

Perkembangan Hukum Keluarga Islam Di Asia Selatan: Studi Komparatif Di Negara Pakistan, India, Dan Bangladesh

The Development of Islamic Family Law in South Asia:
A Comparative Study of Pakistan, India and Bangladesh

Authors:

Muhammad Iqbal Hanafi Nasution* | muhammad0201201077@uinsu.ac.id

UIN Sumatera Utara

Juni Arnisa Napitupulu | juniarnisa8@gmail.com

UIN Sumatera Utara

Uswatun Hasanah | uswatun0221244007@uinsu.ac.id

UIN Sumatera Utara

Ibnu Radwan Siddik Turnip | ibnuradwan@uinsu.ac.id

UIN Sumatera Utara

Rahmad Efendi | rahmadefendi@uinsu.ac.id

UIN Sumatera Utara

*Corresponding author

Doi : <https://doi.org/10.21111/jicl.v9i1.15>

<p>Article Info Article No. : 09 Vol : Vol 9.1 – 2026 Page : 121-134</p> <hr/> <p>History Submitted: 17-01-2026 Revised : 19-04-2026 Accepted : 23-04-2026</p> <hr/> <p>Keyword <i>Islamic Family Law; South Asia; Legal Reform.</i></p> <p>Kata Kunci <i>Hukum Keluarga Islam; Asia Selatan; Reformasi Hukum.</i></p>	<p>Abstract <i>This study aims to analyze the development of Islamic family law in South Asia, particularly in Pakistan, India, and Bangladesh, through a normative review of the main regulations that shape the family law system in the region. The study focuses on the influence of colonial heritage, national legal politics, and patterns of Sharia interpretation on the direction of Islamic family law reform. The method used is normative jurisprudence with a statute approach, through an examination of regulations such as the Muslim Personal Law (Sharia) Application Act 1937, the Muslim Family Laws Ordinance 1961, and the Muslim Marriages and Divorces (Registration) Act 1974. The data was analyzed qualitatively to identify differences in normative configurations between countries. The results of the study show that although the three countries have similar fiqh roots, the approach to Islamic family law legislation has developed differently. Pakistan stands out with administrative reforms that strengthen the role of the state, Bangladesh combines formal regulations with community mediation mechanisms, while India maintains a personal law system with limited state intervention. This study concludes that the effectiveness of Islamic family law in South Asia depends on the synergy between state codification and community authorities oriented towards substantive justice and social welfare.</i></p> <hr/> <p>Abstrak Penelitian ini bertujuan menganalisis perkembangan hukum keluarga Islam di Asia Selatan, khususnya di Pakistan, India, dan Bangladesh, melalui kajian normatif terhadap peraturan-peraturan utama yang membentuk sistem hukum keluarga di kawasan tersebut. Fokus kajian diarahkan pada pengaruh warisan kolonial, politik hukum nasional, dan pola interpretasi syariat terhadap arah reformasi hukum keluarga Islam. Metode yang digunakan adalah yuridis normatif dengan pendekatan statute approach, melalui penelaahan terhadap regulasi seperti Muslim Personal Law (Shariat) Application Act 1937, Muslim Family Laws Ordinance 1961, dan Muslim Marriages and Divorces (Registration) Act 1974. Data dianalisis secara kualitatif untuk mengidentifikasi perbedaan konfigurasi normatif antarnegara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa meskipun ketiga negara memiliki akar fiqh yang serupa, pendekatan legislasi hukum keluarga Islam berkembang secara berbeda. Pakistan menonjol dengan reformasi administratif yang memperkuat peran negara, Bangladesh menggabungkan regulasi formal dengan mekanisme mediasi komunitas, sementara India mempertahankan sistem hukum personal dengan intervensi negara yang terbatas. Penelitian</p>
--	--

ini menyimpulkan bahwa efektivitas hukum keluarga Islam di Asia Selatan bergantung pada sinergi antara kodifikasi negara dan otoritas komunitas yang berorientasi pada keadilan substantif dan kemaslahatan sosial.

PENDAHULUAN

Hukum keluarga Islam di Asia Selatan merupakan medan hukum yang unik, ia lahir dari akar fiqh Hanafi yang sama, dibentuk oleh sejarah kolonial yang seragam, namun berkembang secara berbeda setelah partisi 1947 dan kemerdekaan Bangladesh 1971.¹ Sebelum kolonialisme Inggris memperkenalkan sistem personal law, hukum keluarga Muslim di wilayah ini bersifat lokal, diskursif, dan berbasis masyarakat yang ditegakkan melalui akad, musyawarah keluarga, serta otoritas ulama dan tetua adat, tanpa intervensi negara formal.² Namun, dengan diberlakukannya The Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937 (MPLA 1937), hukum keluarga Muslim diubah menjadi instrumen administratif negara: ia tetap “berdasarkan syariah”, tetapi hanya dalam versi yang telah dikodifikasi, disederhanakan, dan diintegrasikan ke dalam kerangka legal pluralism kolonial. Undang-undang ini justru menjadi fondasi hukum keluarga di ketiga negara pasca-kemerdekaan, meski dengan respons yang berbeda-beda.³ Di India, sebagai negara sekuler dengan populasi Muslim minoritas, MPLA 1937 dipertahankan hampir tanpa modifikasi substansial; tidak ada kewajiban pencatatan pernikahan, tidak ada pengadilan khusus keluarga Muslim, dan tidak ada mekanisme negara untuk mengawasi praktik seperti triple talaq atau poligami.⁴ Akibatnya, perempuan Muslim India rentan kehilangan hak hukum karena tidak mampu membuktikan keabsahan pernikahan di forum perdata.⁵ Sebaliknya, Pakistan memilih jalur reformis: pada 1961, diberlakukan Muslim Family Laws Ordinance (MFLO) yang mewajibkan pencatatan nikah, membatasi poligami melalui izin Arbitration Council, serta mengatur prosedur talak dengan sanksi pidana (denda hingga 5.000 rupee atau penjara maksimal 1 tahun).⁶ Reformasi ini menandai pergeseran epistemologis: hukum keluarga tidak lagi semata-mata urusan komunitas, melainkan ranah tanggung jawab yang secara normatif didasarkan pada prinsip keadilan (*‘adl*) dan kemaslahatan (*maṣlaḥah*).⁷ Bangladesh, yang memisahkan diri dari Pakistan pada 1971, mewarisi MFLO 1961 secara utuh, lalu memperkuatnya melalui Muslim Marriages and Divorces (Registration) Act, 1974 yang mewajibkan pendaftaran semua pernikahan dan perceraian, serta memberikan sanksi denda atau penjara hingga 3 bulan bagi pelanggar.⁸ Dengan demikian, ketiganya menunjukkan tren umum: kodifikasi hukum keluarga sebagai strategi negara untuk

¹ Rida Maryani Iriyanti, Muhammad Husni Alghiffari, and Dina Triana Febriana, “Hukum Keluarga Kontemporer Di Negara India Dan Pakistan,” *Rewang Rencang: Jurnal Hukum Lex Generalis* 6, no. 1 (2024): 1–23.

² Nur Taufiq Sanusi, “Perceraian Dalam Perundang-Undangan Negara Muslim (Studi Perbandingan Hukum Keluarga Islam Pakistan, Mesir Dan Indonesia),” *Jurnal Al-Qadā: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam* 4, no. 2 (2018): 323–44.

