بناءً على تلك الخلفية المذكورة، فإن هذه الدراسة ثلاث رئيسية: (١) ما هو رأي الفقه الإسلامي في الطلاق دون شهود؟ (٢) كيف ينظم القانون الوضعي الإندونيسي الطلاق الذي يتم خارج المحكمة؟ (٣) ما هي الآثار الاجتماعية والقانونية للطلاق دون شهود على الأطراف المعنية، وخاصة النساء والأطفال؟ أما أهداف من هذه الدراسة هو تحليل صحة الطلاق بلا شهود في منظور الفقه الإسلامي، يطالع أحكام القانون الوطني المعمول به، ويحلل الآثار الاجتماعية والقانونية المترتبة على هذه العملية.

وبذلك يُرجى أن يُسهم هذا البحث في تطوير الدراسات الأكاديمية في مجال فقه الأسرة الإسلامي، وأن يقدّم مدخلات عملية للمجتمع ولمؤسّسات القضاء الديني. و بعد ذالك، أن يؤدي هذا البحث إلى أن يقوي الوعي بأنّ وقوع الطلاق القانونية ليست مجرد مسألة إدارية، بل هي جزءٌ من حماية الحقوق، وتحقيق العدالة، وصيانة مصالح الأمة.

## المنهجية

اعتمد هذا البحث على المنهج النوعي المكتبي ذي الطابع المعياري (*Normatif*) لكونه يتناول مفاهيم فقهية وقانونية تتعلق بصحة الطلاق بلا شهود دون الحاجة لبيانات ميدانية. [٢٥] ويُعد هذا المنهج مناسباً لاستنباط الأحكام

[25] Widiarsa, "Kajian Pustaka (Literature Review) Sebagai Layanan Intim Pustakawan Berdasarkan Kepakaran Dan Minat Pemustaka," *Media Informasi* 28, no. 1 (June 1, 2019): 111–124, https://doi.org/10.22146/mi.v28i1.3940.

وتفسيرها من مصادر التشريع الإسلامي (القرآن، والحديث، وكتب الفقه) والتشريعات الوطنية كالقانون الإندونيسي رقم ١ لسنة ١٩٧٤ بشأن الزواج ومجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) ، بالإضافة إلى تتبع آراء علماء المذاهب والتطورات الفكرية المعاصرة حول حضور الشهود في الطلاق.

تُجمع البيانات عبر البحث، والقراءة، والتدوين من المصادر ذات الصلة، ثم تحليلها بأسلوب وصفي ومقارن لتوضيح أحكام الفقه والقانون وموازنة نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما.[٢٦] كما يتطرق التحليل النقدي إلى تقويم الآثار الاجتماعية والقانونية للطلاق بلا شهود وحماية حقوق الأطراف المتضررة خاصة النساء، بهدف تقديم فهم شامل وحجة علمية تُسهم في تطوير دراسات فقه الأسرة ودعم صناعة التشريعات بما يحقق المصلحة الاجتماعية.[٢٧]

**ب. المناقشة**

الطلاق أمر مهم في أحكام الأسرة الإسلامي، وقد أصبح هذه المسألة بين المذاهب الأربعة خلاف في تعريفها. رأى مذهب الحنفية أن تعريف الطلاق إنتهاء علاقة الزواج بلفظٍ معيَّن يدلّ على قصد التفريق. وأما مذهب المالكية يرى أن الطلاق هو وصف شرعي يترتّب عليه انقطاع العلاقة بين الزوجين. ومذهب الشافعية يعرّف معنى الطلاق بأنّه حلّ عقد النكاح بلفظ الطلاق أو بما يقوم مقامه من عباراتٍ دالة على التفريق. أما تعريف مذهب الحنابلة الطلاق بأنّه القطع التام لعلاقة الزوجية. تُظهِر هذه الاختلافات اللفظية في فهم الطلاق، غير أنّ المذاهب الأربعة تتفق من حيث المبدأ على أنّ الطلاق وسيلة شرعية لانقطاع علاقة الزواج عند الحاجة.[٢٨]

وفي القانون الوضعي الإندونيسي، جاءت أحكام الطلاق بصورة واضحة في مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI). حيث نصت المادة ١١٤على أنّ انقطاع عقد الزواج بسبب الطلاق قد يقع إمّا بطلاق الزوج أو بطلبٍ من الزوجة. كما تؤكد المادة ١١٧ أنّ الطلاق لا يُعتَبر صحيحًا إلا إذاقام إقراره من قِبل الزوج أمام جلسة محكمة الشؤون الدينية. و يضع

[26] Widiarsa, "Kajian Pustaka (Literature Review) Sebagai Layanan Intim Pustakawan Berdasarkan Kepakaran Dan Minat Pemustaka," *Media Informasi* 28, no. 1 (June 1, 2019): 111–124, https://doi.org/10.22146/mi.v28i1.3940.

[27] Widiarsa, "Kajian Pustaka (Literature Review) Sebagai Layanan Intim Pustakawan Berdasarkan Kepakaran Dan Minat Pemustaka," *Media Informasi* 28, no. 1 (June 1, 2019): 111–124, https://doi.org/10.22146/mi.v28i1.3940.

[28] Ratno Asep Sujana and Hani Sholihah, "Talak Dan 'Iddah Menurut Fiqh Dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)," *Jurnal An-Nadliyah.* 1, no. 2 (December 29, 2022): 49–71, https://doi.org/10.70502/ajsk.v1i2.27.

النظام القانوني الوطني المحكمة كسلطة رسمية لإضفاء الشرعية على الطلاق، بحيث لا يُعتبر بأي طلاقٍ خارج مجلس القضاء اعترافًا قانونيًا.[٢٩]

أمّا تعريف الشاهد أي الشخص الذي يرى أو يسمع أو يعلم مباشرة في واقعة معيّنة. وفي القانوني يشترط للشاهد أن يكون قادرًا على بيان سبب أهليته لتقديم شهادته. بناء على قانون الإجراءات الجنائية الإندونيسي KUHP للمادة (٢٦/١)، الشاهد هو من يستطيع أن يبين المعلومة لصالح التحقيق أو الادعاء أو القضاء في قضية جنائية شهدها أو سمعها أو خبرها بنفسه.[٣٠] ومن هذا التعريف يتبيّن أنّ الشاهد يملك دورًا مهمًّا في إقامة القانون، إذ إن شهادته تُأكد أو توضح واقعة قانونية.

وفي الشريعة الإسلامية، وجود الشهادة مهم في المعاملات، في الزواج والطلاق. فقد أمر الله تعالى بإحضار شاهدين عدلين في الطلاق.[٣١] وهذه المسألة قد قال الله عزّ وجلّ:

﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]

إذا اقتربت مدة عدة الزوجة المطلقة من الانتهاء، يكون الزوج أمام خيارين: إما أن يُراجعها إلى عصمته بنيّة الإصلاح، وحسن العشرة، والرغبة الصادقة في استمرار الحياة الزوجية، وإما أن يتركها دون مراجعة حتى تنتهي عدتها تماماً، فتصبح مالكة نفسها، مع التزامه بإعطائها كامل حقوقها المادية والمعنوية ,عند اتخاذ القرار، سواء بالرجعة أو بالفراق الصامت، يُشرع الإشهاد على ذلك برجلين عدلين من المسلمين؛ وذلك لقطع دابر الخصومة، ومنعاً لأي نزاع أو جحود قد يحدث مستقبلاً, وجه الأمر للشهود بأن يؤدوا شهادتهم بالحق والعدل، خالصةً لوجه الله تعالى، دون محاباة أو تغيير .إن هذه الأحكام والتوجيهات الربانية هي تذكير وموعظة لمن يرجو الله واليوم الآخر؛ لأن المؤمن هو وحده من ينتفع بهدي الله. ومن يجعل بينه وبين عذاب الله وقاية (بامتثال أوامره واجتناب نواهيه في الطلاق وغيره)، فإن الله يفتح له أبواب الفرج، ويجعل له مخرجاً من كل ضيق وكرب.[٣٢]

---

[29] Mahkamah Agung RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian Dalam Pembahasannya*, 2011.

[30] Wiwik Afifah and Gusrin Lessy, "Perlindungan Hukum Anak Sebagai Saksi Dalam Sistem Peradilan Pidana Di Indonesia," *DIH: Jurnal Ilmu Hukum* 10, no. 20 (August 2014), https://jurnal.untag-sby.ac.id/index.php/dih/article/view/358.

[31] Soraya Devy and Luthfia Mawaddah, "Kesaksian Dalam Talak Menurut Abu Bakar Jabir Al-Jazairi," *El-Usrah Jurnal Hukum Keluarga* 1, no. 1 (November 19, 2019): 57, https://doi.org/10.22373/ujhk.v1i1.5564.

[32] نخبة من العلماء, *المختصر في تفسير القرآن الكريم* (مكة المكرمة: دار المختصر للنشر والتوزيع, ١٤٤١).

