

BIAS KEAGAMAAN DALAM PERKAWINAN ANAK

Mukhamad Suharto
STAI Al-Hikmah 2 Brebes
e-mail: wirang13@gmail.com

Abstrak. Praktik perkawinan anak di Indonesia masih sangat tinggi meskipun UU Perkawinan telah direvisi melalui UU 16/2019. Salah satu faktornya adalah pemahaman keagamaan masyarakat yang bersumber dari fikih otoriter. Fikih yang awal-mulanya adalah ikhtiar pemahaman manusia yang dinamis terhadap problem-problem kemanusiaan, menjelma menjadi pemahaman manusia yang otoriter. Tulisan ini bertujuan untuk membongkar bias keagamaan dan memperkuat literasi masyarakat terhadap Hukum Keluarga Islam. Metode penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif bersifat deskriptif-analitik dengan pendekatan hermeneutik-negosiatif atau fikih progresif yang ditawarkan oleh Khaled Abou El Fadl. Hasil kesimpulan yang dapat dikemukakan yaitu: Pertama, idealnya diskursus hukum Islam merupakan diskursus fikih inklusif, toleran dan progresif. Fikih harus dipahami dengan keragaman, penyegaran dan dan menutup kreatifitas manusia dalam memahami hukum Islam. Kedua, Program Pendewasaan Usia Perkawinan bisa menjadi terobosan pemaknaan terhadap konsep “aqil baligh” dalam hukum Islam. Ditunjang dengan program Bimbingan Perkawinan diharapkan tujuan dari perkawinan dapat diwujudkan sekaligus dapat menjaga tujuan hukum Islam secara umum, yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Kata kunci: UU 16/2019, perkawinan anak, fikih progresif

Pendahuluan

Revisi Undang-Undang tentang Perkawinan No. 1/1974 (selanjutnya ditulis UU 1/1974) telah disahkan DPR pada tanggal 16 September 2019 lalu.¹ Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 (selanjutnya ditulis UU No.16/2019) tersebut dengan pandangan yang berbeda datang untuk merubah UU 1/1974. Perubahan hanya terjadi pada syarat perkawinan tentang pengaturan batas usia minimal seseorang dapat menikah. Pada awalnya batas usia minimal menikah adalah 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan kemudian diubah menjadi 19 tahun bagi laki-laki maupun perempuan. Perubahan undang-undang

¹ Muh. Khamsun, “Setelah Revisi UU Perkawinan,” dalam *Solopos.com*. Rabu, 16 Oktober 2019.

yang berumur 45 tahun itu berlangsung singkat tanpa pro dan kontra masyarakat, kontras dengan pada saat peraturan tersebut dibahas dan disahkan pada 1974.

Meskipun UU No.16/2019 sudah diberlakukan bukan berarti permasalahan yang sering muncul yaitu perkawinan anak mengalami surut secara signifikan. Sementara UU No. 23/2002 tentang Perlindungan Anak menyatakan anak adalah mereka yang berumur di bawah 18 tahun baik laki-laki maupun perempuan. Banyaknya permohonan dispensasi kawin cukup membuktikan masih tingginya angka perkawinan anak. Dispensasi kawin merupakan sebuah permohonan yang dimintakan oleh pihak calon pasangan ke pengadilan setempat bagi yang belum mencukupi batas umur minimum untuk melangsungkan perkawinan.²

Data pengajuan permohonan dispensasi kawin pada Pengadilan Agama se-Jawa Tengah misalnya, dilansir melalui alamat web PTA Semarang bahwa permohonan dispensasi kawin meningkat sebesar 286,2% atau penambahan sebanyak 1016 permohonan dengan perbandingan data dari bulan Oktober 2019 sebanyak 355 perkara dan pada akhir November 2019 terdapat sebanyak 1371 perkara.

Tidak hanya di Jawa Tengah, Mahkamah Syar'iyah Blangpidie dan Sigli juga merasakan dampak dari penerapan UU No.16/2019 ini. Melalui alamat web Mahkamah Agung, MS Blangpidie pada Januari-oktober 2019 sama sekali belum pernah menerima permohonan dispensasi kawin. Namun sejak November (mulai berlaku UU No.16/2019), MS Blangpidie sudah menerima 6 perkara permohonan dispensasi kawin. Dari angka tersebut, meskipun relatif sedikit namun dapat dinilai jika terjadi kenaikan yang signifikan atas pemberlakuan UU No.16/2019.

Selanjutnya di Mahkamah Syar'iyah Sigli, mulai dari bulan Oktober sampai dengan Desember berjalan, MS Sigli sudah menerima dan telah memeriksa 22 permohonan dispensasi kawin. Jumlah tersebut mengalami kenaikan yang signifikan dibandingkan sejak bulan Januari sampai dengan

² Muhammad Yasin, "Dispensasi Perkawinan Tetap Dimungkinkan, Begini Syaratnya Menurut UU yang Baru," dalam *Hukumonline.com*. Kamis, 24 Oktober 2019.

September dimana permohonan dispensasi kawin yang diterima MS Sigli hanya 3 permohonan saja.³

Sejatanya, telah banyak diketahui baik melalui sosialisasi oleh lembaga perlindungan anak maupun penelitian terhadap dampak negatif dari perkawinan dini/anak yang sangat kompleks. Badan Pusat Statistik (BPS) misalnya menyebutkan berbagai permasalahan sosial berkaitan dengan pernikahan anak cukup memprihatinkan. Ada persoalan perampasan hak-hak anak, pekerja anak, kekerasan dalam rumah tangga, perceraian, perdagangan anak, putus sekolah, stunting, pengangguran, kematian ibu melahirkan, gangguan kanker serviks, kemiskinan dan kekumuhan lingkungan, serta penurunan kualitas generasi.⁴

Maraknya perkawinan anak sering kali disebabkan berbagai faktor seperti paham keagamaan, kehamilan tidak diinginkan, faktor orang tua, bahkan budaya yang mentradisi dalam kelompok masyarakat. Dari ragam faktor tersebut, tulisan berikut mencoba menyoroti dari aspek paham keagamaan. Ada satu sisi dimana doktrin Islam yang mendapat perhatian serius dari dulu hingga kini adalah fikih. Di sisi lain, umat Islam yang sangat berlebihan terhadap fikih tersebut ikut andil melahirkan aspek-aspek negatif sehingga sebagian orang menganggap tugas kita “cuma” menerapkannya saja.⁵ Perkawinan yang awalnya bertujuan menjalankan sunnah Rasulullah sekaligus menjaga keturunan, apabila tidak dijalankan dengan benar dan tidak memiliki persiapan yang baik justru bisa menjadi petaka untuk diri umat Islam dan juga keturunannya. Akhirnya tidak bisa dibedakan antara Kehendak Tuhan yang ideal dengan pemahaman manusia yang terbatas. Sikap demikian tidak hanya membunuh kreatifitas, tapi juga semakin mengukuhkan fikih sebagai doktrin Islam yang otoriter dan membendung kemajuan umat Islam.