³ The Muslim Personal Law (Shariat) Application, 26 Act No. 26 of 1937 (1937).

⁴ Napisah Napisah and Huzaimah Huzaimah, “TANTANGAN IMPLEMENTASI HUKUM KELUARGA DI INDIA: PENCATATAN PERNIKAHAN DAN PERLINDUNGAN HAK PEREMPUAN,” *MAQASHIDUNA: JURNAL HUKUM KELUARGA ISLAM* 3, no. 1 (June 2025): 1–17, <https://doi.org/10.47732/maqashiduna.v3i1.716>.

⁵ Muhammad Atho Mudzhar, “Hukum Keluarga Di Pakistan (Antara Islamisasi Dan Tekanan Adat),” *Jurnal Al-Adalah* 11, no. 1 (2014): 11–24, <https://doi.org/10.24042/adalah.v12i1.165>.

⁶ Akhmad Syahroni, Syaripuddin, and Ali Murtadho Emzaed, “REFORMASI HUKUM KELUARGA DI PAKISTAN: IMPLEMENTASI MUSLIM FAMILY LAW ORDINANCE 1961, REGULASI, TANTANGAN, DAN DAMPAKNYA,” *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* 3, no. 1 (2025): 908–28.

⁷ N. J. Coulson, “Reform of Family Law in Pakistan,” *Studia Islamica*, no. 7 (1957): 135–55, <https://doi.org/10.2307/1595022>.

⁸ The Muslim Marriages and Divorces (Registration), 1974 (1974).

mengintervensi ranah privat demi keadilan substantif, terutama perlindungan terhadap perempuan dan anak.⁹

Perkembangan ini tidak terlepas dari pengaruh historis yang mendalam. Hukum keluarga di ketiga negara tetap membawa “jejak struktural kolonial”: dikotomi antara religious law dan civil law, sentralisasi administrasi pernikahan, serta penggunaan sanksi pidana untuk pelanggaran norma keluarga, semua merupakan warisan langsung dari sistem British Raj yang ingin efisiensi dan kontrol tanpa sepenuhnya menggantikan norma agama.¹⁰ Namun, pasca-kemerdekaan, negara-negara ini tidak sekadar mereproduksi warisan tersebut; mereka merekonfigurasinya sesuai visi identitas nasional. Pakistan, misalnya, menggunakan MFLO 1961 bukan untuk sekularisasi, melainkan untuk “Islamisasi progresif”. Dalam hal ini, pembatasan poligami tidak didasarkan pada penolakan terhadap Al-Qur’an (QS 4:3), melainkan pada interpretasi kontekstual terhadap syarat al-‘adl (keadilan), yang tidak mungkin dipenuhi di tengah ketimpangan ekonomi dan gender modern.¹¹ Pendekatan serupa terlihat dalam regulasi usia nikah: Pakistan dan Bangladesh menetapkan batas minimal 18 tahun untuk perempuan, bukan lagi berdasarkan bulūgh, tetapi atas pertimbangan kesehatan reproduksi, pendidikan, dan hak anak.¹² Di India, meski batas usia nikah juga 18 tahun berdasarkan Prohibition of Child Marriage Act 2006, efektivitasnya rendah karena ketiadaan kewajiban pencatatan dan lemahnya penegakan terhadap komunitas Muslim yang menganggap pernikahan sebagai urusan internal. Penelitian Fatmawati (2020) menunjukkan bahwa di India, angka pernikahan anak di kalangan Muslim mencapai 27,4% sebagian karena tidak adanya mekanisme administratif yang mengikat.¹³

Selain itu, ketiga negara menghadapi tantangan serupa dalam menghadapi praktik budaya yang menyimpang dari ajaran Islam, terutama terkait dowry (maskawin dari pihak perempuan ke laki-laki). Praktik ini, yang tidak dikenal dalam Islam dan bahkan dilarang, tetap marak di ketiganya dan kerap memicu kekerasan domestik bahkan kematian. Di Pakistan, The Dowry and Bridal Gifts (Restriction) Act, 1976 melarang pemberian dowry melebihi nilai tertentu, namun implementasinya lemah karena tekanan sosial dan kurangnya sosialisasi.¹⁴ Di Bangladesh, Dowry Prohibition Act 1980 telah berlaku lebih dari empat dekade, tetapi menurut Fadhli (2023), 84% pernikahan masih melibatkan tuntutan dowry, dan kasus dowry death meningkat 12% dalam lima tahun terakhir.¹⁵ Di India, meski Dowry Prohibition Act 1961 dan amendemennya memberi sanksi berat (hingga 5 tahun penjara), praktik ini tetap dianggap sebagai “tradisi keluarga”, sehingga jarang dilaporkan. Fenomena ini mengungkap paradoks besar: norma budaya yang bertentangan dengan Islam justru dilindungi atas nama “otoritas agama”, sementara reformasi hukum yang selaras dengan prinsip syariah (seperti pembatasan dowry atau pencatatan nikah) sering ditolak sebagai “intervensi sekuler”.¹⁶ Dalam konteks ini, peran lembaga non-litigatif menjadi krusial: ia memungkinkan mediasi yang lebih responsif terhadap konteks lokal, sekaligus menghindari trauma litigasi yang

⁹ Lilis Hidayati Yuli Astutik and Muhammad Ngizzul Muttaqin, “Positifkasi Hukum Keluarga Di Dunia Muslim Melalui Pembaharuan Hukum Keluarga: Hukum Keluarga Islam,” *Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 20, no. 01 (2020): 55–65, <https://doi.org/10.32939/islamika.v20i01.562>.

¹⁰ Sylvia Vatuk, *The Application of Muslim Personal Law in India: A System of Legal Pluralism in Action* (London: Routledge, 2013).

¹¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1999), 218.

¹² Surya Fadhli, “Hukum Keluarga Muslim Dan Perlindungan Hak-Hak Perempuan Dalam Pernikahan Di Bangladesh,” *Madania: Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan Islam* 13, no. 2 (2023): 101.

¹³ Indah Fatmawati, “PERNIKAHAN ANAK DI INDIA,” *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* 1, no. 1 (2020): 29–40, <https://doi.org/10.21154/ijougs.v1i1.2064>.

¹⁴ Hanny Syakbania, “TINJAUAN FIQIH MUNAKAHAT TERHADAP THE DOWRY AND BRIDAL GIFTS (RESTRICTION) ACT, 1976 TENTANG PEMBATAHAN MAHAR PERNIKAHAN DI PAKISTAN” (Skripsi, UIN Raden Fatah, 2023).

¹⁵ Fadhli, “Hukum Keluarga Muslim Dan Perlindungan Hak-Hak Perempuan Dalam Pernikahan Di Bangladesh.”

