

CHILDFREE DALAM DIALEKTIKA HAM DAN SYARIAT: Antara Hak Atas Otonomi Tubuh Dan *Hifz Al-Nasl*

Ibnu Pa'qih

Universitas Sultan Ageng Tirtayasa

Email: ibnu.paqih@untirta.ac.id

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<i>Article History</i> <i>Recieved Februari 2025</i> <i>Accepted April 2025</i> <i>Available Mei 2025</i>	The decision to remain childfree has raised complex ethical and legal debates between the human rights principle of bodily autonomy and Islamic law, which emphasizes <i>hifz al-nasl</i> (preservation of lineage) as part of <i>maqasid al-syariah</i>. This study critically addresses the question: “<i>can the childfree choice be ethically and legally justified within Islamic legal discourse, or does it inherently conflict with maqasid al-syariah?</i>”. Using a normative-juridical method and conceptual analysis, this research examines classical Islamic legal sources alongside international human rights instruments (UDHR, ICCPR, and CEDAW), interpreted through Jasser Auda’s sistems theory. The findings reveal that under specific ‘<i>illat al-hukm</i> (legal causes)-such as grave health concerns-the decisions to be childfree may be justified within Islamic frameworks. Jasser Auda reinterprets <i>hifzh al-nasl</i> as promoting care for the family’s well-being. The principle includes generational continuity, quality of life, and relationship. Auda’s expands <i>hifzh al-nafs</i> and <i>hifz al-‘ird</i> to include human dignity and human rights. Consequently, the decision to be <i>childfree</i> can be interpreted as a manifestation of ethical rensponsibility, aligning with both Islamic values and the principles of inclusive human rights norms. .
<i>Keywords:</i> <i>Childfree, hifz al-nasl, maqasid al-syariah, bodily autonomy, human rights</i>	

Pendahuluan

Fenomena *childfree*-yakni keputusan sadar individu atau pasangan untuk tidak memiliki anak-telah menjadi perbincangan serius dalam diskursus kontemporer, khususnya dalam ranah Hak Asasi Manusia (HAM), gender, dan agama. Pilihan ini tidak sekadar menyangkut preferensi gaya hidup, tetapi menyentuh ranah otonomi tubuh, kebebasan berekspresi, dan nilai-nilai-nilai reproduksi yang telah lama dilekatkan secara kultural, sosial, bahkan teologis.

Di satu sisi, HAM menjamin kebebasan individu dalam menentukan arah hidup, termasuk dalam hal reproduksi. Sementara itu, dalam kerangka syariat Islam, terdapat prinsip *hifz al-nasl* sebagai salah satu dari lima tujuan utama syariat (*maqasid al-syariah*), yang secara tekstual menekankan pentingnya pemeliharaan keturunan. Ketegangan antara dua sistem nilai ini menimbulkan pertanyaan filosofis sekaligus normatif: apakah keputusan *childfree* merupakan bentuk sah dari otonomi tubuh yang dilindungi oleh syariat, ataukah bertentangan dengan semangat pelestarian keturunan dalam Islam? Apakah terdapat ruang interpretasi yang memungkinkan pilihan ini tetap berada dalam batas-batas *maqasid* yang mengedepankan kemaslahatan..?

Permasalahan ini penting dikaji secara mendalam, bukan hanya karena menyangkut hak dan kebebasan individu, tetapi juga karena menyentuh pondasi nilai-nilai agama yang hidup dalam masyarakat Muslim. Wacana ini perlu diarahkan pada upaya menjembatani-bukan mempertentangkan-antara semangat keadilan dan martabat dalam HAM dengan nilai-nilai normatif Islam yang menjunjung tanggung jawab sosial dan spiritual. Dalam konteks ini, pendekatan dikotomis antara “modern vs tradisional” atau HAM vs agama” menjadi tidak produktif, bahkan cenderung menyederhanakan persoalan yang jauh lebih kompleks.

Untuk itu, tulisan ini menggunakan pendekatan dialektis yang membuka ruang dialog antara dua sistem nilai tersebut. Dalam membangun kerangka analisis, penulis menggunakan teori “sistem” yang dikembangkan oleh Jasser Auda, sebagai bagian dari pembaruan metodologis dalam studi *maqasid al-syariah*. Teori ini tidak hanya menekankan pentingnya melihat tujuan hukum Islam secara holistik, interkoneksi, dan kontekstual, tetapi juga menawarkan kerangka analitis yang kuat untuk menafsir ulang *hifz al-nasl* dalam konteks kontemporer.

Kontribusi orisinal tulisan ini terletak pada penggunaan teori sistem Auda untuk menjembatani dikotomi antara norma keagamaan dan prinsip hak asasi manusia yang selama ini mendominasi wacana *childfree*. Artikel ini menawarkan pendekatan interkoneksi dan kontekstual yang dapat membaca fenomena *childfree* sebagai ekspresi etis yang tetap berada dalam koridor nilai-nilai Islam. Dengan kerangka ini, penulis berupaya menelusuri kemungkinan bahwa keputusan *childfree*, dalam konteks dan alasan tertentu, justru sejalan dengan nilai-nilai Islam yang mengutamakan kemaslahatan, martabat manusia, serta tanggung jawab etis serta membuka ruang pemahaman baru dalam kajian hukum Islam yang lebih inklusif dan kontekstual dalam menghadapi dinamika sosial dan tantangan nilai-nilai global.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian yuridis normatif dengan menggunakan pendekatan konseptual untuk menelaah secara mendalam makna-makna kunci yang menjadi fokus kajian, seperti: otonomi tubuh, *maqasid al-syariah*, dan *hifz al-nasl*. Data dalam penelitian ini diperoleh melalui studi pustaka (*library research*), yang mencakup penelusuran dan telaah terhadap berbagai sumber hukum primer dan sekunder. Sumber hukum primer dalam konteks hukum Islam mencakup pembahasan mengenai *maqasid al-syariah*. Sementara itu, dalam konteks HAM, sumber primer mencakup dokumen-dokumen internasional seperti: UDHR, ICCPR, dan CEDAW. Adapun sumber hukum sekunder meliputi jurnal-jurnal, dan buku-buku yang relevan dengan tema ini.

Teknik analisis data dilakukan secara deskriptif-kualitatif, yaitu dengan cara mengeksplorasi dan menginterpretasikan data yang telah dikumpulkan secara sistematis untuk menemukan pola-pola hubungan antara konsep *childfree*, prinsip *hifz al-nasl*, dan hak atas otonomi tubuh. Analisis ini diarahkan pada upaya mencari titik temu antara prinsip-prinsip universal HAM dan nilai-nilai Islam yang berbasis pada *maqasid al-syariah* dengan pendekatan interkoneksi dan kontekstual sebagaimana yang digagas dalam kerangka teori “sistem” Jasser Auda.

Dalam kerangka analisis kualitatif, peneliti menggunakan analisis isi (*content analysis*) untuk menelaah muatan normatif dari dokumen hukum serta teks-teks keislaman dan HAM. Selanjutnya, digunakan pula analisis interpretatif hermeneutik untuk menggali makna yang lebih dalam dari teks-teks tersebut, terutama dalam membaca teks-teks keislaman terkait dengan *maqasid al-syariah*. dalam konteks kontemporer. Analisis diarahkan untuk menemukan titik temu (*common ground*) antara prinsip-prinsip universal HAM dan nilai-nilai Islam yang berbasis pada *maqasid al-syariah*., dengan pendekatan interkoneksi dan kontekstual, sebagaimana digagas dalam kerangka teori “sistem” oleh Jasser Auda. Pendekatan ini menekankan pentingnya keterkaitan antara nilai, konteks sosial, dan kebutuhan aktual masyarakat dalam memahami teks hukum Islam secara dinamis.

Melalui pendekatan ini, diharapkan kajian dapat memberikan sumbangan dalam memperluas cakrawala pemahaman hukum Islam kontemporer, khususnya dalam merespons dinamika baru terkait pilihan hidup individu dan tantangan nilai-nilai global yang semakin kompleks.