ومع ذلك، و لو وُجد اختلاف في آراء العلماء حول وجوب حضور الشهود في الطلاق. فأكثر الفقهاء ذهبوا إلى أنّ الطلاق لا يُشترط حضور الشهود، لأن الطلاق حق خاص للزوج.[٣٣] ولذلك، فإنّ الطلاق يُعتبر صحيحًا ولو وقع دون حضور الشهود. وقد أكد هذا الرأي من غياب دليلٍ صريحٍ يدلّ على أنّ حضور الشهود شرطٌ لصحة الطلاق.[٣٤]

يرى شيخ بن باز أن الطلاق يقع ولو لم يشهد، إنما الإشهاد سنة، بقول الرسول صلى الله عليه وسلم يروى عن عمران بن حصين أنه قال: (أشهد على طلاقها وعلى رجعتها. وقال: من طلق في غير إشهاد فقد طلق بغير السنة)[٣٥] فهذا يستدل الوجه الحِكمي والعملي لشرط الإشهاد في الطلاق. حسب هذا التوجيه. في كونه وسيلة ليقوي الأمر من الجحود والنزاع؛ فقد يلفظ الزوج على الطلاق ثم يُنكره، إذا وجد شهود على الطلاق يكون دليلاً قاطعاً على إثبات الحقيقة، ويمنعه من استمرار في الباطل بإنكار الفرقة، مما يضمن صيانة الحقوق الشرعية للمرأة وحمايتها من الضياع.[٣٦]

تشير بعض آيات القرآن الكريم إلى توجيهات وإرشادات في آداب الطلاق، وإن لم تذكر اشتراط وجود الشهود دائما بشكل صريح. يقول الله تعالى في سورة الأحزاب الآية ٤٩: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾. وكذلك في سورة الطلاق الآية ٢: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾. هذا أمر من الله عز وجل للرجال إذا طلق المرأة طلاقا له عليها فيه رجعة ، أن يحسن في أمرها إذا انقضت عدتها ، ولم يبق منها إلا مقدار ما يمكنه فيه رجعتها ، فإما أن يمسكها ، أي : يرتجعها إلى عصمة نكاحه بمعروف ، وهو أن يشهد على رجعتها ، وينوي عشرتها بالمعروف ، أو يسرحها ، أي : يتركها حتى تنقضي عدتها ، ويخرجها من منزله بالتي هي أحسن ، من غير شقاق ولا مخاصمة ولا تقابح.[٣٧]

تدل هذه الآيات على أنّ الإسلام يعلّم آداب الطلاق، ويدعو إلى التعامل بالحسنى والوضوح في الفراق ويحث على طريقة حسنة. و يؤكّد هذا أنّ حضور الشهود لا يُذكر دائمًا بشكلٍ صريح، لكن مبدأ الاحتياط والوضوح والشفافية يبقى مُعظَّمًا ومراعًى في الطلاق. إضافةً إلى ذلك، فإنّ الإسلام يحافظ على حفظ سلامة الأسرة ويحمي استقرارها. ولذلك

---

[33] Adi Harmanto, "Pergeseran Konsep Talak Dari Kitab Fikih Ke Peraturan Perundang-Undangan Indonesia: Perspektif Sosiologi Hukum Islam," *Hukumah: Jurnal Hukum Islam* 4, no. 1 (June 2021), https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/documents/detail/2436377.

[34] Syukran and Andi Putra, "Saksi Ikrar Talak Menurut Kompilasi Hukum Islam Dan Para Fuqaha," *Hukum Islam* 17, no. 2 (December 2017): 95–108, http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/hukumislam/article/download/4982/2985.

[35] "حكم الطلاق دون إشهاد," *binbaz.org.sa*, https://binbaz.org.sa/fatwas/7046/%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82-%D8%AF%D9%88%D9%86-%D8%A7%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%AF.

[36] "حكم الطلاق دون إشهاد," *binbaz.org.sa*, https://binbaz.org.sa/fatwas/7046/%D8%AD%D9%83%D9%85-% D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%84%D8%A7%D9%82-%D8%AF%D9%88%D9%86-%D8%A7% D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%AF.

[37] إسماعيل بن عمر بن كثير, *تفسيرالقرآن العظيم* (دار طيبة, ١٩٩٩) الثانية.

أُعطي الزوج فرصةً ليراجع زوجته في حدودٍ لا تتجاوز ثلاث طلقات، كما قال تعالى في سورة البقرة الآية ٢٢٩: ﴿الطَّلَا قُ مَرَّتٰنِ فَاِ مْسَا كٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِ يْحٌ بِاِحْسَانٍ﴾

أجمع العلماء على أنّ لفظ الطلاق يقع صحيحًا لو وقع على سبيل المزاح. فقد قال رسول الله ﷺ: "ثلاث جدّهن جدّ وهزلهن جدّ: النكاح والطلاق والرجعة". (رواه أحمد وابن ماجه والترمذي).[٣٨] ويستند هذا الأمر إلى مبدأ أنّ لفظ الطلاق يحمل قوّةً شرعيةً جدّية. فقد صرّح الإمام الشافعي والإمام مالك وأبو حنيفة بأنّ الطلاق الذي يُنطَق به على سبيل المزاح يقع حكمه. والمقصود من ذلك ألا يمزح الزوج بهذا الأمر العظيم، وأن يتحلّى دائمًا بالحكمة عند أخذ القرار.[٣٩]

في تطبيقها كي يُعترف بصحة الطلاق موافقا مع الشريعة الإسلامية والقانون في إندونيسيا، فلا بدّ من استيفاء الشروط المقرّرة. ففي الشريعة الإسلامية، يُعدّ الطلاق صحيحًا إذا نُطِق بلفظٍ صريح (صريح) مثل قول الزوج: «أنتِ طالق»، أو بلفظٍ كنايةٍ يحتمل معنى الطلاق، بشرط أن تقترن بنيّة الطلاق من الزوج. وهذا يعني أنّ وضوح اللفظ ووجود القصد في إيقاع الطلاق يُعتبران شرطًا أساسيًا لاعتبار الطلاق صحيحًا.[٤٠]

أما في القانون الوضعي الإندونيسي، فقد نظمت مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) الطلاق تنظيمًا دقيقًا ورسميًا؛ حيث نصت المادتان ١١٥ و١٢٣[٤١]على أن الطلاق لا يعتبر صحيحًا من الناحية القضائية ولا ينتج آثاره القانونية إلا إذا أوقعه الزوج أمام جلسة محكمة الشؤون الدينية وبعد استيفاء محاولات الصلح. وبناءً على ذلك، فإن الطلاق الواقع خارج المحكمة أو دون شهود وآلية قضائية يفتقر إلى القوة القانونية الرسمية، وإن اعتبره بعض الفقهاء صحيحًا ديانةً، مما يخشى أن يؤدي إلى مشكلات قانونية مستقبلاً.

نظّمت «مجموعة الأحكام الإسلامية» (KHI) إجراءات الإدارة بعد وقوع إقرار الطلاق. ففي المادة ١٣١ الفقرة (٥) يبين أن بعد أن يُقرّ الزوج الطلاق أمام جلسة المحكمة، تخرج المحكمة الوثيقة عن ثبوت وقوع الطلاق. وتضمن هذه الوثيقة في أربع نسخ: نسخة تُرسل إلى موظّف تسجيل الزواج (PPN) في مسكن الزوج لأجل للتسجيل، ونسختان تُسلّمان

---

[38] Rusli Halil Nasution, "Talak Menurut Hukum Islam," *Jurnal Ilmiah Al-Hadi* 3, no. 2 (November 22, 2018): 707, https://doi.org/10.54248/alhadi.v3i2.357.

[39] Aziz Maulana, "Urgensi Saksi Dalam Talak Dan Rujuk Menurut KHI Dan Fiqih (Sebuah Ajian Komparatif)" (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010), https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/921.

[40] Ratno Asep Sujana and Hani Sholihah, "Talak Dan 'Iddah Menurut Fiqh Dan Kompilasi Hukum Islam (KHI)," *Jurnal An-Nadliyah.* 1, no. 2 (December 29, 2022): 49–71, https://doi.org/10.70502/ajsk.v1i2.27.

[41] Mahkamah Agung RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian Dalam Pembahasannya*, 2011.