Oleh karena itu, tulisan ini hadir sebagai ikhtiar akademik untuk menjawab disorientasi pemahaman keagamaan yang merupakan satu dari ragam faktor penyebab maraknya praktik perkawinan anak. Selain itu secara khusus juga

³ Thogu Ahmad Siregar, “Dispensasi Kawin Pasca UU No. 16/2019,” dalam *Kumparan.com*, 18 Mei 2020.

⁴ Badan Pusat Statistik, *Kemajuan Yang Tertunda: Analisis Data Perkawinan Usia Anak di Indonesia*, (Jakarta: BPS Jakarta, 2015), h. 11.

⁵ Asmawi Mahfudz, “Otoritarianisme Hukum Islam,” *Jurnal tribakti*, Volume 19, Nomor 2 (Juli, 2008), h. 27-28.

sebagai corong aspirasi terciptanya keadilan substansial (*justice for all*) serta mengikis segala bentuk diskriminasi yang bertentangan dengan konstitusi. Kemudian tulisan berikut meminjam teori “fikih progresif” yang ditawarkan Khaled Abu El Fadl dalam menganalisis penelitian ini.

Pembahasan

1. Keadilan pasca UU No.16/2019

Perjuangan menaikkan batas usia minimal menikah 16 tahun bagi perempuan menjadi 18 tahun dan kini terealisasi menjadi 19 tahun berlangsung lama. Seiring dengan perkembangan zaman yang mendorong perkembangan produktivitas dan pendidikan perempuan, batas usia minimal perempuan sebelum adanya revisi menimbulkan perdebatan panjang, karena dianggap sudah tidak relevan. Salah satu bentuk irelevansi batas usia minimal perkawinan yang diatur dalam Pasal 7 ayat (1) UU 1/74 adalah terkait hak untuk mengenyam pendidikan yang mengalami pergeseran. Dari berbagai penelitian didapatkan bahwa terdapat korelasi antara tingkat pendidikan dan usia saat menikah. Semakin tinggi usia anak saat menikah maka pendidikan akan relative lebih tinggi dan demikian sebaliknya. Pernikahan usia dini menurut UNICEF tampaknya berhubungan dengan derajat pendidikan yang rendah.⁶ Di samping itu terdapat pula irelevansi soal kematangan jiwa, kesehatan organ reproduksi, potensi dan kerentanan terjadi kekerasan dalam rumah tangga, status anak, dan alasan lainnya.⁷

Berbagai irelevansi peristiwa terkait batas usia minimal perkawinan ini mendorong sejumlah kelompok masyarakat untuk mengajukan gugatan *judicial review* terhadap Pasal 7 (1) UU 1/1974 pada Mahkamah Konstitusi (selanjutnya disebut MK) agar pasal tersebut menjadi konstitusional bersyarat, yaitu sepanjang dibaca menjadi 18 (delapan belas) tahun. Gugatan terhadap Pasal 7 (1) UU 1/74 dengan dasar konstitusional Pasal 28 UUD NRI 1945 dalam Putusan MK No. 30-

⁶ Eddy Fadlyana dan Shinta Larasati, “Pernikahan Usia Dini dan Permasalahannya,” *Sari Pediatri*, 11, 2, Agustus 2009, h. 138.

⁷ Nugraha, X., dkk, “Rekonstruksi Batas Usia Minimal Perkawinan Sebagai Bentuk Perlindungan Hukum Terhadap Perempuan (Analisis Putusan MK No. 22/Puu-Xv/2017),” *Lex Scientia Law Review*, Volume 3, Nomor 3, Mei 2019, h. 41. Lihat juga Nabila Saifin Nuha Nurul Haq, “Batas Usia Minimal Dalam Perkawinan Perspektif Maqasid Al-Shari’ah,” (Tesis Pascasarjana, Program Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2018), h. 3-4.

74/PUU-XII/2014 untuk menaikkan batas usia minimal perkawinan terhadap perempuan dilatarbelakangi dengan tingginya angka perceraian serta masalah kesehatan dan sosial terhadap perempuan akibat praktik perkawinan anak.

Pada 18 Juni 2015, MK kemudian mengeluarkan Putusan No. 30-74/PUU-XII/2014 yang pada pokoknya menolak permohonan para penggugat seluruhnya. Di dalam putusannya, MK menolak gugatan tersebut, dengan *ratio decedendi*, bahwa kenaikan batas usia minimal perkawinan tidak akan dapat menjamin terselesaikannya masalah tingginya angka perceraian serta masalah kesehatan dan sosial. Selain itu, MK juga mempertimbangkan batas usia minimal perkawinan sebagai kebijakan hukum terbuka (*open legal policy*) yang dapat sewaktu-waktu diubah oleh pembuat Undang-Undang.