Pembahasan

Menelusuri *Maqashid Al-Syari'ah* Di Era Modern

a. Memahami Hakikat *Maqasid al-Syariah*

Maqasid al-syariah merupakan *murakkab idhafi* dari term *maqasid* dan *syari'ah*. Term *maqasid* merupakan jamak dari kata *maqsidun* dan *maqsadun* yang merupakan *masdar mim* dari derivasi kalimat *fi'il qasada- yaqsidu- qasdan-wa maqsadan*¹. Kata *maqasid* memiliki beberapa arti diantaranya: *ityan al-syai'* (mendatangi sesuatu), *al-*

¹ Abdul Madjid Abror, “Maqasid al-Shari’ah dan Ijtihad Maqasidi,” *Ta’wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur’an, Tafsir Dan Pemikiran Islam* 1, no. 1 (2020): 17, <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v1i1.93>.

qarib (sesuatu yang dekat), *baynal israf wal taftir* (moderat; diantara sikap melampaui batas dan sikap meremehkan), *al'adlu* (keadilan).² Kata *maqasid* juga dapat bermakna berhasilnya faedah (*husul al-faidah*), berhasilnya niat (*husul al-niat*) atau berhasilnya tujuan (*husul al-gharad*).³

Sementara, term *syari'ah* sedikit-tidaknya mempunyai dua makna kebahasaan, yaitu: *pertama*, jalan lurus, dan *kedua*, jalan menuju sumber air. Dalam konteks terminologi keagamaan Islam, makna kata ini mengalami perluasan, namun secara keseluruhan tetap menunjukkan kesan tentang perlunya hal tersebut bagi kehidupan rohani, sebagaimana air sangat penting bagi kehidupan jasmani. Demikian pula, bahwa apa yang ditetapkan oleh agama dipandang sebagai jalan lurus, yang memudahkan dan mempercepat seorang pejalan untuk mencapai tujuan tanpa menghadapi jalan yang berliku-liku.⁴

Dalam pengertian terminologis, Quraish Shihab mendefinisikan *syari'ah* sebagai sekumpulan ketentuan hukum yang Allah SWT atau Rasulullah SAW tentukan-atas izin-Nya-yang berfungsi mengarahkan kegiatan praktis seorang Muslim.⁵ Sementara itu, Asaf A.A.Nayzee menyatakan bahwa *syari'ah* adalah segala perintah Allah SWT yang berhubungan dengan tingkah laku manusia, karena objek kajiannya adalah tindak tanduk, perilaku atau perbuatan manusia.⁶

Dengan demikian secara umum *maqasid al-syariah* mengarah pada tujuan-tujuan, maksud, dan nilai-nilai-nilai yang ingin dicapai oleh hukum Islam. Untuk memahami lebih jauh mengenai definisi *maqasid al-syariah* berikut beberapa definisi *maqasid al-syariah* menurut para ulama

- a. Muhammad Thahir Ibn 'Asyur mendefinisikan *maqasid al-syariah* secara umum adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh Syari'

المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع او معظمها

*Secara umum, maqashid al-syari'ah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan oleh Syari' (Allah SWT) dalam seluruh atau sebagian besar syariat.*⁷

- b. Selain itu seperti Ahmad al-Raysuni mengatakan bahwa:

الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد

*Tujuan-tujuan yang ditetapkan oleh syariat untuk direalisasikan demi kemaslahatan para hamba.*⁸

² Muhammad al-Razi, *Mukhtar al-Sihah* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1989), 472.

³ Abror, "Maqasid al-Shari'ah dan Ijtihad Maqasidi," 18.

⁴ M.Quraish Shihab, *Kosakata Keagamaan* (Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020), 280.

⁵ Shihab, 280–81.

⁶ Asaf A.A. Fayzee, *Outlines of Muhammadan Law*, 3 ed. (London: Oxford University Press, 1964), 15–16; Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, 1 ed. (Depok: Rajawali Pers, 2018), 4.

⁷ Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, 1 ed. (Tunis: Mathba'ah al-Faniyah, 1947), 50.

- c. Muḥammad Sa'id al-Yubi berpendapat bahwa tujuan dari *maqashid syari'ah*:

المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد

*Makna-makna, hikmah-hikmah, dan hal-hal serupa yang diperhatikan oleh Syari' (Allah SWT) dalam proses pensyariaan, baik dalam cakupan yang umum maupun khusus, yang semuanya bertujuan untuk meraih kemaslahatan bagi para hamba.*⁹

- d. Menurut 'Allal al-Fasi:

الغاية منها والاسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها

*Tujuan dan rahasia-rahasia ilahiah yang diletakkan oleh Syari' (Allah SWT) dibalik setiap ketentuan hukum dari hukum-hukumnya.*¹⁰

- e. Pendapat Wahbah al-Zuhayli :

المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها ، أو هي الغاية من الشريعة ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها

*Makna-makna dan tujuan-tujuan yang bisa diamati dalam seluruh atau sebagian besar hukum syariat; atau bisa juga dimaknai sebagai tujuan besar dari syariat, serta rahasia-rahasia yang diletakkan oleh Syari' (Allah SWT) pada setiap ketentuan hukum dari hukum-hukumnya.*¹¹

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa *maqasid al-syariah* bukan sekedar pelengkap dalam wacana hukum Islam, melainkan merupakan jiwa dan arah tujuan dari seluruh bangunan syariat. Ia merepresentasikan dimensi teleologis-yakni dimensi yang menekankan pada “untuk apa” hukum itu ada-bukan sekedar “apa” dan “bagaimana” hukum itu berlaku. Dengan kata lain, adalah titik temu antara teks dan realitas, antara wahyu dengan kebutuhan manusia yang terus berkembang.

Filosofi dasar dari *maqasid al-syariah* berakar pada keyakinan bahwa syariat Islam bukanlah sistem yang beku, melainkan sebuah sistem yang hidup, progresif, dan transformatif-dirancang untuk menghadirkan kemaslahatan (*jalb al-masalih*) dan menolak kerusakan (*dar al-mafasid*), demi tercapainya kehidupan yang adil,

⁸ Ahmad al-Raysuni, *Nazhariyyah al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi*, 4 ed. (Herdon: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), 19.

⁹ Muhammad Said al-Yubi, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa 'Alaqtuha Bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, 1 ed. (Riyadh: Dar al-Hijrah Li Nasyr Wa Tawzi', 1998), 36–37.

¹⁰ 'Allal al-Fasi, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, 5 ed. (Dar al-Gharab al-Islamiy, 1993), 7.

¹¹ Wahbah al-Zuhayli, *Ushul Fiqh al-Islamiy*, 1 ed. (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 1017.

bermartabat, dan harmonis. Ia menjadi jembatan antara idealisme hukum ilahi dengan dinamika sosial manusia.

Dalam kerangka ini, *maqasid al-syarah* bukanlah sebuah metode *istinbat hukum* yang berdiri sendiri, melainkan lebih tepat dipahami sebagai pondasi epistemologis bagi pengembangan metode-metode baru dalam hukum Islam, seperti *qiyas*, *istihsan*, *istislah* (*maṣlahah mursalah*), *istishab*, *sadd al-dzari'ah*, dan *'urf* ¹². Artinya *maqasid* memberikan arah dan landasan filosofis bagi setiap proses penalaran hukum dalam Islam

Pada tahap awal perkembangannya, pembahasan mengenai *maqasid al-syariah* lebih banyak difokuskan pada aspek *'illat* hukum dan *maṣlahah* semata. Hal ini dilatarbelakangi oleh keyakinan bahwa setiap ketetapan hukum dari Allah SWT pasti memiliki tujuan untuk menghadirkan kemaslahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun akhirat ¹³. Pandangan ini selaras dengan firman Allah SWT dalam Surah al-Anbiya' ayat 107:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam. (Q.S.Al-Anbiyā' [21]:107).

Makna *rahmat* dalam ayat ini mencakup kemaslahatan itu sendiri. Berdasarkan hal tersebut diatas, para ulama klasik mengkategorikan *maqasid al-syariah* sebagai bentuk *maṣlahah*, bukan sebagai metode teknis *istinbat hukum*. Para ulama mengkategorisasikan ruang lingkup pemeliharaan *maṣlahah* sebagai *maqasid al-syariah* dengan lima kategori pokok, yaitu memelihara agama (*hifz al-din*), memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), memelihara akal (*hifz al-'aql*), memelihara keturunan (*hifz al-nasl*), dan memelihara harta kekayaan (*hifz al-mal*). Beberapa ulama juga menambahkan unsur menjaga kehormatan (*hifz al-ird*) sebagai komponen penting lainnya. Ruang lingkup inilah yang pada masa kontemporer terus mengalami perluasan dan pengembangan sehingga menghasilkan konsep *maqasid al-syariah* yang baru ¹⁴.

Konsepsi *maqasid al-syariah* yang baru tidak lagi hanya dikaitkan dengan aspek legalistic tradisional, tetapi juga ditafsirkan secara lebih responsif terhadap isu-isu kontemporer, seperti: Hak Asasi Manusia, demokrasi, keadilan sosial, pelestarian lingkungan, serta perkembangan teknologi. Dengan pendekatan ini, *maqasid al-syariah* tidak hanya berfungsi sebagai panduan normatif, tetapi juga sebagai instrumen transformatif yang menghubungkan hukum Islam dengan problematika kehidupan modern.

2. Teori *Maqasid al-Syariah* Jasser Auda: Teori “Sistem” dan Pergeseran Paradigma.

¹² Satria Effendi M.Zein, *Ushul Fiqh*, 7 ed. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017), 212–13.

¹³ Salman Al Farisi, “Hak Istri Pasca Cerai Gugat Di Pengadilan Agama Perspektif Feminist Judging dan Maqashid al-Syari'ah Jasser Auda” (Tesis, Jakarta, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2025), 45, <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/84967>.

¹⁴ *Ibid*, 45.

