# PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DALAM ASPEK POLIGAMI DAN WARIS BEDA AGAMA DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI EGALITER ASMA BARLAS


Oleh

Muhammad Fakhri Amal

**NIM : 22913010**




Acc untuk daftar ujian 18 September 2024

**T E S I S**

Diajukan kepada

PROGRAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM PROGRAM MAGISTER
JURUSAN STUDI ISLAM, FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Untuk memenuhi salah satu syarat guna

Memperoleh Gelar Magister Hukum

**YOGYAKARTA**

**2024**

# PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DALAM ASPEK POLIGAMI DAN WARIS BEDA AGAMA DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI EGALITER ASMA BARLAS

Oleh

Muhammad Fakhri Amal

NIM : 22913010

Pembimbing :

Dr. Drs. Yusdani, M.Ag

T E S I S

Diajukan kepada

PROGRAM STUDI ILMU AGAMA ISLAM PROGRAM MAGISTER
JURUSAN STUDI ISLAM, FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Untuk memenuhi salah satu syarat guna

Memperoleh Gelar Magister Hukum

**YOGYAKARTA**

**2024**

## PERNYATAAN KEASILAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

| | |
|---|---|
| Nama | : Muhammad Fakhri Amal |
| NIM | : 22913010 |
| Konsentrasi | : Hukum Islam |
| Judul Tesis | : **PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DALAM ASPEK POLIGAMI DAN WARIS BEDA AGAMA DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI EGALITER ASMA BARLAS** |

Menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini adalah hasil plagiasi, maka saya Bersiap untuk dicabut gelar magister yang dianugerahkan dan mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 12 September 2024

Yang menyatakan




Muhammad Fakhri Amal

## PERSETUJUAN

| | |
|---|---|
| Judul | : **PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DALAM ASPEK POLIGAMI DAN WARIS BEDA AGAMA DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI EGALITER ASMA BARLAS** |
| Nama | : Muhammad Fakhri Amal |
| NIM | : 22913010 |
| Konsentrasi | : Hukum Islam |

Disetujui untuk diuji oleh Tim Penguji Tesis Porgram Studi Ilmu Agama Islam Program Magister, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia

Yogyakarta 18 September 2024

Pembimbing



Dr. Yusdani, M.Ag

FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H.A. Wahid Hasyim, Lantai 2
Kampus Terpadu UII Jl. Kaliurang KM 14.5
Sleman Yogyakarta 55584

PROGRAM STUDI
ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM MAGISTER
Website : master.islamic.uii.ac.id
Email: msi@uii.ac.id

# NOTA DINAS

Nomor: 120/Kaprodi.IAI.S2/20/Prodi.IAI.S2/X/2024

Tesis berjudul : PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DALAM ASPEK POLIGAMI DAN WARIS BEDA AGAMA DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI EGALITER ASMA BARLAS

Ditulis oleh : Muhammad Fakhri Amal

NIM : 22913010

Konsentrasi : Hukum Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister, Jurusan Studi Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 04 Oktober 2024
Ketua,

Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D.

FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM
Gedung K.H. Wahid Hasyim
Kampus Terpadu Universitas Islam Indonesia
Jl. Kaliurang km 14,5 Yogyakarta 55584
T. (0274) 898444 ext. 4511
F. (0274) 898463
E. fiai@uii.ac.id
W. fiai.uii.ac.id

PEN

# GESAHAN TESIS

Tesis ini telah diujikan dalam Sidang Tesis Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Program Studi Magister Ilmu Agama Islam yang dilaksanakan pada:

| | |
|---|---|
| Hari, Tanggal | : Kamis, 10 Oktober 2024 |
| Judul Tesis | : **PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DALAM ASPEK POLIGAMI DAN WARIS BEDA AGAMA DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI EGALITER ASMA BARLAS** |
| Disusun oleh | : Muhammad Fakhri Amal |
| Nomor Mahasiswa | : 22913010 |
| Konsentrasi | : Hukum Islam |

Sehingga dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H.) dari Program Studi Magister Ilmu Agama Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta.

**TIM PENGUJI**:

| | | |
|---|---|---|
| Ketua | : Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D. | (.....) |
| Penguji I | : Dr. Asmuni, M.A. | (.....) |
| Penguji II | : Dr. Mukhsin Achmad, M.Ag. | (.....) |
| Pembimbing | : Dr. Yusdani., M.Ag. | (.....) |

Yogyakarta, 15 Oktober 2024
Dekan,

**Dr. Drs. Asmuni, MA**

## PERSEMBAHAN

Tesis ini saya persembahkan untuk:

*Istri Tercinta, Tresia Januarika, Kedua orang tua saya Ambo Samsuddin dan Setyawati Sahani, saudara-saudara saya Rifqah Amaliah, Qanitah Amaliah, dan Muhammad Ikhlasul Amal, Paman dan Bibi saya Bustan dan Sri Hastuti, teman-teman MIAI Angkatan 2022 serta semua pihak yang membantu dan memberikan doa restu agar tesis ini bisa selesai. Insya Allah semua kebaikan yang diberikan akan berbalik kepada yang memberikan, Aamiin*

## MOTTO

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا

رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاۤءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاۤءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا

Artinya :

"Hai manusia, bertakwalah kamu kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang manusia, kemudian menciptakan dari jenisnya jodoh baginya, dan dari keduanya dikembangkan keturunan yang banyak, laki-laki dan perempuan. Bertakwalah kamu kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan dengan nama-Nya kamu menjaga kekeluargaan. Sungguh Allah selalu mengawasi kamu semuanya"[1]

[1] Tim Penerjemah al-Qur'an UII, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya* (Yogyakarta: UII Press, 2014). hlm 136

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

### KEPUTUSAN BERSAMA

### MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Nomor: 158 Tahun 1987

Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

### A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|---|---|---|
| أ | Alif | Tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | Ba | B | Be |
| ت | Ta | T | Te |
| ث | Ṡa | ṡ | es (dengan titik di atas) |
| ج | Jim | J | Je |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ح | Ḥa | ḥ | ha (dengan titik di bawah) |
| خ | Kha | Kh | ka dan ha |
| د | Dal | D | De |
| ذ | Żal | Ż | Zet (dengan titik di atas) |
| ر | Ra | R | er |
| ز | Zai | Z | zet |
| س | Sin | S | es |
| ش | Syin | Sy | es dan ye |
| ص | Ṣad | ṣ | es (dengan titik di bawah) |
| ض | Ḍad | ḍ | de (dengan titik di bawah) |
| ط | Ṭa | ṭ | te (dengan titik di bawah) |
| ظ | Ẓa | ẓ | zet (dengan titik di bawah) |
| ع | `ain | ` | koma terbalik (di atas) |
| غ | Gain | G | ge |
| ف | Fa | F | ef |
| ق | Qaf | Q | ki |
| ك | Kaf | K | ka |
| ل | Lam | L | el |
| م | Mim | M | em |
| ن | Nun | N | en |
| و | Wau | W | we |
| ھ | Ha | H | ha |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ء | Hamzah | ‘ | apostrof |
| ي | Ya | Y | ye |

## B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

### 1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|---|---|---|
| ـَ | Fathah | A | a |
| ـِ | Kasrah | I | i |
| ـُ | Dammah | U | u |

### 2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|---|---|---|
| ...يْـَ | Fathah dan ya | Ai | a dan u |
| ...وْـَ | Fathah dan wau | Au | a dan u |

Contoh:

- كَتَبَ kataba

- فَعَلَ fa`ala
- سُئِلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلَ haula

## C. *Maddah*

*Maddah* atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

| **Huruf Arab** | **Nama** | **Huruf Latin** | **Nama** |
|---|---|---|---|
| ا...ى... | Fathah dan alif atau ya | Ā | a dan garis di atas |
| ...ى | Kasrah dan ya | Ī | i dan garis di atas |
| ...وُ | Dammah dan wau | Ū | u dan garis di atas |

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيْلَ qīla
- يَقُوْلُ yaqūlu

## D. Ta’ Marbutah

Transliterasi untuk ta’ marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta’ marbutah hidup

   Ta’ marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah “t”.
2. Ta’ marbutah mati

Ta’ marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah “h”.

3. Kalau pada kata terakhir dengan ta’ marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta’ marbutah itu ditransliterasikan dengan “h”.

Contoh:

- رَوْضَةُ الأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl
- الْمَدِيْنَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَةْ talhah

**E. Syaddah (Tasydid)**

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- البِرُّ al-birr

**F. Kata Sandang**

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

   Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “l” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

   Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُل ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلاَلُ al-jalālu

## G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khużu
- شَيئٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u
- إِنَّ inna

## H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَ إِنَّ اللهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِيْنَ — Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/ Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
- بِسْمِ اللهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا — Bismillāhi majrehā wa mursāhā

## I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ — Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/ Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ — Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللهُ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ — Allaāhu gafūrun rahīm
- لِلّهِ الأُمُوْرُ جَمِيْعًا — Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru jamī`an

## J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

# ABSTRAK

## PEMBARUAN HUKUM KELUARGA DALAM ASPEK POLIGAMI DAN WARIS BEDA AGAMA DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI EGALITER ASMA BARLAS

Penelitian ini mengambil judul "Pembaruan Hukum Keluarga Dalam Aspek Poligami dan Waris Beda Agama di Indonesia dalam Perspektif Epistemologi Egaliter Asma Barlas" Tujuan diadakannya penelitian ini untuk mengkaji pro-kontra dan memberikan kritik terhadap pasal-pasal yang berkaitan dengan Poligami dan Waris beda Agama dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Melalui lensa epistemologi egaliter Asma Barlas, penelitian ini menyoroti adanya bias gender dan diskriminasi dalam beberapa aturan hukum keluarga Islam yang ada. Penelitian ini tergolong sebagai penelitian pemikiran tokoh dengan menggunakan pendekatan yuridis, filosofis, dan sosiologis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia mengalami pro-kontra karena perbedaan dalam cara memahami nash serta adanya nilai-nilai berbeda dengan zaman dahulu sehingga perlu mengalami pembaruan karena beberapa peraturannya tidak lagi relevan dengan tuntutan zaman modern. Pembaruan yang diusulkan dari epistemologi egaliter Asma Barlas berfokus pada penerapan prinsip-prinsip egaliter dalam penafsiran ajaran Islam, yang diharapkan dapat membawa perubahan signifikan dalam bidang hukum keluarga Islam di Indonesia, demikian penelitian ini menawarkan padangan dan solusi untuk menciptakan hukum keluarga yang lebih adil dan setara.

Kata Kunci : *Poligami, Waris Beda Agama, Reformasi Hukum, Hukum Keluarga Islam,*

## *ABSTRACT*

### *FAMILY LAW REFORM IN THE ASPECT OF POLYGAMY AND INTER-FAITH INHERITANCE IN INDONESIA IN THE PERSPECTIVE OF ASMA BARLAS' EGALITARIAN EPISTEMOLOGY*

***This study is entitled "Family Law Reform in the Aspect of Polygamy and Interfaith Inheritance in Indonesia in the Perspective of Asma Barlas' Egalitarian Epistemology" It aims to examine the controversy and provide the criticism of the articles related to Polygamy and Interfaith Inheritance in Law Number 1 of 1974 concerning Marriage and the Compilation of Islamic Law in Indonesia. Through the lens of Asma Barlas' egalitarian epistemology, this study highlights the existence of gender bias and discrimination in several existing Islamic family law regulations. This study is classified as research on the thoughts of figures using a juridical, philosophical, and sociological approach. The results of this study showed that Islamic family law in Indonesia is experiencing a controversy related to the differences in how to understand the texts and the existence of different values from ancient times so that it needs to be updated because some of its regulations are no longer relevant to the demands of the modern era. The proposed update of Asma Barlas' egalitarian epistemology focuses on the application of egalitarian principles in the interpretation of Islamic teachings, which are expected to bring some significant changes in the field of Islamic family law in Indonesia. Thus, this study offers views and solutions to create a more just and equal family law.***



***Keywords: Polygamy, Interfaith Inheritance, Legal Reform, Islamic Family Law,***



September 12, 2024
TRANSLATOR STATEMENT
The information appearing herein has been translated
by a Center for International Language and Cultural Studies of
Islamic University of Indonesia
CILACS UII Jl. DEMANGAN BARU NO 24
YOGYAKARTA, INDONESIA.
Phone/Fax: 0274 540 255

## KATA PENGANTAR

**الحمد الله رب العالمين, والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين, نبينا وحبيبنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين, ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين, أما بعد.**

Setinggi puji hanya milik Allah. Tiada kata yang pantas terucap pada setiap kesempatan adalah kata Alhamdulillah, Allah masih memberikan nikmat kasih sayangnya keapada kita semua. Shalawat dan salam semoga tetap tercurah kepada baginda alam yakni Nabi Muhammad *Ṣallallahu 'alaihi wa sallam*. beliau ialah rasul dan nabi terakhir, imam dari sekalian nabi dan memberikan kita ilmu pengatahuan, dari sifat jahilliyah menuju peradaban seperti sekarang ini.

Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, penulisan skripsi ini dimulai, tujuannya adalah tidak lain hanya karena mengharap ridha Allah dan diberikan keberkahan atas tulisan ini, semoga tulisan ini bermanfaat bagi masyarakat pada umumnya, terkhusus bagi para akademisi yang bergelut di bidang Studi Gender. Syukur alhamdulillah atas segala rahmat Allah yang telah memberi kesempatan untuk menulis tesis ini hingga selesai. Kemudian tesis ini penulis ajukan sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister Hukum pada Program Studi Ilmu Agama Islam Progaram Magister Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia di Yogyakarta.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam proses penyusunan skripsi ini, penulis mengalami kesulitan dan berbagai tantangan lainnya. Oleh karena itu, penulis membutuhkan bantuan dari berbagai pihak, berbagai bimbingan, petunjuk serta dorongan motivasi dan inspirasi. Untuk itu, secara pribadi penulis ucapkan terimakasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Rektor Universitas Islam Indonesia, Bapak Prof. Fathul Wahid, S.T., M. Sc., Ph.D, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya karena telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menuntut ilmu di kampus Universitas Islam Indonesia yang tercinta ini.

2. Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, Bapak Dr. Drs. Asmuni, M.A. Selaku Dosen sekaligus orang tua penulis di fakultas, Terima kasih telah mencurahkan ilmu yang bermanfaat kepada penulis dengan ikhlas selama menuntut ilmu di Fakultas Ilmu Agama Islam.
3. Ketua Jurusan Studi Islam (JSI) Universitas Islam Indonesia Bapak Dr. Anton Priyo Nugroho, S.E., M.M, terima kasih telah memberikan banyak ilmu serta bimbingan khsusunya dalam topik metode penelitian baik didalam kelas maupun diluar kelas
4. Ketua Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister Bapak Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I., Ph.D Terima kasih karena telah menjadi dosen panutan yang rendah hati dengan keilmuan yang sangat luas dan juga terima kasih telah mengajarkan banyak hal kepada penulis selama menuntut ilmu di Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister
5. Bapak Dr. Drs. Yusdani, M.Ag selaku dosen pembimbing, Terima Kasih atas bantuan dan kesabarannya dalam memberikan bimbingan juga meluangkan waktu kepada penulis meski dalam kepadatan jadwal beliau sehingga tugas akhir ini dapat terselesaikan.
6. Ibu Dr. Anisah Budiwati SHI., MSI dan Bapak M. Husnaini, S.Pd.I., M.Pd.I., Ph.D yang telah memberikan kesempatan kepada penulis bekerjasama dalam penerbitan karya ilmiah dan kepada Seluruh dosen dan staff Program Studi Ilmu Agama Islam Program Magister yang tak dapat saya sebutkan satu persatu namun tak mengurangi rasa hormat saya. Terima kasih telah tulus memberikan ilmunya kepada penulis sehingga penulis bisa mencapai titik ini.
7. Istri saya tercinta Tresia Januarika yang telah sabar menghadapi dan mendengarkan keluhkesah penulis serta terus memberikan semangat dalam penulisan tesis ini. Kedua orang tua saya yang tercinta Bapak Ambo Samsuddin dan Ibu Setyawati Sahani, Terima kasih karena telah mendidik, membimbing, dan mendoakan penulis, dan juga Terima kasih telah membesarkan saya dengan penuh kehangatan dan kasih sayang serta, telah

rela membanting tulang demi penulis agar dapat bersekolah setinggi-tingginya, serta ketiga saudara saya, Rifqah Amaliah, Qanitah Amaliah, dan Muhammad Ikhlasul Amal

8. Sahabat-sahabat penulis, Muhammad Arafat, Muhammad Diki Mualimin, Abu Bakar Ash Shiddiq yang memberikan dukungan positif terhadap penulis selama masa Pendidikan di Kota Yogyakarta ini.
9. Seluruh teman-teman Magister Ilmu Agama Islam Angkatan 2022 yang tidak dapat saya sebutkan satu-persatu namun tanpa mengurangi rasa hormat saya. Terima Kasih telah menganggap saya sebagai teman walaupun hanya sebatas kenal, dan juga terima kasih karena telah membantu saya meraih semangat dalam menuntut ilmu di Universitas tercinta ini.

Yang Menyatakan,



(**MUHAMMAD FAKHRI AMAL**)

# DAFTAR ISI

**HALAMAN SAMPUL DEPAN** ..... i

**HALAMAN SAMPUL BELAKANG** ..... ii

**PERNYATAAN KEASILAN** ..... **Error! Bookmark not defined.**

**PERSETUJUAN** ..... iv

**PERSEMBAHAN** ..... v

**MOTTO** ..... viii

**PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN** ..... ix

**ABSTRAK** ..... xvi

***ABSTRACT*** ..... xvii

**KATA PENGANTAR** ..... xviii

**DAFTAR ISI** ..... xxi

**DAFTAR TABEL** ..... xxiii

**DAFTAR GAMBAR** ..... xxiv

**BAB I. PENDAHULUAN** ..... 1

A. Latar Belakang ..... 1

B. Rumusan Masalah ..... 18

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian ..... 18

D. Sistematika Pembahasan ..... 19

**BAB II. KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI** ..... 22

A. Kajian Penelitian Terdahulu ..... 22

B. Kerangka Teori ..... 41

**BAB III. METODE PENELITIAN** ..... 80

A. Jenis Penelitian dan Pendekatan ..... 80

B. Sumber Data ..... 81
C. Teknik Pengumpulan Data ..... 83
D. Teknik Analisis Data ..... 83
**BAB IV. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN** ..... 85
A. Hasil Penelitian ..... 85
B. Pembahasan ..... 1
C. Preskripsi ..... 1
**BAB V. PENUTUP** ..... 1
A. Kesimpulan ..... 1
B. Saran ..... 1
**DAFTAR PUSTAKA** ..... 1
**LAMPIRAN-LAMPIRAN** ..... 1
**DAFTAR RIWAYAT HIDUP (CV)** ..... 1

## DAFTAR TABEL

Table 1 Pasal Poligami dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, 1
Table 2 Pasal-Pasal Poligami dalam Kompilasi Hukum Islam, 1
Table 3 Pasal Waris Beda Agama dalam Kompilasi Hukum Islam, 1

# DAFTAR GAMBAR

Figure 1. Skema Epistemologi Egaliter Asma Barlas, i

# BAB I

# PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang

Wacana tentang pembaruan hukum Islam bukanlah sebuah tema yang baru didalam kajian ilmu keislaman, diawal abad ke 19 hingga sekarang telah banyak bermunculan para cendekiawan muslim yang berasal dari berbagai daerah di muka bumi yang berusaha untuk memberikan pemahaman dan interpretasi mereka tentang ajaran ajaran Islam.

Nama nama seperti Fazlur Rahman yang dikenal dengan teori *double movement* (gerakan ganda)[1], Jasser Auda dengan *System Approach* (pendekatan sistem), Abdullah Saeed dengan Ijtihad Progresif[2], Muhammad Abduh yang menegaskan perlunya ijtihad dan menjauhi sifat jumud[3], dan Ibrahim M. Abu-Rabi' yang menekankan perlunya multiperspektif dalam studi Islam[4]. Para cendekiawan di Indonesia pun tidak ketinggalan, nama seperti Hasbi Ash-Shiddieqy, Munawir Syadzali, Ibrahim Hosen, M. Amin Abdullah, Hazairin, adalah sedikit dari

---

[1] Jefry Tarantang, "Teori dan Aplikasi Pemikiran Kontemporer dalam Pembaharuan Hukum Keluarga Islam," *Jurnal Transformatif (Islamic Studies)* 2, no. 1 (September 20, 2018): 27–46, https://doi.org/10.23971/tf.v2i1.882. hlm 31-32

[2] Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction* (Taylor & Francis e-Library, 2006).

[3] La Ode Islamil Ahmad, Muhammad Amri, and Syamsul Qamar, *Pemikiran Modern Dalam Islam : Konsep, Tokoh Dan Organisasi* (Makassar: Alauddin University Press, 2018). hlm34

[4] M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin & Transdisiplin : Metode Studi Agama Dan Studi Islam Di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB Pustaka Pt Litera Cahaya Bangsa, 2021). hlm 10

banyaknya orang-orang yang telah memberikan warna dalam perjalanan perkembangan hukum Islam di Indonesia.

Sederhananya, pembaruan dalam lingkup keIslaman bisa didefinisikan sebagai usaha yang dilakukan secara perseorangan ataupun kelompok tertentu untuk menciptakan suatu perubahan terhadap persepsi serta aplikasi ajaran-ajaran Islam yang dianggap telah mapan kepada pemahaman dan pengamalan yang baru. Prof Harun Nasution menjelaskan bahwa pembaruan ini merupakan sesuatu yang niscaya sebagai bentuk adaptasi ajaran Islam dengan perkembangan-perkembangan yang muncul sebagai konsekuensi dari kemajuan sains dan teknologi.[5] Perkembangan baru yang timbul tersebut membutuhkan setidaknya 2 respon, *pertama* perlunya sebuah hukum yang baru ketika permasalahan tersebut memang belum mempunyai dasar hukum, *kedua* perlunya sebuah hukum yang baru ketika hukum yang sudah ada sebelumnya dipandang sudah tidak relevan lagi dengan kebutuhan dan maslahat manusia di zaman sekarang.[6]

Sebagai sebuah pranata sosial, hukum Islam memiliki 2 peranan, *pertama*, kontrol sosial yang artinya hukum Islam menempati posisi sebagai *blue-print* dalam pembentukan dan keberlanjutan suatu komunitas masyarakat. Peranan *kedua* adalah nilai baru dan proses perubahan sosial yang berarti hukum Islam juga merupakan produk sejarah yang dalam

---

[5] Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001). hlm 97-98

[6] Rahmawati, *Dinamika Pemikiran Ulama Dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia: Analisis Fatwa MUI Tentang Perkawinan Tahun 1975-2010* (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015). hlm 37

sekat-sekat tertentu merupakan sebuah pembenaran terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya, dan politik. Maka, untuk mengatasi perubahan-perubahan itu, hukum Islam haruslah beradaptasi tapi tetap menjaga nilai dan prinsip utamanya.[7]

Secara garis besar, Hukum Islam dapat dikategorikan menjadi 2 bagian, *pertama* dikenal dengan istilah *qath'iyah*, yaitu hukum yang telah mempunyai dalil dalil yang sudah pasti dan tertutup untuk segala bentuk interpretasi baru. Hal hal yang tergolong *qath'i* ini diantaranya adalah *Aqidah* (keyakinan), *'amaliyah* (praktik) yang merupakan bentuk pengamalan dari *Aqidah* (seperti sholat fardhu, puasa dibulan Ramadhan, zakat, dll), lalu terakhir adalah kaidah-kaidah yang disarikan dari sumber sumber otoritatif agama Islam. *Kedua* disebut dengan istilah *zhanni*, yakni hal hal yang diperbolehkan untuk mengalami perubahan dan menerima interpretasi baru. Diantara yang termasuk bagian yang *zhanni* ini adalha pemikiran teologi (ilmu kalam), lalu ada sebagaian dari *amaliyah*, terakhir kaidah-kaidah mażhab.[8]

Hukum Keluarga Islam yang juga dikenal dengan istilah *Ahwal Al-Syakhshiyah* adalah satu bagian dari hal yang bersifat *zhanni* yang bisa mengalami perubahan seiring berjalannya waktu dan perkembangan manusia. Hukum ini juga menempati posisi yang vital di masyarakat Indonesia yang mayoritasnya pemeluk agama Islam karena aturan-aturan

[7] Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*. hlm 98-99

[8] Husein Muhammad, *Menuju Fiqh Baru Pembaruan Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020). hlm 23-25

didalam hukum keluarga Islam ini menyangkut permasalah nikah, waris, talak, dan rujuk (singkatnya disebut dengan perkawinan. Yang menurut Abraham Maslow tergolong sebagai kebutuhan yang sifatnya fisiologis dan keamanan[9]) dan hal ini diberlakukan khusus untuk penganut ajaran Islam dan berbeda dengan non-muslim.[10]

J.N Anderson membagi kecenderungan pembaruan hukum keluarga di beberapa negara muslim menjadi 3 tipe, yaitu :[11]

1. Negara yang mengadopsi *Syari'ah* sebagai hukum fundamental dan masih menerapkannya secara keseluruhan. Salah satu negara yang masih mempertahankannya adalah Arab Saudi. Negara ini belum menerima hukum asing manapun. Pendiri Kerajaan Saudi Arabia mengatakan bahwa hukum negara hendaknya sesuai dengan al-Qur'an, Sunnah Rasulullah , akhlak para sahabat nabi serta para pengikutnya.
2. Negara yang secara total tidak menerapkan aturan-aturan yang terdapat dalam kitab-kitab klasik para ulama dan lebih memilih untuk menggunakan hukukm sipil eropa yang bercorak sekuler seperti negara Turki yang tidak menggunakan syariat Islam sebagai dasar hukum negara baik itu untuk masalah yang

[9] A. H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," *Psychological Review* 50, no. 4 (1943): 370–96, https://doi.org/10.1037/h0054346. hlm 8-10

[10] Eko Setiawan, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia," *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar'iah* 6, no. 2 (December 30, 2014), https://doi.org/10.18860/j-fsh.v6i2.3207. hlm 138

[11] James Norman Dalrymple Anderson, *Islamic Law in The Modern World* (New York: New York University Press, 1959). hlm 83-90

sifatnya publik ataupun privat dan lebih memilih menggunakan Hukum Swiss. Masyarakat memang masih menganut Islam sebagai agamanya, akan tetapi mereka mengambil perspektif barat yang menggap bahwa agama adalah ranah privat antara individu dan Tuhan, bukan sistem hukum yang dapat dipaksakan oleh negara.

3. Negara muslim yang berusaha untuk menjembatani antara hukum syariat dan hukum sekuler. Negara yang termasuk katerogi ini menurut Anderson ada Mesir, Sudan, Lebanon, Syiria, Yordania dan Irak. Hal ini dilakukan dengan cara mengadakan pembaruan diberbagai bidang hukum keluarga agar sesuai dengan tuntutan zaman serta tidak menginggalkan ketentuan didalam kitab fikih.[12] Anderosn memang tidak menyebutkan Indonesia karena ketika bukunya disusun, Indonesia masih mengalami gejolak-gejolak pasca kemerdekaan, tapi jika melihat karakteristik yang disebutkan maka Indonesia termasuk ke tipe ketiga ini.[13]

Kecenderungan pada poin ke 3 diatas menurut Coulson biasanya bermuara kedalam 4 bentuk, *pertama* Kodifikasi (yakni pengumpulan hukum-hukum yang sama kedalam satu buku undang-undang. *Kedua* Takhayyur yakni memilih salah satu pendapat dari sekian banyak pendapat ulama termasuk yang berada diluar mażhab yang dianut. Sehingga tidak

[12] Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif* (Yogyakarta: Kaukaba, 2015). hlm 34
[13] Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*. hlm 136-137

terikat pada satu mażhab. *Ketiga* pengembangan hukum yang berbanding lurus dengan perkembangan masalah yang baru, istilah lainnya adalah *tatbiqi,* dan *keempat* penyusunan hukum yang sama sekali baru yang disebut dengan *tajdid* (reinterpretasi) [14]:

Setelah Indonesia Merdeka, uu pertama yang keluar berkaitan dengan perkawinan adalah UU Nomor 22 tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak, dan Rujuk yang berlaku khusus untuk daerah Jawa dan Madura.[15] Aturan selanjutnya yaitu UU nomor 32 Tahun 1954 menetapkan bahwa UU Nomor 22 Tahun 1946 diberlakukan untuk seluruh wilayah Indonesia.[16] Dalam kurun waktu hampir 30 tahun, tidak ada amandemen ataupun undang-undang baru yang dikeluarkan berkaitan dengan perkawinan hingga pada 2 Januari 1974, Presiden Soeharto mengesahkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang berlaku untuk seluruh wilayah Indonesia[17], aturan ini singkatnya disebut UUP (Undang-Undang Perkawinan) yang terdiri dari 14 bab dan 67 pasal. Di tahun 2019 terjadi perubahan batas minimal usia perkawinan dengan dikeluarkannya UU Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974.

---

[14] Amir Mu'allim and Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999). hlm 15

[15] Holan Riadi, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Ditinjau Dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974)," *SCHOLASTICA: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 3, no. 1 (September 15, 2021): 24–35. hlm 30

[16] Robi'atul Adawiyah, *Reformasi Hukum Keluarga Islam Dan Implikasinya Terhadap Hak-Hak Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Indonesia Dan Malaysia* (Cirebon: Nusa Litera Inspirasi, 2019). hlm 137

[17] Khiyaroh, "Alasan Dan Tujuan Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan," *Al-Qadha : Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan* 7, no. 1 (July 23, 2020): 1–15, https://doi.org/10.32505/qadha.v7i1.1817. hlm 9

Seiring perjalanan sistem peradilan di Indonesia, muncul juga Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Undang-Undang ini menjadikan peradilan agama sebagai salah satu lembaga yang berwewenang melaksanakan kekuasaan kehakiman yang memiliki fungsi untuk menegakkan keadilan, kebenaran, ketertiban, dan kepastian hukum. Peradilan agama memiliki kedudukan yang sama dengan 3 jenis peradilan lainnya yang berada dibawah Mahkamah Agung. Adanya uu ini juga semakin menguatkan ketentuan yang telah ada sebelumnya seperti Pasal 63 ayat 1 UUP yang berbunyi :

"Yang dimaksud dengan pengadilan dalam undang-undang ini ialah :

a. Pengadilan Agama bagi mereka yang beragama Islam"

Juga didalam Pasal 10 UU No. 14 Tahun 1970 tentang Pokok-Pokok Kekuasaan Kehakiman yang menyatakan bahwa Peradilan Agama merupakan salah satu dari 4 lembaga yang bertugas melaksanakan kekuasaan kehakiman. Salah satu hal yang membedakan antara PA dengan pengadilan lainnya adalah wewenangnya yang terbatas untuk orang-orang yang beragama Islam, perkara yang dapat ditangani pun terbatas pada bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, sedekah, dan ekonomi syariah, yang mana perkara-perkara ini hanya dialami oleh orang-orang yang beragama Islam.[18]

[18] Pagar, *Peradilan Agama Di Indonesia* (Medan: Perdana Publishing, 2015). hlm 64-67

Peradilan Agama kini telah mempunyai 2 fakta. *Pertama* dari sisi adanya peradilan agama sudah sah secara hukum akan tetapi fakta *kedua,* belum ada hukum positif yang dapat dijadikan sebagai rujukan, meskipun sudah ada undang-undang perkawinan, itu hanya mencakup hal pokok saja, hal hal seperti waris, wasiat, dan hal hal yang tergolong dalam wewenang pengadilan agama belum mempunyai dasar hukum positif sehingga sangat dikhawatirkan penegakan hukum akan menjadi serampangan oleh karena itu diperlukan sebuah solusi. Solusi yang paling tepat adalah menyusun hukum materil yang positif dan unifikatif, akan tetapi jika harus menempuh jalur formal tersebut tentunya memakan waktu yang sangat lama mulai dari penyusuan, pembahasan di lembaga legislatif, dan berbagai tahapan lainnya. Oleh karenanya Menteri agama dan ketua MA menetapkan sebuah jalan pintas dengan membuat sebuah Kompilasi yang berlandaskan al-Qur'an, hadis, kitab-kitab fikih serta hukum positif dibeberapa negara Islam juga tidak luput sebagai bahan perbandingan.[19] Pada Akhirnya lahirlah Kompilasi Hukum Islam yang menempati posisi sebagai hukum materil guna penyelarasan pemahaman para hakim di Peradilan Agama untuk menyelesaikan permasalah yang ada.[20]

Pada awalnya berdasarkan Edaran Biro Peradilan Agama No. B/1/1735 pada tanggal 18 Februari 1958, para hakim di peradilan agama

[19] Yahya Harahap, *Kedudukan Kewenangan Dan Acara Peradilan Agama* (Jakarta: Sinar Grafika, 2007). hlm 28-29

[20] Edi Gunawan, "Eksistensi Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia," *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 8, no. 1 (June 22, 2016), https://doi.org/10.30984/as.v8i1.39. hlm 11

menggunakan 13 kitab bermażhab syafi'i sebagai rujukan.[21] Akan tetapi hal tersebut justru menambah kerumitan karena tiap hakim bisa memutuskan perkara dengan berbeda walaupun menghadapi masalah yang sama, sehingga tidak ada kepastian hukum.[22] Oleh karena itu dibutuhkanlah sebuah aturan yang mencakup perkara-perkara yang tergolong wewenang dari Peradilan Agama yang pada akhirnya disebut sebagai Kompilasi Hukum Islam. Landasan formal kompilasi ini dibentuk berdasarkan instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 pada tanggal 10 Juli 1991, yang aturan pelaksaannya diatur dalam Keputusan Menteri Agama tanggal 22 Juli 1991 No.154. Kompilasi Hukum Islam ini mempunyai 3 buku: Buku I mengatur tentang Hukum Perkawinan yang dimulai dari pasal 1 sampai pasal 170. Buku II mengatur tentang Hukum Kewarisan yang berisi 51 Pasal mulai dari pasal 171 sampai pasal 214, dan Buku III mengatur tentang Hukum Perwakafan yang terdiri dari 14 pasal, mulai dari pasal 215 sampai pasal 229.

Meskipun sudah ada KHI, hukum materil yang digunakan di lingkup peradilan agama dalam menyelesaikan perkara perkawinan hanyalah terbatas pada UU No.1 Tahun 1974, sedangkan KHI tidak dijadikan sebagai hukum materil karena statusnya bukan sebuah undang-undang. Akibatnya dalam memutus masalah-masalah yang tidak ada

---

[21] Anwar Sadat, Ipadang, and Anita Marwing, *Kesetaraan Gender Dalam Hukum Islam : Kajian Komparasi Antara KHI Dan Counter Legal* Draf*t KHI (CLD-KHI) Tentaang Poligami Dan Kawin Kontrak* (Yogyakarta: LKiS, 2020). hlm 83-84

[22] Adawiyah, *Reformasi Hukum Keluarga Islam Dan Implikasinya Terhadap Hak-Hak Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Indonesia Dan Malaysia*. hlm 152-153

didalam UUP seperti masalah waris, para hakim kembali menjadikan berbagai kitab fikih sebagai referensi dalam memutuskankan perkara.[23]

Terlepas dari itu semua, dengan adanya undang-undang perkawinan dan juga kompilasi hukum Islam, maka Indonesia dapat dikatakan telah mengadakan pembaruan dalam ranah hukum keluarga yang memenuhi keempat bentuk pembaruan yang dijabarkan oleh N.J Coulson seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Topik penelitian kali ini akan membahas dua tema, *pertama* isu tentang poligami dan yang *kedua* adalah isu tentang waris beda agama. Kedua isu ini diangkat karena masih merupakan polemik hingga sekarang dan belum menemukan titik akhir

Poligami memiliki asal kata *polus* yang artinya banyak, lalu gini berasal berasal dari kata *gune* yang artinya perempuan, jika disederhanakan, poligami adalah praktik perkawinan yang mempunyai lebih dari satu orang istri.[24] Dahulu dianggap wajar jika seorang laki-laki memiliki 12 orang istri bahkan lebih,[25] lebih jauh lagi dalam kitab Perjanjian Lama disebutkan bahwa  Nabi Sulaiman memiliki 700 istri, Nabi Ibrahim-pun melakukan poligami, gereja di eropa pun mengakui bentuk pernikahan ini.[26] Perkawinan poligami dilakukan tanpa adanya

---

[23] Setiawan, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia." hlm 141

[24] Saban Lubis, *Poligami Ditinjau Dari Berbagai Aspek* (Makassar: Yayasan Barcode, 2022). hlm 19

[25] Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam,* Pen. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009). hlm 43

[26] Ahmad Rajafi, *Cerai Karena Poligami : Tinjauan Fiqh Isalam Nusantara Terhadap Maraknya Cerai Gugat Di Indonesia* (Yogyakarta: Istana Publishing, 2018). hlm 84-85

batasan karena tidak ada hukum yang mengatur hal tersebut karena masyarakatnya menganut sistem keluarga patrilinear yang komposisinya menempatkan laki-laki sebagai poros atau pusat rumah tangga.[27]

Poligami sering dianggap sebagai cara yang efektif untuk mencegah perselingkuhan dan perzinaan. Namun benarkah demikian? Poligami memang membuat hubugan seksual antara pria dan wanita menjadi "sah" di bawah ikatan pernikahan. Namun, apakah sesederhana itu melegalkan hubungan seksual? Mengapa poligami seolah-olah mengabaikan kenyataan bahwa sebelum adanya poligami, yang ada hanyalah perselingkuhan? Lalu apa jadinya dengan pengkhiatan? Masyarakat cenderung mudah membela poligami dengan alasan bahwa poligami akan mencegah perzinahan. Bukankah poligami juga bisa dianggap sebagai legalisasi pengkhianatan? Dan kemudian istri diminta untuk hanya menerimanya? Berkaitan dengan keadilan, apakah bisa dijamin bahwa laki-laki akan berlaku adil? Jika iya, maka apa tolak ukur dari keadilan? Apakah dari harta? Bagaimana dengan keadilan yang lebih dalam? Keadilan dari hati dan batin seseorang?[28]

Di Indonesia, poligami pada pasal 3 sampai pasal 5 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Lalu pasal 55 sampai pasal 59 dalam Kompilasi Hukum Islam. Didalam pasal-pasal tersebut, ada beberapa hal yang perlu untuk dikritik karena dinilai adanya unsur

[27] Khalil Abdul Karim, *Al-Judzur at-Tarikhiyah Li Asy-Syariah al-Islamiyah.* Pen. Kamran As'ad *"Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan"* (Yogyakarta: LKiS, 2003). hlm 33

[28] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam* (Yogyakarta: PPS FIAI UII & Kaukaba, 2012); Tim Penulis UII. hlm 549

diskriminatif.[29] Kedua aturan tersebut masih memperbolehkan seorang suami untuk melakukan poligami, tapi harus memenuhi syarat-syarat tertentu bagi seorang suami, dan adanya kondisi tertentu yang dialami oleh istri, ini tentunya merupakan sebuah bentuk penyempitan terhadap praktik-praktik poligami.