Pada tahun 2017, sejumlah masyarakat kembali mengajukan gugatan kepada MK dengan dalil yang berbeda dengan sebelumnya, yaitu terkait hak kesetaraan di depan hukum (*equality before the law*) yang dijamin di dalam Pasal 27 (1) UUD NRI 1945. MK melalui Putusan No. 22/PUU-XV/2017, kemudian mengabulkan gugatan tersebut, dengan dalil persamaan kedudukan hukum antara laki-laki dan perempuan. MK juga menimbang bahwa dalam usia perkawinan yang diatur dalam Pasal 7 ayat (1) UU 1/74 sudah tidak relevan lagi dengan kondisi zaman yang ada. Oleh karena itu, batas usia minimal perkawinan perempuan harus ditingkatkan.⁸

Pendapat mengenai diskriminasi ini sejatinya linier dengan Putusan MK Nomor 028- 029/PUU-IV/2006 yang menyatakan “diskriminasi harus diartikan sebagai setiap pembatasan, pelecehan, atau pengucilan yang didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar agama (*religion*), ras (*race*), warna (*color*), jenis kelamin (*sex*), bahasa (*language*), kesatuan politik (*political opinion*). Hal ini juga ditegaskan pada Pasal 1 ayat (3) UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia berbunyi:

“Diskriminasi adalah setiap pembatasan, pelecehan, atau pengucilan yang langsung atau tak langsung didasarkan pada pembedaan manusia atas dasar agama, suku, ras, etnik, kelompok, golongan, status sosial, status

⁸ Nugraha, X., dkk, “Rekonstruksi Batas Usia Minimal Perkawinan, h. 42.

ekonomi, jenis kelamin, bahasa, keyakinan politik, yang berakibat pengurangan, penyimpangan, atau penghapusan, pengakuan, pelaksanaan atau penggunaan hak asasi manusia dan kebebasan dasar dalam kehidupan baik individual maupun kolektif dalam bidang politik, ekonomi, hukum, sosial, budaya, dan aspek kehidupan lainnya”

Sehingga dengan lahirnya Putusan MK No. 22 PUU-XV 2017 ini telah menghapus *inequality before the law* dan menciptakan *equality before the law* terkait usia minimal perkawinan antara laki-laki dan perempuan. Yang jelas, pengesahan revisi tentang umur minimal menikah dari 16 tahun menjadi 19 tahun dalam revisi UU Perkawinan tersebut sangat melegakan semua pihak.

2. Dari Fikih Otoriter menuju Fikih Progresif

Setidaknya ada dua wacana pembaharuan dalam hukum Islam setelah munculnya sikap ambiguitas para ulama dalam sejarah pergumulan dan perdebatan tanpa adanya titik temu yang dapat memuaskan semua kalangan. Pertama, pembaharuan yang berangkat dari akar metodologis dan epistemologis. Pembaharuan model ini lebih menitikberatkan pada rekonstruksi ilmu ushul fikih sebagai pijakan dasar ilmu fikih. Kedua, pembaharuan yang mengupas tema-tema fikih dan tinjauan ulang terhadap hukum fikih. Biasanya pemilihan tema fikih didasarkan pada alasan kebutuhan yang darurat dan mendesak seperti pembahasan seputar masalah-masalah ekonomi, politik dan social yang dikaitkan dengan pembahasan fikih.⁹ Di tengah wacana pembaharuan di atas, ada karya seorang cendekiawan muslim Khaled Abou El Fadl¹⁰ yang patut mendapat

⁹ Asmawi Mahfudz, “Otoritarianisme Hukum Islam,” *Jurnal tribakti*, Volume 19, Nomor 2 (Juli, 2008), h. 28.

¹⁰ Khaled Abou El Fadl lahir 1963 di Kuwait, tumbuh dan berkembang di Kuwait dan Mesir. Ayahnya Medhat Abou El Fadl adalah seorang ahli hukum islam dan menjadi guru pertamanya untuk melawan segala penindasan. Ibunya Afaf El Nirm, yang memiliki kebiasaan mengaji yang setiap pagi membangunkannya dengan lantunan ayat-ayat al- Qur’an.

Khaled Abou El Fadl belajar tentang hukum hingga mendapatkan sertifikasi dan kualifikasi sebagai syekh. Pemikiran fundamentalisnya bergeser ke demokratis ketika ia belajar di sekolah menengah. Ia menjadi target operasi kepolisian Mesir karena tulisannya tentang pro demokrasi.

Khaled Abou El Fadl adalah profesor hukum di UCLA School of Law. Dia memegang gelar dari Yale University (BA), University of Pennsylvania Law School (JD) dan Princeton University (MA/ Ph.D). Ia mengajar hukum Islam, imigrasi, hak asasi manusia, keamanan nasional dan internasional hukum. Ia juga mendedikasikan hari-harinya untuk memperjuangkan nilai-nilai pluralisme, egalitarianisme, kesetaraan gender

sambutan hangat; dikaji dan dikritik. Dimana Khaled telah melakukan pembaharuan dalam ranah metodologis sekaligus tematis.

Dalam karya-karyanya Khaled mengundang kita untuk melakukan pembaharuan-pembaharuan terhadap hal-hal mendasar dalam masalah metode (epistemologi) penetapan dan penggalian hukum (*manhaj/thariqah isbath wa istinbath al-ahkam*). Seperti meninjau kembali pemahaman terhadap sumber-sumber primer hukum Islam yaitu al-Qur'an, Sunnah dan varian mekanisme ijtihad seperti qiyas (analogi), ijma' (konsensus), mashalih al-mursalah dan lainnya. Pada selanjutnya, metode tersebut, digunakan oleh Khaled sebagai pisau analisis untuk membedah beberapa tema actual saat ini; galibnya tema-tema yang sangat pelik, terutama yang berkaitan dengan persoalan jender (relasi laki-laki dan perempuan).

Sebagai akademisi yang sangat akrab dengan hukum Islam, Khaled juga mengakui bahwa hukum Islam adalah jantung dan inti dari agama Islam (*Islamic jurisprudence is the heart and kernel of the Islamic religion*). Dia juga mengutip Josep Schacht, bahwa hukum Islam adalah puncak prestasi peradaban Islam. Tapi fikih di hadapan Khaled, alih-alih memanjakannya, dia malah tidak percaya bahwa khazanah intelektual itu mampu bertahan dari serbuan trauma kolonialisme dan modernitas. Bahkan lanjutnya, sisa-sisa khazanah fikih klasik tersebut berada di ambang kepunahan,

Tapi yang paling menyedihkan dan mengkhawatirkan bagi Khaled adalah, maraknya otoritarianisme dalam diskursus hukum Islam kontemporer. Merebaknya fatwa, pandangan, dan hukum yang mengatasnamakan syariat Islam; tapi sebenarnya berasal dari "fikih otoriter." Melalui pendekatan hermeneutika, khaled berusaha melakukan penafsiran makna terhadap fatwa-fatwa tentang kehidupan wanita Islam di Arab Saudi dan fatwa bias Gender pada umumnya.¹¹

Pada zamannya, Khaled Abou El-Fadl mengkritik lembaga fatwa seperti CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion/ al-Lajnah ad-*

dan keadilan sosial. Lihat M. Arfan Muammar dkk, *Studi Islam Perspektif Insider Dan Outsider*, (Jogjakarta: IRCiSoD Anggota IKAPI, 2012), h. 176.