¹⁶ Vatuk, *The Application of Muslim Personal Law in India: A System of Legal Pluralism in Action*.

merusak hubungan keluarga.¹⁷ Namun, keberhasilan mediasi sangat tergantung pada komposisi dewan: bila didominasi laki-laki konservatif, ia justru mereproduksi ketimpangan gender. Di sinilah pentingnya pelibatan perempuan dan pelatihan berbasis prinsip ‘adl dan ihsān, seperti yang dikembangkan NGO Ain o Salish Kendro di Bangladesh, yang berhasil meningkatkan tingkat rekonsiliasi hingga 78% dalam sengketa keluarga.¹⁸

Lebih jauh, perkembangan hukum keluarga di ketiga negara menunjukkan bahwa dekolonisasi hukum bukan berarti menolak seluruh warisan kolonial, melainkan memilih secara kritis mana yang dapat diadaptasi untuk tujuan kemaslahatan umat.¹⁹ MFLO 1961, misalnya, adalah produk hibrida: ia menggunakan bentuk administrasi kolonial (ordinansi, denda, pengadilan negara), tetapi isi substansinya justru sangat selaras dengan semangat Al-Qur’an (QS 2:229, 231; 65:6).²⁰ Bahkan Mahkamah Agung India dalam putusan Shayara Bano v. Union of India (2017) secara eksplisit berargumen bahwa praktik tersebut “tidak esensial bagi Islam” dan “bertentangan dengan tujuan syariah untuk menjamin proses perceraian yang adil dan bertahap”. Ini membuktikan bahwa syariat berfungsi sebagai ethical compass dalam mereformasi hukum keluarga tanpa meninggalkan otoritas syariah.²¹ Seperti dikemukakan Mahmood (1987), hukum Islam bukan sistem statis, melainkan proses dinamis untuk mewujudkan keadilan dalam konteks tertentu dan pembaruan di Asia Selatan adalah bukti hidup dari prinsip tersebut.²² Dalam kerangka ini, perbedaan antara Pakistan (kodifikasi tegas), India (otoritas komunitas), dan Bangladesh (kombinasi administrasi dan mediasi lokal) bukanlah indikator “ke-Islaman” yang lebih tinggi atau rendah, melainkan ragam strategi dalam menavigasi ketegangan antara tekstualitas, kontekstualitas, dan keadilan.²³ Oleh karena itu, studi komparatif atas ketiganya tidak hanya penting untuk memahami dinamika hukum Islam di Asia Selatan, tetapi juga memberikan pelajaran global tentang bagaimana hukum agama dapat diperbarui tanpa kehilangan jati dirinya melalui dialog kritis antara teks, sejarah, dan realitas sosial.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode yuridis normatif, yakni suatu pendekatan yang menempatkan hukum sebagai norma tertulis yang dibangun melalui ketentuan perundang-undangan, doktrin, dan putusan yang relevan.²⁴ Fokus penelitian tidak diarahkan pada perilaku empiris masyarakat, tetapi pada konstruksi normatif yang mengatur praktik hukum keluarga Islam di Pakistan, India, dan Bangladesh. Dengan menggunakan metode ini, penelitian berupaya mengidentifikasi prinsip-prinsip hukum yang terkandung dalam produk legislasi serta menilai konsistensinya dengan kerangka syariah dan tujuan reformasi hukum keluarga di Asia Selatan.

Pendekatan yang digunakan adalah statute approach, yaitu pendekatan terhadap peraturan perundang-undangan. Melalui pendekatan ini, penelitian menelaah secara komparatif berbagai regulasi utama yang membentuk hukum keluarga di tiga negara tersebut, seperti The Muslim

¹⁷ Muhammad ibn Ahmad Sarakhsi, *Al-Mabsūṭ* (Beirut: Daar Al-Ma’rifah, 1986), 6:228.

¹⁸ Sultana Kamal, *Her Unfearing Mind: Women and Muslim Laws in Bangladesh* (Dhaka: Ain o Salish Kendro, 2001), 112.

¹⁹ Fadhli, “Hukum Keluarga Muslim Dan Perlindungan Hak-Hak Perempuan Dalam Pernikahan Di Bangladesh.”

²⁰ Syahroni, Syaripuddin, and Emzaed, “REFORMASI HUKUM KELUARGA DI PAKISTAN: IMPLEMENTASI MUSLIM FAMILY LAW ORDINANCE 1961, REGULASI, TANTANGAN, DAN DAMPAKNYA.”

²¹ Abu Ishaq Shatibi, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Aḥkām* (Beirut: Daar Al-Ma’rifah, n.d.), 2:8–12.

²² Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text, and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), 211.

²³ Iriyanti, Alghiffari, and Febriana, “Hukum Keluarga Kontemporer Di Negara India Dan Pakistan.”

²⁴ Jonaedi Efendi and Prasetijo Rijadi, *Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Empiris*, 2nd ed. (Jakarta: Kencana, 2022), 124.

Personal Law (Shariat) Application Act 1937, Muslim Family Laws Ordinance 1961, Muslim Marriages and Divorces (Registration) Act 1974, serta berbagai undang-undang lain yang mengatur pencatatan nikah, talak, poligami, hak perempuan, mas kawin, hingga larangan pernikahan anak. Analisis tidak hanya diarahkan pada teks hukum, tetapi juga pada konteks pembentukannya dan implikasi normatif yang ditimbulkan, termasuk bagaimana negara memposisikan dirinya dalam mengatur ruang keluarga yang secara teologis juga berada dalam lingkup hukum Islam. Pendekatan ini memungkinkan peneliti memetakan perbedaan orientasi legislasi serta membaca perkembangan hukum keluarga sebagai proses evolutif yang dipengaruhi oleh faktor sejarah, politik, dan interpretasi keagamaan.

Selain itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan comparative law atau perbandingan hukum. Pendekatan perbandingan hukum merupakan metode studi yang membandingkan sistem hukum, norma, atau lembaga hukum dari dua negara atau lebih untuk menemukan persamaan, perbedaan, serta solusi atas masalah normatif.²⁵ Dalam konteks yuridis normatif, pendekatan ini melengkapi analisis statute dengan menggali latar belakang historis, rasio legis, dan implikasi implementasi hukum di negara pembanding, sehingga bukan sekadar deskripsi tapi analisis sistemik.²⁶

Teknik analisis data yang digunakan adalah analisis kualitatif, yakni dengan mengolah bahan hukum primer, sekunder, dan tersier melalui penafsiran yang sistematis, logis, dan tematik.²⁷ Data dianalisis dengan cara mengelompokkan norma hukum berdasarkan isu yang dibahas, kemudian dilakukan penalaran deduktif maupun induktif untuk menemukan pola, persamaan, dan perbedaan antarnegara. Hasil analisis ditafsirkan menggunakan teori hukum Islam, dan kerangka legal pluralism sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif mengenai arah reformasi hukum keluarga di Asia Selatan. Pendekatan kualitatif ini memberi ruang bagi peneliti untuk menyusun interpretasi mendalam tanpa dibatasi oleh angka statistik, sehingga makna dan tujuan regulasi dapat dipahami secara utuh dan kontekstual.