Penyempitan ini pada awalnya dibuat akibat dari praktik-praktik poligami yang dulu sangat mudah untuk dilaksanakan karena memang secara fikih tidak ada aturan selain harus adil (yang mana kata adil-pun sangat interpretatif) sehingga sangat terbuka untuk dimanipulasi oleh kaum laki-laki yang sebenarnya tidak memenuhi kualifikasi untuk melakukan poligami dan dampaknya seringkali mendatangkan mudarat bagi para istri dan anak-anak.[30]

Meskipun sudah ada penyempitan, nyata praktik poligami masih banyak dilakukan, salah satu data yang dikeluarkan oleh LBH APIK menunjukkan bahwa ada total 107 perempuan yang mengalami dampak negatif dari poligami yang terbagi menjadi 7 bentuk, diantaranya tidak mendapatkan nafkah (37 orang), mendapatkan tekanan psikis (21 orang), penganiayaan fisik (7 orang), diceraikan (6 orang), ditelantarkan (23 orang), pisah ranjang (11 orang), diteror oleh istri kedua (2 orang).[31] Selain itu data dari penelitian yang ditulis oleh Tuti Alawiyah Harahap

[29] Husein Muhammad, *Perempuan, Islam Dan Negara* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022). hlm 211

[30] Ali Trigiyatno, *Poligami: Diketati Atau Dilonggari?* (Yogyakarta: CV. Bintang Semesta Media, 2021). hlm 55-56

[31] Trigiyatno. hlm 160

menunjukkan bahwa poligami memiliki dampak negatif yang dialami oleh istri seperti patah hati, konflik antar para istri, istri pertama menjadi sensitif, serta hilangnya relasi yang harmonis dengan suami. Anak pun tidak ketinggalan, ia pun merasakan kekurangan kasih sayang karena orang tuanya pun tidak harmonis, berkemungkinan ia memiliki rasa benci terhadap orang tuanya, bahkan bisa saja anak tersebut berhenti sekolah.[32]

Penyempitan ini secara sederhana menempatkan batasan atau syarat tertentu dalam melakukan poligami. Secara singkat, Didalam UUP pasal 3 ayat (2) mengharuskan adanya izin dari pihak yang bersangkutan jika ingin melakukan poligami. Pasal 4 mengharuskan adanya pengjauan permohonan kepada pengadilan, lalu istri harus mengalami beberapa hal sebagai alasan suami untuk berpoligami. Pasal 5 mengharuskan adanya izin dari istri lalu kesanggupan dari suami untuk menghidupi istri-istrinya kelak.

Aturan kedua yaitu KHI memiliki ketentuan yang sama seperti UUP, seorang suami yang ingin berpoligami harus memiliki izin dari isteri pertama, harus bisa berlaku adil terhadap isteri dan anaknya, kondisi isteri yang sama seperti pasal 4 ayat (2) UUP, dan beberapa perbedaan minor. Akan tetapi aturan yang paling berbeda terdapat pada pasal 59 mengenai izin dari isteri. Pasal tersebut berbunyi :

[32] Tuti Alawiyah Harahap and Syapar Alim Siregar, "Dampak Poligami Tanpa Persetujuan Istri Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga," *Jurnal El-Thawalib* 3, no. 4 (August 31, 2022): 573–85, https://doi.org/10.24952/el-thawalib.v3i4.5935. hlm 582-583

> "Dalam hal istri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salah satu alasan yang diatur dalam pasal 55 ayat (2) dan 57, Pengadilan Agama dapat menetapkan tentang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar isteri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi"

Pada pasal-pasal dalam UUP yang sudah disebutkan diatas dapat dikatakan bahwa istri mengalami diskriminasi serta seolah-olah kesalahan hanya bisa terdapat pada istri. Selain itu alasan yang terdapat dalam pasal 4 ayat (2) hanyalah melihat dari sudut pandang suami dan mengabaikan kepentingan istri. Semisal seorang suami mengalami hal-hal yang disebutkan dipasal 4 ayat (2), apakah boleh bagi seorang istri untuk mengajukan perceraian? Terlebih lagi pada pasal 59 KHI, jika istri tidak memberikan izin, maka pengadilan bisa mengambil alih wewenang izin tersebut ini menunjukkan posisi istri yang lemah dihadapan hukum.

Realitasnya, mayoritas poligami yang terjadi tidak berlandaskan pada 3 alasan tersebut, meski perlu diteliti secara lebih lanjut. Akan tetapi boleh dikatakan bahwa poligami yang terjadi sebgaian besar karena keinginan dari pihak laki-laki dengan landasan hukum bahwa poligami adalah "sunnah Nabi". Padahal poligami yang dilakukan oleh Nabi berfokus pada pemenuhan kebutuhan dan perlindungan kepada para janda yang sudah tidak muda lagi.[33]

Bahkan ada beberapa pihak yang melaksanakan poligami tanpa memerhatikan sama sekali kepentingan perlindungan terhadap perempuan

[33] Saidah, *Perempuan Dalam Bingkai Undang Undang Perkawinan Indonesia* (Yogyakarta: TrustMedia Publishing, 2017). hlm 150

dan hanya memfokuskan pada kebutuhan seksual laki-laki semata. Ia menikahi 4 orang perempuan sesuai dengan jumlah yang dibatasi, akan tetapi jika salah satu istri mengalami menopause (tidak bisa lagi melahirkan keturunan karena memasuki usia senja) maka akan diceraikan karena dianggap tidak sanggup lagi untuk melahirkan keturunan. Izin istri-pun menurut yang bersangkutan tidak perlu untuk diminta karena hal tersebut tidak ada dalam fiqih sehingga istri hanya bisa menerima fakta bahwa ia di madu dengan wanita lain.[34]

Tema kedua terkait dengan waris beda agama. Secara doktrin fikih waris beda agama adalah sesuatu yang dilarang. Tiap-tiap mażhab memiliki perbedaan pendapat tentang apa saja hal yang menjadi penghalang diterimanya harta waris, mazhab Hanafiyah mengatakan budak, pembunuh pewaris, perbedaan agama, serta perbedaan negara menjadi penghalang terjadinya waris. Mażhab Maliki menentukan bahwa perbedaan agama, budak, pembunuhan sengaja, *Li'an,* Zina, dan ragu-ragu menjadi penghalang waris. Mażhab Syafi'iyah dan Hambali menyebutkan tiga pengalang, yaitu pembunuh, beda agama, dan waris. Dari berbagai banyaknya penghalang waris, keempat mażhab tersebut menyepakati bahwa perbedaan agama antara pewaris dan ahli waris [35]

Sedangkan aturan tertulis di Indonesia yang berbicara tentang waris ada 2, yakni KUHPerdata dan Kompilasi Hukum Islam. Didalam

[34] Berita ini dapat disaksikan melalui platform youtube yang diunggah oleh Narasi Newsroom. https://www.youtube.com/watch?v=3qIQvczER3w&t=372s

[35] Wahbah Az-Zuhaili, Fikih *Islam Wa Adillatuhu, Pen* Abdul Hayyie al-Kattani Dk*k*, vol. 10, 10 vols. (Depok: Gema Insani, 2011). hlm 351-354

KUHPerdata, sebanyak 300 pasal mengatur tentang waris, mulai dari pasal 830 hingga pasal 1130. akan tetapi aturan ini tidak secara eksplisit mengatur tentang waris beda agama. Hukum ini berlaku umum dan mencakup aturan dasar mengenai perwarisan tanpa memperinci perbedaan agama antara pewaris dan ahli waris. Namun secara umum, perwarisan berdasarkan KUHPerdata berlaku untuk semua warga negara yang tidak tunduk pada hukum Islam atau dalam beberapa kasus yang lebih khusus lagi hukum adat tertentu yang memiliki aturan khusus mengenai waris.

Sedangkan didalam Kompilasi Hukum Islam ada 51 pasal yang mengatur tentang waris yang tergabung dalam Buku II Hukum Kewarisan. Pada pasal 171 huruf (c) mensyaratkan bahwa ahli waris "beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris" sehingga dapat dikatakan bahwa KHI memutus hak waris dari orang non-muslim. Dalam konteks ke-Indonesiaan hal ini tentunya mengalami perbedaan dengan hukum adat yang membagi waris berdasarkan prinsip kerukunan dan persamaan hak sehingga harta waris bisa diterima oleh semua pihak tanpa memandang jenis kelamin, agama, dan status perkawinan, meskipun besaran yang diterima bisa berbeda tergantung dari jenis harta yang diwariskan serta keadaan masing-masing ahli waris.[36]

Selain karena hukum adat, wacana untuk memberikan harta waris kepada non-muslim juga mencuat akibat dari tuntutan hak asasi manusia

[36] M. Roem Syibly and Sidik Tono, "Prinsip Keadilan Dalam Pembagian Waris Dan Wasiat Pada Masyarakat Muslim Yogyakarta," *Istinbath* 16, no. 2 (December 25, 2017): 419–40, https://doi.org/10.20414/ijhi.v16i2.12. hlm 428-429

dan juga nilai-nilai keadilan di era kontemporer ini. Sehingga muncullah pertannyaan apakah seseorang yang beragama selain Islam tidak boleh menerima harta warisan dari keluarganya hanya karena ia bukan seorang muslim?[37] Terlebih lagi realitas telah menunjukkan bahwa banyak pernikahan beda agama yang dilakukan yang tentunya berdampak langsung terhadap waris beda agama, juga apabila telah memiliki anak yang memeluk agama yang berbeda dengan orang tuanya tentunya akan mengalami masalah yang sama.[38]

Dengan latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan mengkaji pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia melalui perspektif epistemologi egaliter yang ditawarkan oleh Asma Barlas. Pemilihan epistemologi egaliter Asma Barlas ini didasarkan pada pertimbangan bahwa teori yang ia usung dirasa cocok dengan karakteristik masyarakat Indonesia dimana masyarakat Indonesia sangat lekat dan dominan dengan ajaran Islam akan tetapi tidak keras dan kaku seperti di Timur Tengah. Sehingga ada hal-hal yang secara tekstual memang tidak sesuai dengan nash yang ada, akan tetapi jika dilihat dari sudut pandang yang lain termasuk didalamnya sudut pandang egaliter, ternyata apa yang diusung oleh Asma Barlas dan kebiasaan masyarakat Indonesia memiliki kesamaan.

---

[37] Yusdani, *Fikih Keluarga Era Milenial: Menuju Fikih Keluarga Berkeadaban* (Yogyakarta: Pustaka Satu, 2020). hlm 151-152

[38] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam*. hlm 514

Penelitian ini diharapkan tidak hanya memberikan kontribusi teoritis yang memperkaya literatur hukum keluarga Islam, tetapi juga menawarkan pandangan baru yang lebih adil dan setara dalam praktiknya, serta sesuai dengan prinsip-prinsip dasar keadilan dan kesetaraan dalam Islam. Oleh karena itu penulis mengambil judul penelitian "Pembaruan Hukum Keluarga dalam Aspek Poligami dan Waris Beda Agama di Indonesia Perspektif Epistemologi Egaliter Asma Barlas"

B. Rumusan Masalah

1. Mengapa masih terjadi pro-kontra terhadap pengaturan poligami dan waris beda agama dalam hukum keluarga di Indonesia??
2. Bagaimana Solusi terhadap pengaturan poligami dan waris beda agama dalam hukum keluarga di Indonesia tersebut dalam perspektif epistemologi egaliter Asma Barlas?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan
    a. Untuk menganalisa dan menjelaskan persoalan kondisi objektif pro-kontra prosedur perkawinan poligami dan waris beda agama dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia dalam Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam
    b. Menganalisis prosedur poligami dan waris beda agama dalam Hukum Keluarga Islam dalam perspektif epistemologi egaliter Asma Barlas.

c. Menghadirkan pemikiran fikih Indonesia dalam konteks Hukum Keluarga Islam

2. Manfaat

a. Secara teoritis, penelitian ini dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan untuk memperbaharui hukum keluarga Islam di Indonesia.

b. Secara praktis, penelitian ini dapat mendorong terjadinya perubahan positif dan signifikan dalam sistem hukum keluarga Islam di Indonesia, yang lebih responsif terhadap prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan.

D. Sistematika Pembahasan

Secara garis besar, penelitian ini terdiri dari 5 bab. Bab 1 diawali menjelaskan secara ringkas sejarah pembaruan hukum keluarga yang telah terjadi secara umum dan di Indonesia secara khusus, produk yang dihasilkan serta masalah-masalah yang menyertainya, serta mengapa Pembaruan Hukum Keluargam dalam Aspek Poligami dan Waris Beda Agama di Indonesia dalam Perspektif Epistemologi Egaliter Asma Barlas dipilih sebagai judul penelitian. Untuk lebih mengkerucutkan pembahasan, maka penulis mengemukakan apa saja yang menjadi pokok permasalahan yang dibahas. Serta dikemukakan juga tujuan dan manfaat penelitian. Terakhir penulis menyampaikan sistematika penelitian secara komprehensif sebagai panduan untuk bab selanjutnya.

Bab 2 menjelaskan tentang kajian penelitian yang telah dilakukan sebelumnya dengan tema yang sama atau sejenis disertai dengan topik permasalahan, sudut pandang yang digunakan, serta hasil dari penelitian tersebut. Hal ini dilakukan sebagai upaya untuk menunjukkan *novelty* dari penelitian ini guna menghindari plagiasi. Dibagian kerangka teori dijelaskan pandangan serta landasan dari Asma Barlas dalam menyusun apa yang disebut epistemologi egaliter

Bab 3 menguraikan tentang metode apa yang penulis gunakan dalam penelitian ini, mencakup jenis penelitian dan pendekatan, sumber data yang didapatkan, serta teknik analisis data.

Bab 4 penulis menjawab apa yang menjadi pokok permasalahan yang tertera di bab 1 dengan menjelasknan terlebih dahulu secara detail tentang pembaruan keluarga yang terjadi khususnya di Indonesia, lalu menjelaskan tentang hasil daripada pembaruan yang telah terjadi serta pro kontra yang mengikutinya, lalu menggunakan kerangka epistemologi egaliter dari Asma Barlas untuk menganalisis dan mengkritisi pasal-pasal tersebut, lalu menawarkan alternatif yang lebih egaliter berdasarkan perspektif Asma Barlas. Serta terakhir disajikan juga preskripsi yang berisi pandangan penulis terhadap kajian yang dilakukan sebagai pengantar ke kesimpulan

Bab 5 penulis menyampaikan Kesimpulan apa yang dapat diambil dari penjelasan-penjelasan yang sudah diterangkan mulai dari bab pertama

sampai keempat, juga memberikan saran kepada pembaca guna tindak lanjut daripada penelitian ini.

# BAB II

# KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

## A. Kajian Penelitian Terdahulu

Jurnal pertama ditulis oleh Afif Muamar dengan Judul "Politik Hukum Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia" yang diterbitkan oleh *Inklusif : Jurnal Pengkajian Penelitian Ekonomi dan Hukum Islam*[1] pada tahun 2017. Tulisan ini mengkaji beberapa problem salah satunya bagaimana hukum keluarga di Indonesia terus beradaptasi dengan perkembangan sosial budaya tanpa meninggalkan prinsip syariah. Muamar menggunakan teori konflik Dahrendrof sebagai kerangka utama untuk menganalisis proses pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Pendekatan yang digunakan penulis adalah normatif dalam mengkaji apakah pembaruan yang terjadi mengikuti prinsip syariah atau tidak, sedangkan historits digunakan untuk melihat perkembangan dan dinamika hukum keluarga dari masa ke masa. Salah satu kebaruan yang diangkat oleh Muamar dalam jurnal ini adalah identifikasi dan analisis mendalam mengenai peran politik dalam proses pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia. Penulis menunjukkan bahwa pembaruan hukum tidak hanya dipengaruhi oleh kebutuhan sosial, tetapi juga oleh kekuatan politik yang ada.

[1] Afif Muamar, "Politik Hukum Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia," *INKLUSIF (Jurnal Pengkajian Penelitian Ekonomi Dan Hukum Islam)* 2, no. 1 (June 1, 2017): 1–14, https://doi.org/10.24235/inklusif.v2i1.1520.

Lalu tulisan dari Eko Setiawan yang berjudul "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia"[2] diterbitkan oleh *De Jure: Jurnal Hukum dan Syari'ah* pada tahun 2014. Tulisan ini berusaha menjelaskan bagaimana hukum Islam tetap relevan dan adaptif terhadap perubahan zaman tanpa meninggalkan nilai-nilai *syari'ah* yang fundamental yang mana hal ini merupakan tantangan bagi para pengambil kebijakan. Dengan menggunakan teori Sosiologi Hukum dari A.P Craabree LLB yang menghendaki hukum harus sesuai dengan kebutuhan masyarakat, dan pendekatan sosiologis untuk melihat perkembangan hukum Islam serta faktor sosial yang memengaruhinya, serta yuridis untuk mengevaluasi kesesuaian pembaruan dengan prinsip Islam, maka penulis berkesimpulan bahwa sebuah pembaruan yang terjadi di Indonesia adalah hasil kompromi antara pihak yang menginginkan menjaga kemurnian ajaran Islam serta kebutuhan untuk beradaptasi dengan perubahan zaman.

Tulisan selanjutnya yang berjudul "Wacana Kesetaraan Gender: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam" [3] yang ditulis oleh Andik Wahyun Muqoyyidin dan diterbitkan oleh *Jurnal Al-Ulum* pada tahun 2013. Penulis mengangkat isu kesetaraan gender dalam konteks Islam, terutama bagaimana Islam dapat diintegrasikan atau ditolak dalam masyarakat Musli. Ia juga meneliti perdebatan tentang peran gender dalam Islam dan bagaimana tafsir agama bisa mendukung/menghambat

[2] Setiawan, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia."

[3] Andik Wahyun Muqoyyidin, "Wacana Kesetaraan Gender: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam," *Al-Ulum* 13, no. 2 (December 1, 2013): 490–511.

kesetaraan. Penulis menggunakan teori feminisme Islam dan hermeneutika untuk menafsirkan teks agama. Pendekatan normatif dan interpretatif digunakan untuk mengevaluasi kesesuaian feminisme dengan ajaran Islam, serta menafsirkan pandangan ulama kontemporer tentang peran gender. Penulis menemukan bahwa meskipun feminisme dianggap sebagai ide dari barat, akan tetapi ada feminis muslim yang berusaha untuk mengintegrasikannya dengan nilai-nilai Islam dengan digunakan sebagai landasan untuk menafsirkan ulang teks agama.

Tulisan karya dari Suyuti Dahlan Rifa'i dan Hijriatu Sakinah yang berjudul "Islam dan Gender: Relevansi Pembaharuan Islam di Bidang Keluarga dan Tuntutan Egaliter." Yang diterbitkan oleh *TAHKIM (Jurnal Peradaban dan Hukum Islam).*[4] Penulis mengidentifikasi bahwa perlu diadakan sebuah pembaharuan khususnya dalam bidang hukum keluarga sebagai jawaban atas tuntutan kesetaraan gender. Hal ini karena adanya ketegangan antara tradisi masyarakat Muslim dan tuntutan modernitas yang menekankan prinsip egaliter. Penulis menggunakan pendekatan normatif dalam melihat bagaimana Islam sebenarnya mengajarkan tentang nilai-nilai kesetaraan dan berkesimpulan bahwa kesetaraan gender dalam Islam bukanlah hal yang asing hanya saja sering tertutupi pandangan yang patriarkal. Maka ajaran Islam tentang gender yang lebih inkulsif dan prograsif harusnya ditunjukkan ke permukaan untuk mendorong perubahan sosial dalam komunitas Muslim.

[4] Hijriatu Sakinah and Suyuti Dahlan Rifa'i, "Islam dan Gender: Relevansi Pembaharuan Islam Bidang Keluarga dan Tuntutan Egaliter," *Tahkim (Jurnal Peradaban dan Hukum Islam)* 4, no. 1 (March 27, 2021): 21–40, https://doi.org/10.29313/tahkim.v4i1.7017.

Lalu ada karya yang ditulis oleh Nurul Ma'rifah yang berjudul "Positivisasi Hukum Keluarga Islam sebagai Langkah Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia: Kajian Sejarah Politik Hukum Islam"[5] yang diterbitkan oleh *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* pada tahun 2019. Didalam tulisannya, penulis berusaha untuk menjawab bagaimana hukum Islam diupayakan untuk diadaptasi ke dalam kerangka hukum nasional tanpa menghilangkan esensinya. Tulisan ini menggunakan kerangka teori politik hukum yang berfokus pada bagaimana hukum diatur dan dikendalikan oleh kebijakan negara. Dengan menggunakan pendekatan sejarah, politik, dan hukum, penulis menelusuri sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia dari masa ke masa dan menunjukkan bagaimana politik hukum berperan dalam membentuk hukum keluarga Islam di Indonesia. Penulis menawarkan perspektif baru mengenai bagaimana hukum keluarga Islam dapat diintegrasikan ke dalam hukum nasional tanpa kehilangan karakteristiknya.

[5] Nurul Ma'rifah, "Positivisasi Hukum Keluarga Islam Sebagai Langkah Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia: Kajian Sejarah Politik Hukum Islam," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 13, no. 2 (November 28, 2019): 243–57, https://doi.org/10.24090/mnh.v13i2.2692.

Selanjutnya jurnal dari Khoruddin Nasution yang berjudul Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer yang diterbitkan oleh Jurnal Unisia pada tahun 2007.[6] Tulisan ini berusaha menjawab pertanyaan mengenai bagaimana metode-metode pembaharuan dalam hukum Islam, terutama terkait dengan hukum keluarga, dapat diaplikasikan dalam konteks modern. Masalah utama yang diangkat adalah bagaimana ajaran-ajaran tradisional dalam hukum keluarga Islam dapat dipertahankan, sementara pada saat yang sama menanggapi perubahan sosial, budaya, dan politik di dunia modern. Dengan menggunakan pendekatan normatif untuk membahas bagaimana ajaran Islam diperbarui melalui berbagai metode dan pendekatan historis utnuk melihat bagaimana proses pembaruan yang telah terjadi, penulis berkesimpulan bahwa *maqasid syari'ah* berperan penting dalam pembaharuan, dan hukum keluarga Islam bukanlah sesuatu yang statis melainkan dinamis, akan tetapi tetap ada hal hal yang tidak bisa dilanggar.

Jurnal karya dari Rizal Faturohman Purnama yang berjudul "Ragam Studi Qur'an : Teori dan Metodologi Kontemporer (Analisis Terhadap Pemikiran Abdullah Saeed, Andrew Rippin, Asma Barlas, dan Angelika Neuwirt)" yang diterbitkan oleh Jurnal *Al-Wajid: Jurnal Ilmu Al-Quir'an dan Tafsir*[7], didalam tulisan ini penulis berusaha menjawab bagaimana

[6] Khoiruddin Nasution, "Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer," *UNISIA : Journal of Social Science and Humanities* 30, no. 66 (2007), https://journal.uii.ac.id/Unisia/article/view/2677.

[7] Rizal Faturohman Rizal Faturohman Purnama, "Ragam Studi Qur'an : Teori Dan Metodologi Kontemporer (Analisis Terhadap Pemikiran Abdullah Saeed, Andrew Rippin, Asma

interpretasi al-Qur'an telah berkembang dalam studi kontemporer, khusunya tentang pemikiran kritis dan metodologi baru yang diterapkan dalam kajian ini. Dengan analisis komparatif antara pemikiran para tokoh, tulisan ini menawarkan perspektif yang kaya tentang bagaimana pendekatan-pendekatan baru dalam kajian al-Qur'an dapat memperkaya pemahaman umat Islam terhadap teks suci mereka, khususnya dalam konteks modern

Lalu jurnal karya dari Linda Firdaway yang berjudul "Kontekstualisasi Hukum Keluarga Islam (Telaah atas Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Negara-negara Muslim)".[8] Masalah utama yang diangkat dalam tulisan ini adalah ketegangan antara tradisi dan modernitas yang dihadapi ketika berusaha untuk memperbarui hukum Islam yang dialami diberbagai negara. Penulis menggunakan pendekatan komparatif dan historis untuk menganalisis pembaruan hukum Islam diberbagai negara muslim, pendekatan historis untuk melihat bagaimana pembaharuan hukum keluarga Islam telah berlangsung di berbagai negara tersebut, serta bagaimana faktor-faktor politik dan sosial mempengaruhi pembaharuan tersebut. Penulis berkesimpulan bahwa terjadi perbedaan dalam aspek yang diperbarui dalam hukum keluarga, hal tersebut dipengaruhi oleh sosial, politik, dan budaya. Sehingga tidak ada satu model pemikiran yang cocok untuk semua negara.

---

Barlas, Dan Angelika Neuwirt)," *AL-WAJID: JURNAL ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR* 2, no. 1 (July 1, 2021), https://doi.org/10.30863/alwajid.v2i1.1668.

[8] Linda Firdawaty, "Kontekstualisasi Hukum Keluarga Islam (Telaah Atas Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara-Negara Muslim)," *ASAS : Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 9, no. 2 (August 7, 2017), https://doi.org/10.24042/asas.v9i2.3250.

Selanjutnya tulisan dengan judul "Pengaruh Budaya Patriarkhi terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya" [9] karya dari Nina Kurmila yang dipublikasikan oleh *Karsa: Journal of Sosial and Islamic Culture* pada tahun 2015. Dalam tulisan ini Penulis berusaha menjawab pertanyaan tentang bagaimana nilai-nilai patriarki mempengaruhi penafsiran ajaran agama, khususnya dalam konteks budaya Islam, dan bagaimana hal tersebut berdampak pada pembentukan budaya yang mempertahankan ketidaksetaraan gender. Dengan menggunakan pendekatan sosiologis dan antropologis penulis berkesimpulan bahwa pemahaman agama sangat dipengaruhi oleh budaya patriarki, padahal pemahaman agama tidak harus kaku dan dapat berubah melalui kritik sosial yang berorientasi pada keadilan gender.

Selanjutnya tulisan karya dari Yushadeni yang berjudul "Kontroversi Seputar Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia"[10] yang diterbitkan oleh *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* pada tahun 2015. Tulisan ini membahas mengapa pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia seringkali menghadapi tantangan dan perdebatan sehingga memicu kontroversi. Masalah utamanya adalah adanya perbedaan pandangan dan kepentingan antara ulama, aktivis, dan pemerintah tentang bagaimana hukum keluarga Islam seharusnya diatur dan diubah. Dengan

[9] Nina Nurmila, "Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya," *KARSA Journal of Social and Islamic Culture* 23, no. 1 (June 1, 2015): 1–16, https://doi.org/10.19105/karsa.v23i1.606.

[10] Yushadeni, "Kontroversi Seputar Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia," *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 8, no. 1 (June 14, 2015): 25–36, https://doi.org/10.14421/ahwal.2015.08102.

menggunakan pendekatan sosiologis, normatif, dan yuridis penulis berkesimpulan bahwa kontroversi pembaharuan seringkali berkisar pada persoalan antara tradisi dan modernitas yang terkadang bertentangan.

Selanjutnya tulisan dari A. Malthuf Siroj, Ismail Marzuki, dan Elkhairati yang berjudul "Transformation and Future Challenges of Islamic Law in Indonesia"[11], dipublikasikan oleh *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* pada tahun 2023. Masalah utama yang diangkat adalah peran hukum Islam dalam masyarakat yang plural dan bagaimana hukum tersebut harus mampu beradaptasi dengan perubahan sosial, politik, dan teknologi. Penulis juga menyoroti tantangan dalam hal sinkronisasi antara hukum Islam dan hukum nasional, serta bagaimana penerimaan hukum Islam di masa depan akan menghadapi resistensi dari masyarakat yang lebih modern dan sekuler. Penulis menggunakan pendekatan sosiologis dan historis untuk menganalisis transformasi hukum Islam di Indonesia sehingga berkesimpulan bahwa transformasi hukum Islam tidak terlepas dari dinamika politik dan sosial yang berubah-ubah. Penulis menekankan pentingnya inovasi dan pembaruan hukum Islam agar tetap relevan dan dapat diterima oleh masyarakat.

Tulisan selanjutnya dari Amina Wadud yang berjudul "Inside The Gender: Jihad Women's Reform In Islam"[12]. Tulisan ini membahas perjuangan perempuan Muslim dalam reformasi gender di dalam Islam,

[11] A. Malthuf Siroj, Ismail Marzuki, and Elkhairati Elkhairati, "Transformation and Future Challenges of Islamic Law in Indonesia," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 May (May 16, 2023): 95–116, https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.6618.

[12] Amina Wadud, "Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam," *Praktyka teoretyczna*, no. 08 (2013): 249–262.

atau yang disebut oleh penulis sebagai "Jihad Gender". Amina Wadud mengangkat masalah tentang bagaimana interpretasi tradisional terhadap ajaran Islam sering kali bias gender, yang membatasi peran perempuan dalam masyarakat. Dengan menggunakan penedkatan hermeneutika dan sosiologis dalam analisisnya, penulis berkesimpulan bahwa reformasi gender dalam Islam harus dimulai dari reinterpretasi teks agama dengan perspektif yang inklusif dan adil bagi perempuan karena tafsir tradisional sering kali tidak mengakomodasi kepentingan perempuan karena memang dizaman tersebut, posisi perempuan tidaklah sama seperti laki-laki. penulis juga menekankan perlunya peran langsung perempuan dalam penafsiran teks agama sehingga tafsir agama dapat mencerminkan keadilan dan kesetaraan.

Lalu ada tulisan karya dari Martua Nasution yang berjudul "Arah Baru Metode Pembaharuan Hukum Islam" yang diterbitkan oleh El-Ahli: Jurnal Hukum Keluarga Islam.[13] Didalam tulisannya, penulis mengidentifikasi bahwa metode pembaharuan hukum Islam konvensional seringkali tidak cukup memadai untuk menghadapi tantangan zaman modern. Problem akademik yang diuraikan dalam tulisan ini berkisar pada kebutuhan mendesak untuk mengembangkan pendekatan-pendekatan baru. Dengan menggunakan metode komparatif penulis membandingkan pemikiran pemikiran para tokoh yang berkontribusi dalam upaya pembaharuan hukum Islam. Salah satu temuan penting Salah satu temuan penting dari

[13] Martua Nasution, "Arah Baru Metode Pembaharuan Hukum Islam," *El-Ahli : Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 2 (2021): 19–39, https://doi.org/10.56874/el-ahli.v2i2.513.

tulisan ini adalah bahwa pembaruan hukum Islam membutuhkan pendekatan yang lebih progresif, tidak hanya mengandalkan metode-metode klasik seperti ijtihad dan qiyas, tetapi juga membutuhkan inovasi yang memperhitungkan perkembangan sosial dan teknologi. Penulis berpendapat bahwa penggunaan teknologi modern dan dialog antardisiplin sangat penting dalam pembaharuan hukum Islam, sehingga hukum keluarga Islam dapat berkembang sesuai dengan tantangan zaman tanpa kehilangan esensi dari syariah.

Tulisan selanjutnya karya dari Ahmad Rajafi yang berjudul "Sejarah Pembentukan dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Nusantara"[14] yang dipublikasikan oleh *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* pada tahun 2018. Penulis menyoroti problem akademik terkait sejarah pembentukan dan pembaruan hukum keluarga Islam di Nusantara dengan fokus utama adalah perkembangan hukum keluarga Islam yang memiliki akar sejarah panjang, dari masa sebelum penjajahan hingga era reformasi, dan pengaruhnya terhadap masyarakat Muslim di Indonesia. Dengan menggunakan pendekatan historis, sosiologis, dan normatif penulis menemukan adanya dinamika yang unik dalam pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, di mana pengaruh lokal (adat) dan global (kolonialisme dan modernisasi) saling mempengaruhi. Rajafi mengidentifikasi bahwa hukum keluarga Islam di Indonesia tidak murni bersifat Islamis, tetapi merupakan hasil dari negosiasi panjang antara

[14] Ahmad Rajafi, "Sejarah Pembentukan Dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Nusantara," *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 2, no. 1 (February 1, 2018), https://doi.org/10.30984/ajip.v2i1.507.

berbagai sistem hukum. Temuan lain yang dianggap baru adalah pentingnya peran para ulama dan pemerintah kolonial Belanda dalam membentuk kerangka hukum keluarga yang berlaku hingga saat ini.

Tulisan selanjutnya karya dari Afridawati yang berjudul "History, Typology, and Impelemtation of Islamic Law in Indonesia: Combination of Sharia and *Fiqh* or the Result of Historical Evolution"[15] yang diterbitkan oleh *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* pada tahun 2021. Masalah utama yang diangkat dalam tulisan ini adalah bagaimana hukum Islam beradaptasi dalam konteks lokal Indonesia yang pluralistik, serta bagaimana pengaruh sejarah kolonialisme, hukum adat, dan fiqh klasik dalam membentuk hukum Islam yang berlaku di Indonesia. Dengan menggunakan pendekatan historis, sosiologis, serta normatif penulis menemukan bahwa hukum Islam di Indonesia bukan hanya hasil dari kombinasi syariah dan fiqh, tetapi lebih merupakan hasil evolusi sejarah yang panjang, di mana hukum Islam telah mengalami berbagai bentuk adaptasi dan perubahan sesuai dengan konteks lokal. Salah satu kebaruan dalam penelitian ini adalah identifikasi bahwa hukum Islam di Indonesia memiliki karakter yang fleksibel dan dinamis, tidak bersifat statis atau dogmatis. Afridawati juga menemukan bahwa proses adaptasi ini melibatkan negosiasi antara berbagai sistem hukum, di mana hukum adat dan hukum negara sering kali berperan dalam membentuk bentuk akhir dari hukum Islam yang diterapkan.

[15] Afridawati Afridawati, "History, Typology, and Implementation of Islamic Law in Indonesia: Combination of Sharia and Fiqh or the Result of Historical Evolution?," *Al-Risalah* 21, no. 1 (June 30, 2021): 33–47, https://doi.org/10.30631/al-risalah.v21i1.676.

Artikel "Positifikasi Hukum Keluarga di Dunia Muslim melalui Pembaharuan Hukum Keluarga" oleh Lislis Hidayati Yusli Astutik dan Muhammad Ngizzul Muttaqin[16]. Artikel ini memfokuskan pada isu transformasi hukum keluarga Islam yang awalnya bersifat tradisional dan terikat pada fiqh klasik, menuju bentuk yang lebih formal dan terintegrasi dalam sistem hukum nasional melalui proses positifikasi. Penulis menggunakan teori positivisme hukum dan pluralisme hukum serta pendekatan yuridis dan normatif, Temuan utama dari artikel ini adalah bahwa proses positifikasi hukum keluarga di dunia Muslim menunjukkan variasi yang signifikan antarnegara, tergantung pada sejarah politik, sosial, dan budaya masing-masing negara. Salah satu kebaruan dalam penelitian ini adalah pengamatan bahwa positifikasi hukum keluarga sering kali merupakan kompromi antara hukum Islam dan prinsip-prinsip modern seperti kesetaraan gender dan hak asasi manusia. Di banyak negara Muslim, hukum keluarga yang diubah melalui proses legislatif cenderung memperluas hak-hak perempuan, terutama dalam isu-isu seperti perceraian, hak asuh anak, dan warisan.

Jurnal selnajutnya ditulis oleh Euis Nurlaelawati yang berjudul "Hukum Keluarga Islam ala Negara: Penafsiran dan Debat atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam di Kalangan Otoritas Agama dan Ahli

[16] Lilis Hidayati Yuli Astutik and Muhammad Ngizzul Muttaqin, "Positifikasi Hukum Keluarga Di Dunia Muslim Melalui Pembaharuan Hukum Keluarga: Hukum Keluarga Islam," *Islamika : Jurnal Ilmu-Ilmu KeIslaman* 20, no. 01 (July 30, 2020): 55–65, https://doi.org/10.32939/Islamika.v20i01.562.

Hukum"[17] yang diterbitkan oleh *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* pada tahun 2016. Problem utama yang diangkat dalam artikel ini adalah ketegangan antara prinsip-prinsip fiqh klasik yang menjadi dasar KHI dan adaptasi hukum Islam yang dilakukan untuk memenuhi tuntutan modernitas dan hukum negara di Indonesia. Penulis menyoroti diskursus akademik dan praktis seputar bagaimana KHI diterima atau dikritik oleh berbagai kalangan, termasuk ulama, hakim, dan praktisi hukum. Dengan menggunakan pendekatan normatif, sosiologis, dan historis, penulis menemukan adanya perbedaan interpretasi yang signifikan di antara otoritas agama dan ahli hukum mengenai status hukum KHI, sebagian besar otoritas agama di Pengadilan Agama menerima KHI sebagai panduan yang sah dalam mengatur kasus-kasus hukum keluarga, meskipun ada yang menganggapnya tidak sepenuhnya sesuai dengan syariah Artikel ini juga mengidentifikasi bahwa meskipun KHI disusun untuk memenuhi kebutuhan hukum modern, penerapannya sering kali masih dipengaruhi oleh tafsir tradisional fiqh, terutama di kalangan hakim Pengadilan Agama yang lebih mengutamakan pendekatan fiqh klasik daripada pembaruan hukum Islam.

Selanjutnya jurnal yang ditulis oleh Sumarta dan Sarwo Edy yang berjudul "Analisis Eksistensi Reformasi Hukum Islam Keluarga dalam

[17] Euis Nurlaelawati, "Hukum Keluarga Islam Ala Negara: Penafsiran Dan Debat Atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam Di Kalangan Otoritas Agama Dan Ahli Hukum," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 50, no. 1 (June 1, 2016): 199–222, https://doi.org/10.14421/ajish.v50i1.170.

Kompilasi Hukum Islam di Indonesia"[18] yang diterbitkan oleh *Jurnal Hukum Pelita* yang terbit tahun 2022. Tulisan ini mengangkat permasalahan akademik terkait bagaimana KHI berperan sebagai instrumen formal dalam reformasi hukum Islam keluarga dan apakah KHI benar-benar mencerminkan prinsip-prinsip pembaruan hukum atau lebih mempertahankan tradisi fiqh klasik. Dengan menggunakan pendekatan yuridis, normatif, dan sosiologis, penulis menemukan bahwa KHI masih menghadapi berbagai kendala dalam penerapannya. Salah satu temuan yang dianggap baru adalah adanya dualisme dalam pandangan masyarakat dan para ahli hukum: di satu sisi, KHI dilihat sebagai bentuk pembaruan yang signifikan karena memperkenalkan aturan-aturan yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman; namun di sisi lain, beberapa pihak menganggap KHI masih terlalu konservatif dan kurang responsif terhadap isu-isu modern seperti kesetaraan gender dan perlindungan hak-hak perempuan.

Selanjutnya tulisan dengan judul "Egaliterianisme dalam Keluarga Menuru Al-Qur'an: Studi Pemikiran Asma Barlas Tehradap Q.S an-Nisa' ayat 1"[19] karya dari Fauziyah dan dipublikasikan oleh *Palastren* pada tahun 2013. Tulisan ini membahas tentang egaliterianisme yang diusung oleh Asma Barlas dengan berfokus pada surah al-Nisā ayat 1, dengan melihat dari sudut pandang tokoh, penulis menyimpulkan bahwa

[18] Sarwo Edy, "Analisis Eksistensi Reformasi Hukum Islam Keluarga Dalam Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia," *JURNAL HUKUM PELITA* 3, no. 2 (November 30, 2022): 155–75, https://doi.org/10.37366/jh.v3i2.1527.

[19] Fauziyah Fauziyah, "Egaliterianisme Dalam Keluarga Menurut Al-Qur'an: Studi Pemikiran Asma Barlas Terhadap Q.S An-Nisa' Ayat 1," *PALASTREN: Jurnal Studi Gender* 6, no. 2 (March 31, 2016): 365–94, https://doi.org/10.21043/palastren.v6i2.991.

pemikiran Asma Barlas tentang surah al-Nisā ayat 1 memberikan kontribusi pentinig dalam upaya mencapai kesetaraan gender dalam keluarga. Ia menawarkan perspektif yang lebih inklusif dan egalitarian, yang dapat menginspirasi reformasi hukum keluarga Islam untuk menjadi lebih adil dan responsive terhadap kebutuhan perempuan.