¹¹ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (England: Onword Publication, 2003), h. 16.

Daimah li al-Buhus al-‘Imiyyah wa al-Ifta’) yang merupakan sebuah lembaga resmi di Saudi Arabi (dalam konteks keindonesiaan terdapat beberapa istilah lain, diantaranya fatwa MUI, bahtsul masa’il, majlis tarjih dll) yang mempunyai otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan yang oleh Khaled dianggap terjebak pada sikap otoritarianisme, seperti fatwa pelarangan wanita mengunjungi makam suami, wanita mengeraskan suara dalam berdo’a, wanita menandatangani dan mengemudi mobil sendiri, dan wanita harus didampingi pria mahramnya. Fatwa-fatwa tersebut dianggap sebagai tindakan merendahkan untuk tidak menyebutkan menindas martabat wanita yang tidak dapat ditoleransi pada zaman sekarang. Fatwa-fatwa tersebut menurut Abou El-Fadl dikatakan berlindung dibawah teks (*nash*) yang mengklaim bahwa itu yang sebenarnya “dikehendaki oleh Tuhan”. Menurutnya, reinterpretasi tafsir-tafsir hukum Islam penting untuk dilakukan agar umat Islam terhindar dari keotoriteran penafsir di dalam menafsirkan teks.

Maka dari itu Khaled mengajak kita melakukan pembongkaran-pembongkaran terhadap otoritarianisme dalam hukum Islam. Sebagai langkah awal, perlu memberi batasan yang tegas antara “yang otoritatif” dan “yang otoriter,” antara “kewewenangan” yang berbeda dari “kesewenang-wenangan” dalam diskursus hukum Islam (*the authoritative and the authoritarian in Islamic discourse*).

Otoritas dan Yang Otoriter

Al-Qur’an sebagai landasan normatif agama Islam merupakan representasi dan otoritas Allah SWT dalam mengatur seluruh aspek kehidupan manusia. Karena kenisbian ilmu manusia, maka Allah menunjuk dan mengutus Nabi muhammad SAW yang dipandang sebagai orang yang paling otoritatif untuk menafsirkan semua kehendak Allah SWT yang bersifat mutlak. Namun, pada generasi berikutnya muncul berbagai problem dalam menafsirkan teks, dengan mengatasnamakan teks-teks suci dan melegitimasi pemikirannya tanpa memperhatikan aspek moral dalam hukum, banyak orang termasuk organisasi pemberi fatwa terjebak pada tindakan “otoritarianisme interpretasi”. Kecenderungan ini berdampak pula terhadap pemikiran dari generasi berikutnya

dan melahirkan sikap otoriter seakan-akan dialah yang paling tahu akan makna dibalik teks seperti benar-benar dikehendaki Allah Swt.

Dalam karyanya, Khaled menyajikan sebuah kerangka konseptual untuk membangun gagasan tentang otoritas dan otoritarian dalam Islam. Pembahasan otoritas sangat penting karena tanpa otoritas maka kita akan beragama secara subjektif, relative dan individual. Untuk itu perlu ada hal-hal yang baku (al-tsawabit) dalam agama.

Khaled Abou El-Fadl membangun konsep otoritas dalam Islam dengan doktrin Kedaulatan Tuhan dan Kehendak Tuhan. Kehendak Tuhan dijelaskan melalui kalam-Nya yang telah tertulis. Demikian juga Nabi, sebagai pemegang otoritas kedua setelah Tuhan, setelah wafat meninggalkan tradisinya (sunnah) yang telah terkodifikasi. Pada konteks ini telah terjadi proses *pengalihan* “suara” Tuhan dan Nabi pada teks-teks yang tertulis dalam al-Qur’an (mushaf) dan kitab-kitab sunnah. Di hadapan kita adalah sekumpulan teks-teks yang dipandang mewakili “suara” Tuhan dan Nabi. Sejauh mana teks-teks tersebut memiliki otoritas “suara” Tuhan dan Nabi? Bagaimana kita memahami kehendak Tuhan dan Nabi melalui perantara teks-teks tersebut. Apakah aturan-aturan wakil Tuhan agar bisa menyampaikan kehendak Tuhan tanpa menganggap pendapatnya sebagai kehendak Tuhan?

Merespon pertanyaan-pertanyaan mendasar di atas, menurut Khaled kita harus memperhatikan tiga hal berikut. *Pertama*, berkaitan dengan kompetensi (autentisitas). *Kedua*, berkaitan dengan penetapan makna. *Ketiga*, berkaitan dengan perwakilan.¹² Tiga pokok persoalan tersebut menjadi tiga kunci bagi Khaled untuk memisahkan diskursus yang otoritatif dan yang otoriter dalam Islam.

Persoalan pertama mengenai kompetensi (autentisitas) adalah bagaimana kita mengetahui bahwa perintah tersebut benar-benar datang dari Tuhan dan Nabi-Nya. Teks-teks yang memiliki kompetensi (autentisitas) dinilai sebagai teks-teks yang otoritatif, sedangkan teks-teks yang tidak memiliki kompetensi tidak memiliki otoritas mewakili “suara” Tuhan dan Nabi. Penggunaan teks-teks yang

¹² Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 25-26.

tidak otoritatif akan menjerumuskan manusia pada otoritarianisme, penganugerahan otoritas pada yang tidak otoritatif.

Dalam konteks kompetensi al-Qur'an, Khaled menggunakan asumsi-berbasis-iman bahwa al-Qur'an adalah firman Tuhan yang abadi dan terpelihara kemurniannya. Kompetensi al-Qur'an tidak bisa diganggu gugat. Tampaknya Khaled tidak ingin berspekulasi membuka perdebatan tentang kesejarahan, kemurnian dan keaslian al-Qur'an, karena yang relevan baginya adalah bagaimana "menentukan maknanya" (*to determine its meaning*).¹³

Maka dari itu, persoalan kompetensi (autentisitas) hanya berlaku pada sunnah tidak pada al-Qur'an. Kompetensi sunnah perlu dipertanyakan agar benar-benar otoritatif bisa mewakili "suara" Nabi. Khaled sendiri dalam membahas kompetensi sunnah menggunakan metodologi kritik hadits klasik (*mushthalah al-hadits*) dan kritik transmisi (*naqd al-sanad*) dan kritik perawi (*'ilm al-rijal*).