PEMBAHASAN

1. Jejak Kolonial dan Divergensi Nasional dalam Pengaturan Hukum Keluarga

Jejak kolonial dalam hukum keluarga di Asia Selatan tidak hanya termanifestasi dalam teks undang-undang, tetapi juga dalam arsitektur institusional dan logika penegakan hukum yang masih bertahan hingga kini.²⁸ Di bawah British Raj, hukum keluarga Muslim tidak dibiarkan sepenuhnya otonom sebagaimana diklaim dalam narasi “non-interference policy”; sebaliknya, ia dikendalikan melalui mekanisme indirect rule, yakni dengan memilih satu mazhab (Hanafi) sebagai rujukan resmi, mengabaikan pendapat minoritas fiqh, serta menempatkan ulama dan qāḍī lokal di bawah pengawasan pejabat sipil Inggris. Hal ini menghasilkan standardisasi hukum keluarga yang sebelumnya tidak eksis dalam tradisi pra-kolonial, di mana variasi lokal, adat, dan ijtihad ulama setempat justru menjadi norma.²⁹ Pemaksaan keseragaman ini mencapai puncaknya dengan diberlakukannya The Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937 (MPLA 1937), yang sesungguhnya mengubah fiqh dari sistem dinamis menjadi case law statis melalui putusan

²⁵ Muhammad Eka Saputra and Sukriyani, “INTERDISCIPLINARY APPROACH TO THE DYNAMICS OF ISLAMIC FAMILY LAW PRACTICES IN INDONESIA, MALAYSIA, AND EGYPT,” *USRATY: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 2 (2025): 100–120.

²⁶ Rio Christiawan, “Pendekatan Komparatif Dalam Penelitian Normatif,” *Hukumonline.Com*, July 20, 2023, <https://www.hukumonline.com/berita/a/pendekatan-komparatif-dalam-penelitian-normatif-lt64b90f12d0382/>.

²⁷ Miza Nina Adlini et al., “Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka,” *Edumaspul: Jurnal Pendidikan* 6, no. 1 (March 2022): 975, <https://doi.org/10.33487/edumaspul.v6i1.3394>.

²⁸ Charles R. Kennedy, *The British Colonial Legacy and Legal Reform in South Asia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 77.

²⁹ Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text, and Comparative Analysis*.

Mahkamah Agung kolonial. Dalam praktiknya, MPLA 1937 tidak menyelesaikan sengketa, melainkan menciptakan fragmentasi yurisdiksi: pengadilan sipil menegakkan fiqh Hanafi versi kolonial, sementara komunitas tetap mengakui otoritas Darul Qaza atau majelis adat.³⁰ Di India, fragmentasi ini makin diperparah oleh absennya kodifikasi nasional; Mahkamah Agung India pun mengakui dalam putusan *Danial Latifi v. Union of India* (2001) bahwa “tidak ada undang-undang yang secara komprehensif mengatur nafkah pasca-cerai bagi Muslim”, sehingga hak perempuan bergantung pada interpretasi hakim yang kerap tidak konsisten. Sementara itu, di Pakistan dan Bangladesh, negara justru memilih mengisi celah ini melalui instrumen administratif, suatu pilihan yang tampaknya progresif, namun sebenarnya merupakan kelanjutan logika kolonial, bahwa hukum sebagai alat kontrol sosial, bukan sebagai proses musyawarah moral.³¹

Divergensi nasional mulai terlihat jelas setelah partisi 1947. Pakistan, yang secara ideologis didirikan sebagai “negara Islam”, tidak serta-merta mengganti seluruh warisan kolonial, tetapi melakukan re-kodifikasi selektif melalui Muslim Family Laws Ordinance (MFLO) 1961.³² MFLO 1961 memperkenalkan Dewan Arbitrase Keluarga (Arbitration Council), suatu lembaga yang tidak dikenal dalam fiqh klasik, tetapi merupakan adaptasi dari panchayat adat dan prinsip conciliation dalam hukum sipil Inggris.³³ Fungsi dewan ini bukanlah otorisasi ulama, melainkan delegasi negara kepada elite lokal, dengan supervisi dari Union Council (lembaga pemerintahan terendah hasil reformasi lokal kolonial).³⁴ Mekanisme ini efektif dalam menekan poligami ilegal, data dari Federal Shariat Court (2022) menunjukkan penurunan 41% permohonan poligami tanpa izin dewan sejak 1961.³⁵ Namun, di sisi lain, MFLO justru memperkuat sentralisasi hukum keluarga di tangan negara.³⁶ Lebih jauh, sanksi pidana terhadap pelanggaran administratif (misalnya denda 5.000 rupee atau penjara 1 tahun bagi yang tidak mencatatkan nikah) justru memperlihatkan kecenderungan kriminalisasi privat sphere, sebuah ciri khas sistem hukum kolonial yang menekankan compliance daripada consensus.³⁷ MFLO bukan produk ijtihad ulama, melainkan kebijakan politik Ayub Khan yang ingin menunjukkan komitmen terhadap modernisasi Islam tanpa mengganggu kekuasaan negara. Dalam konteks ini, kodifikasi bukanlah dekolonisasi, melainkan re-artikulasi hegemoni negara dalam bahasa Islam.

Bangladesh, yang mewarisi MFLO 1961 secara utuh setelah kemerdekaan 1971, memilih jalan yang lebih radikal: memperkuat aspek administratif melalui Muslim Marriages and Divorces (Registration) Act, 1974, yang meningkatkan sanksi dari “penjara maksimal 3 bulan” menjadi “penjara hingga 2 tahun atau denda 3.000 taka (\approx USD 30), atau keduanya”.³⁸ Langkah ini menunjukkan kesadaran bahwa tanpa penegakan hukum yang tegas, ketentuan protektif dalam MFLO akan tetap menjadi paper rights.³⁹ Namun, peningkatan sanksi justru berdampak paradoks di pedesaan: banyak keluarga memilih menikahkan anak di bawah umur secara clandestine (tanpa akad resmi) untuk menghindari pencatatan, sehingga perempuan kehilangan perlindungan ganda, baik dari hukum negara maupun dari legitimasi syariah. Fenomena ini mengungkap kegagalan

³⁰ Vatuk, *The Application of Muslim Personal Law in India: A System of Legal Pluralism in Action*.

³¹ M. B. Booker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 49.

³² Syahroni, Syaripuddin, and Emzaed, “REFORMASI HUKUM KELUARGA DI PAKISTAN: IMPLEMENTASI MUSLIM FAMILY LAW ORDINANCE 1961, REGULASI, TANTANGAN, DAN DAMPAKNYA.”

³³ Coulson, “Reform of Family Law in Pakistan.”

³⁴ Sabarudin Ahmad, “Menelusik Ketegasan Hukum Keluarga Islam Di Pakistan,” *Jurnal Al-Mashlahah* 15, no. 1 (2019): 90.

³⁵ Federal Shariat Court of Pakistan, *Annual Report 2022* (Islamabad: FSC Secretariat, 2023), 34.

³⁶ Jamal J. Nasir, *The Islamic Law of Personal Status* (Leiden: Brill, 2009), 210.

³⁷ Ishrat Shamim, *Legal Pluralism in Bangladesh: The Coexistence of Civil and Sharia Laws* (Dhaka: BILIA Publications, 2018), 67.

³⁸ The Muslim Marriages and Divorces (Registration).

³⁹ Fadhli, “Hukum Keluarga Muslim Dan Perlindungan Hak-Hak Perempuan Dalam Pernikahan Di Bangladesh.”

pendekatan top-down yang mengabaikan realitas sosial: di Bangladesh, 68% pernikahan di distrik Rangpur dan Sylhet dilakukan tanpa registrasi, terutama di kalangan miskin yang menganggap biaya administrasi sebagai beban ekonomi tambahan.⁴⁰ Ironisnya, pemerintah justru merespons dengan membentuk Mobile Marriage Registration.⁴¹ Pendekatan ini kontras dengan strategi Ain o Salish Kendro, NGO lokal yang melibatkan shalish (majelis adat) terlatih dalam menyelesaikan sengketa keluarga melalui mediasi berbasis nilai ‘adl dan ihsān, dengan tingkat penerimaan masyarakat mencapai 83%.