Selanjutnya tulisan yang berjudul "Asma Barlas dan Gender Perspektif dalam Pembacaan Ulang Q.S An-Nisa/4:34"[20] karya dari Nuril Fahri yang dipublikasikan oleh *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* di tahun 2019. Tulisan ini membahas pemikiran Asma Barlas mengenai penafsiran ulang dari ayat 34 surah al-Nisā dengan sudut pandang yang egaliter dan kontribusi dari peenafsiran ulang tersebut terhadap pemahaman yang lebih egaliter dalam konteks Islam. Pendekatan yang digunakan dalam artikel ini adalah pendekatan hermeneutik dan tafsir kritis. Melalui pendekatan hermeneutik, penulis menganalisis bagaimana Asma Barlas memandang Q.S An-Nisa: 34 dalam konteks yang lebih luas, termasuk bagaimana tafsir ini terkait dengan tema-tema besar Al-Qur'an seperti keadilan dan kesetaraan manusia di hadapan Allah. Penulis menemukan, bahwa dengan menggunakan hermeneutika kritis seperti yang dilakukan oleh Asma Barlas, al-Qur'an ternyata mendukung prinsip prinsip keadilan dan kesetaraan. Berbanding terbalik dengan banyak tafsir tradisional dihasilkan dalam konteks sosial yang mendukung patriarki, sehingga mereka cenderung melegitimasi ketidaksetaraan gender tanpa

[20] Nuril Fajri, "Asma Barlas Dan Gender Perspektif Dalam Pembacaan Ulang QS. An-Nisa/4:34," *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 4, no. 2 (December 1, 2019), https://doi.org/10.30984/ajip.v4i2.1016.

mempertimbangkan esensi pesan moral Al-Qur'an yang lebih luas tentang keadilan.

Jurnal yang berjudul "Tafsir Al-Qur'an dalam Perspektif Kaum Feminis (Pemikiran Asma Barlas dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Hukum Islam)" ditulis oleh Abdul Wasik dan diterbitkan oleh *Al-Adillah Jurnal Hukum Islam.*[21] Masalah utama yang diangkat oleh penulis adalah bagaimana penafsiran Al-Qur'an, yang secara tradisional didominasi oleh perspektif patriarkis, dapat ditafsirkan ulang melalui pendekatan feminis untuk mencapai keadilan dan kesetaraan gender dalam hukum Islam. Penulis menggunakan pendekatan filosofis dalam mengkaji pemikiran Asma Barlas. Penulis memiliki kesimpulan bahwa pemikiran Asma Barlas menawarkan kontribusi penting dalam reformasi hukum Islam, khususnya dalam menciptakan tafsir yang lebih adil dan setara untuk perempuan. Barlas menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak secara inheren mendukung patriarki, tetapi tafsir patriarkis telah mengaburkan pesan-pesan keadilan yang terkandung dalam kitab suci tersebut. Kebaruan penelitian ini terletak pada eksplorasi mendalam mengenai bagaimana prinsip-prinsip feminis yang diterapkan dalam tafsir Al-Qur'an dapat menjadi landasan bagi perkembangan hukum Islam yang lebih progresif dan sesuai dengan tuntutan zaman.

Lalu ada tulisan dari Lia Noviana yang berjudul "Status Wanita di Negara Muslim Modern: Studi Terhadap Hukum Keluarga di Tunisia dan

[21] Abdul Wasik, "Tafsir Al-Qur'an Dalam Perspektif Kaum Feminis (Pemikiran Asma Barlas Dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Hukum Islam)," *Al-Adillah: Jurnal Hukum Islam* 3, no. 2 (August 25, 2023): 64–78, https://doi.org/10.61595/aladillah.v3i2.744.

Indonesia" yang diterbitkan oleh *Kodifikasia : Jurnal Penelitian Islam.*[22] Sesuai dengan judul, penelitian ini memfokuskan pada pembaruan hukum keluarga Islam yang dilakukan di Tunisia dan Indonesia serta faktor apa saja yang menjadi penyebabnya. Dengan menggunakan pendekatan normatif serta membandingkan antara hukum di 2 negara, penelitian ini menemukan bahwa Tunisia adalah salah satu negara yang paling revolusioner dalam hal pembaruan hukum keluarga dengan keputusan negara yang mengaharamkan poligami, sedangkan Indonesia masih memperbolehkan hanya saja mempersulit polgiami itu terjadi. Selain itu hal hal yang mengalami pembaruan terletak pada usia perkawinan, pencatatan perkawinan, perceraian yang harus dilakukan didepan pengadilan serta pemberian nafkah setelah cerai.

Selanjutnya tulisan dari Holan Riadi yang berjudul "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia (Ditinjau dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974)[23] yang diterbitkan oleh *Scholastica: Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan* pada tahun 2021. Masalah utama yang dibahas dalam tulisan ini adalah bagaimana Undang-Undang ini merepresentasikan usaha negara untuk mereformasi hukum perkawinan Islam dengan memperhatikan aspek modernitas dan hukum nasional. Dengan menggunakan pendekatan historis dan normatif, penulis menyimpulkan bahwa dengan hadirnya UUP menjadi salah satu langkah besar dalam upaya pembaruan hukum keluarga

[22] Lia Noviana, "Status Wanita Di Negara Muslim Modern: Studi Terhadap Hukum Keluarga Di Tunisia Dan Indonesia," *Kodifikasia* 13, no. 2 (December 6, 2019): 197–214, https://doi.org/10.21154/kodifikasia.v13i2.1832.

[23] Riadi, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Ditinjau Dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974)."

Islam di Indonesia dengan mengadopsi prinsip-prinsip yang lebih dibutuhakn dibandingkan dengan fikih klasik.

Selanjutnya karya dari Lilik Andaryani yang memiliki judul "Relasi Gender dalam Pembaruan Hukum Keluarga Muslim" yang diterbitkan oleh *Jurnal Diskursus Islam*.[24] Penulis berusaha untuk membahas bagaimana konsep relasi gender dalam hukum keluarga Islam dipahami, direformasi, dan diimplementasikan di berbagai negara Muslim. Dengan menggunakan pendekatan feminisme, normatif, dan analisis yang komparatif, penulis berkesimpulan bahwa adanya perbedaan yang signifikan dalam penerapan dan interpretasi hukum keluarga di berbagai negara Muslim yang dipengaruhi oleh konteks politik dan sosial sehingga tantangan yang dihadapi pun berbeda. Di negara seperti Tunisia dan Maroko telah terjadi perubahan hukum yang memberikan perlindungan hukum yang lebih kuat terhadap perempuan, sedangkan di Indonesia masih mengalami pergulatan terutama dalam isu poligami dan perceraian yang cenderung tidak adil bagi perempuan.

Terakhir adal tulisan dari Imam Mustofa yang berjudul "Ijtihad Kontemporer Sebagai Upaya Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia" [25] Penulis mengangkat isu utama berupa keterbatasan hukum keluarga Islam yang berlaku saat ini dalam menjawab tantangan modern, terutama dalam hal kesetaraan gender, perlindungan hak-hak perempuan, dan anak dalam

[24] Lilik Andaryani, "Relasi Gender dalam Pembaruan Hukum Keluarga Muslim," *Jurnal Diskursus Islam* 2, no. 2 (August 22, 2014): 244–74, https://doi.org/10.24252/jdi.v2i2.6523.

[25] Imam Mustofa, "Ijtihad Kontemporer Sebagai Upaya Pembaruan Hukum Keluarga Di Indonesia," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 2 (December 23, 2013): 207–24, https://doi.org/10.24090/mnh.v7i2.565.

keluarga, dengan menggunakan pendekatan normatif dna sosiologis, penulis menekankan perlunya diadakan sebuah ijtihad yang baru guna mewujudkan sebuah pembaruan karena dengan adanya itjihad, maka hukum Islam bisa lebih leluasa dalam menjawab tantangan modern.

Tesis ini berfokus pada bagaimana epistemologi egaliter Asma Barlas dijadikan basis dalam mengadalam pembaruan dalam bidang hukum keluarga Islam terkhusus dalam bidang poligami dan waris beda agama yang belum dibahas di penelitian sebelumnya. Kajian terdahulu umumnya lebih banyak menyoroti pembaruan hukum Islam ataupun hukum keluarga secara umum tanpa merincikan pada suatu topik. Penelitian ini menggunakan epistemologi egaliter Asma Barlas yang berbeda dengan beberapa penelitian sebelumnya yang terkadang menggunakan teori feminisme, teori konflik, ataupun membandingkan beberapa teori dari tokoh. Tesis ini menggunakan 3 pendekatan, yuridis, filosofis, dan sosiologis. Sedangkan beberapa penelitian sebelumnya ada yang menggunakan pendekatan politik, hukum, feminis, sejarah, normatif, dll. Tesis ini menyodorkan sebuah sudut pandang yang baru dalam memandang permasalahan poligami dan waris beda agama yang lebih setara gender dan menjunjung tinggi hak asasi manusia yang alih-alih berasal dari teori teori feminis, justru berasal dari al-Qur'an itu sendiri.

B. Kerangka Teori

1. Biografi Akademik Asma Barlas

Sebelum membahas lebih jauh tentang epistemologi egaliter Asma Barlas, terlebih dahulu harus diketahui bahwa ia adalah seorang wanita kelahiran Pakistan, sebuah negara yang masyarakatnya menganut ajaran Islam dan mengikut mazhab Imam Abu Hanifah.[26] Di zaman Ziaul Haq menjadi pemimpin, Asma Barlas wanita yang paling awal bertugas pada divisi pelayanan luar negeri. Kemudian ia berpindah profesi sebagai asisten editor di surat kabar *The Muslim* yang aktif memberikan kritik kepada pihak pemerintah. Akibatnya pada tahun 1983, pemerintah mendeportasi Asma Barlas. Ia pindah ke Amerika Serikat dan mendapatkan suaka politik dari negara paman sam tersebut. Berdasarkan riwayat pendidikan ia sempat menempuh pendidikan Sarjana pada jurusan Literatur Inggris dan Filsafat dan gelar Master di Jurusan Jurnalisme di Pakistan. Lalu kembali menempuh pendidikan master jurusan Studi Internasional dan gelar doktor di bidang yang sama pada Universitas Denver. Sekarang ia aktif sebagai seorang pengajar di Ithaca College.

[26] Muhammad Atho Mudzhar, "Hukum Keluarga Di Pakistan (Antara Islamisasi Dan Tekanan Adat)," *Al-'Adalah* 11, no. 1 (February 28, 2017): 11–24, https://doi.org/10.24042/adalah.v12i1.165. hlm 11

Beberapa karya buku yang pernah ditulis oleh Asma Barlas diantaranya :

a. *Believing Women In Islam : Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur'an* (Austin TX: Universitiy of Texas Press, first edition, 2002; refvised second edition 2019. Diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan* (Jakarta, Serambi, 2005)
b. *Believing Women in Islam: A Brief Introduction,* bersama David R. Finn (Austin, TX: University of Texas Press, 2019)
c. *Re-Understanding Islam : A Double Critique,* Spinoza Lectures, University of Amsterdam (Amsterdam: Van Gorcum, 2008)
d. *Democracy, Nationalism and Comunalism : The Colonial Legacy in South Asia* (Boulder, Co.: Westview Press, 1995; Routledge, 2018)

Ia juga menulis beberapa karya ilmiah dalam bentuk jurnal, diantaranya :

a. "Developing a Dialogue between Muslim and Catholic Educators," *International Studies in Catholic Education* (Vol. 13, 2021; published online June 29, 2021).
b. "Reading the Word in a Foreign Tongue: Islam's Scripture and non-Arab Muslims,"*WORD*, International Linguistic Association, Vol. 65.1 (March, 2019).

c. "Secular and Feminist Critiques of the Qur'an: Anti-hermeneutics as Liberation?" for Roundtable: "Feminism and Islam: Exploring the Boundaries of Critique." And, "A Response" to my respondents, *Journal of Feminist Studies in Religion,* Vol. 32, No. 2; Fall, 2016.

d. "Uncrossed Bridges: Islam, Feminism, and Secular Democracy," *Philosophy and Socia lCriticism, Reset-Dialogues Istanbul Seminars 2012,* Vol. 39, No. 4/5, May 2013.

e. "Teaching Islam in the West," *Dialogue Australasia*, No. 28, November 2012. "September 11, 2001: Remember Forgetting," *Journal of Political Theology*, Vol. 12, No. 5, October 2011.

f. "Abraham's Sacrifice in the Qur'an: Beyond the Body," in Tore Ahlback (ed.), *Religion and the Body*, Donner Institute for Research, Åbo, Finland, June, 2011.

g. "Still Quarrelling over the Qur'an: Five Interventions," *ISIM Review* (Institute for the Study of Islam in the Modern World), Autumn, 2007.

h. "Teaching about Islam and Women: on pedagogy and the personal," *Intercultural Education*, Special Issue, Vol. 18, November 2007.

i. "Women in Islam: Facts and Perceptions," in Memoona Hasnain (ed.) *Patient-centered Health Care for Muslim Women in the*

*United States*, conference proceedings, University of Illinois at Chicago Press, 2007.

2. Epistemologi Egalitarianisme

Epistemologi Egaliter yang diusung oleh Asma Barlas berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci sudah menekankan nilai nilai yang adil dan setara gender, akan tetapi yang dipermasalahkan adalah cara membaca al-Qur'an yang menggunakan perspektif budaya patriarki sehingga kurang akomodatif terhadap kepentingan-kepentingan perempuan.[27]

Egaliter jika merujuk pada KBBI berarti bersifat sama; sederajat[28] dengan mengambil arti kata ini maka dapat disimpulkan bahwa epistemologi egaliter Asma Barlas menginginkan semua manusia dipandang setara, tidak boleh mendapatkan diskriminasi dalam bentuk apapun dan alasan apapun termasuk didalamnya diskriminasi atas dasar agama.

Lawan dari egaliter adalah "Patriarki", jika merujuk pada KBBI adalah "perilaku mengutamakan laki-laki daripada perempuan dalam masyarakat atau kelompok sosial tertentu".[29] Menurut KH Husein Muhammad, patriarki ialah sebuah budaya yang dimana peran laki-laki

---

[27] Asma Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an* (University of Texas Press, 2019). hlm 20

[28] "Hasil Pencarian - KBBI VI Daring," accessed August 11, 2024, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Egaliter.

[29] "Hasil Pencarian - KBBI VI Daring," accessed July 9, 2024, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Patriarki.

seringkali diperkuat dan dianggap sah untuk melakukan serta memutuskan berbagai hal. Sebaliknya, perempuan berada dalam posisi yang lebih rendah, tergantung pada laki-laki, sehingga otonomi mereka berkurang. Akibatnya, kondisi ini kerap kali menyebabkan marginalisasi, bahkan eksploitasi dan kekerasan terhadap kaum perempuan.[30]

Jika mengambil perspektif yang membaca al-Qur'an secara patriarki muncullah beberapa anggapan, *pertama* adanya perbedaan secara ontologis dan etis-moral antara laki-laki dan perempuan, *kedua* perbedaan ini adalah kehendak alam karena perbedaan tersebut terjadi secara biologis diluar kemampuan manusia, *ketiga* perlakuan al-Qur'an secara berbeda menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memang tidaklah setara secara alami sehingga perlakuan yang berbeda itu dipahami sebagai sebuah ketidaksetaraan.[31]

Poin ketiga diatas dibuktikan karena memang pada beberapa kasus, secara tekstual al-Qur'an membedakan perlakuan antara laki-laki dan perempuan seperti pembedaan dalam masalah pernikahan, pembagian harta waris, penjatuhan talak. Berdasarkan hal itu, asumsi yang muncul adalah laki-laki dan perempuan dinilai tidak setara bahkan saling berlawanan, dan hal ini sudah merupakan hakikat yang harus diterima karena perempuan tercipta dari bagian tubuh laki-laki, atau jika

[30] Husein Muhammad, Fikih *Perempuan Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019). hlm 45-46

[31] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 13

beberapa orang tidak menyetujui hal itu, perempuan tercipta setelah laki-laki. Selain itu Tuhan juga telah memberikan kecakapan yang lebih tinggi dan lebih siap kepada laki-laki untuk mengemban perintah Tuhan.[32]

Bisa diambil contoh dalam ranah rumah tangga, para ahli tafsir dan fikih mengemukakan bahwa pemimpin dan kepala rumah tangga adalah laki-laki, maka laki-laki mempunyai hak dan kesempatan yang lebih besar untuk mengeksplorasi ruang publik. Dilain sisi perempuan hanya dibatasi diruang domestik, pekerjaan seperti mengurus rumah tangga, menjaga anak, melayani suami, serta wajib patuh dan taat kepada suami.[33] Pemahaman ini dapat dilihat pada tafsir-tafsir yang populer dikalangan umat Islam seperti tafsir ibnu Katsir yang menjelaskan tafsir dari surah al-Nisā ayat 34, bahwa laki-laki adalah penanggungjawab dari kaum perempuan, ia adalah pemimpin, kepala, hakim dan pendidik para wanita ketika mereka menyimpang. Hal itu karena laki-laki dipandang lebih utama serta lebih baik dibandingkan perempuan, maka dari itu, para nabi dan rasul hanyalah dari kalangan laki-laki.[34]

Ini menunjukkan bahwa perempuan gerak-geriknya diberikan batas hanya di wilayah rumah tangga saja (domestik) sedangkan laki-laki bisa bergerak bebas terutama di wilayah publik, seolah-olah laki-laki

[32] Barlas. hlm 7
[33] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam*. hlm 568
[34] Tim Ahli Tafsir, *Shahih Tafsir Ibnu Katsir* Pen. Abu Ihsan al-Atsari, vol. 2 (Jakarta: Pustaka Ibnu Katsir, 2006). hlm 500

bisa menjadi apapun yang dikehendakinya atau apapun yang dianggap mampu dilakukan oleh laki-lakil.[35]

Ayat yang dijadikan landasan adalah al-Ahzāb (33) ayat 33 :

وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْاُوْلٰى

Yang artinya:"*Tetaplah kamu sekalian berada dirumah-rumahmu"*[36]

Ibnu Katsir sebelum menjelaskan ayat 33 diatas, ia terlebih dahulu mengelompokkan ayat 32-34 sebagai sebuah rangkaian dan menjelaskan bahwa ayat tersebut berisi beberapa etika sopan santun yang Allah perintahkan kepada para istri Nabi. Sedangkan para wanita muslimah lainnya secara keseluruhan mengikuti istri-istri nabi dalam perintah tersebut. ketika sampai pada ayat 33, ia menjelaskan maksud dari ayat tersebut adalah perintah kepada istri-istri nabi untuk berdiam didalam rumah, terlarang bagi mereka untuk keluar rumah kecuali ada suatu kebutuhan. Salah satu kebutuhan tersebut ialah beribadah dimasjid, itupun ada syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi.[37]

Sama halnya didalam tafsir al-Munīr, larangan diayat 33 tersebut bukan hanya untuk istri-istri nabi saja, melainkan seluruh kaum wanita, karena banyak hadis juga yang memerintahkan untuk perempuan tetap

[35] Nina Nurmila, "Pemahaman Agama Dan Pembentukan Budaya Patriarki," *Jurnal Budaya Indonesia* 23, no. 1 (2015): 1–16. hlm 4

[36] Tim Penerjemah al-Qur'an UII, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. hlm 750

[37] Tim Ahli Tafsir, *Shahih Tafsir Ibnu Katsir* Pen. Abu Ihsan al-Atsari, vol. 7 (Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2006). hlm 277-278

berada dirumah dan tidak keluar kecuali ada keperluan yang mendesak. Bahkan untuk urusan sholat dimasjid, Prof. Wahbah az-Zuhaili sebagai penulis menjelaskan bahwa yang boleh pergi keluar untuk sholat di masjid hanyalah perempuan yang sudah tua, bukan seorang gadis.[38]

Meskipun ayat itu ditujukan untuk istri Nabi, tetapi banyak dari para penafsir yang menjadikan itu sebagai ketentuan yang berlaku untuk semua perempuan meskipun bukan istri Nabi. Argumen argumen ini yang sering dijadikan landasan untuk menempatkan perempuan sebagai makhluk nomor dua, yang akalnya lemah, fisiknyapun lemah, bahkan hanya dengan kehadirannya dikhawatirkan bisa menjadi fitanah.[39] Contoh-contoh diatas memperlihatkan bagaimana tafsir al-Qur'an dijadikan landasan-landasan untuk mensubordinatkan perempuan, mendiskriminasi mereka, dan mengecilkan peran-peran perempuan. Pandangan ini bukan hanya terlihat dari tafsir kitab suci, tetapi juga terdapat dalam berbagai kitab fikih yang menyebar dimasyarakat muslim. Bahkan menurut pandangan konservatif tafsir dan fikih diyakini sebagai hukum dari agama sehingga bersifat sakral, jika ada komentar atau sanggahan yang berbeda dengan yang terdapat dalam keduanya, maka dianggap telah mengkiritk agama.[40]

Hal inilah yang disebutkan oleh Asma Barlas bahwa yang menjadi salah satu hambatan bagi orang-orang yang memperjuangkan keadilan

[38] Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir : Aqidah, Syari'ah, Manhaj*, vol. 2, 15 vols. (Depok: Gema Insani, 2016). hlm 326-329

[39] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam*. hlm 569

[40] Tim Penulis UII. hlm 570

bagi perempuan adalah tafsir ayat-ayat al-Qur'an yang cenderung mengandung nilai yang tidak berkeadilan untuk sudut pandang modern ini. Akan tetapi hal yang tidak dapat ditolak bahwa al-Qur'an diturunkan ditempat yang masyarakatnya berlatarbelakang budaya patriarki menyebabkan tafsirnya yang juga dominan disusun oleh laki-laki hanya memperhatikan sudut pandang laki-laki saja.[41] Sisi lain pembacaan yang sifatnya patriarki tersebut kurang bisa disalahkan, karena memang tafsir sebagai produk pemikiran seseorang merupakan cerminan dari kondisi dimana dan kapan ia hidup, sehingga ukuran keadilan gender yang terdapat dalam tafsir tersebut merupakan cerminan relasi gender yang terjadi dimasyarakatnya.[42]

Al-Qur'an sebagai sebuah teks suci, menurut Asma Barlas bersifat polisemi, artinya al-Qur'an mempunyai banyak makna sehingga selalu terbuka untuk dapat dibaca dengan berbagai sudut pandang. Termasuk didalamnya pembacaan yang bersifat patriarki, meskipun ia tidak setuju dengan hal tersebut. Dengan al-Qur'an yang sifatnya polisemi, maka ia pun bisa dibaca dengan sudut pandang yang egaliter, dan inilah yang ditekankan oleh Asma Barlas. Selain mengkaji tentang al-Qur'an, hal yang tidak boleh ketinggalan adalah mengkaji siapa yang telah melakukan pembacaan atau tafsir dari alQur'an. Bagaimana seseorang membaca al-Qur'an dan juga konteks ekstratekstual dimana

[41] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 10

[42] Siti Ruhaini Dzuhayatin et al., *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Dalam Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002). hlm 86

mereka membacanya. Lebih khusus lagi, diperlukan sebuah pengkajian mengenai peran komunitas dan negara penafsir dalam membentuk pengetahuan dan otoritas keagamaan sehingga bisa jadi menimbulkan pembacaan al-Qur'an yang patriarki.[43]

Oleh karena itu para aktivis (termasuk Asma Barlas) menuntut adanya perspektif baru yang memeprtimbangkan kepentingan perempuan dalam memahami dan mendekati kehidupan ini. Tuntutan ini tidak bermaksud untuk mengambil alih dunia dari laki-laki melainkan untuk melengkapi pandangan yang sebelumnya hanya berfokus pada laki-laki, menjadi kesadaran penuhi yang melibatkan laki-laki dan perempuan, dari keduanya dan untuk keduanya, karena dunia ini terdiri dari laki-laki dan perempuan.[44]

Inilah yang menjadi landasan utama dari Epistemologi egaliter yang ditawarkan oleh Asma Barlas. Berawal dari asumsi bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang sudah adil dan setara gender. Akan tetapi jika masuk kedalam ranah pembacaan, tafsir, ataupun interpretasi maka hasilnya bisa beragam. Maka diperlukanlah sebuah pembacaan kontemporer dan egaliter terhadap al-Qur'an. Pembacaan yang egaliter terhadap al-Qur'an berimbas pada perlunya interpretasi baru terhadap al-Qur'an sehingga bisa menemukan makna-makna baru yang mungkin pada zaman dahulu belum terpikirkan. Hal ini berarti

[43] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 5

[44] Nurmila Nina, ed., *Menjadi Feminis Muslim* (Bandung: Afkaruna.id, 2022). hlm 57-58

ajaran-ajaran al-Qur'an perlu dikontekstualisasikan dengan merujuk pada audien langsungnya dan kondisi sosial yang menghidupi mereka termasuk di zaman sekarang untuk menjelaskan bahwa al-Qur'an sebenarnya sangat menjunjung tinggi nilai egaliter, maka pemahaman atas al-Qur'an tidak bisa dibakukan sepenuhnya pada periode sejarah tertentu.[45]

Sama seperti perkataan Prof Quraish Shihab didalam tafsir Al-Misbah bahwa pembacaan atas al-Qur'an (tafsir) ialah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah yang disesuaikan dengan kemampuan manusia. Kemampuan ini bervariasi sehingga pemahaman/interpretasi seorang penafsir terhadap al-Qur'an pun berbeda-beda. Selain itu tentu lingkungan budaya atau kondisi sosial pembaca sangat memengaruhi pemahaman terhadap pesan-pesan al-Qur'an, akan tetapi keagungan dari firman Allah dapat mencakup berbagai kemampuan, tingkat, kecenderungan, dan kondisi yang beragam tersebut.[46]

Kini telah terbukti bahwa perempuan bisa menempati kedudukan dalam masyarakat yang dahulu didominasi oleh laki-laki, bahkan jauh melampaui apa yang dahulu pernah terjadi didalam sejarah Islam, seperti di beberapa negara, Presidennya adalah perempuan, bahkan Indonesiapun pernah dipimpin oleh seorang perempuan. Telah banyak

[45] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 6-7

[46] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 1, 15 vols. (Jakarta: Lentera Hati, 2005). hlm xvii-xviii

juga para perempuan luar biasa yang menduduki jabatan sebagai menteri di Indonesia. Ini tentuk menjadi bukti bahwa perempuan bisa untuk berkarir, dan tentu saja ini bantahan terhadap segala anggapan kalau perempuan adalah makhluk yang akalnya rendah, makhluk nomor 2, dan segala bentuk diskriminasi yang dahulu diterima oleh perempuan. Akan tetapi, fakta-fakta tersebut nyatanya belum mampu menghilangkan pandangan-pandangan negatif terhadap perempuan, sampai sekarang masih banyak terjadi kekerasan, peminggiran, beban ganda yang dialami oleh perempuan sehingga wacana untuk mewujudkan paham yang setara gender seperti yang dilakukan Asma Barlas semakin perlu untuk dilakukan.[47]

Menurut Asma Barlas ada 3 aspek yang dapat dijadikan pegangan bahwa al-Qur'an adalah kitab setara gender, yang ia sebut dengan "pengungkapan diri Tuhan" yakni keesaan, keadilan, dan keunikan Tuhan. *Pertama* Keesaan Tuhan atau secara sederhana ajaran Tauhid (Monoteisme). Tauhid melambangkan gagasan bahwa Tuhan hanya ada 1 dan tidak bisa dibagi-bagi, oleh karenanya kedaulatan yang melekat pada Tuhan pun tidak dapat dibagi. Sehingga pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an menempatkan laki-laki sebagai penguasa atas perempuan serta menjadikannya penghubung antara Allah dan

[47] Yusdani and Januariansyah Arfaizar, "Re-Interpretasi Teks Al-Qur'an Dalam Budaya Patriarkhi Telisik Epistemologi Feminis Egaliterianisme Asma Barlas," *Jurnal Semiotika-Q : Kajian Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2022), http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/jsq/article/view/13955. hlm 162

perempuan tidaklah benar.[48] Tauhid merupakan penyataan yang bermakna membebaskan diri dan menolak segala pandangan yang menindas manusia atas nama kekuatan, kepemilikan, dan keunggulan budaya sehingga semua manusia dimanapun dan kapanpun, statusnya sama dan setara dihadapan Allah.[49]

*Kedua*, Keadilan. Asma Barlas mengartikan bahwa keadilan Tuhan adalah Ia tidak pernah berbuat *zalim* kepada siapapun meskipun perlakuan tersebut dinilai kaku dan tegas. Zalim adalah sebuah tindakan yang melampaui batas yang pantas dan melanggar hak orang lain. Oleh karena Allah tidak mungkin *zalim* kepada siapapun maka ajaran-ajaran-Nya yang termaktub didalam al-Qur'an juga tidak mungkin bersifat *zalim* atau mengajarkan nilai-nilai ke*zalim*an. Terakhir adalah keunikan dari Tuhan, bahwa Allah tidak ada bandingannya, sehingga Ia-pun tidak dapat diwakilkan, terutama dalam istilah antropomorfik (istilah yang menyamakan antara Tuhan dengan ciptaan-Nya). Oleh karena itu keliru pandangan yang menganggap bahwa laki-laki adalah perpanjangan tangan dari Tuhan, atau mengklaim bahwa Tuhan cenderung hanya kepada laki-laki.[50]

---

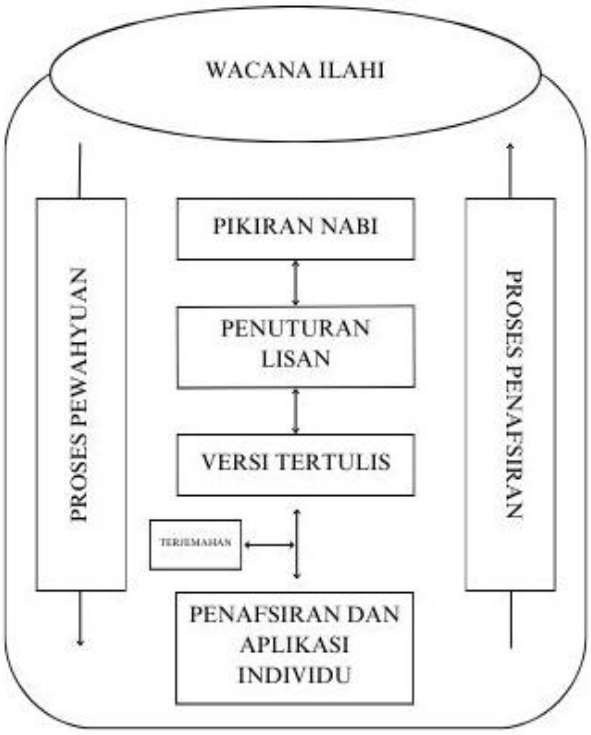
[48] Asma Barlas, "Reading The Qur'an: Challenges and Possibilities for Muslim Women" (Symposium on Gender, Race, Islam and The "war Terror, Canada: Simon Frase University, 2006). hlm 4-5

[49] Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021). hlm 58-61

[50] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 14-16

Ketika 3 hal ini dijadikan landasan, maka perlakuan yang berbeda antara laki-laki dan perempuan yang terdapat didalam al-Qur'an bukan berarti memperlakukan mereka secara tidak setara, begitupun kebalikannya memperlakukan mereka secara sama bukan berarti memperlakukan mereka secara setara. Lalu perlakuan yang berbeda tersebut tidak didasarkan pada klaim perbedaan atau persamaan gender.[51] Tetapi untuk membuktikan bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang setara gender diperlukan sebuah argumen sejarah dan hermeneutik untuk memahami pandangan agama terhadap perempuan dengan lebih jelas. Argumen sejarah digunakan dalam rangka meneliti karakter menelisik suatu karakter politik tekstual dan seksual yang berkembang dalam kehidupan umat, terutama korelasi dan interaksi yang telah menghasilkan suatu paham keagamaan yang berimplikasi terhadap sikap dan relasi antara laki-laki dan perempuan yang bersifat patriarki. Sedangkan argumen hermeneutik bertujuan untuk mengungkap bahwa epistemologi egalitarianisme adalah salah satu cara berpikir yang mengusulkan gagasan relasi yang berkesetaraan yang bersumber dari ajaran Islam, seperti pada bagan berikut :

[51] Barlas. hlm 6




*Gambar 1. Skema Epistemologi Egaliter Asma Barlas*

Al-Qur'an sebagai kalam Ilahi, tidak dapat di imitasi, diganggu gugat, tidak mungkin salah, dan tidak mungkin dibantah. Akan tetapi pemahaman manusia atas al-Qur'an tersebut bersifat nisbi, oleh karena itu perlu untuk membedakan antara Kalam Ilahi dan realisasinya di dunia, bagan diatas menggambarkan bagaimana alur kedua hal tersebut. Pembedaan diatas muncul dari doktrin tentang ketidakciptaan firman Allah, yang membuktikan keterbatasan dari akal dan pemahaman manusia, karena itu pula menafsirkan firman Tuhan berarti menyesuaikan pesan/wahyu Tuhan kedalam berbagai macam tingkatan. Penyesuaian ini dilakukan karena teks al-Qur'an bersifat abadi dan tidak dapat diubah, tapi itu tidak berlaku atas kreativitas manusia yang

tidak memiliki batas. Proses penafsiran inilah yang tidak sepenuhnya benar, sifatnya subjektif, dan terbuka untuk mendapatkan kritik, bukan teks dari al-Qur'an.[52]

Abdullah Ahmed an-Naim mengatakan *Syari'ah* (aturan-aturan yang berasal dari sumber-sumber otoritatif umat Islam, pendapat mufassir, fuqaha, serta ajaran tokoh agama[53]) bukanlah keseluruhan agama Islam melainkan hanya berupa interpretasi yang dilakukan terhadap nash dan tentunya dalam konteks sejarah tertentu.[54] Dalam perjalanan interpretasi tersebut, para ahli berusaha untuk menyesuaikan apa yang mereka anggap sebagai kepentingan terbaik untuk masyarakat pada saat itu, meskipun ada juga para ahli yang fokus terhadap idealitas yang harusnya terjadi dan mengabaikan kenyataan masyarakat.[55]

Selain pembedaan antara wahyu Ilahi dan perwujudan duniawinya (tafsir, fikih, dll) pembedaan yang ditawarkan oleh beberapa feminis juga adalah pembedaan antara praktik budaya (apa yang sebenarnya terjadi pada perempuan) dan firman Tuhan yang murni, ini dikarenakan banyak perbedaan besar dalam status perempuan diberbagai negara-negara mayoritas muslim. Di beberapa negara,

---

[52] Barlas. hlm 36

[53] Muhammad Said Al-Asymawi, *Ushul Asy-Syari'ah* Pen. Luthfi Thomafi*, Nalar Kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LKiS, 2011). hlm 23

[54] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law,* Pen. Ahmad Suaedu Dan Amirrudin Arrani*, Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1997). hlm xxi

[55] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 78

perempuan dilarang mengendarai mobil atau bergerak bebeas di luar rumah, sementara di negara lain, perempuan bisa menjadi kepala negara. Di Eropa, Keputusan untuk menggunakan hijab seringkali dinilai sebagai tanda pemberdayaan hak asasi manusia, tapi disisi lain hal itu menjadi kewajiban bagi umat Islam.[56]

Argumen hermeneutik yang dimaksud sebelumnya memiliki dampak bahwa interpretasi adalah proses yang terbuka dan tidak dapat disimpulkan dengan visi Tunggal. Meskipun sudah ada penafsiran yang dinilai sangat meyakinkan, proses tersebut tidak boleh berhenti karena nilai-nilai tambahan selalu mungkin untuk ditemukan sehingga dalam memahami wacana *Ilahi* merupakan suatu proses yang tidak akan pernah selesai. Dalam hal ini, al-Qur'an sebagai kalam Ilahi tidak bisa untuk menyampaikan makna tunggal karena tidak ada yang bisa menjamin dapat menafsirkan al-Qur'an secara pasti. Belum lagi memang dikenal adanya ayat-ayat yang *mutasyabihat* didalam al-Qur'an, beberapa ayat telah ditetapkan maknanya meskipun masih ada minoritas yang meragukan, ayat yang lain bisa saja masih diperselisihkan maknanya. Perbedaan interpretasi tersebut memperlihatkan sebuah realita bahwa al-Qur'an sebagai teks bisa dibaca dengan cara yang berbeda tergantung pada kondisi dan budaya penulis serta pembacanya. Hal ini menimbulkan pertanyaan mengapa tafsir yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dan juga non-muslin

[56] Fatima Seedat and Anna King, *Feminisme, Islam, Dan Islam Feminis : Bagaimana Islam Memandang Feminisme Dan Kekerasan* (Pustaka Osiris, n.d.). hlm 56

dianggap tidak dapat diubah?[57] Inilah yang menjadi tantangan dalam Islam ini sendiri, tentang bagaimana untuk mendefinisikan dan membatasi hubungan antara yang universal (Allah dalam ajaran-Nya yaitu al-Qur'an) dan yang khusus (pemahaman manusia yang historis dan terbatas dalam memahami al-Qur'an).[58]

3. Kesetaraan Ontologis antara Laki-Laki dan Perempuan

Sebelum membahas tentang kesetaraan diantara keduanya, terlebih dahulu akan dikemukakan alasan yang ada kenapa keduanya dalam beberapa pandangan dianggap tidak setara. Menurut Asma Barlas, ketidaksetaraan itu terjadi karena adanya pencampuradukan antara apa yang disebut dengan seks (makna biologis) dan juga gender (makna sosial), atau menempatkan hal simbolik diatas hal alamiah[59] Oleh karena itu perlu dibedakan antara apa yang disebut dengan seks dan gender agar menghindari pencampuradukan makna.

Seks (makna biologis/jenis kelamin) merupakan pembagian biologis manusia menjadi 2 katerogi yang ditentukan oleh ciri-ciri fisik yang melekat secara tetap pada masing-masing jenis kelamin. Sebagai contoh laki-laki memiliki penis, testis dan memproduksi sperma, dan perempuan memiliki rahim, saluran kelahiran, memproduksi telur, mempunyai vagina, serta alat menyusui. Ciri-ciri biologis ini bersifat

[57] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 36-38
[58] Barlas. hlm 53
[59] Barlas. hlm 155

permanen dan tidak dapat dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan, yang disebut sebagai ketentuan biologis atau kodrat. Sebaliknya, konsep gender (makna sosial) merujuk pada sifat-sifat yang dikonstruksi secara sosial dan kultural yang melekat pada laki-laki dan perempuan. Misalnya, perempuan sering dianggap lemah lembut dan emosional, sedangkan laki-laki dianggap kuat, rasional, dan perkasa. Namun, sifat-sifat ini dapat dipertukarkan dan berubah tergantung konteks waktu dan tempat. Ada laki-laki yang lemah lembut dan emosional serta ada permpuan yang kuat dan rasional. Perubahan sifat-sifat ini mencerminkan konsep gender, yang dinamis dan bergantung pada konstruk sosial serta kultural.[60]

Sebenarnya, atribut dan beban gender tidak ditentukan oleh atribut biologis. Namun, pada persepsi yang tertanam di alam bawah sadar bahwa atribut biologis seperti penis pada laki-laki atau vagina pada perempuan otomatis menjadi atribut gender mereka. Persepsi ini kemudian menentukan relasi gender seperti pembagian fungsi, peran, dan status sosial dalam masyarakat, yang pada akhirnya menimbulkan bias gender karena seorang laki-laki selain memang mempunyai penis secara anatomi biologis tetapi juga dari sudut pandang budaya, laki-laki memiliki apa yang disebut "penis budaya" sedangkan berkebalikannya perempuan yang secara anatomi tidak punya penis, secara kultural pun dia tidak punya penis budaya tersebut. Sehingga

[60] Mansour Fakih, *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013). hlm 7-9

laki-laki mempunyai “sesuatu” dan perempuan “tidak mempunyai” sesuatu.[61]

Asma Barlas beranggapan bahwa kesetaraan antara laki-laki dan perempuan sudah dimulai sejak pertama kalinya manusia diciptakan, sehingga meskipun ada perbedaan antara keduanya terutama dari sisi biologis, manusia secara hakikatnya adalah sama karena berasal dari “diri yang sama” dan merupakan pasangan satu sama lain.[62] Ia menjadikan surah al-Nisā (4) ayat 1 sebagai landasan kesetaraan dalam penciptaan manusia, ayat tersebut berbunyi :

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا

زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاۤءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاۤءَلُوْنَ بِهٖ

وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا

Yang artinya :

> “Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan menciptakan darinya pasangannya; Allah memperkembangbiakkan dari keduanya laki-laki yang banyak dan perempuan, dan Bertakwalah kepada Allah dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (pelihara pula)

[61] Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*, II (Jakarta: Paramadina, 2001). hlm 2-3

[62] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur’an*. hlm 157

hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah Maha Mengawasi Kamu"[63]

Pemahaman bahwa *nafsin wāḥidah* (jiwa yang satu) merujuk pada Adam, telah menjadikan kata *zaujahā* berarti pasangan yang dalam konteks ini adalah Hawa, dan karena ayat tersebut menyatakan bahwa pasangan Adam diciptakan dari *nafsin wāḥidah* yang berarti Adam, para mufassir terdahulu beranggapan bahwa istri Adam diciptakan dari Adam sendiri. Pandangan ini kemudian melahirkan persepsi negatif terhadap perempuan, dengan menyatakan hanyalah bagian dari laki-laki. Tidak sedikit juga penafsir yang menyatakan bahwa pasangan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam sebelah kiri yang bengkok (seperti dalam tafsir ibnu Katsir[64]) dan juga diperkuat oleh hadis yang diriwayatkan oleh imam at-Tirmidzi melalui sahabat Abu Hurairah yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok.[65]

Menurut Fazlur Rahman *nafs* kurang cocok jika diartikan dengan jiwa, akan tetapi lebih kepada "pribadi (diri) atau orang"[66] Sehingga tidak benarlah bahwa perempuan diciptakan dari jiwa Adam atau tercipta dari tulang rusuk adam. Keterangan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari "Diri yang satu" dan merupakan pasangan

---

[63] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 2, 15 vols. (Jakarta: Lentera Hati, 2002). hlm 329

[64] Abdullah Bin Muhammad, *Lubaabut Tafsiir Min Ibni Katsiir,* Pen M. Abdul Ghoffar E.M *, Tafsir Ibnu Katsir*, vol. 2 (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003). hlm 227-228

[65] Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 2002. Hlm 331

[66] Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, n.d. hlm 12

bagi satu sama lain diulang berkali-kali didalam al-Qur'an[67] seperti dalam surah al-Naḥl (16) : 72

وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا و.....