Sejarah perkembangan *maqasid al-syariah* terbagi ke dalam dua fase utama, yakni periode klasik dan periode kontemporer. Pada masa klasik, perhatian terhadap *maqasid al-syariah* masih terbatas dan cenderung diletakkan dalam ranah filsafat Islam. Hal ini disebabkan karena fokus kajian fiqh pada masa itu lebih menitikberatkan pada teori-teori *usul al-fiqh* dan *qawa'id fihiyyah*, yang lebih menekankan pemahaman terhadap teks secara literal daripada menggali makna yang tersirat di baliknya. Dalam fase ini, pembahasan *maqasid al-syariah* masih bersifat implisit, khususnya dalam konteks tiga tingkatan *maqasid*: *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiyyat*¹⁵.

Konsep tingkatan ini pertama kali diperkenalkan oleh al-Juwayni dalam karya *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, melalui pembahasan mengenai *qiyas*. Kemudian, al-Ghazali mengembangkan penjelasan ini dalam kitabnya *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, dengan mengaitkan konsep tingkatan *maqasid* dengan pembahasan *maslahah mursalah*. Selain itu, kajian tentang *maqasid al-syariah* juga dapat ditemukan dalam kitab-kitab tafsir klasik, seperti *Tafsir al-Kasysyaf* karya al-Zamakhshari, yang menyingkap makna syariat dari sudut pandang kebahasaan. Pada masa yang sama, al-Syatibi menjadi tokoh penting yang membahas *maqasid al-syariah* secara eksplisit dalam karya monumentalnya *al-Muwafaqat*. Ia memperkenalkan *maqasid* sebagai kerangka berpikir berbasis *maslahah* dan menjadikannya sebagai metode dalam proses *istinbat al-hukm* (penggalian hukum).¹⁶

Pada era kontemporer, *maqasid al-syariah* menjadi topik kajian yang semakin menarik perhatian, sehingga mendorong lahirnya berbagai karya ilmiah yang membahasnya secara lebih mendalam dan menyeluruh. Salah satunya adalah Jasser Auda dalam karyanya yang berjudul *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Sistem Approach*.

Jasser Auda memperluas jangkauan *maqasid* dari yang sebelumnya individual, reduksi dari literatur fiqh, atomistik menjadi lebih luas, tersistem dan berangkat dari sumber nash, melalui sebuah teori yang disebut dengan teori "sistem". Terdapat 6 fitur dalam teori "sistem" ini, yaitu: *cognitive nature of the sistem of Islamic Law* (Pemahaman dasar sistem Hukum Islam), *wholeness* (keutuhan), *openness* (terbuka), *interrelated hierarchy* (kesalingterkaitan), *multidimensionality* (multidimensi), dan *purposefulness* (kebermaksudan).

a. Cognitive nature of the sistem of Islamic Law

Dalam sudut pandang teori sistem, istilah *cognitive nature of sistem* mengacu pada keterkaitan antara sistem yang dibentuk secara mental dengan kenyataan yang ada. Dalam konteks ini, *cognitive of the sistem of Islamic law* adalah cara bagaimana kita mengorganisasikan pola pikir mengenai realitas dunia melalui kerangka hukum Islam. Artinya, sistem hukum Islam merupakan konstruksi pemikiran para fuqaha, atau seperti

¹⁵ Salman Al Farisi, "Hak Istri Pasca Cerai Gugat Di Pengadilan Agama Perspektif Feminist Judging dan Maqashid al-Syari'ah Jasser Auda" 46.

¹⁶ *Ibid.*

yang disebut oleh Ibnu Taymiyah sebagai *fi dhihn al-faqih* (dalam benak seorang ahli fiqih).¹⁷

Dalam perspektif teologi Islam, fiqih dipahami sebagai hasil pemikiran dan ijtihad manusia terhadap teks-teks keagamaan, dalam upaya menyingkap makna tersembunyi serta menemukan implikasi praktisnya. Ulama fiqih dan kalam sepakat bahwa Tuhan tidak dapat disebut sebagai seorang *faqih*, karena bagi-Nya tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi. Oleh karena itu, fiqih lebih tepat dipahami sebagai produk dari pengetahuan dan pemahaman manusia, bukan sebagai manifestasi langsung dari kehendak Tuhan.¹⁸

al-'Aini menyatakan bahwa fiqih adalah bentuk pemahaman, dan pemahaman menuntut adanya persepsi yang akurat. Persepsi tersebut membutuhkan usaha untuk mengasosiasikan gambaran dan makna secara menyeluruh melalui kecerdasan akal (*idrak 'aqli*). Al-Baydhawi menjelaskan bahwa fiqih pada tingkat tertentu merupakan hasil dari dugaan (*zann*) dibandingkan dengan pengetahuan pasti (*'ilm*), karena mayoritas fuqaha mendefinisikan fiqih sebagai hasil pemahaman, penggambaran (*tashawwur*), dan penalaran kritis (*idrak*) dari seorang mujtahid.¹⁹

Namun demikian, disisi lain, hasil ijtihad dalam fiqih sering kali tetap dilukiskan sebagai hukum Tuhan (*syari'ah*), meskipun sejatinya ia adalah hasil kerja intelektual manusia. Contoh nyata dari hal ini adalah terkait dengan *ijma'* (*consensus*) yang oleh sebagian ulama dianggap sebagai dalil yang setara dengan nash dan bahkan menyamakan penolakannya dengan kafir. Pembaca yang familiar dengan literatur fiqih klasik akan mengetahui bahwa *ijma'* sering dijadikan sebagai sebuah klaim untuk menghakimi opini atau pendapat orang lain yang berbeda. Ibnu Taymiyah lewat karyanya yang berjudul mengkritik kitab *Maratib al-Ijma'* (kumpulan *ijma'*) karya Ibn Hazm, Ibnu Taymiyah mengatakan perkara-perkara yang di-*ijma'* kan di dalam kitab tersebut tidaklah akurat karena dalam beberapa persoalan ternyata masih terjadi perbedaan pendapat (*khilafiyah*). Oleh karena itu, menurut Auda, *ijma'* seharusnya dipahami bukan sebagai sumber hukum, melainkan sebagai mekanisme perundingan dan pembuatan fatwa secara kolektif, terutama dengan adanya kemajuan teknologi saat ini. Auda pun setuju dengan gagasan yang meningkatkan *ijma'* menjadi bentuk partisipasi sosial dalam berbagai kegiatan / event pertemuan besar.²⁰

b. Wholeness (keutuhan)

Dalam perspektif teori sistem, keunggulan utama pendekatan sistematis dibandingkan pendekatan parsial atau terpisah-pisah terletak pada cara pandangannya yang menyeluruh (holistik). Karena pendekatan holistik melihat setiap hubungan sebab-akibat sebagai sebuah bagian dari suatu keseluruhan, di mana hubungan tersebut membentuk karakteristik tertentu dan saling terkait dengan hubungan atau karakteristik

¹⁷ Jasser 'Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ed. oleh Jasser 'Auda (London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008), 47.

¹⁸ Jasser 'Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 47.

¹⁹ *Ibid*, 47–48.

²⁰ *Ibid*, 193–94.

lainnya, sehingga menghasilkan suatu “keseluruhan” yang utuh, bukan sekadar “penjumlahan dari bagian-bagian”.²¹

Pendekatan teologis Islam, memandang dalil holistik atau dalil *kulli* memiliki kekuatan hukum atau *hujjah* yang lebih kuat dan dijadikan landasan utama dalam merumuskan suatu hukum dari dalil yang bersifat tunggal dan parsial²². Amin Abdullah menyatakan dengan mengintegrasikan pola pikir yang holistik dan sistematis ke dalam dasar-dasar pemahaman hukum Islam (*ushul al-fiqh*), filsafat hukum Islam akan mampu melampaui batasan logika sebab-akibat (*'illah*) semata. Hal ini memungkinkan terbentuknya cara pandang yang lebih menyeluruh, yang dapat mempertimbangkan dimensi-dimensi lain di luar kerangka berpikir kausal tradisional.²³

Sistem hukum Islam yang menyeluruh dicirikan oleh beberapa aspek utama: *pertama*, bersifat utuh, yakni memandang al-Qur'an dengan mengaitkan bagian (*part*) dan keseluruhan (*whole*) secara harmonis. *Kedua*, memiliki prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai fundamental yang tidak hanya bersifat teoritis tetapi juga membumi dalam praktik kehidupan. *Ketiga*, nilai-nilai mendasar seperti: keindahan, keadilan, cinta, dan kasih sayang memiliki daya normative yang melampaui sekat-sekat konflik social historis, seperti: perbedaan ras, warna kulit, dan agama.²⁴

c. *Openness the sistem*

Teori sistem membedakan antara sistem terbuka dan sistem tertutup. Sistem yang hidup (*living sistem*) dikategorikan sebagai ssistem terbuka karena bersifat dinamis dan berinteraksi secara aktif dengan lingkungannya. Sistem hidup dijalankan dengan cara menjaga keberlangsungan organisme secara sistematis agar tetap bertahan. Menurut teori Bertalanffy, sistem terbuka memiliki kemampuan untuk mencapai tujuan yang sama meskipun dimulai dari kondisi awal yang berbeda, dengan menggunakan berbagai jalur alternatif yang sah dan seimbang. Hal ini menunjukkan bahwa sistem terbuka bersifat responsive dan adaptif terhadap pengaruh dari luar, berbeda dengan sistem tertutup yang cenderung terisolasi dari lingkungan eksternal.²⁵

Dalam konteks ini, hukum Islam merupakan sistem terbuka. Namun, sebagian kecil ulama masih meyerukan penutupan pintu ijtihad, terutama dalam aspek teoritis atau *ushul fiqh*. Jika hal ini diterapkan, maka hukum Islam akan berubah menjadi sistem tertutup-yang terputus dari dimanika zaman dan pada akhirnya kehilangan daya hidupnya. Padahal, mayoritas ulama sepanjang sejarah telah sepakat bahwa ijtihad adalah kebutuhan mutlak dalam hukum Islam, karena teks-teks syariat bersifat terbatas, sedangkan peristiwa dan maslaah yang terus muncul di masyarakat tidak terbatas.²⁶

²¹ *Ibid*, 46.