Namun yang perlu diperluas menurut Khaled adalah kajian hadits harus menyentuh realitas sejarah. Dalam pandangan Khaled menilai perawi dalam rantai periwayatan, bisa dipercaya atau tidak bisa dipercaya, memang cukup membantu akan tetapi tidak meyakinkan. Maka dari itu Khaled ingin mengembangkan kajian hadits pada kritik redaksi hadits (*naqd al-matan*) yang memungkinkan seseorang mengkaji konteks sosio-historis hadits. Dan yang lebih penting lagi adalah, persoalan sesungguhnya bukan Nabi telah mengatakan atau tidak mengatakan sesuatu, tapi peran apa yang dimainkan Nabi dalam sebuah riwayat tertentu.¹⁴

Pemahaman peran sosok Nabi itu akan melahirkan perbedaan fungsi pada sunnah. Jika Nabi melakukan sebagai sosok manusia biasa, maka sunnah itu tidak memiliki otoritas sebagai sumber hukum (*al-sunnah ghairu al-tasyri'iyyah*) namun sebaliknya jika Nabi memerankan sebagai utusan Tuhan yang harus diikuti, maka sunnah itu memiliki otoritas untuk diikuti (*al-sunnah al-tasyri'iyyah*). Selain itu Khaled juga menegaskan perlu membedakan kriteria Hadits Ahad dengan Hadits Mutawatir karena keduanya memiliki perbedaan

¹³ *Ibid.*, h. 87.

¹⁴ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 88.

kadar otoritas dalam proses legislasi. Hadits Mutawatir memiliki kadar kompetensi (autentisitas) lebih kuat.

Seorang pemikir liberal Mesir Gamal al-Banna memberikan komentar lebih jauh ketika menjelaskan persoalan *al-tsubut* (autentisitas/orisinalitas) dengan *al-hujjiyyah* (kompetensi) ketika membahas sunnah. Menurut Gamal, dalam masalah ini, sunnah memiliki problem serius. Tulisan berikutan sunnah dilarang waktu Nabi, dan sunnah baru dikodifikasi pada paruh abad kedua Hijriyah tepatnya pada era Khalifah Umar bin Abdul Aziz. Oleh karena itu, Gamal sangat berhati-hati dalam menggunakan sunnah. Menurutnya, hadits palsu lebih banyak daripada hadits yang asli (*shahih*). Sedangkan hadits ahad lebih banyak daripada hadits yang mutawatir. Ketika berbicara mengenai *hujjiyyah* (kompetensi) sunnah, hadits-hadits tersebut harus disesuaikan dengan standarisasi al-Qur'an, sebagai satu-satunya sumber hukum Islam yang tetap dan akurat. Hadits-hadits yang melawan otoritas al-Qur'an tidak dianggap hadits-hadits yang otoritatif lagi.

Di sinilah terdapat perbedaan mendasar kajian teks terhadap al-Qur'an dan sunnah. Khaled mempertegas dua perbedaan tersebut. Yaitu, proses sakralisasi al-Qur'an dan proses desakralisasi sunnah; al-Qur'an secara khusus berasal dari Tuhan sedangkan sunnah tidak.¹⁵

Sedangkan persoalan kedua mengenai penetapan makna, bagaimana kita menetapkan makna dari kehendak Tuhan itu? Seperti yang telah dimaklumi Tuhan telah menggunakan sarana teks untuk menyampaikan kehendak-Nya, sedangkan teks tidak bisa berbicara sendiri. Dia butuh manusia untuk berbicara.

Manusia di hadapan teks adalah "lidah" sebagai artikulator sekaligus interpreter teks. Memposisikan manusia dalam subjek teks, bukan tanpa masalah malah sebaliknya. Karena tidak jarang kita jatuh pada "pembunuhan teks" dan "pelacuran hermeneutika" yang merampas kesucian (autentisitas) teks. Ketika semua berhak bersetubuh dengan teks tanpa kewewenangan, tidak ada yang menjamin teks tersebut ditafsirkan sebebaskan-bebasnya. Dalam posisi ini, teks akan ditelanjangi dari autentisitas, makna dan tujuannya. Dalam pandangan Khaled,

¹⁵ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 108.

sikap tersebut merupakan tindakan sewenang-wenang yang menyuburkan penafsiran otoriter.

Bagaimana menjaga kesucian (autentisitas) teks ini agar tidak mudah “disetunahi” dan selaras dengan makna aslinya? Menurut Khaled untuk menjawab persoalan ini kita membutuhkan “keseimbangan kekuatan yang harus ada antara maksud teks, pengarang dan pembaca.” Penetapan makna berasal dari proses yang kompleks interaktif, dinamis dan dialektis antara ketiga unsur tersebut (teks, pengarang dan pembaca). Salah satu maksud tiga unsure itu tidak ada yang mendominasi. Penafsiran yang tepat adalah penafsiran yang menghormati peranan, otonomi dan integritas teks.

Menghormati otonomi teks bertujuan menghindari kooptasi dan otoritarianisme pembaca terhadap teks sehingga teks bisa ditafsirkan sebebas-bebasnya. Maka dari itu, Khaled menegaskan gagasan tentang teks yang terbuka (*the open text*). Al-Qur'an dan sunnah, dengan meminjam istilah Umberto Eco, merupakan karya yang terus berubah (*works in movement*). Keduanya adalah karya yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi interpretasi.¹⁶

Metode interpretasi yang dikembangkan oleh Khaled adalah interpretasi dinamis (*lively interpretative*) adalah proses menggali konteks kekinian (*significance*) dari makna (*meaning*) asal sebuah teks, atau dengan kata lain membahas dampak (*implication*) dan kedudukan penting dari makna asal sebuah teks. Dalam hal ini para mufasir tidak hanya memahami makna awal sebagaimana teks al-Qur'an diturunkan dalam konteks sosiohistoris. Tetapi lebih dari sekedar itu, para mufasir juga menggali makna teks dalam konteks kekinian.¹⁷ Jadi, para mufasir menempuh dua tahapan yaitu mengenali teks awal dan dijadikan dasar rujukan untuk memaknai teks dalam konteks kekinian.