> Yang artinya : "Dan Allah menjadikan untukmu jodoh dari jenismu sendiri…."[68]

Ayat-ayat lain pun masih banyak yang menyampaikan hal serupa seperti surah al-Rūm (30) : 21, surah al-Qiyāmah (75) : 39, lalu ada juga surah al-Żāriyāt (51) : 49, yang semuanya menerangkan bahwa laki-laki dan perempuan tidak hanya tak terpisahkan dalam al-Qur'an tetapi mereka juga secara ontologis setara. Al-Qur;an menjelaskan bahwa alasan kesetaraan dan kesamaan mereka adalah karena kedua jenis kelamin itu dimaksudkan untuk hidup berdampingan dalam kerangka cinta dan pengakuan bersama. Tidak ada yang ambigu tentang ayat-ayat ini, bahkan bisa dinilai sangat jelas. Oleh karena itu ini dapat dijadikan sebagai kerangka etika dan pengetahuan untuk menafsirkan ajaran al-Qur'an tentang hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan.[69]

Asma Barlas menegaskan ayat ayat yang telah disebutkan menginformasikan bahwa tidak ada satupun ayat yang menyatakan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari zat yang berbeda, atau

---

[67] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 158

[68] Tim Penerjemah al-Qur'an UII, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. hlm 484

[69] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 158-159

memiliki sifat yang berlawanan atau tidak sebanding, atau bahwa perempuan diciptakan dari laki-laki atau perempuan diciptakan setelah laki-laki, juga menurut Riffat Hassan dari sekitar 30 ayat yang menjelaskan penciptaan manusia dalam istilah-istilah umum seperti *al-Nās*, *al-Insān*, dan *basyar*, tidak ada satupun yang secara eksplisit menyatakan bahwa laki-laki diciptakan sebelum perempuan atau sebaliknya. Justru beberapa ayat jika ditinjau dari sisi gramatikal dapat ditafsirkan bahwa yang pertama kali diciptakan (*nafsin wāḥidah*) adalah unsur perempuan, bukan laki-laki. Lebih jauh lagi, jika pengertian *nafsin wāḥidah* sebagai Adam diterima, kata Adam bukanlah kosakata bahasa Arab melainkan dari bahasa Ibrani yang artinya "berasal dari tanah" dengan akar kata *Adamah* yang artinya tanah. Istilah "Adam" umumnya digunakan sebagai kata benda kolektif yang merujuk pada spesies manusia secara umum, bukan hanya kepada laki-laki.[70]

Penolakan dalam mengartikan *nafsin wāḥidah* sebagai Adam dan pasangannya diciptakan dari Adam juga diungkapkan oleh Quraish Shihab yang mengutip pandangan imam Thabathaba'i didalam tafsirnya yang menegaskan bahwa perempuan (istri Adam) diciptakan dari jenis yang sama dengan Adam. Ayat itu sama sekali tidak mendukung pandangan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam. Memang, tidak ada petunjuk dari al-Qur'an yang mengarah

[70] Barlas. hlm 159-160

kesana ataupun mengisayaratkan bahwa pasangan Adam diciptakan dari unsur lain. Lebih lanjut dijelaskan menurut Sayyid Muhammad Rasyid Ridha bahwa ide tentang Hawa yang dilahirkan dari tulang rusuk Adam berasal dari perjanjian Lama (Kejadian II : 21-22), yang mana jika kisah itu tidak ada, maka pendapat bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk Adam tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang muslim.[71]

Pendapat yang hampir mirip juga dijelaskan oleh Faqihuddin Abdul Kodir yang mengambil pendapat dari Imam Abu Muslim al-Isfahani yang menjelaskan bahwa kata (*nafsin wāḥidah*) berarti "esensi yang satu" yaitu tanah, lalu kata منها berarti dari jenis yang sama (esensi yang satu). Sehingga tafsir ayat tersebut menurut Faqihuddin Abdul Kodir menjadi :

> "Allah menciptakan kalian semua dari esensi yang satu (yaitu unsur tanah), dan menciptakan dari jenis yang sama dengannya (unsur tanah) pasangannya"[72]

Nasaruddin umar juga mengutip pendapat Muhammad Abduh yang menyatakan bahwa "dan menciptakan darinya pasangannya " berarti keduanya berasal dari unsur dan jenis yang sama. Kata "diri yang satu (*nafsin wāḥidah*)" mencakup organ-organ yang bersifat maskulinitas dan feminitas[73] yang tergabung didalamnya semua sifat (keseluruhan), sehingga tidak ada alasan untuk berasumsi bahwa sifat-sifat diri ini

[71] Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 2002. hlm 331-332
[72] Faqihuddin Abdul Kodir, *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019). hlm 237
[73] Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. hlm 238-245

didistribusikan secara tidak merata antara laki-laki dan perempuan, karena keduanya berasal dari "diri yang satu"[74]

Hal ini berarti al-Qur'an khususnya didalam surah al-Nisā (4) ayat 1 menetapkan asal-usul seluruh manusia dari *nafsin wāḥidah* yang bergandengan dengan pasangannya. Secara praktis pasangan ini adalah laki-laki dan perempuan. Dalam ayat ini, penggunaan kata laki-laki dan perempuan berarti perwujudan fisik dari pasangan esensial ini lalu kemudian diperbanyak dan disebarkan ke seluruh bumi sehingga bumi dihuni oleh banyak orang, bangsa, dan budaya.[75]

Hal yang paling penting adalah, meskipun kata *nafsin wāḥidah* belum menemukan padanan kata yang pas, apakah itu diri, jiwa, tanah, ataupun yang lainnya, yang ingin ditekankan adalah Allah ﷻ menciptakan laki-laki dan perempuan dari *nafsin wāḥidah* tersebut sehingga laki-laki tidaklah lebih tinggi kedudukannya dibandingkan perempuan.[76]

Kesetaraan antara laki-laki dan perempuan bukan hanya sebatas penciptaan semata, tetapi juga mencakup kesetaraan sebagai agen dan praksis moral. Ini terlihat dari dua hal utama: *pertama* al-Qur'an menetapkan standar perilaku yang sama bagi keduanya dan menilai mereka dengan kriteria yang sama, tanpa memisahkannya berdasarkan

---

[74] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 159

[75] Amina Wadud, *Qur'an and Woman : Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999). hlm 22-23

[76] Asma Barlas, Wawancara Bersama Asma Barlas, August 1, 2024.

jenis kelamin. *Kedua* al-Qur'an menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai pemandu dan pelindung satu sama lain, menunjukkan bahwa keduanya sama-sama mampu mencapai kepribadian moral dan menjalankan tugas penjagaan moral.[77] Didalam konteks apapun, al-Qur'an tidak menetapkan bahwa laki-laki baik sebagai pria secara biologis atau dalam peran sosial mereka sebagai ayah, suami, atau penafsir pengetahuan agama, lebih mampu daripada perempuan dalam memperoleh predikat taqwa atau menjalankan agama mereka. Bahkan al-Qur'an mengajarkan bahwa perempuan dan laki-laki mempunyai kemampuan yang sama untuk meraih taqwa,[78] seperti yang dijelaskan didalam surah al-Aḥzāb (33) : 35 yang menyamakan antara laki-laki dan perempuan.

Dengan demikian al-Qur'an tidak membedakan antara praktik moral dan sosial laki-laki dan perempuan, sebaliknya al-Qur'an menetapkan standar yang sama untuk keduanya dan menilai mereka berdasarkan kriteria yang sama. Tidak ada sedikitpun indikasi bahwa laki-laki dan perempuan, karena perbedaan biologis mereka dipandang tidak setara ataupun bertentangan atau bahwa Tuhan telah memberikan kemampuan atau potensi tertentu kepada laki-laki yang tidak diberikan kepada perempuan. Pengelompokan laki-laki dan perempuan berdasarkan iman atau keingkaran adalah inti dari semua ajaran al-

[77] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 164

[78] Barlas. hlm 167

Qur'an tentang kepribadian moral dan iman. Selain itu keberpasangan antara laki-laki dan perempuan yang melakukan kebaikan atau yang bersalah atas dosa juga menunjukkan bahwa al-Qur'an menuntut mereka untuk hidup sesuai dengan prinsip yang sama dan menganggap mereka sama-sama mampu melakukannya sesuai dengan keterangan didalam surah al-Fath (48) : 5-6[79].

Ayat tersebut berbunyi :

لِّيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا

وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْۗ وَكَانَ ذٰلِكَ عِنْدَ اللّٰهِ فَوْزًا عَظِيْمًاۙ

وَّيُعَذِّبَ الْمُنٰفِقِيْنَ وَالْمُنٰفِقٰتِ وَالْمُشْرِكِيْنَ وَالْمُشْرِكٰتِ الظَّاۤنِّيْنَ بِاللّٰهِ ظَنَّ

السَّوْءِۗ عَلَيْهِمْ دَاۤىِٕرَةُ السَّوْءِۚ وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَۗ وَسَاۤءَتْ

مَصِيْرًاۚ

Artinya :

[79] Barlas. hlm 168-169

> "Supaya Ia memasukkan orang-orang mukmin laki-laki dan perempuan ke dalam surga-surga, yang dihiasi dengan sungai-sungai yang mengalir dibawahnya, mereka kekal didalamnya, serta menghapus segala dosa mereka. Yang demikian suatu keberuntungan disisi Allah yang sangat besar"[80]
>
> Dan supaya Ia menyiksa orang-orang munafik laki-laki ataupun perempuan. Juga orang musyrik laki-laki ataupun perempuan yang besangka buruk terhadap Allah. Mereka bakal tertimpa bencana yang menyakitkan; Allah sangat murka kepada mereka. Dan mengutuk serta menyiapkan bagi mereka siksa Jahanam, suatu tempat kembali yang paling buruk*."*[81]

Selain itu didalam surah al-Muddaṡṡir (74):38 dapat juga dijadikan bukti bahwa al-Qur'an tidak menghubungkan tanggungjawab moral atau kepribadian individual apalagi kualitas tindakan seseorang berdasarkan identitas atau perbedaan gender. Al-Qur'an tidak mengajarkan bahwa karena perempuan secara biologis berbeda dari laki-laki, mereka juga secara moral atau sosial lebih rendah, lemah, tidak setara, atau kurang dari laki-laki.[82] Ayat tersebut berbunyi

كُلُّ نَفْسٍۢ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ

Artinya : "Setiap orang ditindak karena perbuatannya"[83]

Al-Qur'an menegaskan bahwa perbedaan jenis kelamin tidak relevan dalam tanggungjawab moral dan tindakan, sehingga menolak

---

[80] Tim Penerjemah al-Qur'an UII, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. Hlm 921
[81] Tim Penerjemah al-Qur'an UII.
[82] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 169
[83] Tim Penerjemah al-Qur'an UII, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. Hlm 1059

klaim tentang keistimewaan pria atas wanita serta anggapan yang mengaitkan antara moralitas seseorang dengan gender. Al-Qur'an menganggap bahwa pria dan wanita memiliki kemampuan berpikir yang sama dan pola pemikiran yang serupa. Hal ini disebutkan didalam surah al-Taubah (9) : 71-72 yang artinya :

> "Orang mukmin, laki-laki maupun perempuan masing-masing menjadi penolong (*auliyā*) yang lain, menyuruh berbuat baik dan melarang berbuat munkar, mendirikan salat, membayar zakat, menaati Allah dan Rasul-Nya. Allah akan memberikan Rahmat kepada mereka. Sungguh Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana; Allah telah menjanjikan kepada orang mukmin, laki-laki maupun perempuan surga yang dihiasi sungai-sungai yang mengalir, mereka kekal didalamnya, tempat kediaman yang indah dalam Surga Aden. Dan nikmat yang paling besar ialah ridho Allah. Itulah keberuntungan yang amat besar."[84]

Kata *auliyā* diterjemahkan secara berbeda-beda, Asma Barlas mengartikannya sebagai "wali, pelindung, atau teman" yang menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan saling menjadi pemandu dan bertanggung jawab satu sama lain yang didalamnya harus berlandaskan cinta dan kasih sayang. Penunjukan laki-laki dan perempuan sebagai *auliyā* satu sama lain menunjukkan bahwa mereka setara di mata Allah, menegaskan bahwa perbedaan gender tidak relevan dalam tanggung jawab moral. Perwujudan perempuan sebagai *auliyā* bagi laki-laki, mengharuskan perempuan untuk memiliki kebebasan hal, dan ototritas untuk membimbing dan menjadi wali

[84] Tim Penerjemah al-Qur'an UII. hlm 349-350

mereka serta menghilangkan segala bentuk ketidaksetaraan dan pengistimewaan laki-laki atas perempuan.[85]

Buya Hamka mengartikan kata *auliyā* sebagai pemimpin. Ayat tersebut juga menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan beriman memiliki jaminan dan kedudukan yang sama dihadapan Tuhan. Jika kita melihat ayat-ayat ini dari berbagai sudut, akan terlihat bahwa wanita memiliki kedudukan yang tinggi dan mulia. Terang dan jelas, tugas mereka sama dengan pria. Bersama-sama memikul kewajiban dan menerima hak, baik pahit maupun manisnya beragama, mereka sama-sama menanggungnya. Lebih jelas lagi, dalam beberapa hal, bukan hanya pria yang memimpin wanita, tetapi wanita juga memimpin pria.[86]

Laki-laki dan perempuan diharuskan untuk bekerjasama dan hidup secara harmonis. Salah satu bentuk Kerjasama dan manifestasi dari kehidupan harmonis tersebut adalah pernikahan, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Dzariyat (51): 49 yang berbunyi

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ

> Yang artinya : "Segala sesuatu Kami ciptakan serba berpasangan agar kamu ingat akan kekuasaan kami.[87]

---

[85] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 173

[86] Hamka, *Kedudukan Perempuan Dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979). hlm 12

[87] Tim Penerjemah al-Qur'an UII, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. hlm 943

Manusia membutuhkan rumah tangga sebagai tempat untuk menemukan ketenangan dan kebahagiaan melalui pasangan dan anak-anak. Dalam setiap diri manusia terdapat rasa cinta terhadap lawan jenis dan anak-anak, yang hanya dapat tersalurkan dengan baik melalui institusi rumah tangga.[88] Dalam konteks pernikahan, surah al-Rūm (30): 21 menjelaskan bahwa Allah menciptakan pasangan dari laki-laki dan perempuan agar mereka dapat meraih ketenangan hidup (*Sakinah*), dan menjalin cinta dan kasih (*mawaddah* dan *rahmah*).[89]

Ajaran Islam menempatkan perkawinan sebagai sebuah ikatan antara 2 pihak, *pertama* ikatan antara pasangan yang menikah dan keluarga besar masing-masing pasangan, *kedua* dengan Allah ﷻ. Ikatan antar pasangan dan keluarga merupakan perjanjian yang berdimensi kemanusiaan dan bersifat profan yang artinya ikatan tersebut melahirkan hak dan kewajiban, lalu ikatan dengan Allah merupakan perjanjian yang bersifat Ibadah karena itu al-Qur'an mengistilahkannya sebagai perjanjian yang sakral *mīśaqan galīẓān*.[90]

Perkawinan sebagai sebuah perjanjian (kontrak) tentunya melibatkan aspek hukum, sosial, dan publik, kontrak ini mengubah status istri yang pada zaman dahulu hanya diposisikan sebagai barang, menjadi wanita yang memiliki hak-hak hukum, termasuk hak-hak

[88] M. Quraish Shihab, *Perempuan : Dari Cinta Sampai Seks ; Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah ; Dari Bias Lama Sampai Bias Baru* (Tangerang: Lentera Hati, 2018). hlm 117-122

[89] M. Quraish Shihab, *Islam Yang Saya Pahami, Keragaman Itu Rahmat* (Jakarta: Lentera Hati, 2017). hlm 138

[90] Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*. hlm 174-175

perkawinan yang dapat ditegakkan, sebagai contoh hak untuk mengadakan perjanjian pra-nikah.[91] Al-Qur'an mengajarkan bahwa pria dan wanita memiliki sifat dasar yang sama, menegaskan kesetaraan mereka. Keduanya diciptakan dari "diri yang satu" dan saling terkait. Al-Qur'an juga mengajarkan bahwa bahkan dalam ikatan yang penuh tantangan, seperti ketika ada konflik antara pasangan, penting untuk memaafkan, bersabar, dan saling mengampuni. Selain itu jika permusuhan yang terjadi dalam pernikahan bukanlah karena jenis kelamin istri, tetapi karena perbedaan nilai. Bahkan jika ada yang membeci pasangannya, al-Qur'an menginstruksikan mereka untuk tetap berbuat baik karena mungkin ada banyak kebaikan yang tersembunyi di dalamnya. Kesimpulannya, al-Qur'an menggunakan prinsip kesamaan sifat manusia untuk mendefinisikan hubungan suami istri, menunjukkan bahwa mereka adalah setara. Mereka berhak atas cinta dan ketenangan yang sama, dan dipegang pada standar perilaku etis yang sama dalam segala keadaan.[92]

Meskipun begitu, masih ada anggapan bahwa perempuan dianggap lebih rendah posisinya daripada laki-laki yang dilandasi oleh surah al-Nisā (4): 34 dan terfokus pada kata *qawwāmūn* yang diartikan oleh

[91] Asma Barlas and david Raeburn Finn, *Believing Women in Islam : A Brief Introduction* (Unites States of America: University of Texas Press, 2019). hlm 54-55

[92] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 210-212

beberapa penafsir sebagai pemimpin seperti ibnu katsir[93], at-Thabari[94] dan Wahbah Az-Zuhaili[95].

Asma Barlas sependapat dengan Amina Wadud, Azizah al-Hibri, serta Riffat Hassan yang mengartikan kata *qawwāmūn* berarti "pencari nafkah atau orang yang menyediakan sarana dukungan atau penghidupan" jadi ayat tersebut dapat dipahami sebagai perintah pria untuk menafkahi perempuan dengan sumberdaya ekonomi mereka yang memang diberikan lebih dibandingkan para wanita. Fakta bahwa al-Qur'an menginstruksikan suami untuk menjadi pencari nafkah tidak berarti bahwa wanita tidak boleh atau tidak dapat mencari nafkah sendiri, hanya saja al-Qur'an mengharapkan bukan perempuan yang menjadi pencari nafkah utama. Ini juga merupakan gambaran normatif, bukan deskriptif karena ada pula laki-laki yang tidak mampu untuk menafkahi istrinya.[96] Adanya ketentuan ini seperti yang sudah disinggung sebelumnya tidak menjadikan perempuan terlarang untuk berkontribusi dan mengembangkan dirinya. Islam memberikan kepada perempuan berbagai hak yang bertujuan meningkatkan kualitas kemanusiaan mereka, seperti hak untuk mendapatkan pendidikan, hak

---

[93] Bin Muhammad, *Lubaabut Tafsiir Min Ibni Katsiir,* Pen M. Abdul Ghoffar E.M , *Tafsir Ibnu Katsir*. hlm 297

[94] Ahmad Abdurraziq Al-Bakri et al., eds., *Tafsir Ath-Thabari*, vol. 6 (Pustaka Azzam, n.d.). hlm 881

[95] Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir : Aqidah, Syari'ah, Manhaj*, vol. 3, 15 vols. (Jakarta: Gema Insani, 2016). hlm 77

[96] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 214-215

untuk berpartisipasi dalam politik, hak untuk berkarir, dan hak lainnya yang berkaitan dengan pekerjaan publik.[97]

Menurut Faqihuddin Abdul Kodir, *qawwam* memang berbicara tentang kepemimpinan/tanggungjawab laki-laki terhadap perempuan akan tetapi ada syarat yang harus dipenuhi yakni kemampuan/kapasitas dan nafkah harta. Sehingga peran dan tanggungjawab laki-laki didasarkan pada kapasitas dan kepemilikan harta, bukan semata-mata karena status biologisnya sebagai laki-laki. Bukan berarti setiap laki-laki otomatis menjadi kuat, unggul dan berkuasa hanya karena jenis kelaminnya, melainkan karena kualitas karakter dan perbuatan nyata yang harus dimiliki dan dilakukan. Oleh karena itu kepemimpinan laki-laki terhadap perempuan dalam ayat ini adalah tanggungjawab yang harus dijalankan oleh mereka yang memiliki kapasitas, keahlian, dan kemampuan. Dengan demikian, ayat ini tidak dapat digunakan sebagai dasar untuk menyatakan bahwa laki-laki secara kemanusiaan lebih unggul daripada perempuan.[98]

Dengan tetap mempertahankan norma-norma sosial, ketika peluang kerja lebih banyak terbuka bagi laki-laki dan mereka memiliki lebih banyak waktu luang biologis karena tidak mengalami beban reproduksi, serta dukungan sosial yang cukup seperti bagian waris yang lebih besar, maka laki-laki diharapkan untuk bekerja terlebih dahulu dibandingkan

[97] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam*. hlm 591
[98] Kodir, *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. hlm 257

perempuan. Oleh karena itu mereka dituntut untuk menjadi pencari nafkah utama bagi keluarga, istri, dan anak-anak. Islam pun, tidak memberikan tanggung jawab semata-mata berdasarkan jenis kelamin, tetapi berdasarkan kemampuan dan pencapaian individu. Surah al-Nisā ayat 4 menekankan bahwa mereka yang memiliki keutamaan dan harta berkewajiban untuk mendukung mereka yang kurang mampu dan tidak memiliki harta. Ini adalah gagasan utama ayat tersebut, yang bersifat universal dan dapat dipandang setara. Laki laki disebutkan secara jelas karena menyangkut situasi saat ayat ini diturunkan, serta kondisi umum hingga saat ini, Dimana mereka sering kali memilii harta dan mampu menafkahi. Namun secara substansial, ayat ini menargetkan siapapun yang memiliki harta untuk bertanggung jawab atas anggota keluarga yang kurang mampu.[99]

Ada juga argumentasi yang menyatakan bahwa keterangan didalam ayat 34 surah al-Nisā tersebut bukanlah hukum yang harus diikuti, melainkan sebatas informasi yang menggambarkan kondisi nyata sistem kekeluargaan bangas Arab pada masa hidup Nabi Muhammad, yang juga sedang diatur secara moral oleh al-Qur'an. Sistem kekeluargaan saat itu adalah patriarki, dimana laki-laki selalu menjadi pemimpin keluarga. Laki-laki saat itu adalah penentu segala hal yang berkaitan dengan keluarga. Hal inilah yang membuat laki-laki dianggap siap menjadi pemimpin keluarga, baik karena kemampuan

[99] Kodir. hlm 379-380

memberi nafkah maupun kelebihan lainnya. sistem semacam ini bersifat kultural, bukan normatif, dalam arti bahwa kepemimpinan laki-laki tidak dipandang sebagai sistem Islam, melainkan sebuah budaya.[100]

Salah satu hal yang terkait relasi antara laki-laki dan perempuan dalam sebuah keluarga adalah tema poligami. Salah satu bentuk pernikahan yang memperbolehkan seorang laki-laki untuk beristeri lebih dari 1 dengan syarat-syarat yang harus dipenuhi. Landasan formal dari poligami ini terdapat didalam rangkaian surah al-Nisā (4): 2-3 yang berbunyi :

وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيْثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَهُمْ اِلٰٓى

اَمْوَالِكُمْ ۗ اِنَّهٗ كَانَ حُوْبًا كَبِيْرًا

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِى الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى

وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۗ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى

اَلَّا تَعُوْلُوْا ۗ

Yang artinya : “Berikan harta anak-anak yatim itu, dan janganlah kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan janganlah kamu

[100] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qu’an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017). hlm 154

> memakan harta mereka dengan harta kamu; Sesungguhnya itu adalah dosa besar. Jika kamu takut tidak akan berlaku adil terhadap anak-anak yatim perempuan, nikahilah wanita yang kamu senangi, dua, tiga, atau empat; tetapi jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki, sehingga lebih mudah bagimu untuk tidak berbuat aniaya"

Menurut Asma Barlas, firman Allah memberikan solusi untuk mengatasi berbagai bentuk penyalahgunaan terhadap tawanan perang yang menjadi budak, serta melindungi janda perang dan anak-anak yatim yang kehilangan perlindungan suami atau ayah mereka. Mereka rentan terhadap berbagai macam ancaman seperti penipuan, pencurian, penyalahgunaan, kelaparan, dan pelecehan seksual. Oleh karena itu, dalam masa pewahyuan, penting untuk menetapkan bagaimana orang-orang beriman harus memperlakukan mereka yang paling rentan dan keluarga manusia.[101]

Asma Barlas cenderung berbeda dengan para cendekiawan muslim dalam mengartikan ayat tentang kebolehan berpoligami ini. Ia berpandangan ayat ini merupakan bentuk pembatasan bahwa poligami hanya berlaku untuk anak yatim piatu, dan itupun hanya jika seorang wali tidak bisa bersikap adil terhadap mereka diluar pernikahan, dengan asumsi bahwa seorang suami cenderung lebih memperlakukan harta istri dengan baik dibandingkan dengan harta anak yatim yang hanya berada dibawah pengawasannya. Poligami disini dilakukan untuk memastikan keadilan sosial bagi anak-anak perempuan yatim

[101] Barlas and Finn, *Believing Women in Islam : A Brief Introduction*. hlm 66

piatu. Kata “lain” yang merujuk pada kata “wanita lain” menurut Asma Barlas lebih cocok jika diartikan sebagai “janda atau yatim piatu” karena kata “lain” tidak pernah disebutkan didalam teks, dan dianggap kurang logis. Wanita lain adalah term umum yang dimana bisa saja wanita tersebut sudah memiliki pelindung, sehingga sulit untuk dizalimi, sedangkan anak yatim yang penanggungjawabnya sudah meninggal dunia dan wanita janda, mereka bisa saja menjadi korban baik fisik ataupun finansial. Akan tetapi tidak ada penjelasan yang mudah bagaimana dengan menikahi “wanita lain” akan mewujudkan perlindungan kepada anak yatim serta ibu yang sudah menjanda. Akan tetapi jika menikahi anak yatim atau seorang janda, maka perlindungan kepada mereka bisa diwujudkan.[102]

Hal lain yang perlu digaris bawahi adalah al-Qur’an tidak menjadikan poligami sebagai solusi untuk masalah ekonomi, ketidaksuburan istri, ataupun kebutuhan seksual laki-laki. Jika poligami diterima oleh para wanita, ini adalah sebuah jalan yang digunakan untuk melindungi mereka dan memberi mereka akses seksual kepada laki-laki jika jumlah wanita lebih banyak daripada pria. Namun, al-Qur’an tidak menyoroti aspek seksual atau kebutuhan pria dan wanita dalam masalah poligami, melainkan lebih mementingkan keadilan bagi anak yatim perempuan. Dengan demikian poligami dalam al-Qur’an tidak berfungsi sebagai pemenuhan kebutuhan

[102] Barlas and Finn. hlm 66-68

seksual. Selain itu juga tidak mengistimewakan laki-laki karena pada dasarnya aturan poligami ini dibatasi dari yang sebelumnya tidak memiliki batasan, dan juga membatasi poligami hanya untuk anak yatim.[103]

Apakah poligami merupakan bentuk ideal yang diinginkan didalam al-Qur'an? Asma Barlas beranggapan bahwa poligami bukanlah bentuk yang ideal dan lebih cenderung kepada monogami, dengan alasan yang sudah disebutkan didalam surah al-Nisā ayat 3 tadi dibagian akhir ayat, diperintahkan untuk menikah hanya sekali karena bisa menghindari tindakan aniaya kepada pasangan, lalu disurah yang sama, diayat 129 disebutkan bahwa seseorang laki-laki tidak bisa adil kepada istri-istrinya.Ada jurang yang lebar antara keinginan dan kenyataannya, dan terkait dengan poligami, al-Qur'an bersikap realistis, walaupun niatnya baik, pria tetap tidak bisa bersikap adil kepada banyak istri. Ini serupa dengan surah *al-Aḥzāb* (33): 4 'Allah tidak menjadikan bagi seorang pria dua hati dalam dadanya" yang menurut Abdullah Yusuf Ali bahwa seorang pria tidak bisa mencintai dua wanita dengan sama rata.[104]

[103] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 224-225

[104] Barlas. hlm 224

# BAB III

# METODE PENELITIAN

## A. Jenis Penelitian dan Pendekatan

Jenis penelitian yang digunakan dalam penyusunan tesis ini adalah penelitian pemikiran yang membahas tentang pembaruan hukum keluarga terkhusus pada aspek poligami dan waris beda agama di Indonesia menggunakan epistemologi egaliter Asma Barlas, dengan mencari dan mengumpulkan literatur literatur yang memiliki keterkaitan dengan judul penelitian.

Pendekatan yang dilakukan ada 3, *pertama* Yuridis yang dapat dilakukan dengan cara menganalisis 2 hal, yakni *legal substance* memfokuskan pada pasal pasal yang terkait dengan poligami didalam undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan juga Buku 1 Kompilasi Hukum Islam tentang Perkawinan, lalu juga *legal structure* yang berfokus pada lembaga dan penegak hukum terutama hakim dalam memutuskan suatu perkara.[1]

*Kedua* Filosofis digunakan karena salah satu fokus bahasan pada tesis ini adalah pemikiran Asma Barlas mengenai epistemologi egaliter. Epistemologi sebagai salah satu bagian dari filsafat ilmu yang dapat

[1] Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam : Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)* (Jakarta: Rajawali Press, 2016). hlm 219-220

dipahami sebagai teori tentang pengetahuan (*theory of knowledge)*[2] yang menurut Prof. Ahmad Tafsir memiliki 3 bahasan, yakni objek filsafat (apa yang dipikirkan), cara memperoleh pengetahuan, serta ukuran kebenaran dari pengetahuan tersebut.[3] Maka hal yang akan dibahas dari sudut pandang filosofis ini mencakup apakah epistemologi egaliter itu, dan bagaimanakah epistemologi egaliter tesebut dijelaskan oleh Asma Barlas.

*Ketiga* sosiologis. Dalam pendekatan sosiologis dikenal sebuah pandangan yang disebut fungsionalisme yang melihat masyarakat sebagai sistem yang terdiri dari berbagai bagian dan saling bekerja sama untuk menjaga stabilitas dan keteraturan. Idenya adalah bahwa setiap bagian dari masyarakat berperan dalam menjaga kelangsungan hidup dan kesehatan masyarakat secara keseluruhan.[4] Peran disini menurut Khoruddin Nasution berkaitan langsung dengan fungsi masayarakat dalam pelaksanaan hak dan kewajiban.[5] Dalam kaitannya dengan tesis, pendekatan ini digunakan untuk melihat bagaimana realitas pelaksaan aturan poligami dan waris beda agama.

B. Sumber Data

---

[2] Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer* (Depok: Rajawali Press, 2022). hlm 31

[3] Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu : Mengurai Ontologi, Epistemologi Dan Aksiologi Pengetahuan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2019). hlm 80

[4] Anthony Giddens, *Sociology* (United Kingdom: Polity Press, 2009). hlm 23

[5] Nasution, *Pengantar Studi Islam : Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*. hlm 229

Dikarenakan penelitian ini adalah penelitian pemikiran, maka sumber data yang digunakan dalam penelitian ini ialah buku-buku, jurnal, arsip, dokumen resmi dan karya ilmiah lainnya yang berkaitan dengan judul yang diangkat. Sumber data yang digunakan sebagai berikut :

1. Sumber Data Primer, yaitu buku ataupun karya ilmiah yang ditulis oleh Asma Barlas diantaranya
   a. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*
   b. *Believing Women in Islam: A Brief Introduction*
   c. *Reading The Qur'an: Challenges and Possibilities for Muslim Women, dll*

   Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia:

   a. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan
   b. Kompilasi Hukum Islam dan CLD KHI
2. Sumber Data Sekunder, yaitu buku ataupun karya ilmiah yang memiliki keterkaitan pembahasan dengan judul yang diangkat, seperti
   a. *Qiraah Mubadalah* yang ditulis oleh Faqihuddin Abdul Kodir
   b. Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an yang ditulis oleh Nasaruddin Umar
   c. Fikih Perempuan: Refleksi Kiai atas Tafisr Wacana agama dan Gender yang ditulis oleh K.H Husein Muhammad

d. Egaliterianisme dalam Keluarga Menuru Al-Qur'an: Studi Pemikiran Asma Barlas Terhadap Q.S An-Nisā' ayat 1 karya dari Fauziyah.

Dan banyak karya lainnya

C. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dilakukan dengan beberapa 2 teknik, *pertama* wawancara secara langsung dengan Asma Barlas untuk mengetahui lebih jelas tentang pemikirannya tentang epistemologi egaliter.[6] *Kedua*, mengumpulkan dokumen-dokumen terkait berupa teks tertulis yang berhubungan langsung dengan tema yang sedang dibahas terutama karya-karya dari Asma Barlas.[7]

D. Teknik Analisis Data

Analisis data dilakukan dengan menggunakan Analisis Wacana Kritis (*Critical Discourse Analysis*) dari Norman Fairclough, teknik ini digunakan untuk mengeksplorasi dan mengungkapkan bagaimana hukum keluarga Islam di Indonesia, khususnya terkait dengan pasal poligami dan waris beda agama, dapat diperbaharui berdasarkan prinsip-prinsip egaliter yang diajukan oleh Asma Barlas. Teknik ini terdiri dari 4 tahap, *pertama* memfokuskan bahasan pada "Ketidakberesan Sosial" seperti kemiskinan, ketidaksetaraan, diskriminasi dll. *Kedua* mengidentifikasi hambatan guna

[6] A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan* (Jakarta: Kencana, 2017). hlm 372

[7] Yusuf. hlm 391

menangani ketidakberesan sosial tersebut. *Ketiga* mengidentifikasi ideologi yang mendukung dominasi tertentu, lalu terakhir mengidentifikasi cara-cara yang mungkin dapat ditempuh guna mengatasi hambatan tersebut.[8]

Dalam tesis ini, ketidakberesan sosial yang menjadi fokus utama adalah adanya pasal-pasal yang dinilai bias gender dan juga diskriminatif dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan juga Kompilasi Hukum Islam. Identifikasi hambatan dilakukan dengan melihat bagaimana aturan-aturan didalam fikih klasik mengatur kedua hal tersebut sehingga bisa memengaruhi aturan-aturan yang ada sekarang. Identifikasi ideologi dapat dilihat dari teks pasal-pasal tertentu, apabila lebih mengutamakan laki-laki, maka bisa dikatakan aturan tersebut bersifat patriarki. Langkah terakhir untuk mengatasi masalah bias gender dan diskriminasi, maka ajara-ajaran agama harus mendapatkan reinterpretasi agar bisa sesuai dengan kebutuhan di zaman kontemporer.