لكلٍّ من الزوج والزوجة، ونسخة تحفظها المحكمة الدينية. وتُبيّن هذه الأحكام أنّ إدارة إجراءات الطلاق عبر المحكمة شكلًا من أشكال الحماية القانونية ودليلًا رسميًا للطرفين.[٤٢]

بناءً على هذه الأحكام الواردة في مجموعة الأحكام الإسلامية يلخص أنّ الطلاق الذي يقع خارج المحكمة، وإن كان قد يُعتبر صحيحًا فقهيًا عند بعض الآراء، إلّا أنّه غير معترف في القانون الوضعي في إندونيسيا. وهذا يعني أنّه مهما تعدّدت مرّات إيقاع الزوج للطلاق خارج الإطار الرسمي، فإنّ هذا الطلاق لا يُعتبَر صحيحًا من الناحية القانونية ما لم يتمّ عبر آلية المحكمة.[٤٣]

دور القاضي في المحكمة الدينية في عملية الطلاق دورٌ محوري للغاية. فالقاضي لا يقتصر دوره على إقرار وقوع الطلاق فحسب، بل يقوم أيضا للوسيطة، وموازنة بين المصالح والمفاسد، والبحث عن الحلول لحفظ الأسرة. ولهذا يعتمد القضاة على مجموعة الأحكام الإسلامية KHI كمرجعٍ في قضايا الطلاق، لأنها تضع إرشاداتٍ قانونية واضحة بهدف منع وقوع الطلاق بطريقة عشوائية.[٤٤]

يأتي هذا المنهج بالمبدأ الأساسي في الإسلام الذي يقدّم لبقاء الأسرة واستقرارها. فالطلاق ليس الخيار الأوّل في حلّ النزاعات، بل هو الطريق الأخير بعد جميع طريقة الصلح. ومن ثمّ ليس من الغريب أن يحد القانون الإندونيسي، من خلال مجموعة الأحكام الإسلامية KHI مجال الطلاق بإجراءات صارمة ليحفظ على الاستقرار الاجتماعي وتجنب الآثار السلبية التي قد تنشأ نفسيًا وعاطفيًا وماليًا على الزوجين والأبناء.[٤٥]

في منظور الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في إندونيسيا يشتركان في غاية واحدة تهدف إلى رعاية مصالح المجتمع، ولا سيما في شؤون الأسرة. ومع وجود اختلاف في الرأي حول وجوب حضور الشهود في الطلاق، لكن كليهما يتّجه إلى حماية حقوق الطرفين. ولذلك يُنصَح بأن يلتزم الزوج عند تنفيذ الطلاق ليس بأحكام الفقه فقط بل أيضًا

---

[42] Mahkamah Agung RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian Dalam Pembahasannya*, 2011.

[43] Syukran and Andi Putra, "Saksi Ikrar Talak Menurut Kompilasi Hukum Islam Dan Para Fuqaha," *Hukum Islam* 17, no. 2 (December 2017): 95–108, http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/hukumislam/article/download/4982/2985.

[44] Aziz Maulana, "Urgensi Saksi Dalam Talak Dan Rujuk Menurut KHI Dan Fiqih (Sebuah Ajian Komparatif)" (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010), https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/921.

[45] M. Barmawi, "Ikrar Talak Pengadilan Agama (Sebuah Tinjauan Atas Istinbat Hukum Pengadilan Agama Tentang Sahnya Perceraian)," *Qolamuna : Jurnal Studi Islam* 1, no. 2 (October 5, 2016): 191–212, https://ejournal.stismu.ac.id/ojs/index.php/qolamuna/article/download/13/12.

بالإجراءات القانونية للدولة، بما في ذلك من إحضار الشهود و أمام المحكمة الدينية ،[٤٦] ليكون الطلاق معتبرا وموفّرًا للضمانات القانونية لكلا الطرفين.

فإنّ وجود الشهود في إجراء الطلاق له وظيفة مهمة، وهي توثيق صحة لفظ الطلاق وحماية حقوق الزوجة إذا هناك نزاع في المستقبل. فمثلًا، إذا أنكر الزوج أنّه أوقع الطلاق، يكون الشهود دليلًا قويًا للزوجة بطلب حق الزوجة في العدّة. وفي هذا المبحث، دور الشهود لا يدفع على تعزيز الجانب القانوني فحسب، بل يُعدّ أيضًا جزءًا من الجهد لتحقيق العدالة والمصلحة في الطلاق.[٤٧] وفي كثير من الحالات، ينطق الزوج بالطلاق شفويًا دون اتباع الإجراءات الرسمية، ثم يترك زوجته بلا مسؤولية، بينما لا تستطيع الزوجة عن الوصول إلى المساعدة القانونية لعدم دليل شرعي أو رسمي على أن زوجها قد طلق.

تُظهر هذه الحالة أنّ الطلاق بلا شهود قد يُعتبَر صحيحًا من الناحية الشرعية في الفقه الإسلامي، إلّا أنّه في الدولة الحديثة التي تهتم من شأن اليقين القانوني والإدارة المدنية، فإنّ مثل هذا الطلاق لا يملك القوّة الكافية لحماية الحقوق المدنية للأفراد. لذلك، فإنّ تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في دولة قانون مثل إندونيسيا لا يمكن أن ينفصل عن النهج القانوني الرسمي الذي يوجب تسجيل الطلاق وتثبيته أمام المحكمة.[٤٨] إنّ تحقيق التوافق بين أحكام الفقه والنظام القانوني الوضعي أمرٌ مهمّ لمنع التعارض بين الشريعة والقانون المدني، وضمان حماية قانونية عادلة ومتساوية لجميع الأطراف.

ويتأكد ذلك بحقيقة أنّ الشريعة الإسلامية في أصلها شريعة سياقية وديناميكية، تسمح بالتكيف مع حاجات المجتمع وتطورات العصر.[٤٩] ووفقًا لمبدأ المصلحة المرسلة، يجوز للسلطة أو القاضي الشرعي أن يثبت أحكامًا تُراعي درء المفاسد وجلب المصالح العامة. ومن ثمّ، فإنّ اشتراط في مجموعة الأحكام الإسلامية (KHI) لتصديق المحكمة على الطلاق ليس خروجًا عن أحكام الشريعة، بل هو جهدٌ للتكيّف مع الواقع الاجتماعي الحديث الأكثر تعقيدا ويحتاج إلى يقينٍ قانوني رسمي.

---

[46] Umar Umar, Mhd. Amar Adly, and Heri Firmansyah, "Problematika Kesaksian Talak Dalam Pengadilan Agama Menurut Fiqih Islam Dan KHI," *Eksekusi Jurnal Ilmu Hukum Dan Administrasi Negara* 3, no. 1 (January 14, 2025): 168–175, https://doi.org/10.55606/eksekusi.v3i1.1724.

[47] Soraya Devy and Luthfia Mawaddah, "Kesaksian Dalam Talak Menurut Abu Bakar Jabir Al-Jazairi," *El-Usrah Jurnal Hukum Keluarga* 1, no. 1 (November 19, 2019): 57, https://doi.org/10.22373/ujhk.v1i1.5564.

[48] Agus Toni, "Aktualisasi Hukum Perceraian Perspektif Pengadilan Agama Di Indonesia," *MAQASHID* 1, no. 2 (September 21, 2018): 34–63, https://doi.org/10.35897/maqashid.v1i2.130.

[49] Ecep Ishak Fariduddin, "Kontekstualisasi Hukum Islam Dan Transformasi Sosial-Budaya Masyarakat Perspektif Wael B. Hallaq," *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law* 3, no. 1 (April 26, 2022): 18–38, https://doi.org/10.51675/jaksya.v3i1.191.

استخدام المصلحة المرسلة لمصالح الحياة بعد الفراق: [٥٠]

١. الضمان القانوني

الضمان القانوني محتاج إذ يريد من احدى الطرفين أن يتزوج مرة ثانية. لأن الوضع الواضح يسهل في إجراءات الزواج في مكتب الشؤون الدينية (KUA). لا يملك الشهادة الرسمية فلا يخرج مكتب الشؤون الدينية عن استئذان الزواج يشترط حتى يخرج المحكمة الدينية خطابا رسميا عن الطلاق.

٢. الضمان في نفقة الأولاد

بعد الفراق، الأب والأم عليهم مسؤولية أولادهم. المحكمة يستطيع أن يثبت قرارا على الأب أنه مسؤول بإعطاء يفضل حاجة الأكل والشرب والتعليم بحسب جاجة الأولاد.ولكن الأب لو لم يستطع على المسؤولية ، الأم هي التى تبدل المسؤولية.إذا الطلاق خارج المحكمة فتكون حقوق الأولاد غالباً تتضيع.

٣. الضمان على نفقة الزوجة

٤. الضمان على نفقة الزوجة هم: نفقة العدة، والسكن في فترة العدة، وتقسيم "المال المشترك". لووقع الطلاق في المحكمة، الزوجة عندها القوة في طلب النفقة في فترة العدة, و طلب وتقسيم "المال المشترك" أو مال يكسبه في الزواج. و أما الطلاق خارج المحكمة؛ الزوجة ما عندها القوة في طلب النفقة في فترة العدة, و طلب وتقسيم "المال المشترك" أو مال يكسبه في الزواج. لأن ليس هنال تسجيلا رسميا أنها قد طلقت.

ترى الحكومة من التشريعات والقوانين، أنه من أجل ضمان أحكام الشريعة بجيد،إذن لا يجوز أن يُوقَع الطلاق بشكلٍ عشوائي لما قد يترتب عليه من آثارٍ سلبية. ولذلك، أخرج مجلس العلماء الإندونيسي (MUI) فتوى تقضي تحقيقًا للمصلحة العامة وضمانًا لليقين القانوني لاهتمام المصلحة و ضمان القانوني. وقوع الطلاق خارج المحكمة ينبغي أن يخبر إلى المحكمة.[٥١] ويستند هذا الحكم في سورة الطلاق الآيتين ١-٢، وسورة البقرة الآية ٢٣٦، وحديث النبي صلى الله عليه وسلم: عليكم بالسمع والطاعة وإن ولي عليكم عبد حبشي. و قاعدة الفقه: الضرر يزال و القاعدة: حكم الحاكم إلزام ويرفع الخلاف. تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة. يبين مجلس العلماء الإندونيسي (MUI) عدة أسباب تُبرز أهمية إقرار الطلاق أمام المحكمة الشرعية، وهي دور المحكمة في قضايا

[50] Musda Asmara and Reti Andira, "Urgensi Talak Di Depan Sidang Pengadilan Perspektif Maslahah Mursalah," *Al-ISTINBATH Jurnal Hukum Islam* 3, no. 2 (December 29, 2018): 207, https://doi.org/10.29240/jhi.v3i2.626.