²² *Ibid*, 46–47.

²³ M.Amin Abdullah, “Hak Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fiqih Sosial,” *SALAM: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial* 14, no. 1 (2011): 22, <https://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/view/1602>.

²⁴ Khusniati Rofiah, “TEORI SISTEM SEBAGAI FILOSOFI DAN METODOLOGI ANALISIS HUKUM ISLAM YANG BERORIENTASI MAQASHID AL- SYARI'AH (Telaah atas Pemikiran Jasser Auda),” *istinbath* 15, no. 1 (31 Desember 2018): 98, <https://doi.org/10.20414/ijhi.v15i1.138>.

²⁵ Jasser 'Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 47.

²⁶ *Ibid*, 47.

Sebagai sistem terbuka, hukum Islam sejak awal telah membangun berbagai mekanisme untuk merenspons perubahan lingkungan. Mekanisme tersebut antara lain melalui *qiyas* (analogi), *maslahah*, serta pengakuan terhadap adat dan tradisi local (*i'tibar al-urf*). Namun, Auda menilai bahwa mekanisme-mekanisme ini masih perlu dikembangkan lebih jauh agar hukum Islam memiliki fleksibilitas yang memadai untuk menjawab tantangan zaman modern yang cepat berubah.²⁷

d. Interrelated Hierarchy of the sistem of Islamic Law (Keterikatan Hierarki Sistem Hukum Islam).

Dalam ilmu kognitif (*cognitive science*), terdapat dua pendekatan utama dalam menjelaskan bagaimana manusia melakukan kategorisasi, yaitu *feature-based categorisations* (berbasis ciri) dan *concept-based categorisations* (berbasis konsep). Jasser Auda lebih condong menggunakan pendekatan berbasis konsep dalam penerapan *ushul fiqh*. Pendekatan ini dinilai lebih integrative dan sistematis dibandingkan pendekatan berbasis fitur.²⁸ Yang dimaksud dengan “konsep” disini bukanlah sekadar kumpulan ciri benar atau salah, melainkan mencakup sekumpulan kriteria yang bersifat multidimensional. Artinya, suatu konsep dapat mencakup banyak kategori secara bersamaan untuk berbagai entitas yang bahkan mungkin serupa.²⁹

Salah satu dampak dari pendekatan *interrelated hierarchy* adalah ketiga tingkatan kemaslahatan dalam *maqasid al-syariah -daruriyyat, hajiyyat, dan tahsiniyyat-* dianggap memiliki nilai penting yang setara. Ini berbeda dengan model hierarki versi al-Syatibi yang menganut *feature-based categorization*, yang menyebabkan struktur klasifikasinya menjadi kaku dan linier, sehingga *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* selalu diposisikan di bawah *daruriyyat*. Contoh dari penerapan fitur *interrelated-hierarchy* adalah baik salat (*daruriyyat*), olahraga (*hajiyyat*), maupun rekreasi (*tahsiniyyat*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan.³⁰

e. Multidimensional

Dalam terminologi sistem, dimensi memiliki dua bentuk, yaitu: *pertama*, peringkat (*rank*) dan *kedua*, derajat (*level*). Peringkat merupakan sejumlah ukuran yang sedang dipertimbangkan, artinya suatu ukuran untuk menentukan kualitas setelah melalui sebuah proses pertimbangan. Sementara itu, level menunjukkan beberapa tingkatan dalam satu ukuran tertentu.³¹

Secara umum, pemikiran filsafat cenderung menggunakan pendekatan satu dimensi dan dua level. Fenomena dan pandangan yang bertentangan biasanya dipahami dari satu sisi saja, bahkan sering dianggap saling bertolak belakang daripada saling melengkapi. Biasanya, analisis terhadap hal ini menggunakan pendekatan nilai “*zero-sum*” dibandingkan dengan “*win-win*”, dan menghasilkan dikotomi seperti agama/ilmu,

²⁷ *Ibid*, 47–48.

²⁸ M.Amin Abdullah, “Hak Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fiqih Sosial,”

²⁹ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 48.

³⁰ *Ibid*

³¹ *ibid*, 49–50.

empiris atau rasional, dan lainnya. Dikotomi ini berakar dari cara berpikir yang hanya menyoroti satu aspek, padahal pasangan-pasangan tersebut dapat dihubungkan melalui dimensi lain.³²

Kurangnya pendekatan multidimensi menyebabkan timbulnya kecenderungan untuk melihat segala sesuatu secara oposisi, padahal seharusnya bisa dipahami sebagai bagian dari satu keatuan sistem yang saling berkaitan. Bahkan, cara berpikir manusia kerap menggunakan pasangan penilaian yang tidak seimbang, seperti menang/kalah, hitam/putih, dan sebagainya. Sebagai sebuah ilustrasi atau contoh, ketika hanya menggunakan satu sistem peringkat untuk menilai sebuah warna, pilihan hitam-putih akan menghasilkan gambar yang tampak kaku dibandingkan dengan penggunaan gradasi warna abu-abu.³³

Pendekatan sistemik juga memperlihatkan bahwa pemikiran berpasangan (*binary thinking*) dan satu dimensi masih banyak digunakan dalam metode penalaran tradisional dalam hukum Islam. Pendekatan satu dimensi cenderung memusatkan perhatian hanya pada satu faktor dalam menangani suatu persoalan. Bahkan, dalam praktik fatwa, masih sering ditemukan penggunaan satu bukti atau fakta tunggal, padahal sebenarnya terdapat berbagai dalil (*adillah*) yang dapat digunakan untuk menyelesaikan kasus yang sama, dan secara tidak langsung menghasilkan hasil yang berbeda. Inilah topik utama yang sering diperbincangkan baik pada literature ushul fiqh tradisional maupun kontemporer dengan istilah *ta'arud al-adillah* (kontradiksi atau perbedaan antar dalil-dalil atau fakta-fakta). Upaya untuk menyeleraskan berbagai dalil-dalil atau fakta-fakta yang bertentangan yang disebut dengan *al-jam' bayn al-'adillah* merupakan salah satu contoh dari penerapan pendekatan multidimensi.³⁴

Di sisi lain, sistem penilaian hukum yang bersifat biner, seperti : wajib atau haram, nasikh/mansukh, mundabit atau mawhum, dan sebagainya, sering kali membatasi kemampuan hukum islam dalam menyikapi kasus-kasus yang berada di wilayah yang tidak sepenuhnya jelas atau “abu-abu”.³⁵

f. Purposefulness (Kebermaksudan)

Dalam setiap sistem, selalu terdapat output atau tujuan yang hendak dicapai. Dalam teori sistem , tujuan ini terbagi menjadi dua bentuk, yaitu: *goal (al-hadf)* dan *purpose (al-ghayah)*. *Goal* merupakan sebuah hasil dari sistem yang bersifat tetap, mekanistik, dan hanya mampu menghasilkan satu jenis tujuan dalam kondisi yang konstan. Sementara itu, *purpose* merujuk pada tujuan yang sifatnya dinamis, fleksibel, dan mampu menyesuaikan diri dengan berbagai macam situasi serta menghasilkan beragam hasil yang relevan.³⁶

³² *Ibid*

³³ Jasser 'Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 50–51.

³⁴ *Ibid* 51.

³⁵ *Ibid*

³⁶ Muhammad Iqbal Fasa, “Reformasi Pemahaman Teori Maqasid Syariah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Auda),” *HUNafa Jurnal Studia Islamika* 13, no. 2 (2016): 238, <https://doi.org/10.24239/jsi.v13i2.438>.