[8] Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan* (Jakarta: Rajawali Press, 2017). hlm 19-22

# BAB IV

# HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

## A. Hasil Penelitian

### 1. Sejarah Penyusunan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

Dicatatkan dibanyak buku, bahwa yang pertama kali melakukan pembaruan dalam bidang hukum keluarga adalah kerajaan Turki Utsmani pada 1917 dengan menerbitkan "*Ottoman Law of Family Rights*"[1] yang kemudian diberlakukan juga untuk wilayah-wilayah yang pada saat itu termasuk wilayah kesultanan Turki Utsmani seperti Yordania, Libanon, Palestina dan Syiria. Kemudian undang-undang itu diganti dengan hukum sipil barat ketika Turki Utsmani runtuh. Lalu ditahun 1920 Mesir melakukan hal yang sama, Menyusul Sudan di tahun 1923 lalu Iran pada 1928. Tahun 1951, Yordania yang sudah bukan wilayah Turki Utsmani mengeluarkan undang-undang Hukum Keluarganya, lalu ada Syiria di tahun 1953, Maroko di tahun 1958 dan beberapa negara Islam lainnya.[2] Tahun 1946, Indonesia menerbitkan "UU No. 22 Tahun 1946 tentang Pencatatan Nikah, Talak

[1] Rahmawati, *Dinamika Pemikiran Ulama Dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia: Analisis Fatwa MUI Tentang Perkawinan Tahun 1975-2010*. hlm 44

[2] Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*. hlm 34-35

dan Rujuk", akan tetapi undang-undang ini hanya sah dan digunakan didaerah Jawa serta Madura.[3]

Dalam proses implementasi undang-undang tersebut, Instruksi Menteri Agama No.4 tahun 1947 dikeluarkan untuk Pegawai Pencatat Nikah (PPN) yang tidak hanya mengatur pelaksanaan undang-undang tersebut tetapi juga menekankan pada upaya mencegah perkawinan anak dibawah umur, menjelaskan tanggungjawab suami yang berpoligami, memfasilitasi agar tercapainya perdamaian bagi pasangan yang memiliki masalah, memberikan arahan kepada mantan suami kepada mantan istri dan juga anak anaknya jika terjadi percearaian. Selain itu instruksi tersebut juga mendorong PPN untuk mendamaikan pasangan yang bercerai akan tetapi masih dalam masa iddah. Lalu Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 diberlakukan untuk seluruh wilayah Indonesia dengan keluarnya Undang Undang Nomor 32 Tahun 1954.[4] Meskipun sudah diterbitkan, penerapan UU Nomor 22 Tahun 1946 ternyata tidak berlaku efektif, masih banyak terjadi pernikahan anak belasan tahun, kawin paksa, serta penjatuhan talak yang semena-mena oleh para suami.[5]

Secara historis, isu untuk memperbaharui hukum keluarga muncul salah satunya dipelopori oleh R.A Kartini yang melalui surat-

[3] Riadi, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Ditinjau Dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974)." hlm 30

[4] Adawiyah, *Reformasi Hukum Keluarga Islam Dan Implikasinya Terhadap Hak-Hak Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Indonesia Dan Malaysia*. hlm 136-137

[5] Firdawaty, "Kontekstualisasi Hukum Keluarga Islam (Telaah Atas Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara-Negara Muslim)." hlm 169-170

suratnya banyak mengkritik praktik perkawinan yang menyudutkan kaum perempuan seperti adat pingit di masyarakat Jawa, kawin paksa, serta poligami. Ia berpendapat bahwa adat-adat tersebut ditetapkan oleh manusia, sehingga manusia juga bisa untuk merubahnya terlebih lagi jika adat tersebut kontradiktif terhadap hak-hak manusia.[6]

Menjelang kemerdekaan, isu pembaruan hukum keluarga mencuat lagi atas tuntutan dari Kongres Wanita Indonesia ditahun 1928 yang memprotes banyaknya ketidakadilan yang dialami oleh perempuan didalam pernikahan, seperti tindakan mengawinkan anak yang statusnya masih belasan tahun, bahkan terkadang dilakukan dengan paksaan, lalu para wanita juga seringkali dipoligami dan ditalak secara serampangan sesuai dengan keinginan dan kebutuhan laki-laki.[7] Kongres ini hanya mengeluarkan seruan kepada semua pihak untuk menghentikan praktik-praktik perkawinan yang sudah disebutkan sebelumnya.[8]

Khusus membahas tentang poligami, telah diadakan pertemuan antara 3 pihak yang terdiri dari Puteri Indonesia, Persaudaraan Istri dan Persatuan Perempuan Sejati mengadakan pertemuan di Bandung pada 13 Oktober 1929, dimana mereka menetapkan larangan terhadap

---

[6] Nur Said, "Politik Etis Kepahlawanan RA Kartini: Menguak Spiritualisme Kartini Yang Digelapkan," *PALASTREN: Jurnal Studi Gender* 7, no. 2 (March 31, 2016): 345–68, https://doi.org/10.21043/palastren.v7i2.1022. hlm 359

[7] Setiawan, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia." hlm 142

[8] Imam Mustofa, *Politik Hukum Islam Di Indonesia : Pergulatan Politik Di Balik Lahirnya Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan* (Lampung: CV. Dvifa Percetakan & Penerbit, 2015). hlm 102

poligami. Pertemuan ini menyoroti dua isu utama: poligmai dan prostitusi. Selanjutnya, di Jakarta pada juni 1931, Kongres Nyonya Seda menguatkan resolusi larangan poligami yang sebelumnya dirumuskan oleh berbagai organisasi wanita pada 13 oktober 1929. Pada tahun 1950-an, berdirilah BP4 (Badan Penasehat Perkawinan dan Penyelesaian Perceraian) yang didorong oleh dampak negatif dari pernikahan, yang umumnya terbagi menjadi 3 bentuk, yaitu pernikahan dibawah umur (perkawinan dini), talak yang dilakukan secara serampangan, dan pelaksanaan poligami yang merugikan perempuan. Fenomena ini menyebabkan tingginya angkat perceraian saat itu sekitar 50-60% dari total perkawinan yang telah terjadi. Dalam menanggapi masalah inilah BP4 dibentuk untuk membantu memberikan solusi berupa status hukum yang jelas terhadap anak dan mantan istri.[9]

Karena mendapat desakan yang kuat, pada akhir tahun 1950, pemerintah membentuk Panitia Penyelidik Peraturan dan Hukum Perkawinan, Talak dan Rujuk bagi umat Islam melalui Surat Perintah Menteri Agama No.B/2/4299 pada tanggal 1 Oktober 1950. Panitia ini diberi tugas untuk meneliti dan meninjau ulang aturan aturan yang berkaitan dengan perkawinan serta membuat sebuah Rancangan Undang-Undang (RUU) yang sekiranya bisa mengakomodir permasalahan-permasalahan yang terjadi kala itu. Anggota panitia ini

[9] Zezen Zainul Ali and Mega Puspita, *Pembaharuan Hukum Keluarga Di Asia Tenggara: Dari Negara Mayoritas Sampai Minoritas Muslim* (Yogyakarta: Jejak Pustaka, 2023). hlm 58

dipilih karena kecakapannya tentang hukum secara umum, hukum Islam dan Kristen dari berbagai aliran dengan ketua Mr. Teuku Mohammad Hasan.[10]

Panitia ini menghasilkan 2 rancangan undang-undang perkawinan. *Pertama* di tahun 1952 yang mencakup peraturan umum untuk semua golongan dan agama, serta peraturan khusus untuk setiap golongan agama. Rancangan ini dibuat dengan tujuan kodifikasi serta unifikasi, juga berusaha untuk memperbaiki kondisi masyarakat dengan menetapkan beberapa poin antara lain :[11]

a. Perkawinan harus didasarkan pada kesepakatan bulat kedua belah pihak, dan demi mencegah terjadinya pernikahan paksa, ditetapkanlah batas umur untuk menikah bagi laki-laki 18 tahun dan perempuan 15 tahun
b. Suami dan istri memiliki hak dan kedudukan yang setara dalam kehidupan rumah tangga dan masyarakat
c. Poligami diizinkan jika sesuai dengan hukum agama yang berlaku bagi individu terkait dan diatur sedemikian rupa agar memenuhi syarat keadilan
d. Harta yang dibawa dan diperoleh selama perkawinan menjadi milik bersama

[10] Adawiyah, *Reformasi Hukum Keluarga Islam Dan Implikasinya Terhadap Hak-Hak Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Indonesia Dan Malaysia*. hlm 137-138
[11] Adawiyah. hlm 138-139

e. Perceraian didasarkan pada Keputusan Pengadilan Negeri, berdasarkan alasan-alasan tertentu, berkaitan dengan talak serta proses rujuk diatur didalam Hukum Islam
f. Status anak apakah sah atau tidak, pengakuan terhadap anak, adopsi dan pengesahan anak, hak dan kewajiban orang tua kepada anak, pencabutan kekuasaan orang tua, serta perwalian

Rancangan *kedua* rampung pada tahun 1954, akan tetapi undang-undang ini dipandang tidak memuaskan oleh Menteri Agama. 4 tahun kemudian pada 1958, RUU ini kembali dibahas di parlemen dengan pertimbangan untuk memenuhi kebutuhan sebagian besar rakyat Indonesia yang merupakan penganut agama Islam. Akan tetapi pembahasan di parlemen tersebut tidak menemui titik temu karena perbedaan pandangan. Akhirnya karena situasi politik, presiden Soekarno membekukan DPR melalui Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959.[12]

Memasuki masa orde baru dibawah kepemimpinan Presiden Soeharto, undang-undang perkawinan kembali dibahas karena 2 hal, *pertama* sesuai dengan TAP MPRS No.XXVIII/MPRS/1966 dalam Pasal 1 ayat (3) yang berbunyi :

"(3) Supaya selekas mungkin diadakan Rancangan Undang-Undang Pokok Kesejahteraan dan atribut-atributnya, disamping yang sudah ada.

[12] Adawiyah. hlm 139-141

Selain Undang-undang yang tersebut diatas perlu segera diadakan Undang-Undang Perkawinan"

Menindaklanjuti Ketetapan MPRS tersebut, maka dari pihak pemerintah kembali mengajukan 2 draft rancangan undang-undang kepada Dewan Perwakilan Rakyat. Draft *pertama* berisi tentang "Pernikahan Umat Islam", draft kedua berisi tentang "Ketentuan pokok Perkawinan". [13] Setelah disampaikan, rancangan ini ternyata ditolak oleh DPR karena ada 1 fraksi yang menolak, 2 fraksi tidak memberikan suara, dan 13 fraksi setuju. Selain itu perbedaan pandangan, pola pikir, dan rivalitas antara dua departemen yang masing-masing didominasi oleh fraksi tertentu (Nahdatul Ulama di Departemen Agama dan PNI di Departemen Kehakiman) menyebabkan DPR enggan membahasnya, akhirnya kedua rancangan tersebut dinyatakan diberhentikan.[14]

Faktor *kedua* diakibatkan karena semakin besarnya tuntutan masyarakat, terutama karena adanya tuntutan dari Ikatan Sarjana Wanita Indonesia yang mengadakan sarasehan ditahun 1972 yang memfokuskan pada desakan kepada pihak pemerintah untuk mengajukan draft rancangan undang-undang yang baru karena semakin mendesaknya kebutuhan akan adanya aturan yang mengatur

[13] Yushadeni, "Kontroversi Seputar Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia." hlm 28

[14] Mustofa, *Politik Hukum Islam Di Indonesia : Pergulatan Politik Di Balik Lahirnya Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*. hlm 104

tentang perkawinan yang lebih lengkap dan siap[15], maka pada tanggal 31 Juli 1973 pemerintah kembali menyampaikan draf RUU Perkawinan yang baru kepada DRP melalui Surat No. R. 02/P.U/VII/1973 yang isinya memuat 15 bab dan 73 pasal. Adapun tujuan dari RUU ini ada beberapa, seperti :[16]

a. Memberikan kepastian hukum bagi masalah-masalah yang berkaitan dengan perkawinan
b. Melindungi hak yang seharusnya diterima kaum perempuan
c. Menciptakan undang-undang yang sesuai dengan tuntutan zaman

Sumber lain menyebutkan bahwa RUU ini mempunyai setidaknya 4 tujuan, yaitu[17] :

a. Mengeurasi dan jika bisa menghapus praktik pernikahan dibawah umur
b. Menghambat praktik poligami
c. Mengendalikan hak sepihak dari kasus-kasus suami yang menjatuhakan talak kepada istrinya.
d. Menciptakan kesetaraan hak antara suami istri

---

[15] Khoiruddin Nasution, "Pengaruh Gerakan Wanita Terhadap Wacana Hukum Islam: Studi Hukum Perkawinan Indonesia," *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* 14 (2005), https://journal.uii.ac.id/JHI/article/view/2819. hlm 259-260

[16] Ali and Puspita, *Pembaharuan Hukum Keluarga Di Asia Tenggara: Dari Negara Mayoritas Sampai Minoritas Muslim*. hlm 62

[17] Wazni Azwar et al., "Latar Belakang Lahirnya Undang-Undang Perkawinan Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 (UUP)," *Hukum Islam* 21, no. 1 (January 3, 2022): 133–51, https://doi.org/10.24014/jhi.v21i1.11616. hlm 137

Bagi pemerintah, rancangan ini memiliki 2 tujuan pokok, *pertama* memperkecil jumlah orang orang yang melaksanakan poligami, cerai, serta perkawinan dini. Tujuan *kedua* untuk menyatukan hukum perkawinan sebagai bagian dari program nasional untuk unifikasi hukum berdasarkan ideologi pencasila.[18]

Tahap awal dari pembentukan undang-undang perkawinan dimulai pada 30 agustus 1973. Setelah pemerintah memberikan draft RUU kepada pimpinan DPR.[19] Proses *pertama* disebut dengan Pembicaraan Tingkat 1 dengan pemerintah bertugas memberikan keterangan dalam sidang pleno DPR. Penjelasan ini mencakup latar belakang, alasan, serta dasar filosofis dan yuridis dari rancangan yang diusulkan. Proses selanjutnya disebut Pembicaraan Tingkat 2 melibatkan pemandangan umum yang disampaikan oleh anggota DPR dan tangapan oleh pihak pemerintah. Pembicaraan Tingkat 3 adalah pembahasan oleh komisi-komisi, gabungan komisi, atau panitia khusus yang tentunya melibatkan pemerintah. Pembicaraan ini dikenal sebagai Rapat Komisi atau Rapat Panitia Khusus. Pembicaraan Tingkat 4 merupakan rapat pengambilan Keputusan yang diawali dengan pendapat akhir dari masing-masing fraksi.[20]

---

[18] Adawiyah, *Reformasi Hukum Keluarga Islam Dan Implikasinya Terhadap Hak-Hak Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Indonesia Dan Malaysia*. hlm 142-143

[19] Khiyaroh, "Alasan Dan Tujuan Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan." hlm 8

[20] Azwar et al., "Latar Belakang Lahirnya Undang-Undang Perkawinan Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 (UUP)." hlm 144

Munculnya undang-undang ini ternyata kembali menarik minat masyarakat luas, terlebih karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Pro-Kontra mulai muncul mengkritik pasal-pasal yang dinilai tidak sesuai dengan ajaran-ajaran dan dogma agama bahkan lebih jauh lagi dikatakan "merusak ajaran Tauhid". Beberapa kalangan sudah membaca draf RUU tersebut dan menemukan beberapa pasal yang dianggap bertentangan, seperti pasal 2 ayat (1) menyatakan bahwa

> "Perkawinan adalah sah apabila dilakukan dihadapan pegawai pencatat perkawinan, dicatatkan dalam daftar pencatat perkawinan oleh pegawai tersebut, dan dilangsungkan menurut ketentuan Undang-undang ini dan/atau ketentuan hukum perkawinan fihak-fihak yang melakukan perkawinan, sepanjang tidak bertentangan dengan Undang-undang ini."

Sedangkan menurut ajaran yang ada didalam Islam, perkawinan sudah dianggap sah apabila sudah sesuai dengan syarat yang diterapkan secara fikih seperti adanya ijab qabul. Hal ini tentu bertentangan dengan pasal tersebut karena menjadikan ijab qabul bukan sebagai syarat utama sahnya suatu perkawinan. Selain itu pasal 13 juga mendapatkan kritik, karena seolah olah melegalkan hubungan seks diluar nikah.[21] pasal tersebut berbunyi :

> "(2) Bila Pertunangan itu mengakibatkan kehamilan, maka pihak pria diharuskan kawin dengan wnaita itu, jika disetujui oleh pihak wanita. (3) Dalam hal pertunangan dibatalkan, maka pihak yang

[21] Tri Chandra Aprianto, "Aturan Di Persimpangan Jalan: Perdebatan Rancangan Undang-Undang (RUU) Perkawinan 1973-1994," *Historia* 1, no. 1 (March 22, 2018): 41–57, https://doi.org/10.19184/jhist.v1i1.13507. hlm 74-75

bersalah dapat diwajibkan memikul akibatnya, apabila ada pemberitan tanda pengikat/Pengeluaran untuk persiapan perkawinan"

Adapun beberapa pasal lain yang juga mendapat kritikan, diantaranya[22]:

a. Pelaksanaan poligami harus dilakukan sepengetahuan pengadilan pada Pasal 3,4,5
b. Usia minimal calon mempelai untuk melaksanakan pernikahan (Pria 21 tahun, wanita 18 tahun) pada pasal 6
c. Bolehnya untuk melakukan perkawinan dengan pemeluk agama lain di pasal 11
d. Perceraian yang wajib melibatkan pengadilan pada pasal 40
e. Pengangkatan anak pada pasal 62

Asmah Sjahroni yang pada waktu itu merupakan perwakilan dari FPP menyatakan bahwa rancangan undang-undang ini menghilangkan aturan yang sudah terlebih dahulu ada dan hidup dimasyarakat, yaitu hukum adat dan hukum Islam, ia mengatakan [23]:

[22] Khoiruddin Nasution, "Penolakan Umat Terhadap Risalah Kenabian dan Relevansinya dengan Penolakan Muslim terhadap Undang-Undang Perkawinan," *ADHKI: JOURNAL OF ISLAMIC FAMILY LAW* 2, no. 1 (July 21, 2020): 25–38, https://doi.org/10.37876/adhki.v2i1.26. hlm 34

[23] Nasution.

> "Demikianlah kami berkesimpulan RUU perkawinan ini telah mengambil alih atau meresipir BW dan HOCI, yang hanya berlaku untuk golongan Eropa dan Timur Asing dan orang Kristen Indonesia saja. Sebalikya Hukum Perkawinan Adat dan Hukum Perkawinan Islam yang dianut dan dilakukan oleh sebagian besar rakyat Indonesia dikeluarkan begitu saja"

FPP mendasarkan posisinya pada hasil musyawarah ulama Nahdatul Ulama di Jombang. Setelah rancangan undang-undang tersebut telah diserahkan ke DPR, mereka mengkaji setiap pasal untuk mengidentifikasi aturan yang bertentangan dengan ajaran Islam. Aturan-aturan yang tidak sesuai kemudian dibawa ke Pengurus Besar Nahdatul Ulama di Jakarta dan dijadikan acuan dalam sidang di DPR. Sementara itu pihak-pihak yang lain lebih memfokuskan bahasannya terhadap hak-hak perempuan yang memang menjadi bahasan utama organisasi perempuan saat itu. FPP sangat bergairah untuk melakukan revisi terhadap RUU tersebut dari perpektif Islam, serta memperoleh dukungan dari organisasi Islam seperti Ikatan Pelajar Nahdatul Ulama, Gerakan Mahasiswa Islam Indonesia dan juga para ulama. Mereka menuntut 3 hal terkait RUU ini, *pertama* menolak rancangan tersebut, *kedua* meminta rancangan tersebut dicabut karena dianggap bertentangan dengan aturan Islam, *ketiga* menyerukan kepada seluruh lapisan masyarakat, termasuk sipil dan militer, untuk tetap berpegang teguh pada akidah agama.[24]

[24] Khiyaroh, "Alasan Dan Tujuan Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan." hlm 10

Umat Islam sendiri memberikan reaksi keras terhadap rancangan undang-undang ini. Penentangan terhadap rancangan ini datang dari kalangan tradisional maupun reformis. Reaksi dan protes keras ini berkaitan dengan substansi atau materi hukum yang dianggap bertentangan dengan hukum Islam. Selain itu, ada dugaan bahwa rancangan tersebut disusun oleh aktivis agama tertentu untuk menjalankan misi tertentu dan juga beberapa pasal dalam rancangan tersebut jelas menyimpang dari ajaran Islam.[25] Diantara tokoh Islam yang menentang rancangan ini adalah Buya Hamka, A.H Nasution, Mohammad Hatta, Hazairin, H.M Rasyidi, bahkan Buya Hamka sampai mengeluarkan fatwa haram mengikuti rancangan undang-undang yang sedang dibahas.[26]

Banyaknya penentangan dan protes dari berbagai pihak akhirnya mendorong Langkah kompromi untuk memperlancar pembahasan RUU Perkawinan. Tanggal 6 Desember 1973, DPR membentuk panitia kerja yang terdiri dari 10 orang yang terdiri dari gabungan komisi III, IX, fraksi ABRI, fraksi Persatuan Pembangunan, PDI, dan fraksi Karya Pembangunan. Panitia ini bertugas membahas secara mendalam usulan-usulan amandemen bersama pemerintah, yang diwakili oleh Menteri Kehakiman dan Menteri Agama. Lobi dengan para ulama juga dilakukan di Gedung Kartika Eka Paksi, pada

[25] Mustofa, *Politik Hukum Islam Di Indonesia : Pergulatan Politik Di Balik Lahirnya Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*. hlm 113

[26] Mustofa. hlm 151-154

awalnya lobi ini bertujuan sebagai ajang untuk mendengarkan sudut pandang dari pihak Islam dan mencari titik Tengah. Namun, pertemuan tersebut berkembang lebih jauh dengan upaya penyusunan draft UU perkawinan yang baru. FPP melalui utusannya (Bisri Syamsuri sebagai Rais 'Am dan Masykur sebagai ketua) mendatangi Presiden Soeharto untuk menyampaikan keberatan dari pihak mereka terhadap rumusan uu tersebut. Presiden Soeharto menyatakan memahami bahwa perkawinan bukan hanya persoalan hukum tetapi juga ibadah. Ia meminta semua pihak bersabar menunggu perbaikan. FPP merasa lega atas respon Presiden dan menyatakan siap mengikuti pembicaraan Tingkat III pada 6 Desember 1973 yang semula akan diboikot. [27]

Melalui berbagai upaya lobi antara tokoh-tokoh Islam dan pemerintah, akhirnya RUU tersebut diterima oleh kalangan Islam dengan syarat penghapusan pasal-pasal yang bertentangan dengan ajaran Islam, disini tidak berlebihan jika menyebutkan betapa gigihnya upaya FPP dalam mempertahankan eksistensi ajaran Islam. Agar pembahasan berjalan lancar, dicapai kesepakatan antara FPP dan juga golongan ABRI yang mencakup[28]:

a. Hukum agama Islam dalam perkawinan tidak akan dikurangin atau diubah

[27] Mustofa. hlm 162-164

[28] Amiur Nuruddin and Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam Dari Fikih, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Sampai Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Kencana, 2009). hlm 19-20

b. Sebagai konsekuensi dari poin pertama, alat-alat pelaksananya tidak akan dikurangi atau diubah, yang berarti Undang-undang Nomor 22 Tahun 1946 dan Undang-Undang Nomor 14 Tahun 1970 dijamin kelangsungannya.
c. Hal-hal yang bertentangan dengan agama Islam dan tidak bisa disesuaikan dengan undang-undang ini akan dihapuskan
d. Pasal 2 ayat (1) dari rancangan undang-undang ini disetujui untuk dirumuskan sebagai berikut :
    1) Ayat (1) Perkawinan dianggap sah jika dilakukan sesuai dengan hukum masing-masing agama dan kepercayaannya
    2) Ayat (2) Setiap perkawinan wajib dicatat sesuai peraturan perundang-undangan yang berlaku.
e. Mengenai perceraian dan poligami, diupayakan adanya ketentuan guna mencegah kesewenang-wenangan.

Pada akhirnya rancangan tersebut disepakati dan diserahkan kepada presiden untuk ditandatangani dan diundangkan. Setelah itu pada tanggal 2 Januari 1974, presiden Soeharto mengesahkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang berlaku sah untuk seluruh wilayah Indonesia.[29] Undang-undang ini terdiri dari 14 bab dan 67 pasal

[29] Khiyaroh, "Alasan Dan Tujuan Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan." hlm 9

Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 ini mulai berlaku efektif pada 1 oktober 1975 dan menjadi undang-undang pertama yang mencakup semua aspek perkawinan dan perceraian. Undang-undang ini berlaku efektif setahun kemudian karena baru terbit Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 yang mengatur tentang pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974.[30] Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 yang kemudian dikenal sebagai undang-undang Perkawinan bertahan sejak ditetapkan dan belum pernah mengalami perubahan hingga tahun 2019.

Melihat realitas historis politik hukum masa Orde Baru, Undang-Undang Perkawinan lahir pada masa politik yang otoriter dan dalam suasana antagonistic antara pemerintah dengan kalangan Islam. Maka wajar apabila RUU yang awalnya diajukan banyak yang tidak sesuai bahkan bertentangan dengan ajaran Islam, sehingga menimbulkan reaksi keras di masyarakat. Sepanjang Sejarah Indonesia, wacana uu perkawinan selalu melibatkan 3 kepentingan, negara, agama, dan perempuan. Dalam wacana dikotomi public-privat, perbincangan seputar perkawinan cenderung dianggap sebagai wilayah privat karena berkaitan dengan keluarga yang memiliki peran penting dalam sosialisasi nilai-nilai agama, akan tetapi negara juga memiliki kepentingan untuk mengadakan pengaturan guna menciptakan tata tertib. Maka dari itu pelu ada kompromi antara negara dan juga

[30] Rahmawati, *Dinamika Pemikiran Ulama Dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia: Analisis Fatwa MUI Tentang Perkawinan Tahun 1975-2010*. hlm 50

kelompok dominan Islam, dan dalam hal inilah FPP memberikan kontribusi agar ajaran Islam bisa masuk didalam RUU.[31]

2. Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Sekilas Mengenai Counter Legal Draft (CLD-KHI)

Dalam sejarah perjalan sistem peradilan di Indonesia, tahun 1970 keluar Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman. Dimana pasal (10) menetapakan bahwa ada 4 kekuasaan kehakiman, salah satunya adalah Peradilan Agama. Sebagai tindak lanjut dengan adanya peradilan agama, maka dibentuklah UU Nomor 1 Tahun 1974 yang sudah dijelaskan sebelumnya yang berlaku bagi seluruh warga negara. Dalam undang-undang tersebut diatur dalam pasal 63 ayat 1 UUP yang berbunyi :

"Yang dimaksud dengan pengadilan dalam undang-undang ini ialah :

b. Pengadilan Agama bagi mereka yang beragama Islam"

Meskipun eksistensi pengadilan agama sudah ada, dan setara dengan Peradilan Negeri, Peradilan Militer, dan Peradilan Tata Usaha Negara, masih terdapat keganjilan dalam UUP dimana Pasal 63 ayat (2) menetapkan semua Keputusan yang dikeluarkan peradilan agama, harus mendapat pengesahan dari pengadilan negeri yang dirinci dalam Pasal 36 PP No.9 Tahun 1975. Pengesahan ini dilakukan guna memenuhi kebutuhan administrasi, yang artinya pengadilan negeri

[31] Mustofa, *Politik Hukum Islam Di Indonesia : Pergulatan Politik Di Balik Lahirnya Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*. hlm 181-182

tidak mempunyai wewenang apapun secara materil terhadap putusan tersebut. Namun kenyataannya kadang hakim pengadilan negeri kadang tidak mau memberikan pengesahannya.[32]

Peradilan Agama kini telah mempunyai 2 fakta. *Pertama* dari sisi adanya peradilan agama sudah sah secara hukum akan tetapi fakta *kedua,* belum ada hukum positif yang dapat dijadikan sebagai rujukan, meskipun sudah ada undang-undang perkawinan, itu hanya mencakup hal pokok saja, hal hal seperti waris, wasiat, dan hal hal yang tergolong dalam wewenang pengadilan agama belum mempunyai dasar hukum positif sehingga sangat dikhawatirkan penegakan hukum akan menjadi serampangan oleh karena itu diperlukan sebuah hukum positif yang dapat dijadikan rujukan hukum.[33]

Sebelumnya para hakim di peradilan agama menjadikan beberapa macam buku fikih klasik sebagai rujukan hukumnya, hal ini sesuai dengan Edaran Biro Peradilan Agama No. B/1/1735 pada tanggal 18 Februari 1958 yang isinya menetapkan beberapa buku fikih sebagi pedoman, yang terdiri dari :

a. *Al-Bājūrī*
b. *Fath al-Mu'īn dan Syarah*
c. *Syarqawī'ala al-Tahrīr*
d. *Qalyūby wa 'Amīrah (hāsyiyah)*
e. *Al-Mahalli*
f. *Tuhfah*
g. *Targhīb al-Musytaq*

---

[32] Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia* (Depok: Rajawali Press, 2017). hlm 31-32

[33] Harahap, *Kedudukan Kewenangan Dan Acara Peradilan Agama*. hlm 28

h. *Al-Qawānin al-Syar'iyah (li Utsman bin Yahya)*
i. *Fath al-Wahāb dan Syarah*
j. *Al-Qawānin al-Syar'iyah (li Shadaqah Dahlan)*
k. *Syamsurī li al-Farāidl*
l. *Bughyah al-Mustarsyidīn*
m. *Al-Fiqh 'alā al-Madzāhub al-Arba'ah*
n. *Mughnī al-Muhtāj*

Banyaknya buku fikih yang dijadikan referensi berbanding lurus dengan beragamnya putusan yang dikeluarkan oleh hakim meskipun dalam kasus yang sama sehingga terjadi ketidakpastian hukum. Hal ini bisa saja menjadikan masyarakat tidak yakin terhadap apa yang telah diputus oleh pengadilan dan lebih memilih untuk meminta fatwa kepada ulama yang mereka kenal, hal ini mengakibatkan sulitnya menegakkan hukum dan tidak mungkin membawa keadaran hukum masyarakat ke arah hukum nasional.[34] Selain itu kitab fikih tersebut sudah dipandang tidak sesuai lagi dengan realitas yang terjadi seperti adanya harta gonogini, perceraian yang harus dilakukan didepan pengadilan, serta berbagai macam hal lagi [35]

Alasan inilah yang mendasari lahirnya Surat Ketetapan Bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 07/KMA/1985 dan Nomor 25/1985 tangal 21 Maret 1985 tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi. Tim ini dipimpin Prof. H. Busthanul Arifin SH dan anggotanya terdiri dari para pejabat Mahkamah Agung

[34] Rofiq, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*. hlm 36-37
[35] Andi Herawati, "Kompilasi Hukum Islam (KHI) Sebagai Hasil Ijtihad Ulama Indonesia," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 8, no. 2 (December 17, 2011): 321–40, https://doi.org/10.24239/jsi.v8i2.367.321-340. hlm 326

dan Gepartemen Agama. Tim ini memiliki tugas pokok dalam rangka pengembangan Hukum Islam melalui Yurisprudensi yang dilakukan melalui Kompilasi Hukum. Tujuannya adalah mengkaji kitab-kita yang menjadi dasar putusan-putusan Hakim agar sejalan dengan perkembangan masyarakat Indonesia menuju Hukum Nasional.

Rencana cakupan dari kompilasi ini berkaitan dengan masalah perkawinan, waris, wakaf, hibah, sadaqah, Baitul mal, dan segala hal yang menjadi wewenang absolut peradilan agama. Langkah yang ditempuh dalam penyusunan kompilasi ini ada beberapa, diantaranya[36] :

a. Pengkajian Kitab-Kitab Fikih yang terdiri dari 38 kitab yang disebar ke 7 IAIN/UIN yang diminta untuk mengkaji serta memberikan pendapat mereka serta landasan hukumnya. Selain itu fatwa-fatwa yang sudah dikeluarkan oleh berbagai lembaga seperti Majelis Ulama Indonesia, NU, Muhammadiyah dan lainnya turut jadi pembahasan
b. Melakukan wawancara dengan perwakilan para Ulama di 10 lokasi yang tersebar di Indonesia meliputi Banda Aceh, Medan, Palembang, Padang, Jawa Tengah, Jawa Barat, Jawa Timur, Ujung Pandang, Mataram, dan Banjarmasin.
c. Jalur Yurisprudensi yang dilaksanakan oleh Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam

[36] Rofiq, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*. hlm 38-40

d. Studi Perbandingan dengan mengunjungi negara-negara yang sudah memiliki hukum perdata Islam seperti Maroko, Turki dan Mesir dalam kurun waktu Oktober-November 1986. Hasil studi banding tersebut memfokuskan pada 3 poin, *pertama* sistem peradilan, *kedua* masuknya hukum *Syari'ah* kedalam hukum nasional, *ketiga* sumber hukum materil yang dijadikan landasan dalam penetapan hukum nasional.

e. Hasil dari poin a sampai d tersebut kemudian dirumuskan kedalam 3 buku rancangan yang terdiri dari Perkawinan (Buku I), Kewarisan (Buku II), dan Wakaf (Buku III). Kesemua proses penyusunan rancangan ini memakan waktu kurang lebih 2 tahun 9 bulan dan selanjutnya diserahkan kepada Ketmua Mahkamah Agung dan Menteri Agama.[37]

f. Selanjutnya diadakanlah lokakarya untuk mendengar kritik dan saran dari para ulama serta cendekiawan Muslim yang diundang sebagai perwakilan dari daerah tempat penelitian sebelumnya diadakan. Kegiatan ini dilaksanakan di Jakarta dari tanggal 2-6 Februari 1988 dan diikuti oleh 123 peserta. Hasil dari lokakarya ini, sebagai naskah akhir Kompilasi Hukum Islam, kemudian diserahkan kepada Presiden.[38]

[37] Mahfud MD, Sidik Tono, and Dadan Muttaqien, eds., *Peradilan Agama Dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 1993). hlm 52-53

[38] MD, Tono, and Muttaqien. hlm 53

Beberapa tahun setelahnya yakni pada 29 Desember 1989, disahkan suatu undang-undang yang mengatur susunan, kekuasaan, dan hukum acara pengadilan di lingkungan Peradilan Agama, yaitu Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Undang-undang ini singkatnya mempertegas keberadaan Peradilan Agama yang sudah diatur keberadaannya pada tahun 1970 dan secara garis besar mengandung 3 hal, yaitu susunan, kekuasaan, dan acara peradilan agama, selain itu ada beberapa penyempurnaan yang dilakukan, *pertama* berupa penyeragaman dalam struktur, kewenangan dan prosedur peradilan agama sehingga *kedua* peradilan agama tersebut menjadi setara dan sejajar dengan lingkungan peradilan lainnya, meka tidak saling bergantung maupun saling mengawasi satu sama lain. Selain itu, tujuan lainnya adalah untuk memberikan perlindungan yang lebih baik terhadap kaum wanita, terutama dalam konteks perceraian.[39]

Salah satu hal yang membedakan antara PA dengan pengadilan lainnya adalah wewenangnya yang terbatas untuk orang-orang yang beragama Islam, perkara yang dapat ditangani pun terbatas pada bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, sedekah, dan ekonomi syariah, yang mana perkara-perkara ini hanya dialami oleh orang-orang yang beragama Islam.[40]

[39] Rofiq, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*. hlm 34-35
[40] Pagar, *Peradilan Agama Di Indonesia*. hlm 64-67

Adanya Undang-undang ini semakin menuntut Kompilasi untuk disahkan guna memenuhi salah satu pilar Peradilan Agama yakni adanya sarana hukum sebagai rujukan. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tidak mampu untuk dijadikan sebagai rujukan karena hanya mengatur masalah perkawinan, itupun hanya menyangkut hal-hal pokok saja, masih banyak perkara yang menjadi kewenangan peradilan agama tapi belum mempunyai landasan hukum.[41]

Melegislasikan rancangan kompilasi ini tentunya harus menempuh berberapa langkah seperti uu perkawinan yang memerlukan banyak sidang di DPR dan tentunya akan memakan waktu yang lama. Belum lagi ketakutan akan polemik yang dapat timbul dalam perjalanan penetapan uu tersebut karena masyarakat masih sangat reaktif terhadap rencana adanya Kitab Hukum Perdata Islam sehingga tidak mungkin bisa diwujudkan dalam waktu yang singkat. Pertimbangan kondisi diatas, serta mendesaknya kebutuhan akan penyatujuan rujukan hukum, maka antara Menteri agama dan Ketua Mahkamah Agung untuk menempuh jalan pintas. Falsafah yang dipegang mungkin dilandasi oleh pepatah "tidak ada rotan, akarpun jadi" selama belum teralisasi cita-cita untuk memiliki hukum positif dalam Undang-Undang Perdata Islam melalui jalur formal ketatanegaraan, sementara ini cukup dalam bentuk Kompilasi. Pengukuhan formalnya, terealisasi dalam bentuk Inpres Nomor 1

[41] Harahap, *Kedudukan Kewenangan Dan Acara Peradilan Agama*. hlm 24

Tahun 1991 pada tanggal 10 Juni 1991. Pernyataan berlakunya dikukuhkan melalui Keputusan Menteri Agama No.154 Tahun 1991 pada tanggal 22 Juni 1991. Dengan demikian, Kitab Kompilasi Hukum Islam resmi berlaku sebagai hukum yang digunakan dan terapkan oleh Institusi Pemerintah dan masyarakat dalam penyelesaian masalah-masalah terkait perkawinan, hibah, wakaf, dan warisan.[42]

KHI pada saat tulisan ini disusun sudah berusia 33 tahun, rupanya KHI ini memerlukan pengkajian ulang. Hal ini disebabkan karena KHI yang dibuat atas pemikiran manusia yang bisa saja benar dan bisa saja salah maka ini menjadi ruang terbuka untuk mendapatkan gugatan atau peninjauan terhadap substansinya jika dianggap memiliki aturan-aturan yang diskriminatif. Kenyataannya beberapa pasal didalam KHI ini kontradiktif dengan nilai-nilai universal al-Qur'an seperti kesetaraan gender, *ukhuwah*, keadilan, dan hak asasi manusia. Ini tentunya harus diubah agar diskriminasi tidak menjadi sesuatu yang legal dalam pandangan hukum. [43] Lalu KHI juga kontradiktif dengan hukum internasional salah satunya adalah *The Convention of Elimination of All Forms of Discrimination against Women* yang didalam peraturan perundang-undangan di Indonesia telah mendapatkan ratifikasi menjadi Undang-Undnag No.7 Tahun 1984, lalu juga dengan Undang-Undang No.39 Tahun 1999 tentang Hak

[42] Harahap. hlm 29

[43] Dadan Muttaqien, "Telaah Terhadap Draf KHI Perspektif Sejarah Sosial Hukum," *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* 14 (2005), https://journal.uii.ac.id/JHI/article/view/2820. hlm 268

Asasi Manusia yang dimana KHI lebih menonjolkan nilai-nilai patriarki yang tentu saja kurang mengakomodir hak-hak kaum perempuan. Bahkan jika dilihat secara seksama, konstruk hukum dari KHI lebih mencerminkan adapataasi fikih Timur Tengah dan dunia Arab. KHI tidak benar-benar merepresentasikan kebutuhan dan kepentingan umat Islam Indonesia, karena tidak digali secara mendalam dari kearifan lokal masyarakat Indonesia.[44]

Alasan-alasan ini kemudian melahirkan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) yang keluarkan pada 4 Oktober 2004 oleh Kelompok Kerja Pengarusutamaan Gender Departemen Agama Republik Indonesia. Kelompok ini menyusun CLD KHI yang meliputi 116 ruu hukum perkawinan Islam, 42 ruu hukum warisan Islam, dan 20 pasal ruu hukum wakaf Islam. Menurut Siti Musdah Mulia yang juga merupakan ketua dari Pokja ini mengatakan telah banyak kelompok atau golongan yang memberikan kritik terhadap hukum keluarga di Indonesia tapi belum ada satupun yang secara serius dan sistematis melakukan rekonstruksi dan reformulasi hukum keluarga Islam yang mengintegrasikan nhilai-nilai kesetaraan gender, menghormati hak asasi manusia, dna pluralisme.[45]

---

[44] Sadat, Ipadang, and Marwing, *Kesetaraan Gender Dalam Hukum Islam : Kajian Komparasi Antara KHI Dan Counter Legal* Draf*t KHI (CLD-KHI) Tentaang Poligami Dan Kawin Kontrak*. hlm 91-92

[45] Nirmalasanti Anindya Pramesi and Yusdani, "Implementation of Maqasid Syari'ah in the Concept of Reforming the Indonesian Marriage Law Based on Gender Equality: Study of the Counter Legal Draft Compilation of Islamic Law," *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities* 3, no. 1 (March 1, 2021): 1–10. hlm 3

Ada 6 prinsip yang dijadikan landasan dalam penyusunan CLD-KHI ini, diantaranya kemaslahatan, keadilan dan kesetaraan gender, penegakan HAM, pluralisme, kebangsaan, dan demokrasi. Keenam prinsip ini kemudian menjadi visi dari CLD-KHI yang ditawarkan oleh penyusunnya. Menurut tim ini, pendekatan yang digunakan akan membawa syariah ke dalam ranah hukum publik yang dapat diterima oleh semua kelompok tetapi juga lebih sesuai atau kompatibel dengan kehidupan demokrasi modern.[46]

Ada beberapa pasal yang sangat bertolak belakang dengan apa yang sudah diatur didalam KHI, seperti makna pernikahan yang awalnya disebutkan sebagai akad yang sangat kuat dan bernilai ibadah, diubah menjadi kontrak sosial. Pencatatan pernikahan dipandang sebagai suatu kewajiban yang digolongkan sebagai rukun atau syarat. Bolehnya pernikahan beda agama. Poligami mutlak diharamkan. Iddah tidak hanya berlaku untuk istri, tetapi juga suami. Pembentukan CLD ini sama seperti waktu KHI dibentuk, hanya saya disini KHI dijadikan sebagai objek bahasan, lalu tetap diadakan kajian terhadap *turats* Islam, ada studi lapangan di beberapa tempat, adanya pengujian dan juga mempertimbangkan pendapat ulama dan ahli hukum, lalu hasil dari penelitian tersebut disebarkan ke publik.[47]

[46] Pramesi and Yusdani. hlm 3
[47] Pramesi and Yusdani. hlm 3-5

CLD-KHI ini ternyata menyebabkan silang pendapat yang besar dimasyarakat. Berbagai kalangan dan organisasi memberkan tanggapannya, terutama Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang sangat keras memberikan tanggapan dengan menyatakan bahwa isinya berisi pemikiran-pemikiran yang menyimpang dari ajaran Islam.[48] Meskipun begitu ada beberapa pihak juga yang menyatakan dukungannya terhadap CLD-KHI ini, seperti Komisi Nasional Perempuan dan Fahmina Institute (karena K.H Husein Muhammad juga merupakan salah satu anggota tim kontributor). Pada akhirnya, draft CLD-KHI ini diminta untuk ditarik agar menghindari perdebatan yang terus timbul dimasyarakat.[49] CLD-KHI yang awalnya disusun secara akademis tetapi diselesaikan secara paksa melalui kuasa politik.