[51] *Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Iv Tentang Masalah-Masalah Fikih Kontemporer (Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah)*, *Fatwamui.Com* (MUI, 2012), https://fatwamui.com/storage/436/KEWAJIBAN-BERTRANSAKSI-SECARA-SYARI%E2%80%99AH.pdf.

الطلاق لا يقتصر على إنهاء العلاقة الزوجية فحسب، بل يمتد ليشكل قوة حمائية وقانونية تضمن حماية حقوق الزوجة والأبناء، لا سيما في حالات تعدد الزوجات، وإلزام الزوج بالوفاء بها وتوثيق أسباب الطلاق. كما تعمل المحكمة كوسيلة لإنقاذ الأسرة من الخراب من خلال السعي للإصلاح والوساطة قبل الحكم بالفراق، لضمان عدم الانحراف عن التعاليم الإسلامية وعدم اللجوء للطلاق إلا عند الضرورة، فضلاً عن تقديم دور تربوي وتوجيهي للأطراف المتنازعة.[52]

ومع ذلك، أفتى مجلس العلماء الإندونيسي (MUI) أيضًا بأن الطلاق خارج المحكمة يُعدّ صحيحًا شرعًا، بشرط وجود سببٍ شرعي يمكن إثبات صحته أمام المحكمة.[٥٣]

ومن هذا المنظور، لا ينبغي فهم موقف مجلس العلماء الإندونيسي على أنه تناقض، بل هو توفيق دقيق بين مقاصد الشريعة والواقع الإداري. فمن الناحية المعيارية، يتوافق المجلس مع جميع علماء الفقه أن وقوع الطلاق خارج المحكمة يكون صحيحة، واستوفى أركانه الشرعية. ومراعاة الأثر المترتبة على ذلك ومنعا لضياع الحقوق المدنية، أوجب المجلس توثيق هذا الطلاق رسميا عبر المسار القضائي من خلال دعوى "إثبات الطلاق"، لكي تتحول هذه المسألة من مجرد التزام ديني محض إلى حماية قانونية لمصلحة المرأة والأولاد.

الطلاق الذي وقع خارج المحكمة يمكن أن يحل بدعوى إثبات الطلاق لكي يُعترف به قانونًا.[٥٤] إثبات الطلاق هو إجراء قضائي يُقام أمام المحكمة بهدف التصديق على واقعة الطلاق التي حدثت سابقًا خارج القضاء.[٥٥] هذه الصورة من صورة حضور الدولة في حماية مواطنيها، و إعطاء حقوقهم القانونية وضمانها.

من منظور مقاصد الشريعة، فإنّ الطلاق الذي يقع بدون شهود أو بدون إشراف الدولة يُمكن أن يُلحق الضرر بمقاصد الشريعة هو حفظ النسل (حماية النسب والذرية) وحفظ المال (حماية الأموال)، لا سيما فيما يتعلّق بحقوق

---

[52] Musda Asmara and Reti Andira, "Urgensi Talak Di Depan Sidang Pengadilan Perspektif Maslahah Mursalah," *Al-ISTINBATH Jurnal Hukum Islam* 3, no. 2 (December 29, 2018): 207, https://doi.org/10.29240/jhi.v3i2.626.

[53] *Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Iv Tentang Masalah-Masalah Fikih Kontemporer (Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah)*, *Fatwamui.Com* (MUI, 2012), https://fatwamui.com/storage/436/KEWAJIBAN-BERTRANSAKSI-SECARA-SYARI%E2%80%99AH.pdf.

[54] Zainuddin, Khairina, and Sulastri Caniago, "Itsbat Talak Dalam Perspektif Hukum Perkawinan Di Indonesia," *Al-Ahwal Jurnal Hukum Keluarga Islam* 12, no. 1 (June 24, 2019): 29–45, https://doi.org/10.14421/ahwal.2019.12103.

[55] Fuat Hasanudin, "ITSBAT TALAK: MENEGOSIASIKAN KEPASTIAN HUKUM ISLAM DAN PERLINDUNGAN HAK PEREMPUAN," *Sahaja* 3, no. 2 (January 7, 2025): 354–361, https://doi.org/10.61159/sahaja.v3i2.320.

الميراث، ونفقة الأولاد، وتقسيم المال المشتركة.[٥٦] و حفظ الدين، فإنّ الطلاق الذي يُنفَّذ بطريقة عشوائية وغير مسؤولة قد يُسيء الإسلام التي يقوم على العدل والرحمة والمسؤولية.[٥٧]

تؤدي ممارسة الطلاق الشفهي بغير شهود وخارج المؤسسات الرسمية إلى تفاقم هشاشة وضع المرأة وتجريدها من حقوقها القانونية والمدنية، مثل النفقة والحضانة والميراث، نتيجة غياب التوثيق والإثبات الرسمي. كما تفتح هذه الممارسة الباب أمام استغلال الزوج لسلطته بشكل انفرادي ودون مسؤولية أخلاقية أو اجتماعية، خاصة في المجتمعات الأبوية التي يُستخدم فيها الطلاق السري كأداة ضغط تُضعف مكانة المرأة أمام القانون والمجتمع وتمنع محاولات الإصلاح والوساطة.[٥٨] للمحكمة وظيفة تعليمية في تعلم ان الطلاق ليس شأنا شخصيا بين الزوج والزوجة، بل يتعلق ايضا بالحقوق الاجتماعية والقانونية والاخلاقية الاوسع. وفي هذه الحالة، تدور الدولة دور الحاكم (الوسيط) الذي لا يكتفي بالحفاظ على النظام القانوني، بل يعزز ايضا الشريعة العادلة.

لكن، كثير من الناس لا يفهمون هذا الامر. فلا تزال توجد في بعض المناطق وقوع طلاق شفوي خارج المحكمة وبدون شهود او اجراءات قانونية.[٥٩] وهذا لا يرشد عن ضعف إدراك المجتمع للقانون الوضعي، بل يدلّ على وجود فجوة بين الأحكام المعيارية والممارسة الاجتماعية. لذلك، تحتاج إلى جهود قانونية واسعة ومستمرة من قِبل المؤسّسات الدينية، والمحاكم الشرعية، ورؤساء المجتمع ليدرك الناس أهمية اتباع الإجراءات القانونية في قضايا مصيرية مثل الطلاق.[٦٠]

في بعض المناطق لا سيما في القرية، يفضّل الزوج إيقاع الطلاق بصورةٍ دينية دون المحكمة، لاعتقادهم أنه أسرع وأقل تكلفة، مما يؤدي إلى غموض الوضع القانوني للزوجة في النظام المدني، والنساء يواجهن صعوبة في الحصول

---

[56] Erni and Tajul Arifin, "Perceraian Dalam Perspektif Hadits Riwayat Abu Dawud Dan Pasal 39 Ayat (2) UU No. 1 Tahun 1974," *Desentralisasi.* 2, no. 3 (June 17, 2025): 94–108, https://doi.org/10.62383/desentralisasi.v2i3.814.

[57] Indra Wahyudi, "Kontroversi Talak Di Luar Pengadilan Antara Fatwa MUI Dengan Undang Undang Perkawinan Di Indonesia Ditinjau Dari Maqashid Syariah" (Thesis, IAIN Batusangkar, 2021).

[58] Mahkamah Agung RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian Dalam Pembahasannya*, 2011; Salma Nafisatul Qudsiyah, Achmad Chisnul Charis, and Zulfadli, "Kontradiksi Terhadap Keabsahan Perkawinan Pasca Talak Lisan Di Mojokerto," *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law* 5, no. 2 (October 2024), https://ejournal.iainutuban.ac.id/index.php/jaksya/article/download/912/526/.

[59] Salma Nafisatul Qudsiyah, Achmad Chisnul Charis, and Zulfadli, "Kontradiksi Terhadap Keabsahan Perkawinan Pasca Talak Lisan Di Mojokerto," *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law* 5, no. 2 (October 2024), https://ejournal.iainutuban.ac.id/index.php/jaksya/article/download/912/526/.

[60] Moh. Ali Akbar Hasyimi Mustaqim, "Strategi Penyuluh Dalam Meminimalisir Perceraian Di KUA Kecamatan Jambon Kabupaten Ponorogo" (Thesis, IAIN Punorogo, 2026), https://etheses.iainponorogo.ac.id/34452/.