Dalam konteks ini, *maqashid* termasuk dalam kategori *purpose* (*al-ghayah*), bukan hanya sekedar *goal* (*al-hadf*). Ia tidak bersifat tunggal dan kaku, melainkan kontekstual dan beragam sesuai dengan kebutuhan dan kondisi social. Karena itu, menjadi fondasi utama dalam sistem hukum Islam. Upaya untuk menggali serta memahami *maqasid* harus bersumber dari teks-teks utama Islam-al-Qur'an dan Hadis-bukan semata-mata mengandalkan pendapat para fuqaha. Validitas suatu ijtihad pun harus diukur dari sejauh mana ia mewujudkan kemaslahatan bukan dari keterikatannya pada suatu mazahab tertentu. Dengan demikian, tujuan dari penetapan hukum Islam adalah untuk mewujudkan maslahat bagi masyarakat yang ada disekitarnya.³⁷

Selain mengagas teori “sistem”, Jasser Auda juga mengusulkan menggeser paradigmaa teori *maqasid al-syariah* klasik yang menekankan “*protection*” (penjagaan) dan “*preservation* (perlindungan) menuju “*development*” (pembangunan) dan “*rights*” (hak-hak), berikut pergeseran paradigma tersebut :³⁸

No	Teori <i>Maqasid</i> Klasik	Teori <i>Maqasid</i> Kontemporer
1	Menjaga Agama (<i>Hifz al-Din</i>)	Menghormati akan kebebasan beragama atau kebebasan berkeyakinan
2	Menjaga Jiwa (<i>Hifz al-Nafs</i>) dan Menjaga kehormatan (<i>Hifz al-irdh</i>)	Menjaga martabat manusia (<i>karamah insaniyah</i>) dan Menghormati Hak Asasi Manusia
3	Menjaga akal (<i>Hifz al-'Aql</i>)	Mendorong untuk berpikir ilmiah, mengutamakan perjalanan mencari ilmu, Menekan kecenderungan berpikir massal atau ikut-ikutan tanpa berpikir kritis, dan menjaga agar sumber daya intelektual tidak lari ke luar negeri.
4	Menjaga keturunan (<i>Hifz al-Nasl</i>)	Mendorong kepedulian yang lebih terhadap institusi keluarga
5	Menjaga harta (<i>Hifz al-Mal</i>)	Memprioritaskan pada kepedulian sosial, pembangunan ekonomi, menciptakan kesejahteraan pada masyarakat, dan mengurangi kesenjangan ekonomi

Dalam rangka untuk memperbarui konsep *maqasid al-syariah* di era modern, Jasser Auda juga mengusulkan “pembangunan manusia” sebagai perwujudan dari idealismenya sekaligus sebagai tujuan utama kemaslahatan (kepentingan public) masa kini. Kemaslahatan inilah yang menurutnya seharusnya menjadi fokus *maqasid al-syariah* untuk diwujudkan melalui penerapan hukum Islam. Lebih lanjut, implementasi *maqasid* versi kontemporer ini dapat diamati secara nyata, dianalisis, diawasi, dan diuji

³⁷ Muhammad Iqbal Fasa, “Reformasi Pemahaman Teori Maqasid Syariah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Auda),”238.

³⁸ M.Amin Abdullah, “Hak Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fiqih Sosial,” 35–36.

validitasnya melalui indikator pembangunan manusia (*human development index*) serta target-target pembangunan manusia yang dirancang oleh lembaga-lembaga global seperti Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB).³⁹

Konsepsi *Childfree* Dan Hak Otonomi Tubuh

1. *Childfree* : pilihan hidup dalam dunia modern

Istilah *childfree* telah tercatat dalam Kamus Bahasa Inggris Merriam-Webster sejak sebelum tahun 1901, meskipun saat itu maknanya masih dianggap dengan nada skeptic dan dilihat sebagai fenomena modern. Namun, menurut Dr. Rachel Chrastil-penulis buku *How to Be Childless: A History and Philosophy of Life Without Children*- fakta sejarah menunjukkan bahwa sejak abad ke-16, banyak warga di Inggris, Prancis, dan Belanda yang menunda pernikahan, bahkan sekitar 15 hingga 20 persen diantaranya tidak menikah sama sekali. Umumnya, mereka tinggal di kawasan perkotaan. Pada era Victoria, juga terdapat sejumlah pasangan yang secara sadar memilih untuk tidak memiliki anak. Dr. Chrastil juga mencatat bahwa pada masa itu sudah dikenal beberapa metode kontrasepsi seperti spons dan kondom versi awal yang meskipun belum seefektif kontrasepsi modern, sudah dapat membantu mencegah kehamilan.⁴⁰

Beberapa kajian resmi menggunakan kata *Voluntary Childlessness* (tidak memiliki anak secara sukarela) untuk menyebut *childfree*.⁴¹ Kata *childfree* sendiri sudah masuk dalam beberapa kamus bahasa Inggris, meskipun belum memiliki padanan kata yang tepat dalam bahasa Indonesia karena istilah ini masih tergolong baru sebagai sebuah fenomena.

Menurut kamus Merriam-Webster, *childfree* diartikan sebagai “*without children*” atau tanpa anak-anak, dengan dua makna utama, yaitu: *Pertama, not including or allowing children: excluding children* (tidak termasuk/tidak mengizinkan anak-anak; mengecualikan anak-anak. Makna ini menggambarkan situasi, tempat, atau acara yang sengaja dirancang untuk orang dewasa tanpa kehadiran anak-anak). *Kedua, not Having children especially by choice* (tidak memiliki anak, terutama karena pilihan pribadi. Makna ini merujuk pada individu atau pasangan yang secara sadar memutuskan untuk tidak mempunyai anak.⁴²

Definisi yang sama juga dapat kita temukan dalam *Cambridge Dictionary*, dimana *childfree* didefinisikan sebagai: “*used to refer to people who choose not to have children, or a place or situation without children*” (digunakan untuk merujuk pada

³⁹Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 24–25; M.Amin Abdullah, “Hak Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fiqih Sosial,” 36.

⁴⁰Victoria Tunggono, *Childfree & Happy: Keputusan Sadar Untuk Hidup Bebas Anak*, 2 ed. (Sleman: Mojok Group, 2021), 12.

⁴¹ Victoria Tunggono, *Childfree & Happy: Keputusan Sadar Untuk Hidup Bebas Anak* 13.

⁴²“Child-free,” *Merriam-Webster Dictionary*, diakses 1 Juli 2025, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/child-free>

orang-orang yang memilih untuk tidak memiliki anak atau pada tempat atau situasi yang tanpa kehadiran anak-anak).⁴³

Dengan demikian, *childfree* dapat didefinisikan sebagai suatu kondisi atau keputusan sadar dari individu atau pasangan untuk tidak memiliki anak, baik secara permanen maupun dalam jangka panjang, yang didasarkan pada pilihan pribadi dan kesepakatan bersama (jika dalam konteks pernikahan). Istilah ini berbeda dengan kondisi *childless* yang umumnya merujuk pada ketidakmampuan memiliki anak karena alasan biologis atau faktor di luar kehendak.

2. Konsepsi otonomi tubuh sebagai hak asasi manusia (HAM)

Konsepsi otonomi tubuh berasal dari konsep otonomi diri sebagai sebuah subjek sebagaimana yang digagas oleh aliran filsafat eksistensialisme. Menurut aliran ini, manusia bertindak atas dasar pandangan terhadap realitasnya sendiri yang subjektif bukan karena realitas objektif yang berada di luar dirinya. Setiap pribadi bertanggungjawab terhadap perbuatan-perbuatannya sendiri dan kehidupan yang bermakna harus terhindar sejauh mungkin dari ancaman baik secara fisik maupun psikis.⁴⁴

Konsep otonomi diri sebagai sebuah subjek kemudian berkembang menjadi konsep otonomi atas tubuh sebagai subjek yang berkuasa atas diri secara independen tanpa intervensi dan kuasa dari pihak mana pun. Konsep otonomi tubuh, khususnya pada perempuan, adalah sebuah upaya sistematis berkelanjutan dari setiap perempuan untuk mau dan mampu menjadikan tubuhnya sendiri otonom, utuh dari penjajahan siapa dan pihak mana pun dan di mata siapa pun.⁴⁵

Upaya ini membutuhkan pemaknaan akan nilai-nilai hidup dan makna akan eksistensi diri seorang perempuan itu sendiri, sehingga dirinya bebas untuk menentukan dan independen untuk menerjemahkan realitas yang dihadapinya. Kemerdekaan dan otonomi tubuh perempuan harus dilakukan bersamaan dengan upaya perempuan memaknai akan eksistensi dirinya ditengah gerusan serta gempuran berbagai macam kepentingan di luar tubuh perempuan. Otonomi atas tubuh perempuan selalu berhubungan dengan kekuasaan. Seorang perempuan dikatakan dapat memiliki otonomi atas tubuhnya sendiri manakala ia mampu melakukan control atas tubuhnya. Jika seseorang perempuan memiliki kemampuan akan control tersebut, ia dapat menentukan arah tubuhnya.⁴⁶

Dalam kerangka Hak Asasi Manusia, otonomi tubuh merupakan bagian dari hak kebebasan pribadi (*personal liberty*), hak atas privasi, dan hak atas integritas fisik dan mental. Beberapa instrument hukum HAM yang mendukung konsep ini antara lain: *Pertama*, dalam Pasal 3 Universal Declaration of Human Rights (UDHR):⁴⁷

⁴³“Child-free”, *Cambridge Dictionary*, diakses 1 Juli 2025, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/child-free>

⁴⁴ Sabara Sabara, “Konsep Otonomi Tubuh dan Kewajiban Jilbab (Studi Kasus Muslimah Yang Melepas Jilbab),” *MIMIKRI* 5, no. 1 (2019): 18.

⁴⁵ *Ibid.* 18.

⁴⁶ *Ibid.* 19.