3. Poligami dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam

   Poligami sudah diatur didalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebanyak 3 pasal mulai dari pasal 3 sampai 5. Serta didalam Kompilasi Hukum Islam sebanyak 5 pasal dari pasal 55 sampai 59

Table 1 Pasal Poligami dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan

[48] Nina, *Menjadi Feminis Muslim*. hlm 120

[49] Zaimul Asroor, Eva Izzatunnisa, and Muhammad Ismail, "KHI vis-a-vis CLD-KHI: Sejarah atas Dinamika Perdebatan Pelegalan Hukum Islam Indonesia," *Jurnal Studi Islam dan Sosial* 6, no. 2 (2023): 49–61, https://doi.org/10.61941/iklila.v6i2.172. hlm 59-60

| Tema | Pasal | Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 |
|---|---|---|
| Asas Perkawinan | 3 | (1) Pada azasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami.<br>(2) Pengadilan, dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan |
| Perizinan Poligami | 4 | (1) Dalam hal seorang suami akan beristeri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam Pasal 3 ayat (2) Undang-Undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada Pengadilan di daerah tempat tinggalnya.<br>(2) Pengadilan dimaksud dalam ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada orang suami yang akan beristeir lebih dari seorang apabila:<br>a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri<br>b. Isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan<br>c. Isteri tidak dapat melahirkan keturuanan |
| Persetujuan Istri | 5 | (1) Untuk dapat mengajukan permohonan kepad pengadilan, sebagaimana dimaksud dalam Pasal 4 ayat (1) Undang-Undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut :<br>a. Adanya persetujuan dari isteri/isteri-isteri<br>b. Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka<br>c. Adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka<br>(2) Persetujuan yang dimaksud pada ayat (1) huruf a pasal ini tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri/isteri-isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjian, atau apabila tidak ada kabar dari isterinya |

| | | |
|---|---|---|
| | | selama sekurang-kurangnya 2 (dua) tahun, atau karena sebab-sebab lainnya yang perlu mendapat penilaian dari Hakim Pengadilan |

Table 2 Pasal-Pasal Poligami dalam Kompilasi Hukum Islam

| Tema | Pasal | Kompilasi Hukum Islam |
|---|---|---|
| Asas Perkawinan | 55 | (1) Beristeri lebih satu orang pada waktu bersamaan, terbatas hanya sampai empat isteri.<br>(2) Syarat utaama beristeri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap ister-isteri dan anak-anaknya.<br>(3) Apabila syarat utama yang disebut pada ayat (2) tidak mungkin dipenuhi, suami dilarang beristeri dari seorang. |
| Perizinan Poligami | 56 | (1) Suami yang hendak beristeri lebih dari satu orang harus mendapat izin dari Pengadilan Agama.<br>(2) Pengajuan permohonan izin dimaksud pada ayat (1) dilakukan menurut tata vara sebagaimana diatur dalam Bab VIII PP No.9 Tahun 1975<br>(3) Perkawinan yang dilakukan dengan isteri kedua, ketiga, atau keempat tanpa izin dari pengadilan Agama, tidak mempunyai kekuatan hukum |
| | 57 | (1) Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila :<br>a. Isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri<br>b. Isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan<br>c. Isteri tidak dapat melahirkan keturuanan |
| Persetujuan Isteri | 58 | (1) Selain syarat utama yang disebut pada pasal 55 ayat (2) maka untuk memperoleh izin Pengadilan Agama, harus pula dipenuhi syarat-syarat yang ditentukan pada pasal 5 Undang-Undang No.1 Tahun |

| | | |
|---|---|---|
| | | 1974 yaitu :<br>a. Adanya persetujuan isteri<br>b. Adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka<br>(2) Dengan tidak mengurangi ketentuan pasal 41 huruf b Peraturan Pemerintah No.9 Tahun 1875, persetujuan isteri atau isteri-isteri dapat diberikan secara terteulis atau dengan lisan, tetapi sekalipun telah ada persetujuan terteulis, persetujuan ini dipertegas dengan persetujuan lisan isteri pada sidang Pengadilan Agama<br>(3) Persetujuan dimaksud pada ayat (1) huruf a tidak diperlukan bagi seorang suami apabila isteri atau isteri-isterinya tidak mungkin dimintai persetujuannya dan tidak dapat menjadi pihak dalam perjanjaian atau apabila tidak ada kabar dari isteri atau isteri-isterinya sekurang-kurangnya 2 tahun atau karena sebab lain yang perlu mendapat penilaian Hakim. |
| Izin tidak diberikan | 59 | Dalam hal istri tidak mau memberikan persetujuan, dan permohonan izin untuk beristeri lebih dari satu orang berdasarkan atas salh satu alasan yang diatur dalam pasal 55 ayat (2) dan 57, Pengadilan Agama dapat menetapkan tenyang pemberian izin setelah memeriksa dan mendengar isteri yang bersangkutan di persidangan Pengadilan Agama, dan terhadap penetapan ini isteri atau suami dapat mengajukan banding atau kasasi |

Seperti yang dijelaskan sebelumnya, aturan-aturan didalam UUP ini lahir akibat dari tuntutan banyak pihak terutama dari Kongres Wanita Indonesia ditahun 1928yang memprotes banyaknya ketidakadilan yang dialami kaum perempuan dalam praktik

perkawinan,[50] lalu selanjutnya tahun 1929 diadakan lagi sebuah pertemuan oleh Puteri Indonesia, Persaudaraan Istri dan Persatuan Perempuan Sejati yang isinya melarang adanya praktik poligami. Lalu tahun 1931 Kongres Nyonya Seda menguatkan larangan praktik poligami.[51]

Maka untuk mengakomodir tuntutan tuntutan itu, disahkanlah UUP yang salah satunya mengatur tentang pelaksanaan poligami yang harus berada dalam pengawasan. Lalu lahir juga KHI yang merupakan jawaban atas keharusan adanya hukum materil yang dapat dijadikan rujukan bagi hakim pengadilan agama yang mana isinya juga mengatur tentang poligami.

Meskipun kedua aturan ini sudah diakui dan sah, masih banyak terjadi pro-kontra dalam pelaksanaan poligami yang datang dari berbagai pihak karena cara mereka yang berbeda dalam memahami ketentuan poligami serta tidak ketinggalanpun dampak yang ditimbulkan poligami menjadikan perbedaan ini semakin mencolok.[52] Ada kalangan yang membolehkan poligami bahkan menganggapnya sebagai *sunnah* tanpa memberikan syarat-syarat tertentu yang mesti

[50] Setiawan, "Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia." hlm 142

[51] Ali and Puspita, *Pembaharuan Hukum Keluarga Di Asia Tenggara: Dari Negara Mayoritas Sampai Minoritas Muslim*. hlm 58

[52] Mughni Labib Ilhamuddin Is Ashidiqie, "Poligami Dalam Tinjauan Syariat Dan Realitas," *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Peradilan Islam* 2, no. 2 (2021): 199–218, https://doi.org/10.15575/as.v2i2.14332. hlm 201

dipenuhi (seperti dalam tafsir al-Azhar[53], kitab fikih *sunnah*[54] dan beberapa karya tradisional lainnya) dan pemahaman ini bertahan hingga sekitaran abad 19 dan bisa dikatakan tidak ada gugatan terhadap pelaksanaan poligami.[55]

Sebagai contoh, didalam tafsir Qurthubi yang menjelaskan secara mendetail sampai arti kata yang sekiranya bisa disalahpahami oleh orang-orang. Secara garis besar beliau berpendapat bahwa poligami adalah suatu hal yang diperbolehkan akan tetapi dibatasi sampai 4 (empat) istri dan ia menolak pandangan yang membolehkan lebih dari itu. Selanjutnya dijelaskan bahwa salah satu syarat untuk berpoligami diharuskan untuk adil dalam beberapa aspek, *pertama* rasa cinta, *kedua* kebutuhan biologis, *ketiga* pembagian waktu. Jika tidak dapat memenuhi ketiga kriteria tersebut, menurut al-Qurthubi maka seseorang dilarang untuk berpoligami karena dianggap tidak mampu dan hanya boleh menikahi 1 orang saja. Berkaitan dengan budak wanita, menurut al-Qurthubi tidak harus digauli ataupun ketika sudah digauli, tidak harus untuk membagi waktu, yang diwajibkan hanya berlaku lemah lembut kepada budak tersebut.[56]

---

[53] Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 2 (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, n.d.). hlm 1061-1064

[54] Sayyid Sabiq, Fikih *Sunah,* Pen. Asep Sobari Dkk*,* Fikih *Sunnah Sayyid Sabiq Jilid 2*, vol. 2, 3 vols. (Jakarta Timur: Al-I'tishom, 2008). hlm 281

[55] Trigiyatno, *Poligami: Diketati Atau Dilonggari?* hlm 13

[56] Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad Al-Andalusi al-Qurtubi, *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Wa Al Mubayyin Lima Tadhamanahu Min As-Sunnah Wa Ayi Al-Qur'an.* Pen Ahmad Rijali Kadir*, Tafsir al-Qurthubi*, vol. 5 (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008). Hlm 34-51

Beberapa karya ulama tersebut belum terlalu memerhatikan kepentingan dan melihat dari sudut pandang perempuan. Namun menjelang abad ke 20, praktik poligami sudah mulai mengalami gugatan yang mempertanyakan legalitasnya. Beberapa cendekiawan sudah mengeluarkan pendapat yang tidak memudahkan seseorang untuk berpoligami seperti dahulu, dan lebih memposisikan poligami sebagai bentuk pernikahan yang hanya dilakukan dalam keadaan darurat.[57]

Didalam tafsir *al-Manar*, poligami boleh untuk dilakukan jika dalam keadaan yang darurat, seperti yang dikutip dalam tulisan Syarif Zubaidah bahwa :

> "Kebolehan berpoliogami itu sangat sempit, maka karena itu diperbolehkan bagi orang yang memerlukannya dengan syarat orang itu mampu berlaku adil dan dijamin aman dari melakukan perbuatan terlarang"

Beberapa ulama lain seperti Syekh Muhammad Abduh, Syekh Rasyid Ridha, serta Syekh Muhammad al-Madan memilih untuk memperketat pelaksanaan poligami. Bahkan Rasyid Ridha mengatakan poligami adalah bentuk yang menyimpang dari relasi perkawinan yang ideal dan hanya diizinkan secara syar'i dalam situasi darurat sosial seperti perang, dengan ketentuan tidak menimbulkan kerusakan dan ketidakadilan.[58] Di Indonesia ada beberapa cendekiawan yang memiliki pandangan yang sama diantaranya Prof Quraish Shihab yang

[57] Trigiyatno, *Poligami: Diketati Atau Dilonggari?* hlm 13
[58] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam*. hlm 550

memandang bahwa penetapan poligami ini adalah pintu kecil dan tidak dapat sesuka hati dimasuki oleh orang-orang yang hanya menginginkan poligami saja tapi tidak membutuhkan serta tidak dapat memenuhi syarat. [59] Faqihuddin Abdul Kodir juga memiliki pendapat yang sama bahwa poligami adalah hal yang sulit sehingga al-Qur'an mewanti-wanti bagi yang ingin melaksanakannya, bahkan al-Qur'an lebih menekankan model pernikahan monogami.[60] Pandangan kelompok kedua ini lebih menitiberatkan pada adanya syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi dan kondisi tertentu yang harus terjadi apabila ingin melaksanakan poligami.

Didalam UUP dan juga KHI cenderung lebih sesuai dengan golongan kedua, yakni tidak mengharamkan poligami dan masih membuka kemungkinan seseorang untuk berpoligami tapi tidak memudahkan dan cenderung menyulitkan terjadinya poligami dengan memberikan syarat-syarat tertentu yang mesti dipenuhi dan tidak menganggap poligami sebagai urusan individu melainkan juga termasuk urusan negara karena butuhnya perizinan melalu pengadilan agama.[61]

Sisi lain, ada yang lebih berani menetapkan hukum poligami sebagai haram secara *lighairih* (dilarang mutlak karena sebab yang lain) yaitu oleh Siti Musdah Mulia yang merupakan ketua dari Pokja

[59] Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 2002. hlm 341
[60] Kodir, *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. hlm 419
[61] Asroor, Izzatunnisa, and Ismail, "KHI vis-a-vis CLD-KHI." hlm 56

Pengarusutamaan Gender yang menyusun *Counter Legal* Draf*t*-KHI, maka dari itu draft yang disusun tidak mencantumkan sama sekali aturan mengenai poligami dan hanya menyebutkan bahwa asa perkawinan adalah monogami sebagai wujud dari pengaharaman poligami yang mereka pegang.[62] Hal ini dikarenakan semangat poligami yang dulu dilaksanakan oleh Rasulullah dimana beliau berpoligami dengan tujuan memberikan perlindungan kepada perempuan, sekarang sudah tidak terlihat lagi. Faktanya sekarang poligami cenderung melahirkan berbagai macam efek kerugian yang dialami oleh perempuan seperti kejiwaan istri yang terganggu, kondisi rumah tangga jadi tidak harmonis, bahkan bisa berujung perceraian dan pastinya merugikan kedua pihak apalagi jika sudah memiliki anak.[63]

[62] Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia (Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal* Draf*t Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia* (Cirebon: ISIF (Institut Studi Islam Fahmina), 2014). hlm 218

[63] Ashidiqie, "Poligami Dalam Tinjauan Syariat Dan Realitas." hlm 206-209

4. Waris Beda Agama dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang dan Kompilasi Hukum Islam

Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan tidak menyediakan pasal apapun mengenai waris beda agama sehingga ketentuan ini hanya terdapat didalam Kompilasi Hukum Islam.

Secara definisi, hukum kewarisan menurut Kompilasi Hukum Islam berdasarkan pasal 171 huruf (a) berbunyi :

> "Hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak pemilikan harta peninggalan (tirkah) pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagiannya masing-masing."

Hukum kewarisan ini juga dikenal dengan nama ilmu *farāidh* yang secara bahasa berarti "bagian tertentu" yang artinya bahasan ilmu ini seputar segala sesuatu yang berhubungan dengan harta yang ditinggalkan oleh seseorang yang telah wafat dan membahas bagian-bagian tertentu yang diterima anak keturunannya.[64]

Pasal-pasal yang berkaitan dengan waris beda agama bisa dilihat pada tabel dibawah ini :

Table 3 Pasal Waris Beda Agama dalam Kompilasi Hukum Islam

| Tema | Pasal | Kompilasi Hukum islam |
|---|---|---|
| Ahli Waris | 171 Huruf C | Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, |

[64] Asmuni, Isnina, and Atikah Rahmi, *Hukum Waris Islam : Komparatif Antara Fikih Klasik Dan Fikih Kontemporer* (Medan: Perdana Publishing, 2021). hlm 3-4

| | | |
|---|---|---|
| | | beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris. |
| | 172 | Ahli waris dipandang beragama Islam apabila diketahui dari Kartu Identitas atau pengakuan atau<br>amalan atau kesaksian, sedangkan bagi bayi yang baru lahir atau anak yang belum dewasa,<br>beragama menurut ayahnya atau lingkungannya. |
| Penghalang Kewarisan | 173 | Seorang terhalang menjadi ahli waris apabila dengan putusan hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum yang tetap, dihukum karena:<br>a. dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat para pewaris;<br>b. dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau hukuman yang lebih berat. |

Kompilasi Hukum Islam ini telah mengatur bahwa meskipun seseorang secara *nasab* masih merupakan anak keturunan dari pewaris, tapi perbedaan agama menjadikannya tidak tergolong sebagai ahli waris sesuai dengan pasal 171 huruf C sehingga tidak akan mendapatkan harta waris. Walaupun dipasal selanjutnya tidak disebutkan jika perbedaan agama menjadi penghalang kewarisan.

Ketentuan ini sesuai dengan doktrin Islam bahwa waris beda agama adalah sesuatu yang dilarang, keempat mażhab terbesar Islam memang memiliki perbedaan dalam menetapkan beberapa larangan seseorang mendapatkan warisan tapi mereka bersepakat bahwa

perbedaan agama adalah hal yang menghilangkan hubungan saling mewarisi.[65] Maka ini pula yang dianut didalam KHI yang memang dalam penyusunannya mayoritas merujuk pada kitab ulama terdahulu[66] khususnya buku fikih dari mażhab Syafi'i.

Terlarangnya waris beda agama ini juga didukung oleh MUI dengan menerbitkan fatwa nomor 5/Munas VII/MUI/9/2005 yang memutuskan 2 hal bahwa[67] :

a. "Hukum waris Islam tidak memberikan hak saling mewarisi antara orang-orang yang berbeda agama (antara muslim dengan non-muslim)"
b. "Pemberian harta antar orang yang berbeda agama hanya dapat dilakukan dalam bentuk hibah, wasiat dan hadiah."

Akan tetapi, Indonesia terdiri dari berbagai macam masyarakat sehingga agama dan budaya yang dianutpun beragam. Ada 3 hukum yang berlaku di Indonesia, yang *pertama* adalah hukum positif, *kedua* hukum Islam sebagai representasi dari mayoritasnya umat muslim di Indonesia, dan *ketiga* hukum adat.[68] Bukan merupakan fenomena yang aneh lagi jika didalam 1 keluarga saling berbeda dalam hal agama yang dianut. Ketiga hukum ini pula memiliki aturan yang berbeda mengenai hukum kewarisan.

---

[65] Az-Zuhaili, Fikih *Islam Wa Adillatuhu,* Pen Abdul Hayyie al-Kattani Dkk. hlm 351-354

[66] M. Syafi'ie, "Hak Non Muslim Terhadap Harta Waris (Hukum Waris Islam, KHI dan CLD-KHI di Indonesia)," *Al-Mawarid* 11, no. 2 (March 12, 2011), https://doi.org/10.20885/almawarid.vol11.iss2.art3. hlm 186

[67] "Kewarisan Beda Agama," accessed August 28, 2024, https://mui.or.id/baca/fatwa/kewarisan-beda-agama.

[68] Fitriyaningsih Marfuah, Nurul Afifah, and Ziadatus Salamah, "Penggunaan Wasiat Wajibah Bagi Ahli Waris Beda Agama Perspektif Hukum Islam," *NALAR FIQH: Jurnal Hukum Islam* 14, no. 1 (June 30, 2023): 21–29, https://doi.org/10.30631/nf.v14i1.1305. hlm 25

Ini menyebabkan adanya perbedaan hukum dalam menetapkan masalah waris, beberapa masyarakat cenderung membagi kewarisan tanpa memerhatikan status keagamaan seseorang, seperti dimasyarakat muslim di daerah Pleret, Bantul, D.I Yogyakarta cenderung tidak mengikuti aturan hukum waris Islam (KHI) dan lebih memilih hukum adat yang membagi harta waris kepada para ahli waris tanpa memerhatikan status dari para ahli waris, sehingga perbedaan jenis kelamin, usia, serta perbedaan agama tidak dijadikan penghalang seseorang mendapatkan harta warisan.[69] Masyarakat di Turi, sebuah daerah di Lamongan mempraktekkan hal yang sama dengan membagi harta waris secara adil dan setara tanpa membedakan apapun termasuk agama karena harta waris dianggap sebagai harta titipan orang tua kepada anaknya sebagai rasa sayang. Wawancara dengan salah satu tokoh agama disana menjelaskan bahwa ajaran agama yang mendiskriminasi merupakan sebuah kesalahan yang diakibatkan penafsiran, bukanlah ajaran murni agama itu sendiri.[70]

Terjadilah perbedaan dalam penetapan hukum waris, dimana aturan KHI tidak mengizinkan seorang non-muslim mendapatkan harta waris, dan ini sesuai dengan fikih yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia, sedangkan pelaksanaan dari masyarakat muslim ada yang

[69] Syibly and Tono, "Prinsip Keadilan Dalam Pembagian Waris Dan Wasiat Pada Masyarakat Muslim Yogyakarta." hlm 427-429

[70] Ah Soni Irawan and Ahmad Muzakki, "PEMBAGIAN HARTA WARISAN PADA KELUARGA BEDA AGAMA DI DESA PANCASILA PERSPEKTIF MAQĀSHID AL-SHARĪAH JASSER AUDA (Studi Di Desa Balun Kecamatan Turi Kabupaten Lamongan)," *Al-Hukmi : Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Keluarga Islam* 2, no. 1 (May 1, 2021): 129–38, https://doi.org/10.35316/alhukmi.v2i1.1211. hlm 118

lebih memilih untuk membaginya tanpa memperhatikan status seseorang.

Hal ini dilandasi pertimbangan pada sisi keadilan bagi para ahli waris serta manfaat yang dapat diraih karena tidak menimbulkan pertentangan dari para ahli waris.[71] Karena jika salah satu ahli waris tidak mendapatkan bagian karena perbedaan agama, maka umumnya akan terjadi pertikaian.[72]

Ada beberapa cendekiawan yang memberikan kesempatan bagi ahli waris non-Muslim untuk mendapatkan warisan, seperti Abdullah Ahmed An-Na'im dan Ashgar Ali Engineer yang keduanya sepakat dengan argumen bahwa segala bentuk diskriminasi yang dikarenakan suku, agama atau apapun yang membedakan manusia satu dengan yan glainnya haruslah tertolak.[73] Abdullah Ahmed An-Na'im mengatakan diskriminasi agama dan gender dalam konteks syariah juga melanggar hak asasi manusia maka secara moral hal tersebut tidak dapat diterima.[74] Sedangkan di Indonesia ada Siti Musdah Mulia yang juga merupakan ketua dari tim penyusun CLD-KHI yang menetapkan pada

---

[71] Dwi Andayani B.s and Tetty Hariyati, "Problematika Wasiat Wajibah Terhadap Ahli Waris beda Agama di Indonesia," *Cepalo* 4, no. 2 (September 29, 2020): 157–70, https://doi.org/10.25041/cepalo.v4no2.1893. hlm 167

[72] Maman Suparman, Rd Yudi Anton Rikmadani, and Tubagus Ahmad Suhendar, "Pergeseran Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia Dengan Pemberian Wasiat Wajibah Kepada Ahli Waris Non Muslim:Studi Kasus Putusan Mahkamah Agung No. 16K/Ag/2010," *Reslaj : Religion Education Social Laa Roiba Journal* 4, no. 5 (September 15, 2022): 1514–27, https://doi.org/10.47467/reslaj.v4i5.1258. hlm 1515

[73] Syafi'ie, "Hak Non Muslim Terhadap Harta Waris (Hukum Waris Islam, KHI dan CLD-KHI di Indonesia)." hlm 184-185

[74] An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law,* Pen. Ahmad Suaedu Dan Amirrudin Arrani*, Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. hlm 294

buku II pasal 2 draft ini bahwa perbedaan agama bukanlah penghalang kewarisan. Ketentuan ini dirumuskan berdasarkan 6 aspek, yaitu "pluralisme (*ta'addudiyyah*), nasionalitas, penegakan hak asasi manusia, demokratis, kemaslahatan, dan kesetaraan gender dengan harapan draft ini akan menjadikan ajaran Islam menjadi hukum publik yang sesuai dengan zaman.[75] Itulah sekelumit perdebatan mengenai hukum waris beda agama yang tidak pernah berhenti dibahas hingga sekarang.

[75] Wahid, *Fiqh Indonesia (Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal* Draf*t Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. hlm 212-223

B. Pembahasan

1. Kritik Terhadap Pasal-Pasal Poligami Perspektif Epistemologi Egaliter Asma Barlas

Memandang dari perspektif Epistemologi Egaliter, pasal-pasal didalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam ini tentulah belum bisa dikatakan sempurna, karena beberapa pasalnya masih dinilai bias gender sehingga bisa dikatakan problematis.

Pasal 3 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 secara prinsip menekankan pada monogami tapi tetapi masih memberikan celah bagi suami untuk melakukan poligami tapi tidak diberikan rincian apakah memiliki batas dalam jumlah istri atau tidak, ini bisa saja dijadikan landasan bagi suami untuk memiliki istri dalam jumlah yang tidak dibatasi. Menurut Siti Musdah Mulia, pasal ini ambigu, karena disatu sisi menerangkan bahwa asas pernikahan adalah monogami, tapi masih membuka pintu untuk poligami,[76] undang-undang ini bahkan tidak memberi batasan yang jelas berapa jumlah yang diperbolehkan. Aturan yang jelas dalam hal jumlah terdapat di Kompilasi Hukum Islam yaitu 4 istri.

Pasal 55 dari KHI jika dipandang dari sudut pandang egaliter lebih mencerminkan perlindungan terhadap kaum perempuan karena *pertama* memberi batasan yang tegas terhadap jumlah istri yang boleh

[76] Zulfitri Zulkarnain Suleman and Zulkarnain Suleman, "Kritik terhadap Fikih Poligami: Studi atas Pemikiran Siti Musdah Mulia," *Al-Mizan (e-Journal)* 15, no. 1 (June 1, 2019): 81–102, https://doi.org/10.30603/am.v15i1.853. hlm 85

dinikahi seorang laki-laki. Lalu diayat (2) juga diberikan persyaratan untuk adil terhadap istri-istrinya. Akan tetapi adil yang dikehendaki oleh KHI seperti apa? Ini tidak dijelaskan dipasal-pasal selanjutnya, namun ayat (3) tidak menghendaki terjadinya poligami jika tidak ada jaminan suami mampu berlaku adil, meskipun perlu dirumuskan terlebih dahulu standar adil tersebut harus memenuhi kriteria apa saja. Serta sekiranya perlu ada sanksi yang mengatur jika terjadi ketidakadilan terhadap istri[77]

Pasal 4 Undang-undang Nomor Tahun 1974 dan Pasal 57 Kompilasi Hukum Islam memberikan wewenang kepada suami untuk meminta izin pengadilan guna berpoligami dengan alasan alasan yang sudah disebutkan sebelumnya. Jika dilihat dari epistemologi egaliter, pasal ini bisa dikatakan problematis karena beberapa alasan :

a. Diskriminasi Gender Terhadap Perempuan

Pasal ini memperkuat ketidakadilan dengan melegitimasi pandangan bahwa nilai seorang perempuan dalam pernikahan tergantung pada kemampuannya menjalankan fungsi tertentu, seperti melayani suami atau melahirkan anak. Hal ini mereduksi perempuan menjadi objek pernikahan yang berfungsi untuk memenuhi kebutuhan suami, tanpa mengakui

[77] Husni Fatimah and putri nur Rahmadhani Putri, "Poligami Dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam (Kritik Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia)," *Tabayyun : Journal Of Islamic Studies* 2, no. 02 (June 30, 2024), https://journal.tabayanu.com/index.php/tabayyun/article/view/64. hlm 331

hak-hak individu perempuan sebagai manusia yang setara. Pada bab 2 sudah dijelaskan bahwa antara laki-laki dan perempuan adalah dua pihak yang setara, mereka berhak atas cinta dan ketenangan yang sama serta punya standar perilaku yang sama juga[78] sehingga terlarang untuk memposisikan perempuan sebagai objek dalam pernikahan. Serta pasal tersebut

Pengakuan terhadap perempuan sebagai subjek dalam pernikahan juga tercermin dalam pernikahan itu sendiri yang merupakan sebuah kontrak perjanjian antara calon suami dan calon istri, dan karena statusnya sebagai sebuah kontrak, maka perempuan dianggap bukan lagi objek pernikahan tetapi sebagai subjek pernikahan. Maka boleh bagi perempuan untuk menetapkan syarat-syarat didalam pernikahan seperti larangan bagi suaminya untuk berpoligami. Jika suaminya melanggar, maka istri boleh untuk mengajukan cerai di pengadilan.[79]

b. Pemanfaatan Alasan Kesehatan untuk Ketidakadilan

Pemberian wewenang kepada suami untuk berpoligami berdasarkan kondisi fisik atau kesehatan istri, berarti pasal ini mengukuhkan streotip dan diskriminasi terhadap perempuan, serta mengabaikan prinsip kesetaraan dan keadilan yang seharusnya menjadi dasar dalam hubungan pernikahan. ketiga

[78] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 210-212

[79] Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*. hlm 57-58

kondisi yang mengizinkan suami untuk berpoligami lagi, semuanya berusaha menempatkan perempuan pada posisi yang salah. Tidak menjalankan kewajiban, menderita cacat fisik, tidak bisa mempunyai keturunan seolah-olah hanya istri saja yang bisa mengalami hal tersebut sedangkan laki-laki tidak akan mengalaminya.

Apabila poligami tersebut mendapatkan izin karena memanfaatkan alasan kesehatan istri, yang terjadi bisa saja akan menghancurkan perasaan istri karena ialah yang merasakan poligami dan ia tidak punya kemampuan untuk membela diri karena mengalami gangguan kesehatan, perkawinan yang awalnya adalah ikatan lahir batin seperti yang diatur dalam Pasal 1 UUP berubah menjadi ikatan lahir (fisik) saja, jika fisik seorang istri bermasalah, suami dapat mencari pengganti lain. Ini merupakan sebuah pengkhianatan terhadap dasar hukum dari perkawinan itu sendiri.[80]

Padahal didalam pasal tersebut ketiga poin yang menjelaskan kondisi isteri, semuanya menggunakan kata "tidak dapat" yang berarti istri tidak bisa menjalankan meskipun ia sangat ingin sehingga ini berada diluar kekuasaan isteri. Selain itu, pasal ini tidak memberikan hak yang sama bagi perempuan untuk mencari pasangan lain jika suami mengalami kondisi

[80] Nur Kholis, Jumaiyah Jumaiyah, and Wahidullah Wahidullah, "Poligami dan Ketidakadilan Gender dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia," *Al-Ahkam* 27, no. 2 (October 12, 2017): 195–212. hlm 204

serupa. Seolah-olah istri harus menerima dengan rela jika dipoligami.[81] Akan tetapi ia dituntut untuk bersabar jika suaminya mengalami gangguan kesehatan dan tidak ia dibenarkan untuk mencari pasangan lain. Meskipun Hazairin berpendapat bahwa jika hal tersebut terjadi pada suami, maka dapat dijadikan landasan untuk mengajukan cerai.[82]

Pendapat Hazairin ini sama denga pendapat ulama Hanafiyah al-Zayla'i yang mengatakan apabila terdapat cacat pada suami yang dapat menghambat salah satu tujuan perkawinan seperti pemuasan Hasrat seksual dan mempunyai keturunan, pihak istri boleh untuk meminta perceraian.[83]

c. Kekurangan Perlindungan bagi Perempuan

Pasal ini tidak memberikan perlindungan yang memadai bagi perempuan dari potensi penyalahgunaan poligami. Tidak ada mekanisme dan standar yang kuat untuk memastikan bahwa suami benar benar mampu berlaku adil baik secara emosional (bahkan al-Qur'an mengatakan bahwa manusia tidak akan mampu berlaku adil), secara finansial, maupun fisik.[84] Akibatnya, banyak perempuan yang terjebak dalam situasi

[81] Risno Paputungan and Sofyan AP Kau, "Argumen Kaum Feminis Terhadap Penolakan Poligami Di Indonesia," *AS-SYAMS* 1, no. 1 (August 1, 2020): 121–147. hlm 141

[82] Hazairin, *Tinjauan Mengenai Undang-Undang Perkawinan Nomor 1/1974 Dan Lampiran U.U Nomor 1/1974 Tentang Perkawinan* (Jakarta: Tintamas, 1986). hlm 13-14

[83] Mashood A Baderin, *International Human Rights and Islamic Law,* Pen. Musa Kazhim & Edwin Arifin*, Hukum Hak Asasi Manusia Dan Hukum Islam* (Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2010). hlm 141-142

[84] Fatimah and Putri, "Poligami Dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam (Kritik Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia)." hlm 331

yang tidak adil dan merugikan. Realitanya justru poligami seringkali merugikan istri tua karena suami cenderung lebih memerhatikan istri muda-nya terlepas dari apakah itu kesengajaan atau tidak.[85]

Dari ketiga poin ini dapat disimpulkan bahwa di dalam pasal 4 UUP dan pasal 57 KHI yang menjadi fokus utama adalah masalah biologis dan kebutuhan laki-laki semata sedangkan perempuan mau tidak mau harus berusaha memenuhi tersebut dan jika tidak mampu, dapat dijadikan alasan bagi suami untuk melakukan poligami.[86] Pertentangan pertama datang dari al-Qur'an ketika menurunkan ayat tentang poligami, ajaran al-Qur'an tidak pernah menjadikan pemenuhan kebutuhan laki-laki (terutama dalam hal biologis) sebagai alasan untuk melakukan poligami. Bahkan al-Qur'an lebih mengutamakan perlindungan kepada perempuan dan tidak memberikan keistimewaan apapun kepada laki-laki, malah al-Qur'an berusaha untuk memberikan batasan dalam pelaksanaan poligami yang dulunya sangat semena-mena.[87]

Asma Barlas menegaskan jikapun poligami dilaksanakan, itu dapat dijadikan sebagai sarana pemberian akses wanita kepada pria ataupun kebalikannya demi alasan sosial. Meskipun al-Qur'an tidak menggunakan pendekatan ini karena al-Qur'an hanya membolehkan

[85] Suleman and Suleman, "Kritik terhadap Fikih Poligami." hlm 86
[86] Lubis, *Poligami Ditinjau Dari Berbagai Aspek*. hlm 147-148
[87] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 224

poligami sebagai upaya untuk menjamin keadilan bagi anak-anak perempuan yatim, asalkan wali mereka dapat memenuhi syarat-syarat yang disebutkan dalam al-Qur'an.[88]

Jika ditarik ke zaman sekarang, perempuan tidak hanya mengerjakan pekerjaan domestik seperti yang terjadi di zaman dulu, telah banyak perempuan menempati posisi-posisi yang dahulu hanya ditempati oleh laki-laki di ruang publik[89] sehingga alasan-alasan yang membolehkan laki-laki untuk berpoligami seperti pasal 4 UUP dan pasal 57 KHI tampaknya perlu dipertimbangkan kembali. Hal ini juga sesuai dengan tuntutan-tuntutan kontemporer seperti hak asasi manusia, Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 telah memberikan kepada perempuan hak yang sama terhadap laki-laki, akan tetapi hak tersebut lebih ditekankan dan dilandasi atas perspektif gender dan anti diskriminasi sehingga perempuan bisa mendapatkan akses yang sama seperti laki-laki dalam dunia pendidikan, pekerjaan, hukum, serta hak dan kewajiban dalam perkawinan.[90]

Pasal 4 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) juga mengatur bahwa seseorang dilarang diperbudak. Praktik poligami ini bisa saja dikategorikan sebagai perbudakan (hal inilah yang menyebabkan Tunisia pada masa kepemimpinan Presiden Bourguiba

[88]Wawancara bersama Asma Barlas pada hari Rabu, 31 Juli 2024, pukul 00.36

[89] Solikul Hadi, "Bias Gender Dalam Konstruksi Hukum Islam Di Indonesia," *PALASTREN: Jurnal Studi Gender* 7, no. 1 (March 31, 2016): 25–46, https://doi.org/10.21043/palastren.v7i1.997. hlm 34

[90] Knut D. Asplund and Suparman Marzuki, *Hukum Hak Asasi Manusia*, ed. Eko Riyadi (Yogyakarta: PUSHAM UII, 2008). hlm 269

memutuskan untuk mengharamkan poligami.[91]) Ini setidaknya disebabkan karena 2 hal: *pertama* adanya kekuasaan dan kontrol suami atas istrinya terlebih lagi jika istri sudah mengalami hal-hal yang diatur dalam pasal 4 UUP dan Pasal 57 KHI, maka suami bisa lebih leluasa dan mendapat landasan hukum untuk berpoligami. *Kedua* keterpaksaan dan ketidaksukaan, tidak semua wanita Ikhlas untuk dipoligami, maka dari itu paksaan disini bisa dikategorikan sebagai bentuk penindasan karena hanya perempuan yang merasakan sakitnya dipoligami. Maka dari itu CLD-KHI menilai poligami sebagai sesuatu yang diharamkan dilihat dari sudut pandang dampak-dampak negatif yang ditimbulkannya.[92]

Pertentangan terhadap aturan ini juga terdapat pada CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women)*[93] yang sudah diakui secara Internasional dan Nasional dengan adanya ratifikasi menjadi Undang-Undang Nomor 7 tahun 1984 yang dimana Pasal 1 yang berbunyi :

> "Untuk tujuan Konvensi ini, istilah "diskriminasi terhadap perempuan" berarti setiap pembedaan, pengecualian, atau pembatasan yang dibuat berdasarkan jenis kelamin yang memiliki efek atau tujuan merugikan atau menghilangkan pengakuan, kenikmatan, atau pelaksanaan oleh perempuan, terlepas dari status perkawinan mereka, atas dasar kesetaraan antara laki-laki dan

[91] John L Esposito, *Women in Muslim Family Law (Contemporary Issue in the Middle East* (New York: Syracuse University Press, 1982). hlm 92

[92] Didi Sumardi, "Poligami Perspektif Keadilan Gender," *ADLIYA: Jurnal Hukum Dan Kemanusiaan* 9, no. 1 (2015), https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/adliya/article/view/6163. hlm 196

[93] "CEDAW 29th Session 30 June to 25 July 2003," accessed August 5, 2024, https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm.

perempuan, hak asasi manusia, dan kebebasan fundamental di bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, sipil, atau bidang lainnya."

Lebih tegas lagi disebutkan di Pasal 5 huruf (a) bahwa :

> "Negara-negara Pihak harus mengambil semua langkah yang tepat:
>
> (a) Untuk memodifikasi pola sosial dan budaya perilaku laki-laki dan perempuan, dengan tujuan untuk menghapus prasangka dan adat istiadat serta praktik lainnya yang didasarkan pada gagasan tentang inferioritas atau superioritas salah satu jenis kelamin atau peran stereotip untuk laki-laki dan perempuan;"

Dengan demikian terdapat kontradiksi yang mencolok antara ketentuan hukum nasional Indonesia yang mendiskriminasi istri seperti yang tertuang di pasal 4 UUP dan pasal 57 KHI dan juga CEDAW, dan DUHAM yang menghendaki penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Hal ini tentunya dapat dijadikan salah satu landasan perubahan hukum bagaimana hukum di Indonesia seharusnya diubah atau disesuaikan untuk lebih sejalan dengan prinsip kesetaraan gender yang diusung oleh CEDAW dan oleh Islam itu sendiri, khsusunya dalam konteks pengaturan poligami.

Pasal 5 UUP serta Pasal 58 KHI mengatur tentang keharusan kepada seseorang yang ingin berpoligami untuk mengajukan permohonan kepada pengadilan dengan menyertakan beberapa syarat terutama permohonan isteri, akan tetapi jika isteri berada dalam keadaan yang disebutkan di Pasal 5 ayat (2) dan Pasal 58 ayat (3) maka izin dari isteri tidak diperlukan. Tapi jika tidak, maka persetujuan isteri tetap diperlukan sebagai izin untuk berpoligami. Hal ini guna

memenuhi pasal 3 ayat 2 UUP “apabila dikehendaki oleh pihak-pihak yang bersangkutan” memang penjelasan dalam undang-undang tersebut tidak menyebutkan siapa saja pihak yang bersangkutan dengan jelas, sehingga terjadi kontradiksi dalam hukum publik. Kontradiksi ini muncul karena ada penyimpangan dari prinsip-prinsip hukum publik. Menurut prinsip tersebut, setiap orang berhak mengajukan permohonan sipil kepada penguasa, dalam hal ini hakim. Hakim dapat mengabulkan atau menolak permohonan itu sesuai dengan hukum yang berlaku. Jika hak mengajukan permohonan dibatasi oleh persetujuan pihak lain, maka logikanya adalah bahwa yang dimohonkan itu menyentuh hak (kepentingan) pihak lain tersebut. Maka pihak lain itu wajib dilibatkan dalam proses permohonan agar kehendak atau persetujuannya atau keberatannya dapat didengar.[94] Dengan demikian salah satu pihak yang bersangkutan tersebut adalah istri ataupun istri istri dari seorang suami yang hendak menikah lagi.