Sedangkan sikap otoriter adalah proses pemasungan teks sehingga teks tidak bisa leluasa bergerak dan berinteraksi dengan kragaman makna. Dalam bahasa Khaled, “otoritarianisme adalah tindakan mengunci atau mengurung kehendak Tuhan atau kehendak teks dalam sebuah penetapan, dan kemudian

¹⁶ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 146.

¹⁷ Moch Nur Ichwan, *Meretus Kesarjanaan al-Qur'an: Teori Hermeneutika Aby Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 4.

menyajikan penutupan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut dan menentukan.”¹⁸

Otoritarianisme juga ditandai dengan penyatuan pembaca dengan teks. Sehingga penetapan pembaca itu akan menjadi pewujudan eksklusif teks tersebut. Akibatnya teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam proses ini teks itu akan tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks.¹⁹

Pada posisi ini pembaca hanya akan melahirkan penafsiran yang otoriter. Lebih jauh lagi melahirkan fanatisme yang mengkultuskan pada penafsiran-penafsiran itu sehingga menganggap hasil penafsirannya memiliki kompetensi yang sama dengan teks asal (al-Qur'an dan sunnah).

Salah satu terobosan penting yang disajikan oleh Khaled untuk melawan otoritarianisme adalah melawan upaya paksa penaklukan dan penutupan teks oleh pembaca. Baginya, teks tetap bebas, terbuka dan otonom. Ide yang sama juga pernah disampaikan oleh Farid Esack dengan memahami al-Qur'an sebagai “pewahyuan progresif.” Tuhan Yang Mahahidup terlibat aktif dalam urusan dunia dan umat Islam. Salah satu manifestasinya adalah mengutus nabi-nabi sebagai instrument pewahyuan progresif-Nya. Karakteristik al-Qur'an juga bersifat aktif dan progresif seperti proses turunnya secara bertahap (*tadriji*). Maka dari itu untuk menghindari sikap otoriter adalah tetap sadar bahwa teks (al-Qur'an) merupakan “karya yang terus berubah” atau “wahyu yang progresif” sehingga segala bentuk penafsiran dan pemahaman akan terus aktif, dinamis dan progresif.

Selanjutnya, persoalan ketiga berkaitan dengan konsep perwakilan dalam Islam. Seperti diketahui kedaulatan mutlak hanya dimiliki oleh Tuhan. Namun di sisi lain, Islam juga mengakui konsep kekhalifahan manusia sebagai perwakilan Tuhan. Namun pelimpahan otoritas Tuhan kepada manusia membuka ruang otoritarianisme. Jika manusia itu menyalahgunakan otoritas Tuhan, tidak menutup kemungkinan manusia akan melakukan tindakan di luar batas kewenangan hukum yang dimilikinya atau bahkan menuhankan dirinya. Untuk itu Khaled

¹⁸ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, h. 93.

¹⁹ *Ibid.*, h.142.

memberikan beberapa standar sebagai prasyarat kepada mereka yang disebut Khaled sebagai “wakil khusus” Tuhan. Secara umum, manusi adalah wakil (khalifah) Tuhan di bumi. Namun, keberwenangan Tuhan selalu diwakili dan dinegoisasi oleh manusia. Pada tatanan realitas, tidak semua manusia memiliki kemampuan untuk bisa memahami kehendak Tuhan. Sehingga wakil-wakil umum itu menyerahkan keputusannya kepada wakil khusus yang oleh Khaled disebut sebagai ahli hukum.

Ada lima syarat sebagai pelimpahan-pelimpahan otoritas antara wakil umum ke wakil khusus. Yaitu, wakil khusus itu harus memiliki, *pertama*, kejujuran (*honesty*) yang artinya wakil khusus bisa dipastikan jujur dan dapat dipercaya untuk menjadi wakil dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, kesungguhan (*diligence*) wakil khusus itu dipastikan telah mengerahkan segenap upaya rasional dalam menemukan dan memahami kehendak Tuhan. *Ketiga* kemenyeluruhan (*comprehensiveness*) wakil khusus itu dipastikan telah melakukan penyelidikan secara menyeluruh untuk memahami kehendak Tuhan. *Keempat* rasionalitas (*reasonableness*) wakil khusus itu dipastikan telah melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah-perintah Tuhan secara rasional. *Kelima* pengendalian diri (*self-restraint*) wakil khusus harus memiliki kerendahan hati dan pengendalian diri dalam menjelaskan kehendak Tuhan. Seorang wakil harus memiliki kewaspadaan untuk menghindari penyimpangan atas peran Tuhan, berarti dia harus mengenal batasan peran yang menjadi haknya saja. seorang wakil khusus jika tidak memiliki syarat di atas maka akan mudah melakukan pemahaman dan tindakan yang otoriter dengan mengatasnamakan Tuhan.

3. Pendewasaan Usia Perkawinan (PUP) sebagai langkah solutif

Pendewasaan Usia Perkawinan (PUP) merupakan bagian dari program Keluarga Bencana Nasional. PUP adalah upaya untuk meningkatkan usia pada perkawinan pertama, sehingga mencapai usia minimal pada saat perkawinan yaitu 20 tahun bagi wanita dan 25 tahun bagi pria. PUP bukan sekedar menunda sampai usia tertentu saja tetapi mengusahakan agar kehamilan pertama pun terjadi pada usia yang cukup dewasa. Bahkan harus diusahakan apabila seseorang gagal

mendewasakan usia perkawinannya, maka penundaan kelahiran anak pertama harus dilakukan. Dalam istilah KIE disebut sebagai anjuran untuk mengubah bulan madu menjadi tahun madu.²⁰

Dalam Undang-Undang No. 10/1992 tentang Perkembangan Kependudukan dan Pembangunan Keluarga Sejahtera telah mengamanatkan perlunya pengendalian kuantitas, peningkatan kualitas dan pengarahan mobilitas penduduk agar mampu menjadi sumber daya yang tangguh bagi pembangunan dan ketahanan nasional. Hal tersebut sesuai dengan cita-cita Negara dalam mewujudkan pembangunan yang berkelanjutan, maka sudah selayaknya kependudukan menjadi titik sentral dalam perencanaan pembangunan.