على حقوقهن بعد الطلاق.[٦١] فالمرأة التي يقع عليها الطلاق دون إجراءات قانونية يسبب عرضة الاجتماعية، والتعقيدات الإدارية، والهشاشة الاقتصادية. لذلك، يصبح الاعتراف الرسمي بالطلاق أمرًا مهمًا، ليس من حيث صحته القانونية، بل أيضًا كضمانٍ للحماية الاجتماعية. وفي إطار مقاصد الشريعة، فإن الطلاق الذي يُعتبرصحيحًا لكنه يؤدي إلى المفاسد يتعارض مع أهداف الشريعة الإسلامية نفسها.[٦٢]

ينبغي التنبيه أن الطلاق ان كان حقا للزوج في الفقه الاسلامي في السياق المعاصر يقتضي أن يقوم على العلاقة المتبادلة وتحقيق العدالة. فلا ينبغي النظر الى الطلاق باعتباره حقا مطلقا. يمكن استخدامه من جانب واحد فقط، بل يجب ان يسير مع الأخلاق ومسؤولية قانونية. لذلك، فإن وضع عملية الطلاق في محكمة مع وجود شهود وتسجيل رسمي يعتبر شكلا من الاحترام لمبادئ العدل والأمانة والرحمة التي هي أساس التعاليم الإسلامية.

يمكن التأكيد على أنّ إيقاع الطلاق بدون شهود قد أقرّها بعض الفقهاء، غير أنّه في الدولة القانونية الحديثة مثل إندونيسيا فإن تطبيق الطلاق الصحيح ينبغي أن يكون رسميا عبر المحكمة الشرعية.[٦٣] هذا النهج لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، بل هو يعمل لمقاصد الشريعة بغرض حماية حقوق الأفراد، والحفاظ على النظام الاجتماعي، وتحقيق العدالة القانونية الجوهرية. ولذلك، من المهم للمجتمع أن يفهم أن اتباع الإجراءات القانونية في قضايا الطلاق ليس مجرد واجب إداري، بل هو جزء من تطبيق الشريعة بشكل كامل ومسؤول.

هذه الحالة تظهر أنه إذا أهمل الطلاق بهذه الصورة على مجرد شفوي، الأخسر هي المرأة التي تفقد وضعها القانوني، وحقوقها الاقتصادية، والحماية القانونية من الدولة.[٦٤] و في المجتمعات الأبوية، تكون هذه الممارسة عرضةً بدرجةٍ كبيرة لترسيخ عدم المساواة والظلم الاجتماعي داخل الأسرة.

هنا يكمن الدور المهم للدولة كوسيط بين الحق الفردي والمسؤولية الاجتماعية.[٦٥] الدولة لديها سلطة تنظيم إجراءات الطلاق لمنع وقوع أضرار أوسع. وفي الشريعة الإسلامية، يمكن فهم تدخل الدولة على أنه جزء من صلاحيات

---

[61] Adam Firdaus, Mutawali Mutawali, and Saprudin Saprudin, "Kontroversi Antara Fatwa MUI Dan Undang-undang Perkawinan Di Indonesia Tentang Talak Di Luar Pengadilan Ditinjau Dari Maqhasid Syariah," *MODELING Jurnal Program Studi PGMI* 11, no. 3 (September 30, 2024): 230–243, https://doi.org/10.69896/modeling.v11i3.2596.

[62] Saini, "Transformasi Talak Dan Dekonstruksi Fiqh (Legitimasi Baru Dalam Hukum Islam Berbasis Maqashid Syariah)," *journal.iaidalampung.ac.id* (December 30, 2024), https://doi.org/10.47902/jshi.v3i1.420.

[63] Syukran and Andi Putra, "Saksi Ikrar Talak Menurut Kompilasi Hukum Islam Dan Para Fuqaha," *Hukum Islam* 17, no. 2 (December 2017): 95–108, http://ejournal.uin-suska.ac.id/index.php/hukumislam/article/download/4982/2985.

[64] Salma Nafisatul Qudsiyah, Achmad Chisnul Charis, and Zulfadli, "Kontradiksi Terhadap Keabsahan Perkawinan Pasca Talak Lisan Di Mojokerto," *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law* 5, no. 2 (October 2024), https://ejournal.iainutuban.ac.id/index.php/jaksya/article/download/912/526/.

أولي الأمر الشرعية و أنه لا يتعارض مع المبادئ الأساسية للشريعة. فعندما توجب الدولة أن يسقط الطلاق عبر المؤسسات القضائية، فإنها لا تحدد حق الزوج في إيقاع الطلاق، بل إنها في الواقع تحمي العدالة والحماية التي هي روح التعاليم الإسلامية ذاتها.

ينبغي أن يُفهم أيضًا أن الشريعة الإسلامية ليست جامدة ولا منغلقة أمام التغيّرات.[٦٦] ويُظهر تاريخ تطوّر الفقه أنّ العلماء كانوا يراعون الاجتماعي والثقافي ومصلحة الأمة عند صياغة الفتاوى والقرارات الشرعية. لذلك فإن تقييد تنفيذ الطلاق ليقع عبر المسار الرسمي للقضاء لا ينبغي اعتباره إهمالًا للشريعة، بل هو في حقيقته استجابة واعية لواقع الحياة الأكثر تعقيدًا. فالطلاق الذي يُجرى بطريقة رسمية، مصحوبًا بالتوثيق، وحضور الشهود، والحكم القضائي، هو أقرب إلى مقاصد الشريعة، أي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

فضلًا عن ذلك، فإنّ تطبيق القانون على نحوٍ سليم يُسهّل أيضًا في حماية حقوق الأطفال، ولا سيما ما يتعلّق بحقّ الحضانة (الحَضانة) وحقّ النفقة.[٦٧] فإذا لم يُسجَّل الطلاق توثيقًا قانونيًا، فإنّ ذلك سيصعب عمليّة اتخاذ القرارات المستقبلية بشأن وضع الأطفال، ونفقتهم، وتعليمهم، واستمرار حياتهم. كما أنّ غياب الوثائق الرسمية للطلاق قد تصعب المرأة على الزواج مرّةً أخرى، لأنّ وضعها الإداري لا يزال يُسجَّل على أنّها زوجة. ومن ثَمّ، فإنّ التسجيل وحضور الشهود ليسا مجرّد إجراءات شكليّة، بل يدخلان إلى جزء من الجهود إلى حماية الحقوق المدنية والأخلاقية لجميع الأطراف المعنيّة بالزواج والطلاق.

تنصّ أحكام القانون الوضعي في إندونيسيا التي تُلزم بوجود الشهود وإجراء المحكمة في الطلاق على أنها خطوة عن تجنب التلاعب، والإنكار، والأفعال الظالمة التي قد تصدر من أحد الطرفين.[٦٨] وهذا يتوافق مع قول الله تعالى في سورة الطلاق، الآية ٦:

﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾

---

[65] Julia Hernida, "Peran Negara Dalam Melindungi Hak Asasi Manusia Di Indonesia Dalam Perspektif Hukum Islam," *ASAS* 12, no. 2 (December 1, 2020): 132–143, http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/asas/article/download/8281/4204.

[66] Nur Sa'adah Harahap and Uswatun Hasanah, "Sifat Dan Karakteristik Hukum Islam," *Aliansi* 2, no. 1 (January 15, 2025): 339–348, https://doi.org/10.62383/aliansi.v2i1.781.

[67] Arwin Dunggio, Nur Mohamad Kasim, and Dolot Alhasni Bakung, "Pengaturan Dan Tanggung Jawab Hukum Pemberian Nafkah Anak Setelah Perceraian Orang Tua Dalam Undang-Undang Perkawinan Berdasarkan Putusan Pengadilan Agama Kota Gorontalo," *INNOVATIVE: Journal of Social Science Research* 3, no. 2 (May 2023), https://j-innovative.org/index.php/Innovative/article/view/871.

[68] Makinudin, "Ikrar Talak Di Depan Sidang Pengadilan Agama (Analisis Penerapan Kaidah Tafsir 'Amr Dan 'Am)," *AL-HUKAMA : The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 1, no. 1 (2011), https://jurnalfsh.uinsa.ac.id/index.php/alhukuma/article/view/2521.

يُفسّر مقاتل بن حيان النهي القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ بأنه حظرٌ على الأزواج من ممارسة [69] الضغط النفسي والتضييق (المضاجرة) على المعتدّات. ويوضح أن هذا السلوك المحظور يهدف غالباً إلى دفع المرأة إلجاءً واضطراراً للتنازل عن حقوقها المالية وافتداء نفسها بالمال (الخلع)، أو إجبارها على ترك بيت الزوجية (السكنى) الذي .كفله الشرع لها خلال فترة العدة

ولا تلحقوابهن ضرارا؛ لتضيقوا عليهن في المسكن.[70]

ففي كثير من التقاليد المحلية، قد يدّعي الزوج أنه أوقع الطلاق دون وجود دليل أو حضور الزوجة، ثم يعلن انتهاء الزواج. ونتيجة لذلك، كثيرًا ما تتعرض المرأة التي لا تدري أنها قد "طُلِّقت" و تسبب المرأة خسائر نفسية واجتماعية واقتصادية. وهذا يتعارض تعارضًا شديدًا مع مبدأ العدالة الذي يعلمه الإسلام.