Perlunya persetujuan istri telah memenuhi prinsip egaliter yang memandang setiap manusia setara dan tidak boleh dibedakan. Suami memiliki hak untuk berpoligami, akan tetapi izin istri tetap dibutuhkan sebagai syarat, karena belum diketahui apakah istri tersebut rela dipoligami atau tidak. Pasal 5 ayat (2), dan Pasal 58 KHI ayat (1) huruf (a) juga menguatkan perlindungan kepada perempuan dengan mengharuskan suami menjamin hidup isteri dan anak-anaknya.

[94] Hazairin, *Tinjauan Mengenai Undang-Undang Perkawinan Nomor 1/1974 Dan Lampiran U.U Nomor 1/1974 Tentang Perkawinan*. hlm 14-15

Pelaksanannya diatur dalam PP Nomor 9 Tahun 1975 yang menyatakan layak atau tidaknya suami memenuhi kebutuhan istri-istrinya dibuktikan dengan 3 dokumen:

a. Surat keterangan mengenai penghasilan suami yang ditanda tangani oleh bendahara tempat bekerja; atau
b. Surat keterangan pajak penghasilan'atau
c. Surat keterangan lain yang dapat diterima oleh pengadilan

Pasal 5 huruf (c) mengharuskan adanya keadilan dari suami untuk istri yang dipoligami serta anak-anak mereka. Akan tetapi seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya tidak ada standar perlakuan yang dapat dikategorikan sebagai adil.[95] Apakah itu menyangkut masalah ekonomi semata seperti kewajiban untuk pemenuhan kebutuhan istri? Ataukah mencakup juga keadilan secara fisik, sikap, jadwal bermalam jika ada ataukah yang lainnya? Baik UUP dan juga KHI sama sekali tidak memberikan kriteria adil sehingga rentan disalah artikan ataupun diartikan sesuai kepentingan laki-laki saja.

Dari sudut pandang egaliter, ketika istri diminta untuk mencintai seorang suami saja dalam pernikahan, maka laki-laki dituntut pula untuk melakukan hal yang sama. Ini juga mendapat pengakuan dari al-Qur'an di surah al-Nisā (4) ayat 129 yang menyatakan bahwa laki-laki tidak akan adil meskipun ia sangat ingin untuk melakukannya.[96] Serta dalam surah *al-Aḥzāb* (33) : ayat 4 yang menyatakan bahwa tidak

[95] Fatimah and Putri, "Poligami Dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam (Kritik Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia)." hlm 331

[96] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 225

mungkin ada 2 hati dalam satu rongga. Ayat diatas menunjukkan dengan jelas bahwa Allah menciptakan hati yang tidak dapat dipisahkan. Cinta lagi-lagi memilih, karena cinta tidak bisa adil pada 2 hati. Oleh karena itu, konflik yang sering terjadi di antara pasangan yang berpoligami adalah kecemburuan yang akhirnya menyebabkan perceraian. Meskipun adil secara fisik ataupun finansial mungkin bisa dipenuhi, menyakiti orang lain sangat dilarang terutama istri yang sudah setia menemani suami.[97]

Pasal 59 dari Kompilasi Hukum Islam menurut penulis adalah pasal yang paling kontroversial dan seolah-olah menegasikan pasal pasal lain yang menyangkut izin istri. Ini menjadi fakta bahwa KHI meniadakan keinginan perempuan untuk tidak dipoligami menunjukkan imparsialitas kepada perempuan.[98] Pengadilan Agama dengan wewenangnya bisa mengambil alih kedudukan istri sebagai pemberi izin jika istri tidak memberikannya, meskip dikatakan dapat mengajukan banding atau kasasi, dalam kebanyakan kasus para istri merasa malu dan berat hati mengajukan banding apalagi tentang perkara poligami.[99]

Dari perspektif egaliter, tentunya pasal ini sangat bertentangan karena menghilangkan peran istri sebagai subyek dalam pernikahan,

---

[97] Jamalul Muttaqin and Syamsiyani Syamsiyani, "Diskursus Ketidakadilan Gender, Kritik Terhadap Praktek Poligami," *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak* 5, no. 02 (2023): 58–68, https://doi.org/10.32332/jsga.v5i02.7438. hlm 66

[98]Firman Nurdiansyah, "Pendapat Muhammad Syahrur Tentang Poligami Serta Relevansinya Bagi Fauziyah Perubahan KHI," *AL-HUKAMA: The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 8, no. 2 (December 3, 2018): 354–78, https://doi.org/10.15642/alhukama.2018.8.2.354-378. hlm 375-376

[99] Saidah, *Perempuan Dalam Bingkai Undang Undang Perkawinan Indonesia*. Hlm 149

Izin darinya solah-olah tidak dibutuhkan padahal istri-lah yang akan dipoligami. Ini tidak mencerminkan perlindungan kepada perempuan dan anak yatim seperti yang diinginkan al-Qur'an. Malah jika pasal ini diterapkan, maka tidak ada yang bisa mengahalangi suami untuk berpoligami. Sehingga sudah jelas akan menimbulkan *mudharat* bagi istri. Studi menunjukkan bahwa setelah istri menyaksikan bahwa suaminya sudah memiliki istri baru, rata-rata istri mengalami stress berkelanjutan, pilu, dan berbagai macam emosi negatif lainnya.[100]

Jika berkaca pada praktik poligami yang dilakukan oleh Rasulullah tentu ada beberapa hal utama yakni Rasulullah melakukan poligami dengan tujuan untuk melindungi para janda-janda perang kecuali Aisyah yang dinikahi ketika masih gadis, para wanita yang dinikahi Rasulullah juga sudah memasuki usia senja, sehingga praktik poligami yang terjadi bukan dilandasi nafsu biologis, melainkan lebih untuk menjawab tantangan sosial yang penuh dengan perang sehingga banyak para wanita yang kehilangan pelindung mereka.[101] Terlebih lagi, Rasulullah lebih lama menjalankan monogami dibandingkan poligami.

Bagaimana al-Qur'an menyelesaikan masalah ketika salah satu suami-isteri mengalami kekurangan? Melalui cara yang sangat halus, Allah dalam surah al-Nisā (4): 19 memberikan solusi bagi suami

[100] Suleman and Suleman, "Kritik terhadap Fikih Poligami." hlm 92

[101] Andi Intan Cahyani, "Poligami Dalam Perspektif Hukum Islam," *Jurnal Al-Qadau: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2018), https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/al-qadau/article/view/7108/5858. hlm 275

yang menghadapi masalah dalam kehidupan perkawinannya, seperti ketidaksempurnaan isteri. Ayat ini menganjurkan agar suami bersikap baik, arif, dan bijak kepada istrinya. Apabila suami menemukan sesuatu yang membuatnya merasa tidak senang ataupun nyaman pada pasangannya, dia diminta untuk bersabar karena bisa saja hal tersebut mempunya manfaat untuk suami. Allah telah memberikan solusi yang bijak untuk suami dalam menghadap kesulitan yaitu sabar dan bijak, tidak memutuskan untuk berpoligami apalagi menceraikan isterinya. Dan ini juga harus dilakukan oleh istri.[102]

2. Kritik Terhadap Pasal-Pasal Waris Beda Agama Perspektif Epistemologi Egaliter Asma Barlas

Hukum waris sebagaimana yang diatur didalam KHI ini bersumber dari fikih klasik yang dahulu sudah diatur para ulama dimana memang tidak memberikan bagian waris bagi ahli waris non-muslim (sehingga bisa dikatakan tidak sejalan dengan tujuan dari Epistemologi Egaliter). Zaman sekarang, isu tentang waris tidak pernah berhenti dibicarakan karena merupakan salah satu topik yang juga kontroversial karena pandangan yang tidak sama serta perbedaan dalam penetapan hukum termasuk di Indonesia. Ini karena masyarakat sekarang cenderung plural sehingga didalam satu keluarga, bisa saja mempunyai anggota yang menganut agama berbeda. Kompilasi Hukum Islam melarang

[102] Paputungan and Kau, "Argumen Kaum Feminis Terhadap Penolakan Poligami Di Indonesia." hlm 147

adanya warisan bagi non-Muslim. Akan tetapi realitanya, beberapa Keputusan Mahkamah Agung memutuskan perkara waris tidak berdasarkan pada KHI tersebut tapi juga mempertimbangkan hal hal seperti keadilan dan kemanfaatan.[103]

Epistemologi egaliter Asma Barlas menghendaki tidak adanya perbedaan antara manusia, karena dari kata egaliter sendiri menurut KBBI artinya "bersifat sama atau sederajat"[104] dan juga sudah dijelaskan bahwa manusia diciptakan dari asal yang sama yaitu *nafsin wāḥidah* sehingga mereka adalah setara dan sederajat.[105]

Dasar hukum yang menjadikan terlarangnya waris beda agama sejatinya tidak terdapat didalam al-Qur'an tetapi ada didalam kitab Shahih Bukhari yang mengisahkan ketika beliau berusaha untuk menyelesaikan permasalahan waris yang dialami para sepupunya dari pamannya Abu Thalib, maka keluarlah perkataan beliau yang menyatakan bahwa antara orang kafir dan muslim tidak saling mewarisi, beliau mengatakan seperti ini untuk mencegah terjadinya pertikaian antar keluarga karena ada anak-anak dari Abu Thalib yang pada waktu itu belum menganut ajaran Islam.[106]

---

[103] Abdul Halim, "Disparities of the Supreme Court Judge's Decisions on the Non-Muslim Inheritance: Indonesian Case," *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues* 24, no. 6 (July 5, 2021): 1–8. hlm 1

[104] "Hasil Pencarian - KBBI VI Daring."

[105] Asma Barlas, Wawancara Bersama Asma Barlas, July 31, 2024.

[106] Muhamad Isna Wahyudi, "Melacak Illat Hukum Larangan Waris Beda Agama," *Jurnal Hukum Dan Peradilan* 10, no. 1 (April 20, 2021): 155–72, https://doi.org/10.25216/jhp.10.1.2021.155-172. hlm 165-167

Pembacaan Asma Barlas terhadap hadis cukup kritis, khususnya dalam konteks pembacaan yang tradisional dan patriarkal. Menurutnya hadis seperti teks-teks keagamaan lainnya, seringkali dipengaruhi oleh interpretasi sosial, politik, dan budaya masa-masa awal Islam.[107] Ketika hadis digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an, hal ini bisa saja mengurangi fleksibilitas dalam menafsirkan wahyu justru membatasi cara al-Qur'an bisa dibaca dengan berbagai cara. Hadis bisa saja mengunci makna al-Qur'an dengan menetapkan praktik tertentu sehingga makna dan otoritas al-Qur'an menjadi bergantung pada cara Nabi dipahami dan bagaimana sunnah menetapkan bagian-bagian tertentu. Sunnah yang sudah ditetapkan oleh para ulama ini kemudian membuat otoritas al-Qur'an bergantung pada Sunnah. Sunnah bergantung pada pendapat ulama, dan pendapat ini bergantung pada ilmu yang ada, sehingga makna wahyu sangat bergantung pada para ulama yang hanya mencermintkan interpretasi mereka sendiri.[108] Akan tetapi perlu diingat juga bahwa pemahaman manusia terhadap al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu yang merupakan refleksi sosial dimana mereka hidup, tidak ada pemahaman yang datang dari ruang kosong.[109]

Hadis memahami peran penting dalam menjelaskan ajaran al-Qur'an seperti perintah untuk taat kepada Nabi. Oleh karena wajar jika

[107] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 50
[108] Barlas. hlm 70
[109] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam*. hlm 571

hadis dianngap penting dan dijadikan sumber otoritatif untuk penafsiran al-Qur'an dan praktik keagamaan. Namun yang tidak disetujui oleh Asma Barlas adalah pengangkatan sunnah menjadi lebih tinggi daripada al-Qur'an yang menurutnya dipengaruhi oleh upaya para ahli hukum untuk menetapkan definisi pengetahuan Islam secara otoritatif.[110]

Jelas disini bahwa Asma Barlas bukannya tidak menerima hadis sebagai sumber hukum, akan tetapi hadis ia pandang sebagai hal yang sangat terikat dengan situasi dan kondisi disebuah wilayah, oleh karena itu perlu pemikiran yang kritis dalam memahami suatu hadis. Ketika ada perbedaan antara ajaran al-Qur'an yang egaliter dengan beberapa hadis yang mungkin terlihat bertentangan, Asma Barlas memberikan prioritas kepada al-Qur'an yang juga merupakan komitmennya menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama untuk prinsip-prinsip keadilan dalam Islam.

Jika berpegang pada argumen diatas, maka keputusan Rasulullah tersebut dapat dinilai sebagai keputusan khusus yang berlaku untuk masalah tertentu dan diwaktu yang tertentu pula dan tidak dapat ditarik kedalam aturan aturan yang sifatnya universal. Serta menurut Wahbah Az-Zuhaili, terputusnya hubungan waris ini diakibatkan karena putusnya ikatan dekat dalam hal memberikan pertolongan, pembelaan,

[110] Barlas, *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an*. hlm 70

dan perlindungan antara keduanya. Ini dapat dikategorikan sebagai sebab terjadinya suatu hukum (*illat*), maka apabila hubungan antara muslim dan non-muslim sudah tidak bermusuhan seperti dahulu lagi maka pelarangan waris antara muslim dan non-muslim bisa saja dihilangkan.[111]

Didalam al-Qur'an pun, ayat-ayat yang menerangkan relasi antara non-muslim dan muslim selalu menunjukkan sikap saling memusuhi, maka bisa dimengerti bahwa landasan pelarangan berhubungan baik, memberikan bantuan, serta perlindungan kepada orang kafisr disebabkan adanya unsur permusuhan dan kejahatan, bukan semata-mata karena agama yang berbeda. Bahkan didalam surah al-Mumtaḥanah (60) ayat 8 Allah mengizinkan untuk saling melakukan kebaikan dan menjunjung nilai keadilan kepada orang yang tidak memerangi dikarenakan agama.[112]

Pandangan hukum Islam yang membatasi hak asasi manusia pada masa lalu mungkin dapat dipahami dalam konteks historisnya dan dianggap sebagai suatu perbaikan dari kondisi yang ada saat itu. Namun, ini tidak berarti pandangan tersebut masih dapat dibenarkan di masa kini. Justru karena pandangan tentang hak asasi manusia didasarkan pada konteks sejarah yang spesifik, maka relevansinya dalam situasi modern perlu dipertanyakan. Dengan kata lain, sebagai

[111] Wahyudi, "Melacak Illat Hukum Larangan Waris Beda Agama." hlm 167
[112] Wahyudi. hlm 171

sistem hukum yang pernah diterapkan pada abad ke delapan, syariah tidak bisa mengabaikan konsep hak asasi manusia yang berlaku di masa sekarang. Hukum Islam modern harus mempertimbangkan prinsip-prinsip hak asasi manusia jika ingin tetap relevan diterapkan di zaman ini.[113] Serta apabila ada sebuah dalil yang kontradiktif dengan dalil lain yang mengusung ajaran yang bersifat kemanusiaan seperti nilai adil, kesetaraan, dan bebasnya seseorang memilih agamanya, maka dalil yang tidak mencerminkan nilai tersebut dikesampingkan.[114]

Korelasinya dengan Kompilasi Hukum Islam, pasal-pasal mengenai warisan yang sudah pasti bersumber dari fikih-fikih klasik perlu dipahami dalam konteks historisnya, apakah masih relevan aturan tersebut di zaman sekarang? Apakah relasi antara muslim dan non-muslim masih sama seperti dahulu?

Mahkamah Agung membuka jalan baru dalam hukum waris dengan menerapkan konsep wasiat wajibah untuk memberikan harta waris kepada ahli waris non-muslim. Langkah ini tidak hanya merefleksikan reformasi hukum yang signifikan tetapi juga menciptakan yurisprudensi yang mengikat dan dapat dijadikan sumber hukum. Melalui wasiat wajibah, harta waris dapat dialihkan kepada mereka yang terhalang untuk menerima warisan, meskipun masih

---

[113] An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law,* Pen. Ahmad Suaedu Dan Amirrudin Arrani*, Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. hlm 282

[114] M. Syafi'ie, "Hak Non Muslim Terhadap Harta Waris (Hukum Waris Islam, KHI dan CLD-KHI di Indonesia)," *Al-Mawarid* 11, no. 2 (March 12, 2011), https://doi.org/10.20885/almawarid.vol11.iss2.art3. hlm 181

merupakan bagian dari keluarga pewaris. Keputusan ini menandai perubahan dalam hukum kewarisan di Indonesia, yang meski berbeda dengan fiqh klasik, tetap berakar pada prinsip kesetaraan hak. Mahkamah Agung menegaskan bahwa para ahli waris, meskipun berbeda agama, tetap diakui sebagai anak-anak pewaris dan berhak atas bagian dari warisan. [115]

Ada beberapa putusan yang dijadikan yurisprudensi bagi para hakim untuk menyelesaikan kasus yang sama, diantarnya yang dapat dilihat pada situs Mahkamah Agung :

a. Putusan No.368 K/Ag/1999 yang memutuskan bahwa anak yang pindah agama memiliki kedudukan yang sama dengan anak yang seagama dengan pewaris. Namun tidak sebagai ahli waris, melainkan mendapatkan wasiat wajibah
b. Putusan No.51 K/Ag/1999 yang memutuskan wasiat wajibah sebagai jalan bagi ahli waris yang bukan beragama Islam agar tetap mendapat harta warisan yang besaran bagiannya sama denga ahli waris yang beragama Islam.
c. Putusan No.16 K/Ag/2010 menetapkan bahwa istri yang berbeda agama mempunya hak untuk mendapatkan warisan melalui jalan wasiat wajibah dengan pertimbangan kerukunan

[115] Asni Zubair, Hamzah Latif, and Al Furqon Dono Hariyanto, "The Construction of Inheritance Law Reform in Indonesia: Questioning the Transfer of Properties through Wasiat Wājibah to Non-Muslim Heirs," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 6, no. 1 (June 27, 2022): 176–197, https://doi.org/10.22373/sjhk.v6i1.12628. hlm 184-185

hidup antara ahli waris dan pewaris selama 18 tahun, dan juga pemenuhan keadilan karena yang menemani pewaris selama pernikahannya adalah istrinya (meskipun berbeda agama).

d. Putusan No. 721 K/Ag/2015 yang menangani masalah waris antara mantan istri pertama dan anaknya (beragama selain Islam) serta istri kedua (beragama Islam). Pengadilan menetapkan bahwa mantan istri pertama serta anak-anaknya tetap mendapatkan bagian waris melalui wasiat wajibah.

Wasiat wajibah diatur secara resmi dalam Kompilasi Hukum Islam sebagai salah satu upaya pendekatan dengan hukum adat. Pendekatan ini tidak hanya mengadopsi nilai-nilai hukum adat ke dalam hukum Islam, tetapi juga mengintegrasikan dan mengharmoniskan pengembangan nilai-nilai hukum Islam yang sudah memiliki landasan nash dengan norma-norma hukum adat. Tujuannya adalah menjadikan hukum Islam lebih relevan dan selaras dengan kesadaran masyarakat, sehingga ini bisa dikategorikan sebagai Islamisasi hukum adat yang sejalan dengan upaya mendekatkan hukum adat kepada hukum Islam.[116]

Meskipun memang secara tekstual didalam pasal 209 KHI hanya mengatur wasiat wajibah untuk anak angkat dan juga orang tua angkat bukan untuk ahli waris yang sah, hakim melakukan penemuan hukum

[116] Sidik Tono, "DASAR PERTIMBANGAN HUKUM MAHKAMAH AGUNG RI TENTANG WASIAT WAJIBAH," *Millah: Journal of Religious Studies*, August 31, 2014, 121–142, https://doi.org/10.20885/millah.vol13.iss2.art6. hlm 133

dengan menerapkan interpretasi yang luas dan terbatas. Kalimat pada pasal 209 maknanya diperluas oleh hakim menjadi siapapun yang memiliki hubungan atau kontribusi terhadap pewaris, namun tetap dengan batasan bahwa mereka bukanlah ahli waris yang sah. Berdasarkan hukum Islam, perkawinan merupakan salah satu cara untuk memperoleh warisan, namun bagi kerabat yang beragama non-Muslim dikecualikan dari warisan ini. Oleh karena itu hakim dapat mempertimbangkan pemberian bagian kepada istri non-Muslim melalui wasiat wajibah dari pewaris, karena dalam hal ini tidak ada keharusan untuk beragama Islam.[117]

Aspek keadilan dan perubahan kondisi masyarakat merupakan elemen kucni dalam keputusan ini. Dahulu, Pengadilan Agama dengan tegas tidak memberikan warisan kepada non-Muslim berlandaskan pada hadis. Namun, seiring berjalannhya waktu, dinamika hubungan masyarakat di Indonesia telah berubah, sehingga keadilan di kalangan hakim pun perlu dipertimbangkan. Hakim mahkamah agung berpendapat meskipun istri non-muslim tidak dapat dikategorikan sebagai ahli waris, hubungan perkawinan menjadi dasar yang adil untuk memberinya bagian warisan. Keadilan untuk istri non-Muslim ini dianalogikan dengan keadilan bagi anak angkat yang mendapatkan wasiat wajib. Merupakan sebuah ketidakadilan jika anak angkat mendapatkan wasiat wajibah sementara istri tidak hanya karena

[117] Halim, "Disparities of the Supreme Court Judge's Decisions on the Non-Muslim Inheritance." hlm 5

perbedaan agama. Oleh karena itu, pemberian wasiat wajib kepada non-Muslim disini dianggap tepat, karena mereka mereka tidak digolongkan sebagai ahli waris.[118]

Meskipun Asma Barlas sendiri tidak membicarakan tentang warisan terutama waris beda agama secara eksplisit dalam tulisan-tulisannya, akan tetapi nilai nilai kesetaraan yang ia usung dapat dapat dipahami secara implisit dan digunakan sebagai sudut pandang dalam melihat permasalahan waris beda agama yang ada di Indonesia.

Pasal kewarisan dalam KHI ini tidak sejalan dengan Epistemologi Egaliter karena menghalangi hak seseorang untuk mendapatkan harta warisan karena memiliki agama yang berbeda. Meskipun begitu, yurisprudensi Mahkamah Agung menjadikan ahli waris non-Muslim mendapatkan harta waris melalui jalan wasiat wajibah tentunya telah memenuhi apa yang menjadi tujuan dari epistemologi egaliter Asma Barlas.

Pemberian wasiat wajibah sudah sesuai dengan al-Qur'an surah al-Baqarah (2): 180 yang artinya :

> "Diwajibkan kepada yang mendekati ajal diantara kamu, agar berwasiat untuk orang tua, sanak keluarga dengan baik dan adil, dan ini suatu keharusan bagi orang yang takwa."[119]

[118] Aden Rosadi and Siti Ropiah, "Reconstruction of Different Religion Inheritance through Wajibah Testament," *Jurnal Ilmiah Peuradeun* 8, no. 2 (May 30, 2020): 327–50, https://doi.org/10.26811/peuradeun.v8i2.466. hlm 335

[119] Tim Penerjemah al-Qur'an UII, *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. hlm 47-48

Pemberian wasiat wajibah ini juga didukung oleh Wahbah Az-Zuhaili yang menetapkan pemberian wasiat wajibah sebagai kewajiban untuk memenuhi hak orang tua serta para kerabat yang tidak mendapatkan warisan karena adanya suatu penghalang bagi mereka seperti perbedaan agama.[120]

Fatwa MUI juga membolehkan waris beda agama akan tetapi tidak melalui jalan warisan atau *faraidh* tetapi melalui jalan wasiat wajibah dan ini sepenuhnya berada dalam kewenangan hakim. Pada dasarnya, wasiat wajibah adalah tindakan yang dilakukan oleh penguasa atau hakim, sebagai representasi negara, untuk memaksakan atau memberikan keputusan yang mengikat terhadap seseorang yang telah meninggal, yang ditujukan kepada pihak tertentu dalam kondisi tertentu.[121]

Mayoritas keputusan pengadilan agama mengenai penerbitan keputusan yang mengizinkan ahli waris non-Muslim mendapatkan harta melalui wasiat wajibah untuk memenuhi rasa keadilan ahli waris yang berbeda agama dapat dikatakan benar. Hal ini sesuai dengan tujuan mengajukan gugatan yaitu untuk melindungi keadilan. Hakim

[120] Az-Zuhaili, Fikih *Islam Wa Adillatuhu,* Pen Abdul Hayyie al-Kattani Dkk. hlm 245
[121] Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam*. hlm 518-519

mempunyai kekuasaan tidak hanya untuk mematuhi undang-undang yang ada tetapi juga untuk mengambil keputusan hukum.[122]

Walaupun secara tekstual KHI hanya mengatur pemberian wasiat wajibah untuk anak angkat, tetapi dalam pelaksanaannya seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, hakim bisa memberikan harta kepada ahli waris yang tidak beragama Islam melalui jalan wasiat wajibah. Hal ini dikarenakan Kompilasi Hukum Islam dalam hal ini yang berkaitan dengan pasal wasiat hanya dijadikan petunjuk hakim untuk memutus perkara dan sifatnya tidak mengikat seperti undang-undang, hakim boleh untuk melakukan keputusan hukum yang berlainan dengan Kompilasi Hukum Islam.[123] Serta pelaksanaan wasiat wajibah sudah tentu tidak bertentangan dengan al-Qur'an yang mengizinkan pemberian wasiat untuk kerabat sesuai dengan ayat 180 surah al-Baqarah dan ini memenuhi apa yang menjadi tujuan dari epistemologi egaliter Asma Barlas yang menginginkan tidak adanya diskriminasi terhadap siapapun dan atas dasar apapun.

[122] Muhammad Rinaldi Arif, "PEMBERIAN WASIAT WAJIBAH TERHADAP AHLI WARIS BEDA AGAMA," *DE LEGA LATA: Jurnal Ilmu Hukum* 2, no. 2 (August 7, 2017): 351–372. hlm 361

[123] Muhammad Rhazes Adiasa, "Wasiat Wajibah Ahli Waris Non Muslim Dan Murtad," *Jurnal AL-AHKAM* 14, no. 1 (July 19, 2023): 70–98. hlm 94

C. Preskripsi

1. Isu Poligami dan Waris Beda Agama

Secara doktrin fikih, memang poligami adalah sesuatu yang *mubah* atau diperbolehkan dengan syarat utama seorang suami diwajibkan untuk berlaku adil pada istrinya. Namun dalam praktiknya, nilai keadilan ini hanyalah dibatasi dalam hal yang bersifat material saja seperti harta juga kebutuhan fisik. Padahal konsep keadilan juga mencakup aspek emosionla, psikologis, dan spiritual yang terkadang tidak dijadikan pertimbangan sehingga menyebabkan kerugian pada istri-istri dan anak-anak dari penikahan poligami. Hal inilah yang belum terdapat dalam pasal-pasal pada UUP dan juga KHI di Indonesia yang terkesan masih bersifat patriarki dna kurang mengakomodasi hak-hak perempuan.

Asma Barlas menekankan bahwa keadilan terhadap perempuan dan anak yatim menjadi perhatian utama al-Qur'an. Maka segala bentuk tindakan yang bisa mengakibatkan ketidakadilan, harus mendapatkan kritik dan terbuka untuk revisi. Dalam konteks poligami, hukum harus memastikan bahwa hak-hak perempuan dijaga dengan ketat, bukan hany secara nominal, tetapi juga dalam substansi.

KHI menetapkan bahwa seorang non-muslim terlarang untuk menerima harta warisan dari jalur waris, hal ini tentunya menimbulkan konflik bagi keluarga yang anggotanya berbeda agama, selain itu

aturan ini tidak sesuai dengan semangat keadilan dalam Islam. Akan tetapi Mahkamah Agung berusaha untuk menyelesaikan masalah ini dengan tetap memberikan harta waris melalui jalan wasiat wajibah sehingga rasa keadilan bisa terpenuhi untuk semua ahli waris. Asma Barlas mengkritisi segala bentuk diskriminasi, dalam epistemologi egaltier, hukum Islam harusnya menjamin keadilan bagi smua orang tanpa memandang agama sehingga aturan yang diskriminatif perlu mendapat revisi.

2. Kerangka Metodologi

Dalam rangka pembaruan hukum Islam, ada 2 pendekatan yang digunakan, pertama pendekatan *intra doctrinal reform* ini mengusulkan reformasi tetapi tetap berada dalam kerangka hukum Islam yang ada dengan cara menggabungkan beberapa pendapat-pendapat para cendekiawan terutama yang berada diluar mażhab yang berlaku disuatu wilayah. Perbedaan-perbedaan yang terdapat dalam pemikiran para cendekiawan merupakan sebuah rahmat dari Allah karena dengan adanya hal tersebut, maka fleksibilitas pun dapat terjadi yang merupakan hasil dari keberagaman dan perbedaan pandangan yuridis dalam kerangka kerja yang luas. Dengan memanfaatkan fleksibilitas ini, negara-negara di dunia modern telah melakukan reformasi dalam hukum keluarga mereka.[124]

[124] Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World* (Bombay: N.M TRIPATHI PVT. LTD, 1972). hlm 267

Lalu pendekatan kedua adalah *extradoctrinal reform* yang menggunakan metode reinterpretasi yaitu memberikan sebuah pemahaman baru terhadap teks-teks yang dijadikan sumber hukum normatif. Maka dengan hal ini, hukum-hukum baru bisa ditemukan dengan tetap berlandaskan pada nash-nash yang ada tanpa melanggarnya.[125]

3. Kontribusi Akademik Epistemologi Egaliter Asma Barlas

Asma Barlas berusaha untuk menggabungkan kedua metode ini dalam pemikirannya tentang espitemologi egaliter. *Intradoctrinal reform* digunakan dengan mengadopsi pandangan-pandangan para cendekiawan seperti Fazlur Rahman, Amina Wadud, Fatima Mernissi, Riffat Hassan, serta beberapa feminis lainnya. Sedangkan *extradoctrinal reform* ia gunakan untuk memberikan pemahaman-pemahaman yang baru terhadap nash-nash al-Qur'an sebagai bukti dari asumsi awalnya bahwa al-Qur'an adalah kitab yang sudah egaliter, akan tetap pemahaman manusia yang dipengaruhi oleh ruang waktulah yang menjadikannya bias gender dan bersifat patriarkis.

Epistemologi Egaliter yang ditawarkan Asma Barlas membuka sebuah kemungkinan untuk menilai kembali semua ketentuan hukum Islam yang mungkin mengandung bias gender atau diskriminasi untuk dibaca dengan semangat pembebasan. Transformasi ini tidak hanya relevan dalam aspek hukum keluarga saja tetapi juga bisa

[125] Mahmood. hlm 269

dimanfaatkan untuk memberikan landasan teoritis untuk aspek lain seperti hukum pidana dan perdata. Sehingga hukum Islam dapat bertransformasi untuk relevan dengan zaman sekarang.

Asma Barlas mendorong pemikiran kritis terhadap interpretasi-interpretasi tradisional yang mungkin sudah tidak lagi relevan atau adil dalam konteks modern. Ini membuka ruang bagi akademisi dan praktisi hukum untuk terus mengkaji dan mengembangkan interpretasi yang lebih sesuai dengan prinsip keadilan dan kesetaraan. Diskursus ini penting untuk menghindari stagnansi dalam memahami hukum Islam dan memastikan bahwa hukum tersebut tetap dinamis dan kontekstual.

Penerapan prinsip-prinsip egaliter dalam hukum keluarga Islam memiliki konsekuensi bahwa semua individu harus diperlakukan dengan adil dan setara, tanpa memandang gender atau agama. Tentunya ini memerlukan sebuah revisi terhadap seluruh ketentuan hukum yang mungkin mengandung unsur diskriminatif, kontribusi ini sangat penting untuk menciptakan hukum keluarga yang tidak hanya adil tetapi juga inklusif yang sesuai dengan semangat ajaran Islam yang *rahmatan lil 'alamin.*

Epistemologi Egaliter yang diusung oleh Asma Barlas bukanlah sesuatu yang sempurna dan tentunya memiliki kelemahan. Salah satu kelemahan yang bisa diidentifikasi ialah kurangnya elaborasi terhadap

khazanah keilmuan Islam dari ulama terdahulu sehingga kurang menunjukkan komparasi yang signifikan. Namun hal itu bisa dipahami karena ia adalah seorang yang bisa digolongkan sebagai cendekiawan barat yang mana khazanah keilmuan Islam terutama yang ditulis oleh ulama ulama Timur Tengah kurang populer di Barat karena perbedaan cara piker dan beberapa hal yang mendasar lainnya.

Dengan elaborasi ini, preskripsi yang disusun memberikan kerangka yang lebih kuat untuk pembaruan hukum keluarga Islam di indonesia. Hal ini tidak hanya mencakup kritik terhadap ketentuan yang ada, tetapi juga menawarkan solusi konkret dan metodologi yang bisa digunakan untuk mengimplementasikan reofrmasi yang lebih adil dan inklusif.

# BAB V

# PENUTUP

## A. Kesimpulan

1. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terjadinya pro-kontra dalam aturan tentang poligami dan waris beda agama dikarenakan adanya perbedaan perspektif antara pandangan agama, budaya, dan hukum negara. Dalam hal agama dikabatkan perbedaan dalam memahami maksud dari nash-nash yang dijadikan dasar hukum, dalam hal budaya, ada nilai-nilai agama yang dianggap bertentangan dengan adat yang sudah berlaku di masayarakat. Dan dari sisi negara pro-kontra terjadi karena negara menganut suatu hukum yang secara doktrin fikih bisa saja berbeda, sehingga menimbulkan silang pendapat dimasyarakat. Belum lagi adanya nilai-nilai yang dahulu mungkin belum dijadikan pertimbangan tapi sekarang mulai dilirik sebagai pertimbangan seperti Hak Asasi Manusia, kesetaraan gender, dan nilai-nilai modern lainnya.
2. Melalui perspektif epistemologi egaliter Asma Barlas, penelitian ini mewanarkan pendekatan baru dalam penafsiran ajaran Islam yang menekankan pada prinsip-prinsip kesetaraan dan keadilan guna melindungi hak-hak kaum perempuan dan juga non-muslim sebagai pihak monoritas di Indonesia. Pembaruan ini tidak hanya sekedar revisi peraturan, tetapi merupakan upaya fundamental

untuk menciptakan perubahan signifikan dalam hukum keluarga Islam di Indonesia. Dengan demikian, penelitian ini memberikan pandangan yang segar dan solusi inovatif yang berpotensi menciptakan sistem hukum keluarga yang lebih adil, inklusif, dan relevan dengan realitas kontemporer.

B. Saran

Berdasarkan temuan dalam penelitian ini, disarankan agar para akademisi dan pembuat kebijakan dalam hal ini lembaga eksekutif Republik Indonesia lebih proaktif dalam mengevaluasi kembali ketentuan-ketentuan dalam hukum keluarga Islam, khususnya terkait dengan poligami dan waris beda agama. Perlu ada usaha kolaboratif untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan yang diusung oleh epistemologi egaliter, seperti yang dikemukakan oleh Asma Barlas, ke dalam proses reformasi hukum. Pendekatan *intradoctrinal reform* dan *extradoctrinal reform* dapat dijadikan acuan dalam mengevaluasi berbagai ketentuan hukum agar lebih sesuai dengan semangat keadilan universal dan nilai-nilai inklusif dalam Islam. Selain itu, diharapkan agar praktisi hukum, ulama, dan pemimpin komunitas Islam lebih terbuka terhadap pemikiran kritis dan inovatif, sehingga hukum keluarga Islam dapat terus berkembang secara dinamis dan relevan di Tengah perubahan sosial yang terjadi.

Dengan penerapan reformasi yang tepat, diharapkan hukum keluarga Islam di Indonesia dapat menjadi lebih adil, inklusif, dan mencerminkan nilai-nilai Islam yang menghargai kesetaraan dan keadilan bagi semua umat manusia. Saran ini memberikan dorongan untuk melanjutkan Langkah-langkah reformasi hukum dengan pendekatan yang lebih komprehensif dan berkelanjutan.

## DAFTAR PUSTAKA


Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin & Transdisiplin : Metode Studi Agama Dan Studi Islam Di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka Pt Litera Cahaya Bangsa, 2021.

Adawiyah, Robi'atul. *Reformasi Hukum Keluarga Islam Dan Implikasinya Terhadap Hak-Hak Perempuan Dalam Hukum Perkawinan Indonesia Dan Malaysia*. Cirebon: Nusa Litera Inspirasi, 2019.

Adiasa, Muhammad Rhazes. "Wasiat Wajibah Ahli Waris Non Muslim Dan Murtad." *Jurnal AL-AHKAM* 14, no. 1 (July 19, 2023): 70–98.

Afridawati, Afridawati. "History, Typology, and Implementation of Islamic Law in Indonesia: Combination of Sharia and Fiqh or the Result of Historical Evolution?" *Al-Risalah* 21, no. 1 (June 30, 2021): 33–47. https://doi.org/10.30631/al-risalah.v21i1.676.

Ahmad, La Ode Islamil, Muhammad Amri, and Syamsul Qamar. *Pemikiran Modern Dalam Islam : Konsep, Tokoh Dan Organisasi*. Makassar: Alauddin University Press, 2018.

Al-Asymawi, Muhammad Said. *Ushul Asy-Syari'ah Pen. Luthfi Thomafi, Nalar Kritis Syari'ah*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

Al-Bakri, Ahmad Abdurraziq, Muhammad Adli Muhammad, Muhammad Abdul Lathif Khalaf Khalaf, and Mahmud Mursi Abdul Hamid, eds. *Tafsir Ath-Thabari*. Vol. 6. Pustaka Azzam, n.d.

Ali, Zezen Zainul, and Mega Puspita. *Pembaharuan Hukum Keluarga Di Asia Tenggara: Dari Negara Mayoritas Sampai Minoritas Muslim*. Yogyakarta: Jejak Pustaka, 2023.

Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar*. 2. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, n.d.

Andaryani, Lilik. "Relasi Gender dalam Pembaruan Hukum Keluarga Muslim." *Jurnal Diskursus Islam* 2, no. 2 (August 22, 2014): 244–74. https://doi.org/10.24252/jdi.v2i2.6523.

Anderson, James Norman Dalrymple. *Islamic Law in The Modern World*. New York: New York University Press, 1959.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law, Pen. Ahmad Suaedu Dan Amirrudin Arrani, Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1997.

Aprianto, Tri Chandra. "Aturan Di Persimpangan Jalan: Perdebatan Rancangan Undang-Undang (RUU) Perkawinan 1973-1994." *Historia* 1, no. 1 (March 22, 2018): 41–57. https://doi.org/10.19184/jhist.v1i1.13507.

Arif, Muhammad Rinaldi. “Pemberian Wasiat Wajibah Terhadap Ahli Waris Beda Agama.” *DE LEGA LATA: Jurnal Ilmu Hukum* 2, no. 2 (August 7, 2017): 351–72.

Ashidiqie, Mughni Labib Ilhamuddin Is. “Poligami Dalam Tinjauan Syariat Dan Realitas.” *Al-Ahwal Al-Syakhsiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Peradilan Islam* 2, no. 2 (2021): 199–218. https://doi.org/10.15575/as.v2i2.14332.

Asma Barlas. Wawancara Bersama Asma Barlas, July 31, 2024.

———. Wawancara Bersama Asma Barlas, August 1, 2024.

Asmuni, Isnina, and Atikah Rahmi. *Hukum Waris Islam : Komparatif Antara Fikih Klasik Dan Fikih Kontemporer*. Medan: Perdana Publishing, 2021.

Asplund, Knut D., and Suparman Marzuki. *Hukum Hak Asasi Manusia*. Edited by Eko Riyadi. Yogyakarta: PUSHAM UII, 2008.