⁴⁷ United Nations, *Universal Declaration of Human Rights (UDHR)*, Pasal 3, diakses dari:

“Everyone has the right to life, liberty, and security of person.” Setiap orang berhak atas kehidupan, kebebasan dan keselamatan sebagai individu.

- a. Dalam Pasal 12 Universal Declaration of Human Rights (UDHR):⁴⁸
 “No one shall be subjected to arbitrary interference with his privacy, family, home or correspondence, nor to attacks upon his honour and reputation. Everyone has the right to the protection of the law against such interference or attacks.”
 Tidak seorang pun boleh diganggu urusan pribadinya, keluarganya, rumah tangganya atau hubungan surat menyuratnya dengan sewenang-wenang; juga tidak diperkenankan melakukan pelanggaran atas kehormatan dan nama baiknya. Setiap orang berhak mendapat perlindungan hukum terhadap gangguan atau pelanggaran seperti ini).
- b. Dalam Pasal 17 ayat (1) ICCPR:⁴⁹
 “Tidak seorangpun yang dapat secara sewenang-wenang atau secara sah dicampuri urusan-urusan pribadinya, keluarga, rumah atau hubungan surat menyurat atau secara tidak sah diserang kehormatan dan nama baiknya.”

Dengan demikian, otonomi tubuh bukanlah hak yang bersifat filosofis semata, tetapi telah diakui secara hukum sebagai hak universal yang melekat pada setiap manusia. Dalam konteks *childfree*, hak ini menjamin kebebasan perempuan (dan laki-laki) untuk memilih tidak memiliki anak tanpa harus mengalami diskriminasi, paksaan, atau stigma social.

3. *Childfree* sebagai manifestasi otonomi tubuh perempuan

Pilihan untuk hidup *childfree* tidak sekadar keputusan personal atas preferensi gaya hidup, melainkan bentuk nyata dari perlawanan terhadap konstruksi social yang telah lama menetapkan peran dan nilai perempuan secara sempit. Dalam masyarakat patriarkal, perempuan secara historis dan structural diposisikan sebagai penjaga moral, pelestari keturunan, dan pengasuh domestic. Menjadi istri dan ibu seringkali dianggap sebagai sebuah jalan kodrati yang tidak boleh dibantah, bahkan dijadikan tolak ukur kesempurnaan eksistensi perempuan.

Dalam kerangka itu, keputusan seorang perempuan yang memilih untuk tidak memiliki anak-yang merupakan inti dari pilihan *childfree*-dipandang sebagai penyimpangan dari norma yang telah dilembagakan secara turun-temurun. Perempuan

<https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

⁴⁸ United Nations, *Universal Declaration of Human Rights (UDHR)*, Pasal 12, diakses dari:

<https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

⁴⁹ Pasal 17 ayat (1) Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan *International Covenant On Civil and Political Rights (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik)*, diunduh dan diakses dari: <https://berkas.dpr.go.id/setjen/dokumen/-Regulasi-UU-No.-12-Tahun-2005-Tentang-Pengesahan-Kovenan-Internasional-Tentang-Hak-Hak-Sipil-dan-Politik-1552380410.pdf>, pada tanggal 1 Juli 2025.

yang memilih *childfree* tidak jarang menghadapi stigma social, pelabelan egois, dan penyangkalan terhadap kapasitas keperempuanannya. Tekanan tidak hanya datang dari lingkungan terdekat seperti keluarga, melainkan juga daristruktur masyarakat dan institusi social.

Namun, dalam perspektif Hak Asasi Manusia (HAM), terutama melalui pendekatan feminis, pilihan *childfree* justru menjadi bentuk dari kedaulatan tubuh perempuan. Ini adalah ekspresi otonomi yang paling mendasar: hak untuk menentukan apa yang terjadi pada tubuhnya, untuk apa tubuhnya dipakai, dan bagaimana perempuan ingin menjalani kehidupan tanpa intervensi eksternal-baik dalam bentuk hukum, moralitas public, agama, maupun tekanan budaya.

Lebih dari itu, keputusan untuk tidak memiliki anak merupakan ekspresi dari reflektivitas moral-yakni kemampuan seseorang untuk memaknai hidupnya secara sadar, bertanggungjawab, dan kontekstual. Banyak perempuan *childfree* mengambil keputusan tersebut bukan karena kebencian terhadap anak atau institusi keluarga, tetapi karena pertimbangan filosofis, ekologis, ekonomi, atau eksistensial. Misalnya, kekhawatiran terhdap krisis iklim, *overpopulasi*, atau kesadaran akan ketidaksiapan emosional dan mental untuk membesarkan anak dalam kondisi ideal. Ini adalah keputusan yang lahir dari akal sehat dan otonomi pribadi, bukan sekadar mengikuti tren atau gaya hidup semata.

Dalam konteks hak reproduksi, *childfree* merupakan bagian dari spektrum hak untuk memiliki anak, menunda memiliki anak, atau tidak memiliki anak sama sekali. Pasal 16 ayat (1) huruf e Konvensi CEDAW (*The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*), menegaskan:⁵⁰

“Negara-negara Pihak wajib melakukan upaya-upaya khusus untuk menghapuskan diskriminasi terhadap perempuan dalam setiap masalah yang berhubungan dengan perkawinan dan hubungan keluarga, dan berdasarkan persamaan antara laki-laki dan perempuan terutama harus memastikan: e. Hak yang sama untuk memutuskan secara bebas dan bertanggung jawab tentang jumlah dan jarak kelahiran di antara anak-anak mereka, dan untuk memperoleh akses atas informasi, pendidikan dan tindakan yang memungkinkan mereka melaksanakan hak ini.”

Konvensi CEDAW diatas secara tegas menempatkan hak perempuan untuk menentukan jumlah dan jarak kelahiran anak-anaknya sebagai bagian dari kesetaraan gender dalam konteks relasi keluarga dan perkawinan. Artinya, ketika seorang perempuan memilih untuk tidak memiliki anak (*childfree*), pilihan tersebut tidak boleh

⁵⁰ Pasal 16 huruf e Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita (Convention On The Elimination Of All Forms Of Discrimination Against Women), diunduh dan diakses dari: <https://www.skp-ham.org/wp-content/uploads/2015/05/Konvensi-Mengenai-Penghapusan-Segala-Bentuk-Diskriminasi-Terhadap-Perempuan.pdf> . Konvensi ini sendiri telah diratifikasi lewat Undnag-Undang Nomor 7 Tahun 1984

dinilai sebagai penyimpangan atau pelanggaran norma, melainkan sebagai bentuk realisasi atas hak reproduksi yang dijamin hukum Internasional. Lebih jauh lagi, negara sebagai pihak yang meratifikasi CEDAW (termasuk Indonesia) berkewajiban menciptakan kondisi yang memungkinkan perempuan mengakses informasi dan pendidikan yang mendukung keputusan tersebut secara bebas, tanpa tekanan atau diskriminasi.

Pilihan *childfree* juga membuka ruang untuk mendekonstruksi pemahaman konvensional tentang peran gender dalam keluarga. Dalam tatanan patriarkal, perempuan dibebani ekspektasi ganda: bekerja di ranah publik sekaligus menjadi pengurus utama di ranah domestik. Keputusan untuk tidak memiliki anak bisa dibaca sebagai upaya resistensi terhadap beban ganda ini, sekaligus kritik terhadap ketimpangan peran dalam rumah tangga. Hal ini bukan berarti menolak nilai keluarga, melainkan menegaskan bahwa peran dan eksistensi perempuan tidak boleh direduksi hanya pada fungsi reproduktif dan domestik.

Selain itu, *childfree* juga harus dipahami sebagai bagian dari keberagaman identitas dan pilihan hidup perempuan dalam masyarakat modern. Tidak semua perempuan memiliki aspirasi yang sama, dan tidak semua ingin menjadi ibu. Dalam dunia yang semakin kompleks, hak untuk menjalani kehidupan yang autentik dan bermakna menjadi semakin penting. Maka, menghargai pilihan *childfree* sejatinya adalah bentuk pengakuan terhadap keragaman pengalaman hidup perempuan dan bentuk penghormatan terhadap kebebasan individual.

Dengan demikian, *childfree* bukan sekadar keputusan individual, melainkan juga wacana politik tubuh, hak asasi, dan kesetaraan gender. Perempuan berhak memiliki kendali atas tubuhnya sendiri, dan masyarakat-termasuk negara-wajib menjamin kebebasan tersebut dalam suasana yang bebas dari diskriminasi, tekanan sosial, maupun pelabelan moral.

Dialektika *Childfree* : Antara Hak Atas Otonomi Tubuh Dan *Hifz Al-Nasl*

Fenomena *childfree*-keputusan sadar untuk tidak memiliki anak- menjadi titik temu yang menantang dua sistem nilai: Hak Asasi Manusia yang menjunjung otonomi tubuh untuk menentukan pilihan reproduksi secara sadar, bebas, dan bertanggung jawab; disisi lain syariat Islam yang melalui prinsip *hifz al-nasl* yang mengarahkan manusia untuk menjaga keturunan. Ketegangan ini melahirkan pertanyaan mendasar: apakah keputusan untuk memilih *childfree* dapat dibenarkan secara syar'i, ataukah justru bertentangan dengan *maqasid al-syariah* itu sendiri..?