إضافة إلى ذلك، فإنّ المنهج القانوني في الإسلام الذي يُركّز على تحقيق جوهر القيم بدلًا من مجرّد الشكليّات القانونية يفتح مجال الاجتهاد في وضع الإجراءات القانونية لحاجات العصر. فعلى سبيل المثال بأخذ الاعتبار واقع المجتمعات الحديثة التي تعتمد اعتمادًا كبيرًا على النظم الإداريّة للدولة. أهمية وجود وثيقةٍ رسميةٍ للطلاق لتجنّب مختلف التعقيدات القانونية، ولا سيما ما يتعلّق بحقوق الميراث، ووضع الزواج اللاحق، وحقوق حضانة الأطفال. ومن ثمّ، فإنّ الالتزام بإجراءات الدولة لا يعني إهمال الشريعة، بل يُقوي مكانة الشريعة في واقع الحياة المعاصرة.[٧١]

في هذا السياق، فإن الشريعة الإسلامية والقانون الوطني في الحقيقة لا يتعارضان، بل يسيران في اتجاه واحد: تحقيق المصلحة، ودفع المفسدة، وتوفير الحماية العادلة لجميع الأطراف.[٧٢] والاختلاف في الأسلوب وشكل التنظيم. فالإسلام يجيز الطلاق من غير شهود لأن المجتمع الإسلامي في بداياته كان يعيش في بنية اجتماعية صغيرة، منفتحة، ومليئة بالرقابة الأخلاقية الجماعية. أمّا في عصر الحاضر، حيث أصبح المجتمع أكثر تعقيدًا والعلاقات الاجتماعية أكثر تفككًا، فقد بات من الضروري وجود نظام قانوني رسمي يوفّر اليقين، والتوثيق، وعدالة قابلة للقياس.

إنّ ظاهرة الطلاق من دون شهود ومن دون توثيقٍ رسمي لا تمثّل مشكلةً قانونيةً فحسب، بل تُخلّف كذلك آثارًا نفسيّةً واجتماعيةً بالغة الخطورة، ولا سيما على النساء والأطفال (وولانداري وسويندون، ٢٠٢٥). ففي الواقع، الزوجة

---

[69] ,إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي, "تفسير ابن كثير ,last modified 2019" https://www.islamweb.net/ar/library/content/49/1865/-تفسير-قوله-تعالى-أسكنوهن-من-حيث-سكنتم-من-وجدكم-ولا-تضاروهن-لتضيقوا-عليهن.

[70] نخبة من العلماء, *التفسير الميسر* (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف, ٢٠١٩) .السادسة.

[71] Miti Yarmunida and Busra Febriyani, "Kedudukan Talak Di Pengadilan Perspektif Siyasah Syar'iyah," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 4, no. 2 (November 2019), https://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alistinbath/article/view/1020.

[72] Ashfiya Nur Atqiya et al., "Analisis Komparatif Antara Hukum Nasional Dan Hukum Islam," *Presidensial* 1, no. 4 (November 20, 2024): 172–182, https://doi.org/10.62383/presidensial.v1i4.297.

التي تُترك من جانبٍ واحد ليس أمام القضاء يسبب من حيرة وضعها، ومن وصمةٍ اجتماعية، بل ومن ضغوطٍ نفسية من عدم معرفتها بيقين حال زواجها.[٧٣] وفي بعض الحالات، تجد الزوجة نفسها غير مطلّقة رسميًا، وفي الوقت ذاته لا تملك وضوحًا في كونها زوجة؛ فلا تستطيع المطالبة بالنفقة، ولا الوصول إلى حقوق الميراث، وتجد صعوبة في بدء حياةٍ جديدة بسبب وضعها المعلَّق قانونيًا واجتماعيًا.

إضافة إلى ذلك، في المجتمعات التي لا تزال تطبق بسلطةٍ أبوية، يُستَخدم الطلاق بلا شهود في كثيرٍ من الأحيان كسلطة من جهة واحدة من الزوج على زوجته.[٧٤] فعندما يقع الطلاق شفهيًا وبشكلٍ سرّي من دون دليلٍ أو مسارٍ قانوني، تصبح مكانة المرأة ضعيفة أمام القانون والمجتمع؛ إذ لا تملك قوّة الدفاع عندما ينكر الزوج أنّه طلّقها أو يدّعي إرجاعها بعد أن تركها بلا أيّ وضوح. وفي مثل هذه الظروف، يظهر دور القانون الوطني الذي يشترط حضور الشهود وإجراء المحاكمة لحماية النساء وحقوقهنّ.[٧٥]

ينبغي التأكيد على أنّ مفهوم الشهود في الشريعة الإسلامية ليس مجرد أمر شكلي أو احتفالي. فوجود الشهود في مختلف معاملات المعاملات، بما في ذلك الزواج والطلاق، يُعَدّ أمر مهم في شهادة الشفافية والمسؤولية القانونية. ويهدف ذلك إلى منع النزاعات في المستقبل وضمان وجود طرف ثالث يمكنه تأكيد صحة واقعة قانونية معيّنة. قال رسول الله ﷺ:

لا ضرر ولا ضرار (رواه أحمد وابن ماجه)

أي: أنه لا يجوز إبقاء الضرر، وأن الضرر منتفٍ شرعاً فكل شيء فيه ضرر فإنه يجب إزالته؛[76]

وعلى هذا فإن كان بعض الفقهاء يرى صحة الطلاق بلا شهود فذلك لا يدل على عدم اهمية حضورهم.[٧٧] ففي الحياة

---

[73] Melati Wulandari and Agus Suwandono, "Ikrar Talak Dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam Dan Fiqh Klasik: Analisis Komparatif," *Hukum Inovatif Jurnal Ilmu Hukum Sosial Dan Humaniora* 2, no. 3 (July 1, 2025): 294–306, https://doi.org/10.62383/humif.v2i3.2082.

[74] Melati Wulandari and Agus Suwandono, "Ikrar Talak Dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam Dan Fiqh Klasik: Analisis Komparatif," *Hukum Inovatif Jurnal Ilmu Hukum Sosial Dan Humaniora* 2, no. 3 (July 1, 2025): 294–306, https://doi.org/10.62383/humif.v2i3.2082.

[75] Melati Wulandari and Agus Suwandono, "Ikrar Talak Dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam Dan Fiqh Klasik: Analisis Komparatif," *Hukum Inovatif Jurnal Ilmu Hukum Sosial Dan Humaniora* 2, no. 3 (July 1, 2025): 294–306, https://doi.org/10.62383/humif.v2i3.2082.

[76] محمد بن صالح بن عثيمين رحمه الله, "معنى حديث " لا ضرر ولا ضرار "," *binothaimeen.net*, https://www.google.com/search?q=https://binothaimeen.net/ar/voice_library/lessonDetails/4b95b030-cdfa-45e3-ad92-a5af903cb90f.

[77] Wulandari, "Pandangan Hakim Pengadilan Agama Parepare Terhadap Kedudukan Saksi Menurut Imam Syafi'i Dalam Perkara Perceraian (Analisis Hukum Islam)" (Skripsi, IAIN Parepare, 2023), https://repository.iainpare.ac.id/id/eprint/7881/.

المعاصرة يعد وجود الشهود ضمانا لصحة الاجراءات الشرعية وحماية من التلاعب او التزوير. ويتفق هذا مع قوله تعالى في سورة الطلاق:

﴿فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ ذٰلِكُمْ يُوْعَظُ بِهٖ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۗ وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا﴾

في القانون الوضعي الإندونيسي، يُعَتبر مبدأ الحيطة والحماية للأطراف المعنية أساسًا رئيسيًا في وضع اللوائح المتعلقة بالطلاق. وقد نصّت المحكمة العليا من مجموعة الأحكام الإسلامية(KHI) على أن الطلاق لا يكفي فيه مجرد النطق، بل يجب أيضًا أن يُسجَّل ويُشهَد عليه ويصدر فيه حكم قضائي من المحكمة الدينية.[٧٨] هذا النهج قيمة العدالة الجوهرية التي يتطلّع إليها النظام القانوني الوطني، حيث إن قرارًا في غاية الأهمية مثل الطلاق لا يجوز أن يقوم على إرادة أحادية فقط، بل لا بد أن يمر عبر آلية يمكن تحمل مسؤوليتها اجتماعيًا وقانونيًا.

فإنّ من منظور مقاصد الشريعة لا يتعارض وجود النظام الرسمي مع روح الإسلام، بل يدفع تحقيق قيم الشريعة بصورة عملية. فمن خلال اتباع نهج قانوني منظم يشمل حضور الشهود، يمكن ضمان مقاصد الشريعة مثل حفظ المروءة (كرامة الإنسان)، وحفظ النسل (حماية الأجيال والذرية)، وحفظ المال (الحقوق المالية).[٧٩] ويُعَدّ هذا الأمر بالغ الأهمية في سياق المجتمع الإندونيسي المتعدد والمتغير والمتزايد التعقيد.