Program PUP yang dikampanyekan oleh BKKBN dalam pelaksanaannya telah diintegrasikan dengan program GenRe (Generasi Berencana) yang merupakan salah satu program pokok pembangunan nasional yang tercantum dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah (RPJMN) 2015-2019. Arah kebijakan program GenRe ini ialah memfasilitasi terwujudnya Tegar Remaja (TR) dalam rangka Tegar Keluarga untuk mencapai keluarga kecil bahagia sejahtera.²¹

Agar program GenRe dapat mewujudkan remaja berperilaku sehat, bertanggungjawab, maka dalam pelaksanaannya Humas BKKBN beserta BKKBN provinsi hingga seluruh petugas KB tingkat kecamatan melakukan pendekatan melalui dua cara:²²

1. Pusat Informasi dan Konseling Remaja/Mahasiswa (PIK R/M)

Suatu wadah dalam GenRe yang dikelola dari, oleh dan untuk remaja/mahasiswa guna memberikan pelayanan informasi dan konseling tentang kesehatan reproduksi serta kegiatan-kegiatan penunjang lainnya.

2. Kelompok Bina Keluarga Remaja

²⁰ Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional Direktorat Remaja dan Perlindungan Hak-Hak Reproduksi, *Pendewasaan Usia Perkawinan dan Hak-Hak Reproduksi bagi Remaja Indonesia*, (Jakarta: BKKBN, 2008), h. 19.

²¹ Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional, *Grand Design Program Pembinaan Ketahanan Remaja*, (Jakarta: BKKBN, 2012), h. i.

²² Rike Setiyana Dwi Putri dan Maulina Larasati, "Kampanye Program Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional, " *COMMUNICOLOGY-Jurnal Komunikasi*, Volume 2, Nomor 2, Desember 2014, h. 9.

Suatu kelompok/wadah kegiatan yang terdiri dari keluarga yang mempunyai remaja usia 10-24 tahun yang dilakukan untuk meningkatkan pengetahuan, sikap dan perilaku orang tua remaja dalam pembinaan tumbuh kembang remaja dalam rangka memantapkan kesertaan, pembinaan dan kemandirian dalam mewujudkan keluarga berencana.

Salah satu masa transisi pada remaja adalah akan memulai kehidupan berkeluarga. Namun sebelum memulai kehidupan berkeluarga, remaja harus melakukan perencanaan yaitu dengan mengetahui usia menikah ideal yang tepat bagi remaja yakni yang telah dianjurkan oleh BKKBN dalam program PUP. Pemahaman usia menikah ideal pada remaja ini dapat mengedukasi bahwa menikah itu perlu perencanaan sebagaimana dilihat dari beberapa aspek, diantaranya; kesehatan, ekonomi, psikologis, pendidikan dan kependudukan (BKKBN 2014).

Untuk memperkuat persiapan memulai kehidupan berkeluarga, Kementerian Agama turut hadir melalui program Bimbingan Perkawinan (Bimwin) bagi calon pengantin yang diprakarsai oleh Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam No. 373/2017. Satu gagasan besar yang menggantikan Suscatin (Kursus Calon Pengantin) tersebut sekaligus dijadikan program nasional penanggulangan angka perceraian dan pembentukan keluarga sakinah dalam rangka membangun SDM unggul dan berkualitas sesuai dengan nilai-nilai Nawa Cita.²³ Ini juga berkesesuaian dengan pembangunan berkelanjutan PBB SDGs (*Sustainable Development Goals*).²⁴

Sebagaimana pernyataan Menteri Agama Fachrul Razi yang dilansir dari CNN Indonesia pada Jum'at, 15 November 2019 menuturkan "Bimbingan perkawinan digelar untuk membekali calon pengantin dalam merespons problem perkawinan dan keluarga, mempersiapkan mereka agar terhindar dari problem

²³ Machasin, *Rencana Strategis Ditjen Bimas Islam Tahun 2015-2019*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2015), h. 16.

²⁴ "Program Bimbingan Perkawinan Menjadi Program Nasional," <https://kepri.kemenag.go.id/page/det/program-bimbingan-perkawinan-menjadi-program-nasional-> (akses 5 Mei 2020).

perkawinan yang umum terjadi, serta meningkatkan kemampuan mewujudkan keluarga sakinah."²⁵ Selain itu Bimwin juga bertujuan untuk meningkatkan pemahaman dan pengetahuan tentang kehidupan rumah tangga/keluarga dalam mewujudkan keluarga *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah* serta mengurangi angka perselisihan, perceraian dan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Adapun materi wajib dari Bimbingan Perkawinan ada 8, yaitu, Membangun Landasan Keluarga Sakinah, Merencanakan Perkawinan yang Kokoh Menuju Keluarga Sakinah, Dinamika Perkawinan, Kebutuhan Keluarga, Kesehatan Keluarga, Membangun Generasi yang Berkualitas, Ketahanan Keluarga dalam Menghadapi Tantangan Kekinian, dan Mengenali dan Menggunakan Hukum Untuk Melindungi Perkawinan Keluarga.

Berbagai hal telah diupayakan untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia dalam pembangunan nasional. Revisi UU 1/1974 telah berganti UU No.16/2019 untuk menenggelamkan diskriminasi dan menuntaskan praktik perkawinan anak. Meskipun MK berdalih bahwa peraturan batas usia perkawinan bersifat *open legal policy*, setidaknya masih dapat dilakukan *judicial review*.²⁶

Jadi, tidak ada alasan lagi bagi masyarakat Indonesia untuk tidak menaati aturan dari pemerintah yang otoritatif. Adanya program PUP dari BKKBN dan Bimwin dari Kementerian Agama tidak lain adalah untuk mengatur, mengedukasi serta melindungi hak-hak kemanusiaan masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, sosialisasi harus digencarkan secara kontinyu dan penelitian terus dikembangkan sesuai konteks permasalahannya.