Dalam ruang inilah pendekatan dialektis menjadi relevan-bukan untuk menghakimi satu pihak, melainkan untuk membangun jembatan pemahaman antara HAM dan syariat Islam sebagai dua sistem etis dan epistemologis yang berbeda namun tidak mustahil untuk dipertemukan. Dalam kerangka ini, pemikiran Jasser Auda memberikan kontribusi penting melalui tawaran teori "sistem" dan pergeseran paradigma teori *maqasid al-syariah* klasik yang menekankan "*protection*" (penjagaan) dan "*preservation*

(perlindungan) menuju orientasi yang lebih progresif “*development*” (pembangunan) dan “*rights*” (hak-hak).

Jasser Auda memahami prinsip *hifz al-nasl* bukan “menjaga atau melestarikan keturunan” secara biologis, melainkan “mendorong kepedulian yang lebih terhadap institusi keluarga”. Prinsip ini mengandung fleksibilitas makna: bahwa yang dijaga bukan hanya kuantitas generasi, tapi kualitas kehidupan dan relasi dalam keluarga. Sementara itu, Jasser Auda juga memahami prinsip *hifz al-nafs* dan *hifz al-irdh* tidak hanya sekadar “menjaga jiwa” dan “menjaga kehormatan” tetapi juga “menjaga martabat manusia (*karamah insaniyah*)” dan “menghormati Hak Asasi Manusia”.

Melalui redefinisi ini maka keputusan seseorang-khususnya perempuan- untuk melakukan *childfree* dapat ditempatkan sebagai pilihan yang lahir dari kesadaran etis dan tanggungjawab personal, sehingga hak otonomi tubuh tidak serta-merta dianggap bertentangan dengan *maqasid al-syariah*. Sebaliknya, keputusan tersebut dapat dimaknai sebagai bagian dari upaya menjaga martabat kemanusiaan (*karamah insaniyah*) dan penghormatan terhadap hak asasi perempuan-yang dalam perspektif Auda termasuk dalam cakupan *hifz al-nafs* dan *hifz al-irdh*- untuk menentukan arah hidup dan tubuhnya sendiri secara sadar, bebas, dan bertanggungjawab.

Dengan demikian, pendekatan Auda membuka ruang bagi reinterpretasi norma-norma keagamaan secara kontekstual dan progresif, dimana pilihan *childfree* tidak serta-merta diposisikan sebagai bentuk penolakan terhadap nilai-nilai Islam, melainkan sebagai ekspresi dari *maqasid* yang lebih inklusif, humanistik, dan reponsif terhadap dinamika social-kultural perempuan masa kini. Pilihan untuk tidak memiliki anak tidak selalu berarti penolakan terhadap *hifz al-nasl*, tetapi bisa menjadi strategi moral untuk menjaga kemaslahatan yang lebih besar.

Contoh konkret dapat ditemukan dalam kasus perempuan Muslimah yang memilih *childfree* karena memiliki riwayat medis yang serius, seperti penyakit genetik menurun (misalnya HIV) yang berpotensi diturunkan kepada anaknya. Keputusan ini selaras dengan kaidah fiqih *la dharara wala dirar* (tidak boleh memberi kemudharatan pada diri sendiri dan jangan pula memberi kemudharatan pada orang lain). Demikian pula ketika seorang perempuan menghadapi risiko komplikasi kehamilan yang tinggi dan mengancam nyawanya menurut diagnosis medis, keputusan untuk tidak memiliki anak menjadi bagian dari ikhtiar menjaga jiwa (*hifz al-nafs*) dan sejalan dengan kaidah fiqih yang menganjurkan untuk menghindari *madharat* yang lebih besar (*akhdz biakhaf al-dararayn*).

Dalam konteks lain trauma psikologis, ketidaksiapan mental dan beban ekonomi, juga dapat menjadi dasar etis dan rasional bagi keputusan *childfree*. Dalam perspektif *maqasid al-syariah*, keputusan semacam ini dapat dipahami sebagai bagian dari prinsip *jalb al-masalih wa dar' al-mafasid* (mendatangkan manfaat dan menolak kerusakan).

Untuk memperkuat dialektika ini, teori “sistem” Jasser Auda: *cognitive nature*, *wholeness*, *openness*, *interrelated hierarchy*, *multidimensionality*, dan *purposefulness* memberi kerangka berpikir yang adaptif dan integral.

Pertama, Cognitive Nature. Dengan memahami bahwa hukum Islam atau Fiqih bukanlah representasi absolut dari kehendak Tuhan, melainkan hasil pemikiran manusia atas teks ilahi atau hasil pemahaman para ulama atas syariat. Maka, pilihan *childfree* dapat dilihat sebagai sebuah fenomena yang layak dijawab melalui ijtihad baru-berbasis relaitas kontemporer, bukan semata mengacu pada perseden klasik yang menganggap fungsi perempuan terpusat pada melahirkan keturunan. Dalam hal ini, keputusan untuk tidak memiliki anak tidak otomatis dianggap bertentangan dengan syariat, melainkan harus dikaji dalam kerangka '*illat al-hukm* dan *maslahah*, termasuk aspek psikologis, medis, ekonomi, ekologis, dan eksistensial.

Kedua, Wholeness. Prinsip ini mengajak kita melihat bahwa tujuan *hifz al-nasl* tidak bisa dimaknai hanya dari sisi biologis (melahirkan anak), tetapi juga dari aspek keberlangsungan kualitas hidup manusia dan institusi keluarga secara menyeluruh. Pilihan untuk tidak memiliki anak dalam konteks tertentu-misal risiko tinggi kematian jika hamil, riwayat gangguan mental, atau keprihatinan ekologis-justeru bisa dilihat sebagai menjaga kualitas hidup manusia yang lebih luas, dan karenanya sejalan dengan semangat *maqasid*.

Ketiga, Openness. Teori Auda menekankan bahwa hukum Islam adalah sistem terbuka yang harus terus berdialog dengan realitas baru. Menutup pintu ijtihad atas isu *childfree* akan mengubah hukum Islam menjadi sistem yang stagnan dan tidak relevan. Dalam konteks ini ijtihad baru perlu mengakui bahwa "*hifz al-nasl*" tidak hanya bermakna "pemeliharaan keturunan lewat melahirkan anak", tetapi bisa juga berarti menjaga institusi keluarga, dan mendatangkan *maslahah* dalam keluarga dan menghindari *madharat*.

Keempat, Multidimensionality. Pendekatan *multidimensional* mendorong pembacaan hukum Islam yang tidak simplistic dan biner. *Childfree* tidak harus dilihat dalam dikotomi "taat" atau "ingkar", "boleh" atau "haram", melainkan sebagai keputusan kompleks yang melibatkan dimensi biologis, sosiologis, psikologis, ekonomi, ekologis. Dengan pendekatan ini, diskusi tidak akan berakhir pada vonis, tetapi terbuka terhadap berbagai nuansa dan pertimbangan moral yang mendalam.

Kelima, Purposefulness. Dalam konteks pilihan *childfree*, *maqashid* termasuk dalam kategori *purpose (al-ghayah)*-yakni tujuan syariat yang dinamis, kontekstual, dan beragam, bukan hanya sekedar *goal (al-hadf)* yang bersifat tunggal dan kaku. Pemaknaan *purposefulness* ini menuntut agar setiap keputusan hukum-termasuk dalam hal reproduksi- harus mampu mewujudkan maslahat bagi individu dan masyarakat yang ada disekitarnya. Jasser Auda juga mengusulkan "pembangunan manusia" sebagai tujuan utama kemaslahatan masa kini. Kemaslahatan inilah yang menurutnya seharusnya menjadi focus *maqasid al-syariah* untuk diwujudkan melalui penerapan hukum Islam. Oleh sebab itu, keputusan *childfree* harus dinilai dalam terang indikator pembangunan manusia, seperti: kesehatan, pendidikan, kesejahteraan mental, dan kelestarian lingkungan.

Lebih lanjut, Jasser Auda mengatakan bahwa implementasi *maqasid* versi kontemporer ini tidak lagi bersifat abstrak, tetapi dapat diamati secara nyata, dianalisis,

diawasi, dan diuji validitasnya melalui indikator pembangunan manusia (*human development index*) serta target-target pembangunan manusia yang dirancang oleh lembaga-lembaga global seperti Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Maka, dalam konteks ini, keputusan untuk menjalani hidup *childfree* dapat dibenarkan jika keputusan tersebut untuk mewujudkan kemaslahatan yang nyata dan terukur. Misalnya, di negara-negara dengan tingkat overpopulasi, keterbatasan sumber daya, tingginya angka kemiskinan, serta kondisi ekologis yang mengkhawatirkan, keputusan *childfree* dapat menjadi pilihan etis dan bertanggungjawab untuk mencegah *madharat* yang lebih besar dan mendukung pembangunan manusia secara berkelanjutan.