ومن جانبٍ آخر، فإنّ تعزيز نظام الطلاق عبر القضاء الشرعي وحضور الشهود يُسهم كذلك في تربية المجتمع قانونيًا. فكثيرٌ من الأزواج، خصوصًا في المناطق في القرية، لا يدركون تماما إجراءات الطلاق وما يترتب عليه من آثار قانونية.[٨٠] ومن خلال هذا المسار الرسمي، يُعطي الطرفان فرصةً لفهم العواقب القانونية والاجتماعية والدينية لقرار الطلاق، ويُشجَّعان على السعي إلى المصلح. وهكذا تصبح وظيفة القانون لا تقتصر على ضبط السلوك الاجتماعي، بل لتكون أداةً لتثقيف المجتمع وبنائه.

وبناءً على ذلك، فإنَّ الطلاق من غير حضور الشهود لا تجري مع مبدأ التأنّي، وحماية الحقوق، وضمان اليقين القانوني الذي يحتاج إليه المجتمع المعاصر. فوجود الشهود لا يقتصر على استيفاء الشرعية فحسب، بل يُعَدُّ جسرًا

---

[78] Mahkamah Agung RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian Dalam Pembahasannya*, 2011.

[79] Saini, "Transformasi Talak Dan Dekonstruksi Fiqh (Legitimasi Baru Dalam Hukum Islam Berbasis Maqashid Syariah)," *journal.iaidalampung.ac.id* (December 30, 2024), https://doi.org/10.47902/jshi.v3i1.420.

[80] Toto Tohir, "Perceraian Sepihak Tanpa Melalui Pengadilan Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif (Studi Kasus Di Desa Kahiyangan, Kecamatan Pancalang, Kabupaten Kuningan) Skripsi" (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/6132/1/TOTO%20TOHIR-FSH.pdf.

لتحقيق العدالة الاجتماعية، ودرعًا يحمي الأطراف الضعيفة، وحارسًا للقيم الأخلاقية في الأسرة. إنَّ تطبيق القانون بشكلٍ ثابت في هذا المجال لا يُظهِر الدولة إلى العدل والنظام، بل يمسك أيضا القيم السامية للشريعة التي ترفع راية الحقوق، والمسؤوليات، وحماية الإنسان.[٨١] وكما أمر الله تعالى في قوله في سورة النساء، الآية ٥٨:

﴿اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَاۙ وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِۗ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًاۢ بَصِيْرًا﴾

**ج. الخاتمة**

بناءً على نتائج هذا البحث، يتوصل البحث إلى أنّ الطلاق في منظور الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي في إندونيسيا يختلف من حيث صحة وقوعه المرتبطة بوجود الشهود. ففي الفقه الإسلامي يُعَدُّ الطلاق صحيحًا ولو وقع من غير شهود، لأنّه حقٌّ للزوج لا يعتمد على رضا أو حضور طرف آخر. ومع ذلك، فإنَّ حضور الشهود يبقى أمرًا مستحبا ومطلوبا لحفظ مبدأ الشفافية، وتحقيق العدالة، وتجنّب النزاعات مستقبلاً. أمّا في نظام القانون الإندونيسي، فلا يُعترَف بالطلاق إلا إذا أُعلن أمام جلسة المحكمة الدينية بحضور الشهود وتوثيقه رسميًا وفق أحكام مدوَّنة الأحكام الإسلامية. وبناءً على ذلك، فإنَّ كل طلاقٍ يتم خارج إطار المحكمة لا يملك قوّة قانونية رسمية.

إنَّ إجراء الطلاق من دون شهود في الحياة الاجتماعية تثير إلى مشكلات متعدّدة، من غموض الوضع القانوني للزوجة، وإهمال حقوق الأولاد، وزيادة هشاشة المرأة أمام مظاهر عدم المساواة بين الجنسين. ومن ثمّ، فإن اشتراط تنفيذ الطلاق عبر آلية القضاء الشرعي لا يُقصَد به مجرّد إجراءٍ إداري، بل هو في حقيقته ضمانة قانونية، وكفالةٌ للعدالة، ومسعى لتحقيق مصلحة الأسرة. ومن منظور مقاصد الشريعة، فإن هذا الترتيب يسير مع مبدأ حماية الدين، والنفس، والنسل، والمال. وبناءً على ذلك، يمكن التأكيد أنّ علاقة أحكام الفقه مع القانون الوطني كطريق استراتيجي لضمان اليقين القانوني، وفي الوقت نفسه الحفظ على العدالة والمسؤولية في مؤسسة الزواج والطلاق. و لذلك إن اعتماد الإجراءات الرسمية عبر المحكمة الشرعية وحضور الشهود في قضايا الطلاق لا يعد مخالفا للشريعة الإسلامية، بل يعبر عن تطبيق لمقاصد الشريعة الرامية إلى تحقيق العدالة، وحماية الحقوق، ورعاية المصالح الأسرية في المجتمع المعاصر.

---

[81] Amirullah, "Penegakan Hukum Terhadap Prinsip Persamaan Kedudukan Di Hadapan Hukum Dalam Persfektif Hukum Islam" (Skripsi, IAIN Palopo, 2020), https://repository.uinpalopo.ac.id/id/eprint/1538/1/AMIRULLAH.pdf.

وبناء على ذلك، ومن أجل تحقيق هذه المصلحة على الواقع، يقدم هذا البحث توصيتين استراتيجيتين. أولا، ضرورة إيجاد توعية قانونية بالتعاون المشترك بين مكاتب الشؤون الدينية(KUA) ، والمحاكم الشرعية، ورؤساء المجتمع، لتوعية الناس بأهمية إثبات الطلاق خارج المحكمة. ثانيا، وجوب تحديث نظام الإدارة السكانية فور صدور الحكم القضائي. فمن خلال وجود النظام الموجز، يمكن للمرأة والأولاد الحصول مباشرة على حقوق النفقة وتحديث الوثائق المدنية دون الحاجة إلى المرور بإجراءات صعبة.

## د. المراجع


القرآن الكريم

Afifah, Wiwik, and Gusrin Lessy. "Perlindungan Hukum Anak Sebagai Saksi Dalam Sistem Peradilan Pidana Di Indonesia." *DIH: Jurnal Ilmu Hukum* 10, no. 20 (August 2014).

Amirullah. "Penegakan Hukum Terhadap Prinsip Persamaan Kedudukan Di Hadapan Hukum Dalam Persfektif Hukum Islam." Skripsi, IAIN Palopo, 2020.

Asmara, Musda, and Reti Andira. "Urgensi Talak Di Depan Sidang Pengadilan Perspektif Maslahah Mursalah." *Al-ISTINBATH Jurnal Hukum Islam* 3, no. 2 (December 29, 2018):

Atqiya, Ashfiya Nur, Ahmad Muhamad Musta'in Nasoha, Aulia Nafiul Khoiriyah, Affan Tafta Naufalianto, and Furqon Abdul Hakim. "Analisis Komparatif Antara Hukum Nasional Dan Hukum Islam." *Presidensial* 1, no. 4 (November 20, 2024): 172–182.

Barmawi, M. "Ikrar Talak Pengadilan Agama (Sebuah Tinjauan Atas Istinbat Hukum Pengadilan Agama Tentang Sahnya Perceraian)." *Qolamuna : Jurnal Studi Islam* 1, no. 2 (October 5, 2016): 191–212.

Damayanti, Yunita. "Studi Komparatif Tentang Talak di Luar Pengadilan Antara Fatwa Majelis Ulama Indonesia dengan Kompilasi Hukum Islam." *Studi Komparatif Tentang Talak Di Luar Pengadilan Antara Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dengan Kompilasi Hukum Islam*. Thesis, UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2023.

Devy, Soraya, and Luthfia Mawaddah. "Kesaksian Dalam Talak Menurut Abu Bakar Jabir Al-Jazairi." *El-Usrah Jurnal Hukum Keluarga* 1, no. 1 (November 19, 2019): 57.

Dunggio, Arwin, Nur Mohamad Kasim, and Dolot Alhasni Bakung. "Pengaturan Dan Tanggung Jawab Hukum Pemberian Nafkah Anak Setelah Perceraian Orang Tua Dalam Undang-Undang Perkawinan Berdasarkan Putusan Pengadilan Agama Kota Gorontalo." *INNOVATIVE: Journal of Social Science Research* 3, no. 2 (May 2023).

Erni, and Tajul Arifin. "Perceraian Dalam Perspektif Hadits Riwayat Abu Dawud Dan Pasal 39 Ayat (2) UU No. 1 Tahun 1974." *Desentralisasi.* 2, no. 3 (June 17, 2025): 94–108.

Fariduddin, Ecep Ishak. "Kontekstualisasi Hukum Islam Dan Transformasi Sosial-Budaya Masyarakat Perspektif Wael B. Hallaq." *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law* 3, no. 1 (April 26, 2022): 18–38.

Firdaus, Adam, Mutawali Mutawali, and Saprudin Saprudin. "Kontroversi Antara Fatwa MUI Dan Undang-undang Perkawinan Di Indonesia Tentang Talak Di Luar Pengadilan Ditinjau Dari Maqhasid Syariah." *MODELING Jurnal Program Studi PGMI* 11, no. 3 (September 30, 2024): 230–243..