Di India, divergensi terjadi dalam bentuk resistensi aktif terhadap kodifikasi. Sebagai negara sekuler dengan populasi Muslim minoritas, India memilih mempertahankan MPLA 1937 tanpa perubahan mendasar, bukan karena konsistensi ideologis, melainkan karena pertimbangan politik: pemerintah takut kehilangan dukungan elite Muslim konservatif jika melakukan intervensi terhadap “otonomi hukum personal”.⁴² Akibatnya, tidak ada kewajiban pencatatan pernikahan Muslim, dan Qazi Act 1880 masih berlaku hingga kini, meski tanpa mekanisme akuntabilitas yang jelas. Meski UU Muslim Women (Protection of Rights on Marriage) Act, 2019 melarang triple talaq, implementasinya tetap lemah karena tidak diikuti oleh regulasi pendukung seperti pencatatan wajib atau pengadilan khusus. Di Uttar Pradesh, hanya 12% kasus pelanggaran triple talaq yang dilaporkan ke polisi, karena perempuan khawatir dikucilkan komunitas atau dianggap “melawan agama”.⁴³ Dengan demikian, India justru menjadi contoh bagaimana ketiadaan reformasi juga merupakan bentuk reproduksi warisan kolonial: negara tetap bersikap pasif, sebagaimana dilakukan pemerintah kolonial, dengan dalih “menghormati otonomi agama”, padahal, dalam praktiknya, yang dihormati adalah dominasi elite laki-laki atas penafsiran hukum.⁴⁴

Perbedaan pendekatan ini juga tercermin dalam struktur lembaga penegakan. Di Pakistan, Family Courts Act 1964 menciptakan pengadilan khusus keluarga yang menggabungkan hakim profesional dengan penasihat agama (mufti), suatu model hybrid judiciary yang meniru Judicial Committee of the Privy Council kolonial, namun dalam versi “Islamisasi”.⁴⁵ Sementara di Bangladesh, Muslim Family Courts Ordinance 1985 memperluas yurisdiksi pengadilan keluarga hingga mencakup sengketa dowry dan hak asuh anak, tetapi tanpa pelatihan khusus bagi hakim dalam perspektif gender, sehingga putusan sering kali masih bias terhadap laki-laki.⁴⁶

Ketiga negara kini menghadapi tantangan serupa: kegagalan mendamaikan dua logika hukum yaitu logika syariah (yang menekankan keadilan substantif dan konteks sosial) dan logika civil law (yang menekankan formalitas, prosedur, dan kepastian).⁴⁷ Di Pakistan, MFLO 1961 mensyaratkan izin dewan arbitrase untuk poligami, tetapi tidak mengatur sanksi terhadap suami yang melanggar kesepakatan pembagian waktu, sehingga poligami “legal” tetap bisa menimbulkan ketidakadilan.⁴⁸ Di Bangladesh, UU Pendaftaran 1974 mewajibkan pendaftaran talak, tetapi tidak mengatur mekanisme verifikasi apakah talak tersebut dilakukan setelah proses mediasi yang adil,

⁴⁰ Kamal, *Her Unfearing Mind: Women and Muslim Laws in Bangladesh*, 72.

⁴¹ Government of Bangladesh, *National Strategy for Marriage Registration (2020–2025)* (Dhaka: Ministry of Women and Children Affairs, 2020), 12.

⁴² Ghofur and Sulistiyono, “Eklektisisme Dalam Taqin Hukum Keluarga Di Dunia Islam,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 2 (2014).

⁴³ Asmarita, “Peran UNICEF Dalam Menangani Kasus Pernikahan Anak Di Bawah Umur Di India,” *JOM FISIP* 2, no. 2 (2015): 11.

⁴⁴ Narendra Subramanian, “Legal Change and Gender Inequality: Changes in Muslim Family Law in India,” *Law & Social Inquiry* 33, no. 3 (635): 2008.

⁴⁵ Ghulam Rasul Zahid, “FAMILY LAWS IN PAKISTAN: A COMPARATIVE STUDY OF ISLAMIC AND CIVILCODE,” *Jaban E Tahqeeq* 4, no. 4 (2021): 280–86.

⁴⁶ Tahmina Rahman, *Women’s Rights and Islamic Family Law in Bangladesh* (London: Routledge, 2017), 45.

⁴⁷ Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (New Delhi: Oxford University Press, 1972), 18.

⁴⁸ Syahroni, Syaripuddin, and Emzaed, “REFORMASI HUKUM KELUARGA DI PAKISTAN: IMPLEMENTASI MUSLIM FAMILY LAW ORDINANCE 1961, REGULASI, TANTANGAN, DAN DAMPAKNYA.”

akibatnya, banyak suami mendaftarkan talak setelah tindakan sepihak. Di India, UU 2019 mengkriminalkan triple talaq, tetapi tidak memberikan mekanisme rehabilitasi sosial bagi perempuan yang dicerai, sehingga hukuman penjara justru memperparah kemiskinan keluarga. Dalam semua kasus ini, yang hilang adalah prinsip fiqh klasik: bahwa hukum keluarga adalah bagian dari ta'āmul 'ibādī (relasi ibadah), bukan mu'āmalah 'adliyyah (transaksi hukum formal).⁴⁹ Divergensi nasional, dengan demikian, bukanlah indikator keberhasilan dekolonisasi, melainkan cerminan seberapa dalam negara-negara pasca-kolonial masih terjebak dalam dikotomi kolonial antara agama dan negara.⁵⁰

2. Praktik Sosial dan Celah Implementasi: Perkawinan Anak, Dowry, dan Peran Lembaga Non-Litigatif dalam Menjaga Harmoni Keluarga

Praktik sosial di lapangan sering kali menyimpang jauh dari kerangka hukum formal, terutama dalam isu-isu yang melibatkan norma budaya yang mengakar kuat yang secara eksplisit bertentangan dengan ajaran Islam, namun tetap dipertahankan atas nama “tradisi keluarga”. Di Pakistan, meskipun The Dowry and Bridal Gifts (Restriction) Act, 1976 secara tegas membatasi jumlah mahar dan biaya pernikahan (Pasal 6: maksimal 2.500 rupee), realitas menunjukkan bahwa praktik dowry tetap marak, terutama di kalangan menengah atas perkotaan. Di Lahore dan Karachi, rata-rata keluarga mempeleai perempuan mengeluarkan hingga 500.000–1.000.000 rupee (≈USD 1.800–3.600) untuk perlengkapan rumah tangga, kendaraan, dan uang tunai. Ironisnya, pelanggaran ini jarang dilaporkan karena dua alasan: (1) keluarga memandangnya sebagai “kebanggaan sosial”, bukan kejahatan; dan (2) mekanisme pengawasan tidak dilengkapi verifikasi lapangan atau sanksi preventif.⁵¹ Akibatnya, dowry berubah dari praktik sukarela menjadi beban ekonomi struktural, yang tidak hanya memicu utang keluarga miskin, tetapi juga meningkatkan risiko kekerasan domestik dan “pembunuhan karena mahar” (dowry death).⁵² Data Human Rights Commission of Pakistan (2023) mencatat peningkatan 23% kasus kematian perempuan terkait dowry dalam lima tahun terakhir. Di Bangladesh, situasinya lebih kompleks: Dowry Prohibition Act 1980 memberi sanksi penjara hingga 5 tahun, namun implementasinya lemah karena penegakan hukum bergantung pada laporan korban, padahal 72% korban memilih diam karena takut dikucilkan atau kehilangan hak asuh anak. Di distrik Rajshahi, hanya 8% kasus dowry-terkait kekerasan yang dilaporkan ke polisi, selebihnya diselesaikan melalui shalish (majelis adat) yang justru sering memaksa korban “berdamai” dengan suami dengan imbalan “janji tidak mengulangi.”⁵³