Sebaliknya, dalam konteks negara-negara yang mengalami penurunan angka kelahiran secara drastis—seperti Jepang, Korea Selatan, atau beberapa negara Eropa—yang berujung pada krisis demografi dan ancaman terhadap keberlangsungan sistem sosial, keputusan *childfree* bisa menimbulkan konsekuensi yang bertentangan dengan prinsip *jalb al-masalih wa dar al-mafasid*. Dalam kondisi demikian, preferensi untuk tidak memiliki anak perlu dikaji secara lebih mendalam, tidak semata sebagai hak individual, tetapi juga dalam kaitannya dengan kemaslahatan kolektif. Disinilah *maqasid al-syariah* berfungsi sebagai kerangka yang tidak hanya menimbang hak dan kebebasan personal, tetapi juga dampak sosial-kultural yang lebih luas.

Dengan pendekatan ini, *maqasid al-syariah* tidak lagi dipahami sebagai perangkat hukum yang kaku dan normative, melainkan sebagai sistem etika hukum yang kontekstual, adaptif, dan seimbang antara hak individual dan tanggung jawab sosial.

Kesimpulan

Dari uraian diatas, dapat disimpulkan bahwa keputusan seseorang untuk melakukan *childfree* bukanlah wacana yang bisa dipukul rata sebagai “menyimpang dari syariat”, melainkan harus dipahami sebagai bagian dari spektrum etis yang luas dalam Islam, yang mempertimbangkan konteks, niat, dan kondisi objektif individu. Selama keputusan tersebut didasari oleh *'illat al-hukm* yang kuat dan proporsional—seperti: risiko kesehatan serius, ketidakstabilan emosional, mental, hingga kondisi ekonomi dan ekologis yang mengkhawatirkan—maka pilihan tersebut dapat dibenarkan dalam kerangka *maqasid al-syariah* yang kontekstual.

Model dialektika yang ditawarkan dalam tulisan ini tidak bertujuan untuk memaksakan penyatuan atau dominasi satu sistem nilai atas yang lain, melainkan untuk membangun ruang dialog yang mencari titik temu berdasarkan semangat keadilan, kemanusiaan dan kemaslahatan. Dalam kerangka ini, otonomi tubuh, dalam perspektif ini, tidak perlu dimaknai sebagai ancaman terhadap *hifz al-nasl*, tetapi justru dapat menjadi mekanisme etis untuk memastikan bahwa keputusan reproduktif dilakukan dengan penuh kesadaran, kesiapan, dan tanggung jawab yang utuh.

Dengan demikian, pendekatan dialektis ini tidak hanya menawarkan jalan tengah antara HAM dan syariat Islam, tetapi juga membuka ruang bagi hukum Islam untuk tampil sebagai sistem nilai yang hidup, adaptif, dan transformatif serta mampu merespons isu-isu sensitive seperti *childfree*, dengan tetap berpegang pada prinsip

keadilan, kemanusiaan, dan keseimbangan antara hak individual dan tanggung jawab sosial.

Penelitian ini memiliki sejumlah keterbatasan yang perlu dicatat. *Pertama*, kajian ini massif bersifat normatif-konseptual dan belum melibatkan data empiris mengenai sikap masyarakat Muslim terhadap fenomena *childfree* di berbagai wilayah. *Kedua*, respon institusi keagamaan resmi dan otoritas fatwa belum dikaji secara komparatif lintas negara. *Ketiga*, kajian ini belum menjangkau secara luas perspektif perempuan sebagai subjek yang paling terdampak dalam isu ini.

Keterbatasan ini membuka peluang untuk riset lanjutan yang bersifat interdisipliner dan berbasis data lapangan agar wacana *childfree* dalam Islam tidak berhenti pada tataran teoritis semata.

Tulisan ini menyarankan agar pembuat kebijakan-baik negara maupun otoritas keagamaan-mulai mengadopsi pendekatan etis dan kontekstual dalam merumuskan kebijakan reproduksi dan keluarga. Hal ini meliputi: *pertama*, penyusunan panduan hukum keluarga Islam yang memberi ruang pada keputusan reproduktif yang bertanggungjawab dan berbasis kesadaran, bukan sekadar kepatuhan simbolik. *Kedua*, penguatan edukasi kesehatan reproduksi berbasis nilai Islam yang mendorong kesadaran atas hak dan tanggung jawab dalam keputusan memiliki anak. *Ketiga*, dialog terbuka antara negara, ormas keagamaan, dan komunitas perempuan untuk menyusun kebijakan yang tidak hanya berorientasi pada pelestarian keturunan (*hifz al-nasl*), tetapi juga memperhatikan aspek *hifz al-nafs* (pelindungan jiwa-atau dalam perspektif Jasser Auda menjaga martabat manusia), *hifz al-aql* (kesehatan mental), dan *hifz al-ma'ash* (kesejahteraan ekonomi).

Dengan cara ini, hukum Islam tidak hanya tampil sebagai warisan teks, melainkan sebagai sistem etik dan hukum yang hidup dan terus berkembang bersama dinamika zaman.

Daftar Pustaka

- A.A Fayzee, Asaf. *Outlines of Muhammadan Law*. 3 ed. London: Oxford University Press, 1964.
- Abdullah, M.Amin. "HAK KEBEBASAN BERAGAMA DAN BERKEYAKINAN: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Usul Fikih Sosial." *SALAM: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial* 14, no. 1 (2011). <https://ejournal.umm.ac.id/index.php/salam/article/view/1602>.
- Abror, Abdul Madjid. "Maqasid al-Shari'ah dan Ijtihad Maqasidi." *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir Dan Pemikiran Islam* 1, no. 1 (2020): 16–40. <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v1i1.93>.
- Al Farisi, Salman. "Hak Istri Pasca Cerai Gugat Di Pengadilan Agama Perspektif Feminist Judging dan Maqashid al-Syari'ah Jasser Auda." Tesis, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2025. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/84967>.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Disunting oleh Jasser 'Auda. London: The International Inst. of Islamic Thought, 2008.

“Child-free,” *Merriam-Webster Dictionary*, diakses 1 Juli 2025, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/child-free>

“Child-free”, *Cambridge Dictionary*, diakses 1 Juli 2025, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/child-free>

Fasa, Muhammad Iqbal. “Reformasi Pemahaman Teori Maqasid Syariah (Analisis Pendekatan Sistem Jasser Auda).” *HUNafa Jurnal Studia Islamika* 13, no. 2 (2016): 218–46. <https://doi.org/10.24239/jsi.v13i2.438>.

Fasi, 'Allal al-. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*. 5 ed. Dar al-Gharab al-Islamiy, 1993.

Ibnu 'Asyur, Muhammad Thahir. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*. 1 ed. Tunis: Mathba'ah al-Faniyah, 1947.

Konvensi Mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Wanita (Convention On The Elimination Of All Forms Of Discrimination Against Women), diunduh dan diakses dari: <https://www.skp-ham.org/wp-content/uploads/2015/05/Konvensi-Mengenai-Penghapusan-Segala-Bentuk-Diskriminasi-Terhadap-Perempuan.pdf>.

M.Zein, Satria Effendi. *Ushul Fiqh*. 7 ed. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2017.

Raysuni, Ahmad al-. *Nazhariyyah al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi*. 4 ed. Herdon: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995.

Razi, Muhammad al-. *Mukhtar al-Sihah*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1989.

Rofiah, Khusniati. “TEORI SISTEM SEBAGAI FILOSOFI DAN METODOLOGI ANALISIS HUKUM ISLAM YANG BERORIENTASI MAQASHID AL-SYARI'AH (Telaah atas Pemikiran Jasser Auda).” *istinbath* 15, no. 1 (31 Desember 2018). <https://doi.org/10.20414/ijhi.v15i1.138>.

Sabara, Sabara. “Konsep Otonomi Tubuh dan Kewajiban Jilbab (Studi Kasus Muslimah Yang Melepas Jilbab).” *MIMIKRI* 5, no. 1 (2019).

Shihab, M.Quraish. *Kosakata Keagamaan*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020.

Sopyan, Yayan. *Tarikh Tasyri': Sejarah Pembentukan Hukum Islam*. 1 ed. Depok: Rajawali Pers, 2018.

Tunggono, Victoria. *Childfree & Happy: Keputusan Sadar Untuk Hidup Bebas Anak*. 2 ed. Sleman: Mojok Group, 2021.

United Nations, *Universal Declaration of Human Rights (UDHR)*, diakses dari:

<https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2005 Tentang Pengesahan *International Covenant On Civil and Political Rights (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik)*, diunduh dan diakses dari: <https://berkas.dpr.go.id/setjen/dokumen/-Regulasi-UU-No.-12-Tahun-2005-Tentang-Pengesahan-Kovenan-Internasional-Tentang-Hak-Hak-Sipil-dan-Politik-1552380410.pdf>, pada tanggal 1 Juli 2025.

Yubi, Muhammad Said al-. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa 'Alaqatuha Bi al-Adillah al-Syar'iyyah*. 1 ed. Riyadh: Dar al-Hijrah Li Nasyr Wa Tawzi', 1998.

Zuhayli, Wahbah al-. *Ushul Fiqh al-Islamiy*. 1 ed. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.