Hakim, M. Saifudin. "Hadis: Apakah Talak Merupakan Perkara Yang Allah Benci?" *Muslim.or.id.* Last modified July 7, 2025.

Harahap, Nur Sa'adah, and Uswatun Hasanah. "Sifat Dan Karakteristik Hukum Islam." *Aliansi* 2, no. 1 (January 15, 2025): 339–348.

Hardilla, Nadya Faizal, and Andi Darna. "Ikrar Talak Di Luar Pengadilan Ditinjau Menurut Hukum Keluarga Islam (Studi Kasus Pada Desa Pattimpa Kecamatan Ponre Kabupaten Bone)." *Jurnal Ar-Risalah* 4, no. 2 (December 4, 2024): 43–56.

Harmanto, Adi. "Pergeseran Konsep Talak Dari Kitab Fikih Ke Peraturan Perundang-Undangan Indonesia: Perspektif Sosiologi Hukum Islam." *Hukumah: Jurnal Hukum Islam* 4, no. 1 (June 2021).

Hasanudin, Fuat. "Itsbat Talak: Menegosiasikan Kepastian Hukum Islam Dan Perlindungan Hak Perempuan." *Sahaja* 3, no. 2 (January 7, 2025): 354–361.

Hernida, Julia. "Peran Negara Dalam Melindungi Hak Asasi Manusia Di Indonesia Dalam Perspektif Hukum Islam." *ASAS* 12, no. 2 (December 1, 2020): 132–143.

Mahkamah Agung RI. *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Yang Berkaitan Dengan Kompilasi Hukum Islam Serta Pengertian Dalam Pembahasannya*, 2011.

Makinudin. "Ikrar Talak Di Depan Sidang Pengadilan Agama (Analisis Penerapan Kaidah Tafsir 'Amr Dan 'Am)." *AL-HUKAMA: The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 1, no. 1 (2011).

Masri. "Konsep Keluarga Harmonis Dalam Bingkai Sakinah, Mawaddah, Warahmah." *Jurnal Tahqiqa Jurnal Ilmiah Pemikiran Hukum Islam* 18, no. 1 (January 31, 2024): 109–123.

Maulana, Aziz. "Urgensi Saksi Dalam Talak Dan Rujuk Menurut KHI Dan Fiqih (Sebuah Ajian Komparatif)." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.

Mustaqim, Moh. Ali Akbar Hasyimi. "Strategi Penyuluh Dalam Meminimalisir Perceraian Di KUA Kecamatan Jambon Kabupaten Ponorogo." Thesis, IAIN Punorogo, 2026.

Nashirin, Nikman, As'ad Badar, and Abdullah Sani. "Problematika Talak Suami Kepada Istri Di Luar Pengadilan (Studi Kasus Talak Di Kecamatan Babalan)." *JSL: Journal Smart Law* 1, no. 2 (April 20, 2023).

Nasution, Rusli Halil. "TALAK MENURUT HUKUM ISLAM." *Jurnal Ilmiah Al-Hadi* 3, no. 2 (November 22, 2018): 707.

Natsir, Muhammad. "Studi Komparatif Tentang Kedudukan Saksi Dalam Cerai Talak Menurut Ibnu Hazm Dan Abu Bakar Jabir Al-Jazairi." UIN Antasari Banjarmasin, 2021.

Qudsiyah, Salma Nafisatul, Achmad Chisnul Charis, and Zulfadli. "Kontradiksi Terhadap Keabsahan Perkawinan Pasca Talak Lisan Di Mojokerto." *The Indonesian Journal of Islamic Law and Civil Law* 5, no. 2 (October 2024).

Saini. "Transformasi Talak Dan Dekonstruksi Fiqh (Legitimasi Baru Dalam Hukum Islam Berbasis Maqashid Syariah)." *journal.iaidalampung.ac.id* (December 30, 2024).

Sujana, Ratno Asep, and Hani Sholihah. "TALAK DAN 'IDDAH MENURUT FIQH DAN KOMPILASI HUKUM ISLAM (KHI)." *Jurnal An-Nadliyah.* 1, no. 2 (December 29, 2022): 49–71.

Sukamto. "Analisis Sosio Yuridis Terhadap Pernikahan Usia Dini Dan Perceraian Di Jawa Timur." *al-Daulah Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* 7, no. 2 (January 11, 2018): 393–418.

Syukran, and Andi Putra. "Saksi Ikrar Talak Menurut Kompilasi Hukum Islam Dan Para Fuqaha." *Hukum Islam* 17, no. 2 (December 2017): 95–108.

Tohir, Toto. "Perceraian Sepihak Tanpa Melalui Pengadilan Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif (Studi Kasus Di Desa Kahiyangan, Kecamatan Pancalang, Kabupaten Kuningan) Skripsi." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

Toni, Agus. "Aktualisasi Hukum Perceraian Perspektif Pengadilan Agama Di Indonesia." *MAQASHID* 1, no. 2 (September 21, 2018): 34–63.

Trigiyatno, Ali. "Persaksian talak: Perspektif Ulama Sunni dan Syi'ah Imamiyah." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 12, no. 2 (April 2020).

Umar, Umar, Mhd. Amar Adly, and Heri Firmansyah. "Problematika Kesaksian Talak Dalam Pengadilan Agama Menurut Fiqih Islam Dan KHI." *Eksekusi Jurnal Ilmu Hukum Dan Administrasi Negara* 3, no. 1 (January 14, 2025): 168–175.

Wahyudi, Indra. "Kontroversi Talak Di Luar Pengadilan Antara Fatwa MUI Dengan Undang Undang Perkawinan Di Indonesia Ditinjau Dari Maqashid Syariah." Thesis, IAIN Batusangkar, 2021.

Widiarsa. "Kajian Pustaka (Literature Review) Sebagai Layanan Intim Pustakawan Berdasarkan Kepakaran Dan Minat Pemustaka." *Media Informasi* 28, no. 1 (June 1, 2019): 111–124.

Wulandari. "Pandangan Hakim Pengadilan Agama Parepare Terhadap Kedudukan Saksi Menurut Imam Syafi'i Dalam Perkara Perceraian (Analisis Hukum Islam)." Skripsi, IAIN Parepare, 2023.

Wulandari, Melati, and Agus Suwandono. "Ikrar Talak Dalam Perspektif Kompilasi Hukum Islam Dan Fiqh Klasik: Analisis Komparatif." *Hukum Inovatif Jurnal Ilmu Hukum Sosial Dan Humaniora* 2, no. 3 (July 1, 2025): 294–306.

Yarmunida, Miti, and Busra Febriyani. "Kedudukan Talak Di Pengadilan Perspektif Siyasah Syar'iyah." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 4, no. 2 (November 2019).

Zainuddin, Khairina, and Sulastri Caniago. "ITSBAT TALAK DALAM PERSPEKTIF HUKUM PERKAWINAN DI INDONESIA." *Al-Ahwal Jurnal Hukum Keluarga Islam* 12, no. 1 (June 24, 2019): 29–45.

أبو جعفر الطبري, محمد بن جرير. *تفسير الطبري*. مكة المكرمة: دار التربية والتراث, n.d.

"تفسير ابن كثير. الدمشقي, إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي." Last modified 2019. https://www.islamweb.net/ar/library/content/49/1865/

"معنى حديث " لا ضرر ولا ضرار " محمد بن صالح بن عثيمين رحمه الله." *binothaimeen.net*..

نخبة من العلماء. *التفسير الميسر*. السادسة. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف, ٢٠١٩.

———. *المختصر في تفسير القرآن الكريم*. مكة المكرمة: دار المختصر للنشر والتوزيع, ١٤٤١.

*Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Iv Tentang Masalah-Masalah Fikih Kontemporer (Masail Fiqhiyyah Mu'ashirah). Fatwamui.Com*. MUI, 2012. https://fatwamui.com/storage/436/

"Syubhat Orang Kristen Yang Menuduh Bahwa Dalam Al-Qur'an Terdapat Ayat Yang Kontradiktif - Soal Jawab Tentang Islam." *Islamqa*. Last modified April 25, 2022. https://islamqa.info/id/answers/170649

"Talak Tidak Sah Kecuali Di Pengadilan Agama Dalam Tinjauan Maslahah Mursalah." Last modified April 17, 2026. https://pa-bukittinggi.go.id/talak-tidak-sah-kecuali-di-pengadilan-agamadalam-tinjauan-maslahah-mursalah/.

*تفسير ابن كثير*. https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer/sura2-aya231.html#katheer, n.d.

"حكم الطلاق دون إشهاد." *binbaz.org.sa*. https://binbaz.org.sa/fatwas/7046/

"هل حكم الحاكم يرفع الخلاف في المسائل الخلافية العامة؟." *islamqa.info*. Last modified November 14, 2021. https://islamqa.info/ar/answers/354069

"{وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله}." *Majles.Alukah.Net*. Last modified 2012. https://majles.alukah.net/showthread.php?t=172717.