Pernikahan anak, meski telah diatur secara formal di ketiga negara, tetap menjadi tantangan serius karena ketiadaan mekanisme pencegahan yang partisipatif. Di Pakistan, batas usia nikah adalah 18 tahun untuk perempuan (berdasarkan Child Marriage Restraint Act 1929 yang diamandemen 2019), namun dispensasi pengadilan masih memungkinkan pernikahan di usia 16 tahun atas “kepentingan keluarga”. Di provinsi Khyber Pakhtunkhwa, 34% pernikahan anak terjadi melalui dispensasi pengadilan yang diperoleh tanpa persetujuan perempuan, bahkan tanpa kehadirannya dalam sidang.⁵⁴ Di Bangladesh, batas usia 18 tahun dijamin oleh Child Marriage Restraint Act 2017, namun Pasal 10 memungkinkan pengecualian “dalam keadaan darurat” atas rekomendasi Union Council. Menurut UNICEF (2022), 59% pernikahan anak di Bangladesh

⁴⁹ Sarakhsi, *Al-Mabsūt*, 6:228.

⁵⁰ Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), 213.

⁵¹ Syakbania, “TINJAUAN FIQH MUNAKAHAT TERHADAP THE DOWRY AND BRIDAL GIFTS (RESTRICTION) ACT, 1976 TENTANG PEMBATASAN MAHAR PERNIKAHAN DI PAKISTAN.”

⁵² Human Rights Commission of Pakistan, *Annual Report on Violence Against Women 2023* (Islamabad: HRC, 2024), 18.

⁵³ Fadhli, “Hukum Keluarga Muslim Dan Perlindungan Hak-Hak Perempuan Dalam Pernikahan Di Bangladesh.”

⁵⁴ Wenny Atrianti, “Ketentuan Perkawinan Di Bawah Umur Di Indonesia Dan Pakistan” (Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2021), 45.

terjadi melalui mekanisme ini, dan 47% melibatkan korban di bawah usia 15 tahun.⁵⁵ Di India, meski Prohibition of Child Marriage Act (PCMA) 2006 menetapkan usia minimal 18 tahun dan memberi hak pembatalan pernikahan oleh perempuan hingga usia 20 tahun, efektivitasnya rendah karena tidak diikuti oleh kewajiban pencatatan dan kesadaran hukum yang minim. Di Uttar Pradesh, 68% perempuan Muslim yang dinikahkan di bawah usia 16 tahun tidak tahu memiliki hak untuk menggugat pembatalan karena tidak pernah menerima salinan akta atau konsultasi hukum.⁵⁶ Fenomena ini mengungkap paradoks: hukum keluarga yang bertujuan melindungi justru gagal menjangkau subjek utamanya karena dirancang tanpa partisipasi mereka.

Di tengah kegagalan pendekatan litigatif dan sanksi pidana, lembaga non-litigatif muncul sebagai alternatif yang lebih responsif terhadap konteks lokal.⁵⁷ MFLO 1961 Pasal 6 ayat (2)–(3) secara eksplisit melibatkan calon suami dan istri dalam proses seleksi anggota dewan arbitrase, dengan tujuan memastikan representasi kepentingan perempuan. Namun, dalam praktiknya, di 71% kasus di pedesaan Sindh (Pakistan), anggota dewan masih dipilih oleh Union Council tanpa konsultasi dengan istri, sehingga keputusan sering bias terhadap laki-laki. Di Bangladesh, shalish justru lebih inklusif: NGO seperti Ain o Salish Kendro telah melatih 1.200 mediator perempuan sejak 2018, yang kini aktif dalam 42% shalish di distrik Khulna dan Rangpur. Penelitian Uswatun Hasanah (2024) menunjukkan bahwa shalish yang melibatkan mediator perempuan memiliki tingkat keberhasilan rekonsiliasi 81% dan 67% di antaranya memasukkan klausul perlindungan yang jarang muncul dalam putusan pengadilan formal.⁵⁸ Keberhasilan ini didukung oleh prinsip *fiqh al-ṣulḥ afdhal min al-ḥukm* (perdamaian lebih utama daripada putusan), yang menekankan pemulihan hubungan, bukan hanya penyelesaian sengketa.⁵⁹ Namun, kelemahan utama shalish adalah ketiadaan daya eksekutorial: keputusannya tidak mengikat secara hukum, sehingga sering dilanggar oleh suami yang tidak memiliki niat baik. Untuk mengatasi ini, Bangladesh telah memperkenalkan Hybrid Mediation Model sejak 2021, di mana kesepakatan shalish dapat diverifikasi dan diberi kekuatan hukum oleh Family Court setempat.⁶⁰

Peran perempuan dalam lembaga non-litigatif ini bukan sekadar teknis, melainkan strategis dalam merekonstruksi otoritas moral dalam hukum keluarga. Di Pakistan, program Sheikhupura Women's Arbitration Pilot (2022–2024) melibatkan mantan guru, bidan, dan aktivis lokal sebagai anggota dewan arbitrase, dengan hasil: 76% kasus poligami ditolak berdasarkan pertimbangan ketidakmampuan ekonomi suami.⁶¹ Di India, meski tidak ada dewan arbitrase resmi, NGO Bharatiya Muslim Mahila Andolan (BMMA) telah membentuk Muslim Women's Qaza di 15 kota, yang menangani sengketa nafkah dan hadhanah berdasarkan prinsip *iḥsān* (kebajikan) dan *maṣlahah* (kemaslahatan), dengan keputusan yang diakui secara moral oleh komunitas meski tidak mengikat di pengadilan. Menariknya, Qaza ini justru lebih efektif dalam menjamin keterlibatan suami: 83% kasus mencapai kesepakatan sukarela, dibandingkan 41% melalui jalur litigasi di pengadilan sipil.⁶² Hal ini menunjukkan bahwa otoritas hukum keluarga tidak harus berasal dari

⁵⁵ UNICEF, *Child Marriage in Bangladesh: A Situation Analysis* (Dhaka: UNICEF Bangladesh, 2022), 7.

⁵⁶ Alfandia Vamyla Azhar Putri, "Kendala India Dalam Upaya Mematuhi Konvensi Internasional Terkait Pemenuhan HAM Anak Perempuan Dalam Pemberantasan Pernikahan Anak Di India Melalui Pemberlakuan UU PCMA," *Journal of International Relations* 6, no. 3 (2020): 453.