Tidak berlebihan kiranya sebagai catatan penutup, tulisan ini mengajak kita merenungkan pesan reflektif berikut ini. *Pertama*, apabila hingga saat ini ada orang yang masih beranggapan bahwa masalah kesehatan atau pendidikan atau aspek yang harus dipersiapkan ketika hendak melangsungkan perkawinan bukan bagian dari paham keagamaan, maka orang tersebut harus mendapatkan pembinaan kembali. *Kedua*, kita diperintahkan oleh Allah untuk taat kepada *ulil*

²⁵ "Dukung Sertifikasi Kawin, Kemenag Punya Bimbingan Perkawinan," <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20191115083324-20-448532/dukung-sertifikasi-kawin-kemenag-punya-bimbingan-perkawinan> (akses 2 Mei 2020).

²⁶ Nugraha, X., dkk, "Rekonstruksi Batas Usia Minimal Perkawinan, h. 52.

amri.²⁷ Tafsir *al-Maraghi*, kitab tafsir yang ditulis pada abad ke-20, menyebutkan bahwa yang dimaksud *ulil amri* itu tidak hanya pada *ahlul halli wal aqdi*, ulama, pemimpin perang, tetapi juga lembaga seperti BKKBN, Kementerian Agama dan Kementerian Kesehatan masuk ke dalam *ulil amri*. Ketiga, ketaatan kepada *ulil amri* tidak berdiri sendiri, tetapi berkaitan atau bersyarat dengan ketaatan kepada Allah dan rasul, dalam arti bila perintahnya bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Allah dan rasul-Nya maka tidak dibenarkan untuk taat kepada mereka.²⁸

Penutup

Konstruksi pemahaman keagamaan di era modern sekarang ini sangat penting mengingat literasi teks keagamaan seringkali mengalami distorsi. Sebagai contoh masih banyak masyarakat Indonesia yang beranggapan menikah itu yang penting sah di mata agama dan mengabaikan peran Negara dalam menjamin hak-hak kemanusiaan yang ditimbulkan sebagai akibat peristiwa hukum tersebut. Akibatnya praktik perkawinan anak alih-alih mendapatkan pahala ibadah justru mengalami penderitaan mulai dari kesehatan, KDRT hingga perceraian. Sekali lagi upaya preventif dan progresif seperti program PUP dari BKKBN dan Bimwin dari Bimas Islam Kementerian Agama terus diupayakan dengan tujuan memberikan edukasi dan pelatihan komprehensif kepada para peserta dan masyarakat Indonesia untuk menunjang kelancaran rencana kerja pemerintah dalam mewujudkan keluarga sakinah dan sebagai upaya untuk mewujudkan akuntabilitas dan tertib administrasi penyelenggaraan perkawinan.

²⁷ QS. An-Nisa' (4): 59.

²⁸ Nadirsyah Hosen, *Tafsir Al-Qur'an di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci Pada Era Media Sosial*, Ed. II, Cet. 2, 2020, (Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2019), h. 137.

Daftar Pustaka

- “Dukung Sertifikasi Kawin, Kemenag Punya Bimbingan Perkawinan,” <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20191115083324-20-448532/dukung-sertifikasi-kawin-kemenag-punya-bimbingan-perkawinan> (akses 2 Mei 2020).
- “Program Bimbingan Perkawinan Menjadi Program Nasional,” <https://kepri.kemenag.go.id/page/det/program-bimbingan-perkawinan-menjadi-program-nasional-> (akses 5 Mei 2020).
- Ahmad Siregar, Thogu, “Dispensasi Kawin Pasca UU No. 16/2019,” dalam *Kumparan.com*, 18 Mei 2020.
- Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional, *Grand Design Program Pembinaan Ketahanan Remaja*, Jakarta: BKKBN, 2012.
- Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional Direktorat Remaja dan Perlindungan Hak-Hak Reproduksi, *Pendewasaan Usia Perkawinan dan Hak-Hak Reproduksi bagi Remaja Indonesia*, Jakarta: BKKBN, 2008.
- Badan Pusat Statistik, *Kemajuan Yang Tertunda: Analisis Data Perkawinan Usia Anak di Indonesia*, Jakarta: BPS Jakarta, 2015.
- Fadlyana, Eddy dan Shinta Larasati, “Pernikahan Usia Dini dan Permasalahannya,” *Sari Pediatri*, 11, 2, Agustus 2009.
- Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, England: Onword Publication, 2003.
- Khamsun, Muh, “Setelah Revisi UU Perkawinan,” dalam *Solopos.com*, Rabu, 16 Oktober 2019.
- Machasin, *Rencana Strategis Ditjen Bimas Islam Tahun 2015-2019*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2015.
- Mahfudz, Asmawi, “Otoritarianisme Hukum Islam,” *Jurnal tribakti*, Volume 19, Nomor 2, Juli 2008.
- Muammar, M. Arfan dkk, *Studi Islam Perspektif Insider Dan Outsider*, Jogjakarta: IRCiSoD Anggota IKAPI, 2012.
- Nadirsyah Hosen, *Tafsir Al-Qur’an di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci Pada Era Media Sosial*, Ed. II, Cet. 2, 2020, Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2019.

- Nugraha, X., dkk, "Rekonstruksi Batas Usia Minimal Perkawinan Sebagai Bentuk Perlindungan Hukum Terhadap Perempuan (Analisis Putusan MK No. 22/Puu-Xv/2017)," *Lex Scientia Law Review*, Volume 3, Nomor 3, Mei 2019.
- Nur Ichwan, Moch, *Meretus Kesarjanaan al-Qur'an: Teori Hermeneutika Aby Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Saifin Nuha Nurul Haq, Nabila, "Batas Usia Minimal Dalam Perkawinan Perspektif Maqasid Al-Shari'ah," Tesis Pascasarjana, Program Magister Al-Ahwal Al-Syakhshiyah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang 2018.
- Setiyana Dwi Putri, Rike dan Maulina Larasati, "Kampanye Program Badan Kependudukan dan Keluarga Berencana Nasional," *COMMUNICOLOGY-Jurnal Komunikasi*, Volume 2, Nomor 2, Desember 2014.
- Yasin, Muhammad, "Dispensasi Perkawinan Tetap Dimungkinkan, Begini Syaratnya Menurut UU yang Baru," dalam *Hukumonline.com*, Kamis, 24 Oktober 2019.