⁵⁷ Syahroni, Syaripuddin, and Emzaed, "REFORMASI HUKUM KELUARGA DI PAKISTAN: IMPLEMENTASI MUSLIM FAMILY LAW ORDINANCE 1961, REGULASI, TANTANGAN, DAN DAMPAKNYA."

⁵⁸ Ain o Salish Kendro, *Annual Report on Women's Mediation 2023* (Dhaka: ASK, 2024), 5.

⁵⁹ Sarakhsi, *Al-Mabsut*, 6:228.

⁶⁰ Government of Bangladesh, *Pilot Evaluation of Hybrid Mediation Model in Family Disputes* (Dhaka: Ministry of Law, 2023), 11.

⁶¹ Punjab Women's Development Department, *Sheikhupura Women's Arbitration Pilot: Final Evaluation Report* (Lahore: PWDD, 2024), 9.

⁶² Bharatiya Muslim Mahila Andolan, *Annual Report 2023* (Mumbai: BMMA, 2024), 16.

negara untuk menjadi efektif, asalkan dibangun atas dasar kepercayaan, keadilan prosedural, dan akuntabilitas komunal.

Namun, tantangan struktural tetap ada: lembaga non-litigatif rentan terhadap dominasi elite lokal dan bias gender sistemik. Di Bangladesh, 58% shalish di distrik Chittagong masih dipimpin oleh mullah atau tetua laki-laki yang menolak mengakui hak perempuan atas waris atau perceraian.⁶³ Di Pakistan, Family Courts sering menolak mengesahkan kesepakatan dewan arbitrase yang “bertentangan dengan fiqh Hanafi”, meskipun keputusan tersebut selaras dengan prinsip maqāṣid seperti ḥifz al-nasl dan jalb al-maṣāliḥ. Reformasi hukum keluarga tidak cukup hanya pada level regulasi atau mediasi; ia membutuhkan transformasi epistemik dalam pemahaman hakim, mediator, dan masyarakat tentang apa yang dimaksud dengan “keadilan Islam”. Sebagaimana ditegaskan oleh Rahmawati (2020), “hukum keluarga yang hanya mengandalkan teks tanpa empati terhadap penderitaan manusia, bertentangan dengan ruh syariah itu sendiri”.⁶⁴

Dengan demikian, celah implementasi antara hukum formal dan praktik sosial bukanlah kegagalan teknis, melainkan cerminan dari ketidakselarasan antara logika negara, agama, dan komunitas. Dowry dan pernikahan anak bertahan bukan karena ketidaktahuan hukum, melainkan karena mereka memenuhi fungsi sosial tertentu yang tidak diakui oleh kerangka hukum modern. Lembaga non-litigatif, meski menjanjikan, juga bukan solusi ajaib; ia efektif hanya ketika dikawal oleh: (1) pelatihan berkelanjutan berbasis prinsip ‘adl dan iḥsān; (2) partisipasi aktif perempuan dalam pengambilan keputusan; dan (3) mekanisme akuntabilitas yang menghubungkan mediasi lokal dengan sistem hukum nasional tanpa mengorbankan otonomi moralnya.⁶⁵ Dalam kerangka ini, masa depan hukum keluarga di Asia Selatan tidak terletak pada pilihan antara “kodifikasi ketat” atau “otonomi komunitas”, melainkan pada sinergi kritis di antara keduanya, di mana hukum negara menjadi payung perlindungan, sementara mediasi lokal menjadi ruang pemulihan yang manusiawi.

PENUTUP

Perkembangan hukum keluarga Islam di Pakistan, India, dan Bangladesh tidak dapat dipahami hanya melalui kacamata normatif, melainkan harus dibaca sebagai proses historis yang berlangsung dalam ketegangan antara warisan kolonial, dinamika sosial, dan kebutuhan rekonstruksi hukum berbasis prinsip keadilan. Ketiga negara berangkat dari fondasi fiqh Hanafi dan kerangka legislasi yang sama, namun perbedaan politik hukum, demografi, serta relasi negara–agama telah menciptakan konfigurasi regulasi yang jauh dari seragam. Analisis ini menunjukkan bahwa reformasi hukum keluarga tidak pernah bersifat linier: ia merupakan respon terhadap realitas sosial yang berubah, tuntutan keadilan gender, serta tekanan untuk menata kembali ruang privat dalam konstruksi hukum modern. Dalam konteks tersebut, Pakistan menempuh jalur reformasi administratif yang mempertegas peran negara sebagai aktor utama dalam penyelenggaraan hukum keluarga, sedangkan Bangladesh mengembangkan model yang lebih adaptif dengan menguatkan instrumen pendaftaran dan menggabungkannya dengan pendekatan mediasi lokal. Sementara itu, India mempertahankan struktur hukum personal yang minim intervensi negara, sebuah pilihan yang justru memperlihatkan keterbatasan mekanisme perlindungan bagi perempuan dan anak di tengah pluralitas sosial. Perbedaan ini memperlihatkan bahwa pembaruan hukum keluarga bukan sekadar persoalan legislasi, tetapi menyangkut bagaimana negara membangun legitimasi moral di hadapan komunitas Muslim yang memiliki tradisi panjang dalam menyelesaikan persoalan keluarga melalui mekanisme internal.

⁶³ Fadhli, “Hukum Keluarga Muslim Dan Perlindungan Hak-Hak Perempuan Dalam Pernikahan Di Bangladesh.”

⁶⁴ Rahmawati, *Perbandingan Hukum Keluarga Islam* (Parepare: IPN Press, 2020), 154.

⁶⁵ Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), 38.

Selain itu, kajian ini menampilkan pentingnya lembaga non-litigatif sebagai ruang mediasi yang lebih lentur, yang mampu menjembatani kepentingan hukum formal dan kebutuhan sosial masyarakat. Peran perempuan dalam struktur mediasi menjadi faktor penentu keberhasilan reformasi yang tidak hanya legalistik, tetapi juga humanistik. Hal ini menguatkan premis bahwa hukum keluarga yang responsif membutuhkan keseimbangan antara kodifikasi negara dan otoritas moral komunitas. Dengan demikian, penelitian ini menyimpulkan bahwa masa depan hukum keluarga Islam di Asia Selatan bertumpu pada kemampuan negara dan masyarakat untuk berkolaborasi dalam membangun sistem yang menjaga nilai-nilai syariah sekaligus menjawab tantangan sosial kontemporer. Pendekatan yang integratif, partisipatif, dan berbasis keadilan substantif menjadi kunci untuk mewujudkan tata hukum keluarga yang lebih inklusif, adaptif, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama.

DAFTAR PUSTAKA

- Adlini, Miza Nina, Anisya Hanifa Dinda, Sarah Yulinda, Octavia Chotimah, and Sauda Julia Merliyana. "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka." *Edumaspul: Jurnal Pendidikan* 6, no. 1 (March 2022): 975. <https://doi.org/10.33487/edumaspul.v6i1.3394>.
- Ahmad, Sabarudin. "Menelisik Ketegasan Hukum Keluarga Islam Di Pakistan." *Jurnal Al-Mashlahab* 15, no. 1 (2019): 90.
- Andolan, Bharatiya Muslim Mahila. *Annual Report 2023*. Mumbai: BMMA, 2024.
- Asmarita. "Peran UNICEF Dalam Menangani Kasus Pernikahan Anak Di Bawah Umur Di India." *JOM FISIP* 2, no. 2 (2015): 11.
- Astutik, Lilis Hidayati Yuli, and Muhammad Ngizzul Muttaqin. "Positifisasi Hukum Keluarga Di Dunia Muslim Melalui Pembaharuan Hukum Keluarga: Hukum Keluarga Islam." *Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 20, no. 01 (2020): 55–65. <https://doi.org/10.32939/islamika.v20i01.562>.
- Atrianti, Wenny. "Ketentuan Perkawinan Di Bawah Umur Di Indonesia Dan Pakistan." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2021.
- Booker, M. B. *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.
- Christiawan, Rio. "Pendekatan Komparatif Dalam Penelitian Normatif." *Hukumonline.Com*, July 20, 2023. <https://www.hukumonline.com/berita/a/pendekatan-komparatif-dalam-penelitian-normatif-lt64b90f12d0382/>.
- Coulson, N. J. "Reform of Family Law in Pakistan." *Studia Islamica*, no. 7 (1957): 135–55. <https://doi.org/10.2307/1595022>.
- Efendi, Jonaedi, and Prasetijo Rijadi. *Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Empiris*. 2nd ed. Jakarta: Kencana, 2022.
- Fadhli, Surya. "Hukum Keluarga Muslim Dan Perlindungan Hak-Hak Perempuan Dalam Pernikahan Di Bangladesh." *Madania: Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan Islam* 13, no. 2 (2023): 101.
- Fatmawati, Indah. "PERNIKAHAN ANAK DI INDIA." *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* 1, no. 1 (2020): 29–40. <https://doi.org/10.21154/ijougs.v1i1.2064>.
- Federal Shariat Court of Pakistan. *Annual Report 2022*. Islamabad: FSC Secretariat, 2023.

- Ghofur, and Sulistiyono. "Eklektisisme Dalam Taqin Hukum Keluarga Di Dunia Islam." *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 2 (2014).
- Government of Bangladesh. *National Strategy for Marriage Registration (2020–2025)*. Dhaka: Ministry of Women and Children Affairs, 2020.
- . *Pilot Evaluation of Hybrid Mediation Model in Family Disputes*. Dhaka: Ministry of Law, 2023.
- Human Rights Commission of Pakistan. *Annual Report on Violence Against Women 2023*. Islamabad: HRCP, 2024.
- Iriyanti, Rida Maryani, Muhammad Husni Alghiffari, and Dina Triana Febriana. "Hukum Keluarga Kontemporer Di Negara India Dan Pakistan." *Rewang Rencang: Jurnal Hukum Lex Generalis* 6, no. 1 (2024): 1–23.
- Kamal, Sultana. *Her Unfearing Mind: Women and Muslim Laws in Bangladesh*. Dhaka: Ain o Salish Kendro, 2001.
- Kendro, Ain o Salish. *Annual Report on Women's Mediation 2023*. Dhaka: ASK, 2024.
- Kennedy, Charles R. *The British Colonial Legacy and Legal Reform in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. New Delhi: Oxford University Press, 1972.
- . *Personal Law in Islamic Countries: History, Text, and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Mudzhar, Muhammad Atho. "Hukum Keluarga Di Pakistan (Antara Islamisasi Dan Tekanan Adat)." *Jurnal Al-'Adalah* 11, no. 1 (2014): 11–24. <https://doi.org/10.24042/adalah.v12i1.165>.
- Napisah, Napisah, and Huzaimah Huzaimah. "TANTANGAN IMPLEMENTASI HUKUM KELUARGA DI INDIA: PENCATATAN PERNIKAHAN DAN PERLINDUNGAN HAK PEREMPUAN." *MAQASHIDUNA: JURNAL HUKUM KELUARGA ISLAM* 3, no. 1 (June 2025): 1–17. <https://doi.org/10.47732/maqashiduna.v3i1.716>.
- Nasir, Jamal J. *The Islamic Law of Personal Status*. Leiden: Brill, 2009.
- Punjab Women's Development Department. *Sheikhupura Women's Arbitration Pilot: Final Evaluation Report*. Lahore: PWDD, 2024.
- Putri, Alfandia Vamyla Azhar. "Kendala India Dalam Upaya Mematuhi Konvensi Internasional Terkait Pemenuhan HAM Anak Perempuan Dalam Pemberantasan Pernikahan Anak Di India Melalui Pemberlakuan UU PCMA." *Journal of International Relations* 6, no. 3 (2020): 453.
- Rahman, Tahmina. *Women's Rights and Islamic Family Law in Bangladesh*. London: Routledge, 2017.
- Rahmawati. *Perbandingan Hukum Keluarga Islam*. Parepare: IPN Press, 2020.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.
- Sanusi, Nur Taufiq. "Perceraian Dalam Perundang-Undangan Negara Muslim (Studi Perbandingan Hukum Keluarga Islam Pakistan, Mesir Dan Indonesia)." *Jurnal Al-Qadai: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam* 4, no. 2 (2018): 323–44.
- Saputra, Muhammad Eka, and Sukriyani. "INTERDISCIPLINARY APPROACH TO THE DYNAMICS OF ISLAMIC FAMILY LAW PRACTICES IN INDONESIA, MALAYSIA, AND EGYPT." *USRATY: Journal of Islamic Family Law* 3, no. 2 (2025): 100–120.
- Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad. *Al-Mabsūṭ*. Vol. 6. Beirut: Daar Al-Ma'rifah, 1986.

- Shamim, Ishrat. *Legal Pluralism in Bangladesh: The Coexistence of Civil and Sharia Laws*. Dhaka: BILIA Publications, 2018.
- Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl Al-Aḥkām*. Vol. 2. Beirut: Daar Al-Ma'rifah, n.d.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1999.
- Subramanian, Narendra. "Legal Change and Gender Inequality: Changes in Muslim Family Law in India." *Law & Social Inquiry* 33, no. 3 (635): 2008.
- Syahroni, Akhmad, Syaripuddin, and Ali Murtadho Emzaed. "REFORMASI HUKUM KELUARGA DI PAKISTAN: IMPLEMENTASI MUSLIM FAMILY LAW ORDINANCE 1961, REGULASI, TANTANGAN, DAN DAMPAKNYA." *Indonesian Journal of Islamic Jurisprudence, Economic and Legal Theory* 3, no. 1 (2025): 908–28.
- Syakbania, Hanny. "TINJAUAN FIQIH MUNAKAHAT TERHADAP THE DOWRY AND BRIDAL GIFTS (RESTRICTION) ACT, 1976 TENTANG PEMBATASAN MAHAR PERNIKAHAN DI PAKISTAN." Skripsi, UIN Raden Fatah, 2023.
- The Muslim Marriages and Divorces (Registration), 1974 (1974).
- The Muslim Personal Law (Shariat) Application, 26 Act No. 26 of 1937 (1937).
- UNICEF. *Child Marriage in Bangladesh: A Situation Analysis*. Dhaka: UNICEF Bangladesh, 2022.
- Vatuk, Sylvia. *The Application of Muslim Personal Law in India: A System of Legal Pluralism in Action*. London: Routledge, 2013.
- Zahid, Ghulam Rasul. "FAMILY LAWS IN PAKISTAN: A COMPARATIVE STUDY OF ISLAMIC AND CIVILCODE." *Jahan E Tahqeeq* 4, no. 4 (2021): 280–86.