Asroor, Zaimul, Eva Izzatunnisa, and Muhammad Ismail. “KHI vis-a-vis CLD-KHI: Sejarah atas Dinamika Perdebatan Pelegalan Hukum Islam Indonesia.” *Jurnal Studi Islam dan Sosial* 6, no. 2 (2023): 49–61. https://doi.org/10.61941/iklila.v6i2.172.

Astutik, Lilis Hidayati Yuli, and Muhammad Ngizzul Muttaqin. “Positifikasi Hukum Keluarga Di Dunia Muslim Melalui Pembaharuan Hukum Keluarga: Hukum Keluarga Islam.” *Islamika : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 20, no. 01 (July 30, 2020): 55–65. https://doi.org/10.32939/islamika.v20i01.562.

Azwar, Wazni, Riki Arnaidi, Dendi Irawan, Ade Fahrullah, and Khoiruddin Nasution. “Latar Belakang Lahirnya Undang-Undang Perkawinan Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 (UUP).” *Hukum Islam* 21, no. 1 (January 3, 2022): 133–51. https://doi.org/10.24014/jhi.v21i1.11616.

Az-Zuhaili, Wahbah. *Fiqih Islam Wa Adillatuhu, Pen Abdul Hayyie al-Kattani Dkk*. Vol. 10. 10 vols. Depok: Gema Insani, 2011.

———. *Tafsir Al-Munir : Aqidah, Syari’ah, Manhaj*. Vol. 2. 15 vols. Depok: Gema Insani, 2016.

———. *Tafsir Al-Munir : Aqidah, Syari’ah, Manhaj*. Vol. 3. 15 vols. Jakarta: Gema Insani, 2016.

Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law, Pen. Musa Kazhim & Edwin Arifin, Hukum Hak Asasi Manusia Dan Hukum Islam*. Jakarta: Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 2010.

Barlas, Asma. *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur’an*. University of Texas Press, 2019.

———. “Reading The Qur’an: Challenges and Possibilities for Muslim Women.” Canada: Simon Frase University, 2006.

Barlas, Asma, and david Raeburn Finn. *Believing Women in Islam : A Brief Introduction*. Unites States of America: University of Texas Press, 2019.

Bin Muhammad, Abdullah. *Lubaabut Tafsiir Min Ibni Katsiir, Pen M. Abdul Ghoffar E.M , Tafsir Ibnu Katsir*. Vol. 2. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003.

B.s, Dwi Andayani, and Tetty Hariyati. "Problematika Wasiat Wajibah Terhadap Ahli Waris beda Agama di Indonesia." *Cepalo* 4, no. 2 (September 29, 2020): 157–70. https://doi.org/10.25041/cepalo.v4no2.1893.

Cahyani, Andi Intan. "Poligami Dalam Perspektif Hukum Islam." *Jurnal Al-Qadau: Peradilan Dan Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2018). https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/al-qadau/article/view/7108/5858.

"CEDAW 29th Session 30 June to 25 July 2003." Accessed August 5, 2024. https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini, Budhy Munawwar Rachman, Nasaruddin Umar, Zaitunah Subhan, Hamim Ilyas, and Akh Minhaji. *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Edy, Sarwo. "Analisis Eksistensi Reformasi Hukum Islam Keluarga Dalam Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia." *JURNAL HUKUM PELITA* 3, no. 2 (November 30, 2022): 155–75. https://doi.org/10.37366/jh.v3i2.1527.

Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam, Pen. Agung Prihantoro*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Esposito, John L. *Women in Muslim Family Law (Contemporary Issue in the Middle East*. New York: Syracuse University Press, 1982.

Fajri, Nuril. "Asma Barlas Dan Gender Perspektif Dalam Pembacaan Ulang QS. An-Nisa/4:34." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 4, no. 2 (December 1, 2019). https://doi.org/10.30984/ajip.v4i2.1016.

Fakih, Mansour. *Analisis Gender Dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Fatimah, Husni, and putri nur Rahmadhani Putri. "Poligami Dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam (Kritik Terhadap Hukum Perkawinan Di Indonesia)." *Tabayyun : Journal Of Islamic Studies* 2, no. 02 (June 30, 2024). https://journal.tabayanu.com/index.php/tabayyun/article/view/64.

Fauziyah, Fauziyah. "Egaliterianisme Dalam Keluarga Menurut Al-Qur'an: Studi Pemikiran Asma Barlas Terhadap Q.S An-Nisa' Ayat 1." *PALASTREN: Jurnal Studi Gender* 6, no. 2 (March 31, 2016): 365–94. https://doi.org/10.21043/palastren.v6i2.991.

Firdawaty, Linda. “Kontekstualisasi Hukum Keluarga Islam (Telaah Atas Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Negara-Negara Muslim).” *ASAS : Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 9, no. 2 (August 7, 2017). https://doi.org/10.24042/asas.v9i2.3250.

Giddens, Anthony. *Sociology*. United Kingdom: Polity Press, 2009.

Gunawan, Edi. “Eksistensi Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia.” *Jurnal Ilmiah Al-Syir’ah* 8, no. 1 (June 22, 2016). https://doi.org/10.30984/as.v8i1.39.

Hadi, Solikul. “Bias Gender Dalam Konstruksi Hukum Islam Di Indonesia.” *PALASTREN: Jurnal Studi Gender* 7, no. 1 (March 31, 2016): 25–46. https://doi.org/10.21043/palastren.v7i1.997.

Halim, Abdul. “Disparities of the Supreme Court Judge’s Decisions on the Non-Muslim Inheritance: Indonesian Case.” *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues* 24, no. 6 (July 5, 2021): 1–761.

Hamka. *Kedudukan Perempuan Dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979.

Harahap, Tuti Alawiyah, and Syapar Alim Siregar. “Dampak Poligami Tanpa Persetujuan Istri Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga.” *Jurnal El-Thawalib* 3, no. 4 (August 31, 2022): 573–85. https://doi.org/10.24952/el-thawalib.v3i4.5935.

Harahap, Yahya. *Kedudukan Kewenangan Dan Acara Peradilan Agama*. Jakarta: Sinar Grafika, 2007.

Haryatmoko. *Critical Discourse Analysis (Analisis Wacana Kritis) Landasan Teori, Metodologi Dan Penerapan*. Jakarta: Rajawali Press, 2017.

“Hasil Pencarian - KBBI VI Daring.” Accessed August 11, 2024. https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Egaliter.

“Hasil Pencarian - KBBI VI Daring.” Accessed July 9, 2024. https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Patriarki.

Hazairin. *Tinjauan Mengenai Undang-Undang Perkawinan Nomor 1/1974 Dan Lampiran U.U Nomor 1/1974 Tentang Perkawinan*. Jakarta: Tintamas, 1986.

Herawati, Andi. “Kompilasi Hukum Islam (KHI) Sebagai Hasil Ijtihad Ulama Indonesia.” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 8, no. 2 (December 17, 2011): 321–40. https://doi.org/10.24239/jsi.v8i2.367.321-340.

Irawan, Ah Soni, and Ahmad Muzakki. “PEMBAGIAN HARTA WARISAN PADA KELUARGA BEDA AGAMA DI DESA PANCASILA PERSPEKTIF MAQĀSHID AL-SHARĪAH JASSER AUDA (Studi Di Desa Balun Kecamatan Turi Kabupaten Lamongan).” *Al-Hukmi : Jurnal Hukum Ekonomi Syariah Dan Keluarga Islam* 2, no. 1 (May 1, 2021): 129–38. https://doi.org/10.35316/alhukmi.v2i1.1211.

Karim, Khalil Abdul. *Al-Judzur at-Tarikhiyah Li Asy-Syariah al-Islamiyah. Pen. Kamran As'ad "Syari'ah Sejarah Perkelahian Pemaknaan."* Yogyakarta: LKiS, 2003.

"Kewarisan Beda Agama." Accessed August 28, 2024. https://mui.or.id/baca/fatwa/kewarisan-beda-agama.

Khiyaroh. "Alasan Dan Tujuan Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan." *Al-Qadha : Jurnal Hukum Islam Dan Perundang-Undangan* 7, no. 1 (July 23, 2020): 1–15. https://doi.org/10.32505/qadha.v7i1.1817.

Kholis, Nur, Jumaiyah Jumaiyah, and Wahidullah Wahidullah. "Poligami dan Ketidakadilan Gender dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia." *Al-Ahkam* 27, no. 2 (October 12, 2017): 195–212.

Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qiraah Mubadalah Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender Dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

Lubis, Akhyar Yusuf. *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*. Depok: Rajawali Press, 2022.

Lubis, Saban. *Poligami Ditinjau Dari Berbagai Aspek*. Makassar: Yayasan Barcode, 2022.

Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in The Muslim World*. Bombay: N.M TRIPATHI PVT. LTD, 1972.

Marfuah, Fitriyaningsih, Nurul Afifah, and Ziadatus Salamah. "Penggunaan Wasiat Wajibah Bagi Ahli Waris Beda Agama Perspektif Hukum Islam." *NALAR FIQH: Jurnal Hukum Islam* 14, no. 1 (June 30, 2023): 21–29. https://doi.org/10.30631/nf.v14i1.1305.

Ma'rifah, Nurul. "Positivisasi Hukum Keluarga Islam Sebagai Langkah Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia: Kajian Sejarah Politik Hukum Islam." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 13, no. 2 (November 28, 2019): 243–57. https://doi.org/10.24090/mnh.v13i2.2692.

Maslow, A. H. "A Theory of Human Motivation." *Psychological Review* 50, no. 4 (1943): 370–96. https://doi.org/10.1037/h0054346.

MD, Mahfud, Sidik Tono, and Dadan Muttaqien, eds. *Peradilan Agama Dan Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*. Yogyakarta: UII Press, 1993.

Mu'allim, Amir, and Yusdani. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press, 1999.

Muamar, Afif. "Politik Hukum Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia." *INKLUSIF (Jurnal Pengkajian Penelitian Ekonomi Dan Hukum Islam)* 2, no. 1 (June 1, 2017): 1–14. https://doi.org/10.24235/inklusif.v2i1.1520.

Mudzhar, Muhammad Atho. “Hukum Keluarga Di Pakistan (Antara Islamisasi Dan Tekanan Adat).” *Al-’Adalah* 11, no. 1 (February 28, 2017): 11–24. https://doi.org/10.24042/adalah.v12i1.165.

Muhammad, Husein. *Fiqih Perempuan Refleksi Kiai Atas Tafsir Wacana Agama Dan Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

———. *Islam Agama Ramah Perempuan*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.

———. *Menuju Fiqh Baru Pembaruan  Pemikiran Dan Hukum Islam Sebagai Keniscayaan Sejarah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

———. *Perempuan, Islam Dan Negara*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

Muqoyyidin, Andik Wahyun. “Wacana Kesetaraan Gender: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Gerakan Feminisme Islam.” *Al-Ulum* 13, no. 2 (December 1, 2013): 490–511.

Mustofa, Imam. “Ijtihad Kontemporer Sebagai Upaya Pembaruan Hukum Keluarga Di Indonesia.” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 2 (December 23, 2013): 207–24. https://doi.org/10.24090/mnh.v7i2.565.

———. *Politik Hukum Islam Di Indonesia : Pergulatan Politik Di Balik Lahirnya Undang-Undang Perkawinan No.1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*. Lampung: CV. Dvifa Percetakan & Penerbit, 2015.

Muttaqien, Dadan. “Telaah Terhadap Draf KHI Perspektif Sejarah Sosial Hukum.” *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* 14 (2005). https://journal.uii.ac.id/JHI/article/view/2820.

Muttaqin, Jamalul, and Syamsiyani Syamsiyani. “Diskursus Ketidakadilan Gender, Kritik Terhadap Praktek Poligami.” *SETARA: Jurnal Studi Gender dan Anak* 5, no. 02 (2023): 58–68. https://doi.org/10.32332/jsga.v5i02.7438.

Nasution, Khoiruddin. “Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer.” *UNISIA : Journal of Social Science and Humanities* 30, no. 66 (2007). https://journal.uii.ac.id/Unisia/article/view/2677.

———. *Pengantar Studi Islam : Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*. Jakarta: Rajawali Press, 2016.

———. “Pengaruh Gerakan Wanita Terhadap Wacana Hukum Islam: Studi Hukum Perkawinan Indonesia.” *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* 14 (2005). https://journal.uii.ac.id/JHI/article/view/2819.

———. “Penolakan Umat Terhadap Risalah Kenabian Dan Relevansinya Dengan Penolakan Muslim Terhadap Undang-Undang Perkawinan.” *ADHKI: JOURNAL OF ISLAMIC FAMILY LAW* 2, no. 1 (July 21, 2020): 25–38. https://doi.org/10.37876/adhki.v2i1.26.

Nasution, Martua. “Arah Baru Metode Pembaharuan Hukum Islam.” *El-Ahli : Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 2 (2021): 19–39. https://doi.org/10.56874/el-ahli.v2i2.513.

Nina, Nurmila, ed. *Menjadi Feminis Muslim*. Bandung: Afkaruna.id, 2022.

Noviana, Lia. “Status Wanita Di Negara Muslim Modern: Studi Terhadap Hukum Keluarga Di Tunisia Dan Indonesia.” *Kodifikasia* 13, no. 2 (December 6, 2019): 197–214. https://doi.org/10.21154/kodifikasia.v13i2.1832.

Nurdiansyah, Firman. “Pendapat Muhammad Syahrur Tentang Poligami Serta Relevansinya Bagi Rencana Perubahan KHI.” *AL-HUKAMA: The Indonesian Journal of Islamic Family Law* 8, no. 2 (December 3, 2018): 354–78. https://doi.org/10.15642/alhukama.2018.8.2.354-378.

Nurlaelawati, Euis. “Hukum Keluarga Islam Ala Negara: Penafsiran Dan Debat Atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam Di Kalangan Otoritas Agama Dan Ahli Hukum.” *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah Dan Hukum* 50, no. 1 (June 1, 2016): 199–222. https://doi.org/10.14421/ajish.v50i1.170.

Nurmila, Nina. “Pemahaman Agama Dan Pembentukan Budaya Patriarki.” *Jurnal Budaya Indonesia* 23, no. 1 (2015): 1–16.

———. “Pengaruh Budaya Patriarki Terhadap Pemahaman Agama dan Pembentukan Budaya.” *KARSA Journal of Social and Islamic Culture* 23, no. 1 (June 1, 2015): 1–16. https://doi.org/10.19105/karsa.v23i1.606.

Nuruddin, Amiur, and Azhari Akmal Tarigan. *Hukum Perdata Islam Di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam Dari Fikih, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Sampai Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Kencana, 2009.

Pagar. *Peradilan Agama Di Indonesia*. Medan: Perdana Publishing, 2015.

Paputungan, Risno, and Sofyan AP Kau. “Argumen Kaum Feminis Terhadap Penolakan Poligami Di Indonesia.” *AS-SYAMS* 1, no. 1 (August 1, 2020): 121–47.

Pramesi, Nirmalasanti Anindya, and Yusdani. “Implementation of Maqasid Syari’ah in the Concept of Reforming the Indonesian Marriage Law Based on Gender Equality: Study of the Counter Legal Draft Compilation of Islamic Law.” *International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities* 3, no. 1 (March 1, 2021): 1–10.

Purnama, Rizal Faturohman Rizal Faturohman. “Ragam Studi Qur’an : Teori Dan Metodologi Kontemporer (Analisis Terhadap Pemikiran Abdullah Saeed, Andrew Rippin, Asma Barlas, Dan Angelika Neuwirt).” *AL-WAJID: JURNAL ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR* 2, no. 1 (July 1, 2021). https://doi.org/10.30863/alwajid.v2i1.1668.

Qurtubi, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad Al-Andalusi al-. *Al-Jami’ Li Ahkam Al-Qur’an Wa Al Mubayyin Lima Tadhamanahu Min As-Sunnah Wa Ayi Al-Qur’an. Pen Ahmad Rijali Kadir, Tafsir al-Qurthubi*. Vol. 5. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur’an*, n.d.

Rahmawati. *Dinamika Pemikiran Ulama Dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia: Analisis Fatwa MUI Tentang Perkawinan Tahun 1975-2010*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015.

Rajafi, Ahmad. *Cerai Karena Poligami : Tinjauan Fiqh Isalam Nusantara Terhadap Maraknya Cerai Gugat Di Indonesia*. Yogyakarta: Istana Publishing, 2018.

———. "Sejarah Pembentukan Dan Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Nusantara." *Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 2, no. 1 (February 1, 2018). https://doi.org/10.30984/ajip.v2i1.507.

Riadi, Holan. "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Ditinjau Dalam Undang-Undang No.1 Tahun 1974)." *SCHOLASTICA: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 3, no. 1 (September 15, 2021): 24–35.

Rofiq, Ahmad. *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*. Depok: Rajawali Press, 2017.

———. *Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media, 2001.

Rosadi, Aden, and Siti Ropiah. "Reconstruction of Different Religion Inheritance through Wajibah Testament." *Jurnal Ilmiah Peuradeun* 8, no. 2 (May 30, 2020): 327–50. https://doi.org/10.26811/peuradeun.v8i2.466.

Sabiq, Sayyid. *Fiqih Sunah, Pen. Asep Sobari Dkk, Fiqih Sunnah Sayyid Sabiq Jilid 2*. Vol. 2. 3 vols. Jakarta Timur: Al-I'tishom, 2008.

Sadat, Anwar, Ipadang, and Anita Marwing. *Kesetaraan Gender Dalam Hukum Islam : Kajian Komparasi Antara KHI Dan Counter Legal Draft KHI (CLD-KHI) Tentaang Poligami Dan Kawin Kontrak*. Yogyakarta: LKiS, 2020.

Saeed, Abdullah. *Islamic Thought An Introduction*. Taylor & Francis e-Library, 2006.

Said, Nur. "Politik Etis Kepahlawanan RA Kartini: Menguak Spiritualisme Kartini Yang Digelapkan." *PALASTREN: Jurnal Studi Gender* 7, no. 2 (March 31, 2016): 345–68. https://doi.org/10.21043/palastren.v7i2.1022.

Saidah. *Perempuan Dalam Bingkai Undang Undang Perkawinan Indonesia*. Yogyakarta: TrustMedia Publishing, 2017.

Sakinah, Hijriatu, and Suyuti Dahlan Rifa'i. "Islam dan Gender: Relevansi Pembaharuan Islam Bidang Keluarga dan Tuntutan Egaliter." *Tahkim (Jurnal Peradaban dan Hukum Islam)* 4, no. 1 (March 27, 2021): 21–40. https://doi.org/10.29313/tahkim.v4i1.7017.

Seedat, Fatima, and Anna King. *Feminisme, Islam, Dan Islam Feminis : Bagaimana Islam Memandang Feminisme Dan Kekerasan*. Pustaka Osiris, n.d.

Setiawan, Eko. “Dinamika Pembaharuan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia.” *De Jure: Jurnal Hukum Dan Syar’iah* 6, no. 2 (December 30, 2014). https://doi.org/10.18860/j-fsh.v6i2.3207.

Shihab, M. Quraish. *Islam Yang Saya Pahami, Keragaman Itu Rahmat*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.

———. *Perempuan : Dari Cinta Sampai Seks ; Dari Nikah Mut’ah Sampai Nikah Sunnah ; Dari Bias Lama Sampai Bias Baru*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.

———. *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an*. Vol. 2. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

———. *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an*. Vol. 1. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Siroj, A. Malthuf, Ismail Marzuki, and Elkhairati Elkhairati. “Transformation and Future Challenges of Islamic Law in Indonesia.” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 8, no. 1 May (May 16, 2023): 95–116. https://doi.org/10.29240/jhi.v8i1.6618.

Suleman, Zulfitri Zulkarnain, and Zulkarnain Suleman. “Kritik terhadap Fikih Poligami: Studi atas Pemikiran Siti Musdah Mulia.” *Al-Mizan (e-Journal)* 15, no. 1 (June 1, 2019): 81–102. https://doi.org/10.30603/am.v15i1.853.

Sumardi, Didi. “Poligami Perspektif Keadilan Gender.” *ADLIYA: Jurnal Hukum Dan Kemanusiaan* 9, no. 1 (2015). https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/adliya/article/view/6163.

Suparman, Maman, Rd Yudi Anton Rikmadani, and Tubagus Ahmad Suhendar. “Pergeseran Hukum Kewarisan Islam Di Indonesia Dengan Pemberian Wasiat Wajibah Kepada Ahli Waris Non Muslim:Studi Kasus Putusan Mahkamah Agung No. 16K/Ag/2010.” *Reslaj : Religion Education Social Laa Roiba Journal* 4, no. 5 (September 15, 2022): 1514–27. https://doi.org/10.47467/reslaj.v4i5.1258.

Syafi’ie, M. “Hak Non Muslim Terhadap Harta Waris (Hukum Waris Islam, KHI dan CLD-KHI di Indonesia).” *Al-Mawarid* 11, no. 2 (March 12, 2011). https://doi.org/10.20885/almawarid.vol11.iss2.art3.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qu’an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

Syibly, M. Roem, and Sidik Tono. “Prinsip Keadilan Dalam Pembagian Waris Dan Wasiat Pada Masyarakat Muslim Yogyakarta.” *Istinbath* 16, no. 2 (December 25, 2017): 419–40. https://doi.org/10.20414/ijhi.v16i2.12.

Tafsir, Ahmad. *Filsafat Ilmu : Mengurai Ontologi, Epistemologi Dan Aksiologi Pengetahuan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2019.

Tarantang, Jefry. “Teori dan Aplikasi Pemikiran Kontemporer dalam Pembaharuan Hukum Keluarga Islam.” *Jurnal Transformatif (Islamic*

*Studies)* 2, no. 1 (September 20, 2018): 27–46. https://doi.org/10.23971/tf.v2i1.882.

Tim Ahli Tafsir. *Shahih Tafsir Ibnu Katsir Pen. Abu Ihsan al-Atsari*. Vol. 2. Jakarta: Pustaka Ibnu Katsir, 2006.

———. *Shahih Tafsir Ibnu Katsir Pen. Abu Ihsan al-Atsari*. Vol. 7. Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2006.

Tim Penerjemah al-Qur'an UII. *Qur'an Karim Dan Terjemahan Artinya*. Yogyakarta: UII Press, 2014.

Tim Penulis UII. *Pribumisasi Hukum Islam*. Yogyakarta: PPS FIAI UII & Kaukaba, 2012.

Tono, Sidik. "Dasar Pertimbangan Hukum Mahkamah Agung RI Tentang Wasiat Wajibah." *Millah: Journal of Religious Studies*, August 31, 2014, 121–42. https://doi.org/10.20885/millah.vol13.iss2.art6.

Trigiyatno, Ali. *Poligami: Diketati Atau Dilonggari?* Yogyakarta: CV. Bintang Semesta Media, 2021.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*. II. Jakarta: Paramadina, 2001.

Wadud, Amina. "Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam." *Praktyka teoretyczna*, no. 08 (2013): 249–62.

———. *Qur'an and Woman : Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Wahid, Marzuki. *Fiqh Indonesia (Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cirebon: ISIF (Institut Studi Islam Fahmina), 2014.

Wahyudi, Muhamad Isna. "Melacak Illat Hukum Larangan Waris Beda Agama." *Jurnal Hukum Dan Peradilan* 10, no. 1 (April 20, 2021): 155–72. https://doi.org/10.25216/jhp.10.1.2021.155-172.

Wasik, Abdul. "Tafsir Al-Qur'an Dalam Perspektif Kaum Feminis (Pemikiran Asma Barlas Dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Hukum Islam)." *Al-Adillah: Jurnal Hukum Islam* 3, no. 2 (August 25, 2023): 64–78. https://doi.org/10.61595/aladillah.v3i2.744.

Yusdani. *Fikih Keluarga Era Milenial: Menuju Fikih Keluarga Berkeadaban*. Yogyakarta: Pustaka Satu, 2020.

———. *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*. Yogyakarta: Kaukaba, 2015.

Yusdani, and Januariansyah Arfaizar. "Re-Interpretasi Teks Al-Qur'an Dalam Budaya Patriarkhi Telisik Epistemologi Feminis Egaliterianisme Asma Barlas." *Jurnal Semiotika-Q : Kajian Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2022). http://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/jsq/article/view/13955.

Yushadeni. “Kontroversi Seputar Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia.” *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 8, no. 1 (June 14, 2015): 25–36. https://doi.org/10.14421/ahwal.2015.08102.

Yusuf, A. Muri. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana, 2017.

Zubair, Asni, Hamzah Latif, and Al Furqon Dono Hariyanto. “The Construction of Inheritance Law Reform in Indonesia: Questioning the Transfer of Properties through Wasiat Wājibah to Non-Muslim Heirs.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 6, no. 1 (June 27, 2022): 176–97. https://doi.org/10.22373/sjhk.v6i1.12628.

## LAMPIRAN-LAMPIRAN

**Lampiran I**

| | |
|---|---|
| Tema Wawancara | **: Epistemologi Egaliter sebagai Basis Pembaruan Hukum Islam dalam Aspek Poligami dan Waris Beda Agama** |
| Narasumber | **: Prof. Asma Barlas** |
| Pewawancara | **: Muhammad Fakhri Amal** |
| Tanggal Wawancara | **: 30 Juli-1 Agustus 2024** |
| Lokasi/Metode Wawancara | **: Via Email** |

Latar Belakang Wawancara

Tujuan wawancara ini adalah untuk menggali lebih lanjut serta memperjelas konsep pemikiran Prof. Asma Barlas terkait reformasi hukum keluarga Islam, khususnya yang berkaitan dengan topik poligami dan waris beda agama, serta untuk memahami penerapan epistemologi egaliter dalam konteks hukum keluarga Islam di Indonesia.

Daftar Pertanyaan dan Jawaban :

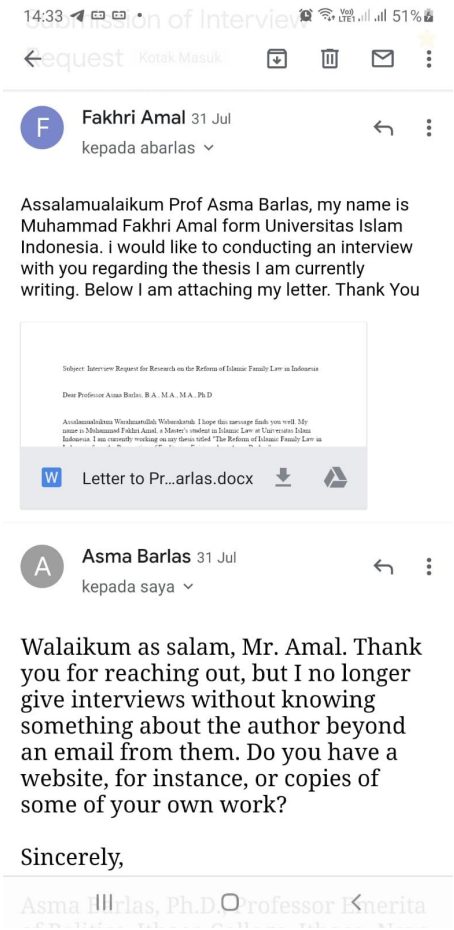
| Pertanyaan | Jawaban |
|---|---|
| 1. What distinguishes your approach in articulating egalitarian values in the Qur'an from other feminist approaches? | I've explained this in the introduction of my book where I mention that I don't look to feminism(s) for my approach to the Qur'an but to the Qur'an itself, in particular, to its descriptions of a God beyond sex/gender (hence, sexual/gender biases) and certain interpretive criteria the text itself suggests. This is why I call myself a "believing woman" |

| | |
|---|---|
| | (Muslimah), not a feminist.) |
| 2. In Indonesia, there are regulations that allow a man to practice polygamy as long as he obtains court permission, his wife's consent, and his wife must be experiencing certain conditions such as being unable to fulfill her marital duties, having a physical or permanent illness, or being unable to bear children. Do you consider these regulations patriarchal? What is your critique? You can refer to these in the Compilation of Islamic Law Article 57 and Law No. 1 of 1974 Article 4, Clause 2.<br>(In my view, these regulations only accommodate men's interests, while there is no article that states whether a woman can file for divorce if a man experiences these conditions. It seems that a husband is free to practice polygamy if his wife experiences these three conditions, whereas if the situation is reversed, a woman is only expected to endure it.) | This question doesn't pertain to my book which is about Qur'anic hermeneutics and<br>not Muslim law, or laws claiming to be "Islamic." For that reason, I am not able to<br>answer |
| 3. When reading your book, Believing Women in Islam: | Please read the next sentence, which says: However, the Qur'an itself does |

| | |
|---|---|
| Unreading Patriarchal Interpretations of The Qur'an, I understand that you believe polygamy should only be practiced to protect female orphans. However, on page 224, you state, 'In fact, if acceptable to women, it may be a way to protect them and give them sexual access to men at a time when women outnumber men.' So, as long as the woman agrees, can polygamy be practiced even if its purpose is not to protect orphans? I am somewhat confused about this. | not refer to the sexual nature, or needs, of women or men in dealing with polygyny; it refers only to the need to ensure justice for orphaned girls and 'helpless children.'"<br>My point was that, while polygyny may, in fact, be a way for societies to permit women access to men (or vice versa) for social reasons, the Qur'an itself does not take this approach. It only allows polygyny as a means to ensure justice for female orphans if the guardian can adhere to the criteria the Qur'an mentions. |
| 4. "From what I understand, your egalitarian theory aims to establish equal positions for men and women without distinction. Can this also be applied in cases of inheritance between different religions?" | I am not qualified to comment on other religions |
| 5. On page 224 you mention The Qurān is very clear that polygyny is only permitted in those cases where the guardian feels that he may be unable to do full justice to his charge outside of marriage, the assumption being that marriage gives the husband a stake in the | The Qur'an explicitly says a (male) guardian of (female) orphans can only MARRY more than one (of them) IF he fears he won't be able to do justice to these wards OTHERWISE (without marrying them, hence outside the marriage tie). |

| | |
|---|---|
| honest management of his wife's property.<br>If I may ask, what underlies your interpretation of that verse? Why do you interpret the verse as "outside of marriage"?<br>I am asking this because I have read several interpretations of the Qur'an, and they interpret it as if the guardians are afraid they will not be able to act justly (if they marry the orphans). | |
| 6. In the context of the creation of humans, I still do not understand your explanation about the single self (nafsin wahidah). Could you briefly explain it? And to what does the single self refer? | No one knows with certainty what nafs is, as I mention in the book. But, whether it is self or soul, the point is that God created men and women from a "single nafs." This means men aren't a higher order of creation than women, as Muslims claim, given the Qur'an's ontology of a single self. |
| 7. You also mention that marriage in Islam is a social contract. I understand and agree with that, but isn't marriage also considered an act of worship? Why didn't you explain it? | The Qur'an describes the nikah as a legal agreement, not an act of worship. The only act of worship is to worship God. However, God seems to be missing from the practice of Islam everywhere today as is obvious from the hideous and misogynistic claims Muslims make in the name of God. |

## Lampiran II



14:33 51%

Fakhri Amal 31 Jul
kepada abarlas

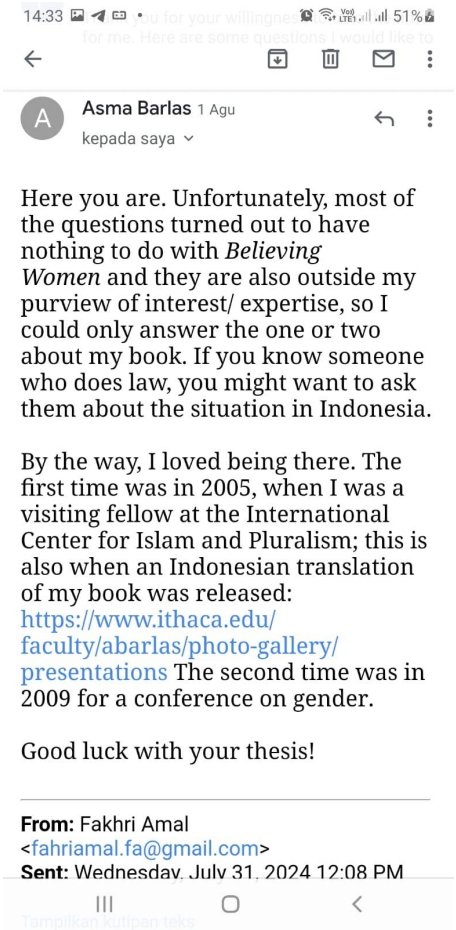
Assalamualaikum Prof Asma Barlas, my name is Muhammad Fakhri Amal form Universitas Islam Indonesia. i would like to conducting an interview with you regarding the thesis I am currently writing. Below I am attaching my letter. Thank You

Letter to Pr...arlas.docx

Asma Barlas 31 Jul
kepada saya

Walaikum as salam, Mr. Amal. Thank you for reaching out, but I no longer give interviews without knowing something about the author beyond an email from them. Do you have a website, for instance, or copies of some of your own work?

Sincerely,



14:33 51%

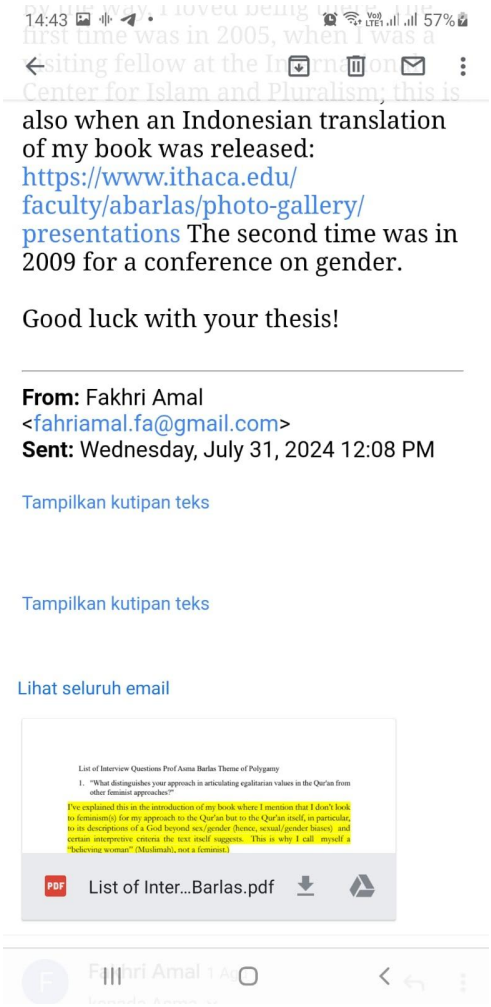
Asma Barlas 1 Agu
kepada saya

Here you are. Unfortunately, most of the questions turned out to have nothing to do with *Believing Women* and they are also outside my purview of interest/ expertise, so I could only answer the one or two about my book. If you know someone who does law, you might want to ask them about the situation in Indonesia.

By the way, I loved being there. The first time was in 2005, when I was a visiting fellow at the International Center for Islam and Pluralism; this is also when an Indonesian translation of my book was released: https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas/photo-gallery/presentations The second time was in 2009 for a conference on gender.

Good luck with your thesis!

**From:** Fakhri Amal <fahriamal.fa@gmail.com>
**Sent:** Wednesday, July 31, 2024 12:08 PM



also when an Indonesian translation of my book was released: https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas/photo-gallery/presentations The second time was in 2009 for a conference on gender.

Good luck with your thesis!

---

**From:** Fakhri Amal <fahriamal.fa@gmail.com>
**Sent:** Wednesday, July 31, 2024 12:08 PM

Tampilkan kutipan teks

Tampilkan kutipan teks

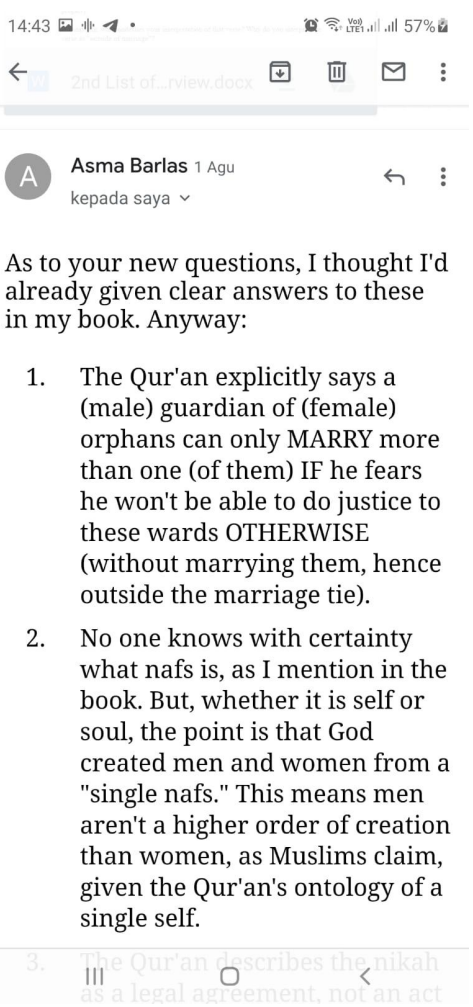
Lihat seluruh email

List of Interview Questions Prof Asma Barlas Theme of Polygamy

1. "What distinguishes your approach in articulating egalitarian values in the Qur'an from other feminist approaches?"

I've explained this in the introduction of my book where I mention that I don't look to feminism(s) for my approach to the Qur'an but to the Qur'an itself, in particular, to its descriptions of a God beyond sex/gender (hence, sexual/gender biases) and certain interpretive criteria the text itself suggests. This is why I call myself a "believing woman" (Muslimah), not a feminist.

List of Inter...Barlas.pdf



2nd List of...rview.docx

Asma Barlas 1 Agu
kepada saya

As to your new questions, I thought I'd already given clear answers to these in my book. Anyway:

1. The Qur'an explicitly says a (male) guardian of (female) orphans can only MARRY more than one (of them) IF he fears he won't be able to do justice to these wards OTHERWISE (without marrying them, hence outside the marriage tie).
2. No one knows with certainty what nafs is, as I mention in the book. But, whether it is self or soul, the point is that God created men and women from a "single nafs." This means men aren't a higher order of creation than women, as Muslims claim, given the Qur'an's ontology of a single self.
3. The Qur'an describes the nikah as a legal agreement, not an act




Publikasi Terjemahan Buku Believing Women, Jakarta, 2005




Panel Diskusi, Jakarta, 20025

**Lampiran III**

FAKULTAS
ILMU AGAMA ISLAM

## KARTU BIMBINGAN TESIS

**Nama Mahasiswa** : **Muhammad Fakhri Amal** **NIM** : **22913010**
**Judul Tesis** : **PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI EGALITER ASMA BARLAS**
**Konsentrasi** : **Hukum Islam**
**Dosen Pembimbing** : **Dr. Drs. Yusdani, M.Ag**

| Bimbingan ke- | Tanggal | Materi Bimbingan | Tanda Tangan Pembimbing |
|---|---|---|---|
| 1 | 28/03/2024 | Pemetaan garis besar bahasan tiap bab dan kerangka metodologi | |
| 2 | 21/05/2024 | Diskusi isu pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia | |
| 3 | 14/06/2024 | Diskusi pengaplikaisan teori epistemologi egaliter Asma Barlas | |
| 4 | 7/08/2024 | Diskusi bab 1 dan 2, isu poligami, dan teknis penulisan footnote | |
| 5 | 24/08/2024 | Review file tesis | |
| 6 | 30/08/2024 | Perubahan judul tesis dan diskusi lanjutan bab 3 | |
| 7 | 2/09/2024 | Perbaikan teknis penulisan | |
| 8 | 13/09/2024 | Pengecekan final keseluruhan tesis | |
| | | | |
| | | | |

Yogyakarta, 19 SEPTEMBER 2024
Mengetahui
Kaprodi

Dzulkifli Hadi Imawan, Lc., M.Kom.I.,Ph.D

# DAFTAR RIWAYAT HIDUP (CV)

## MUHAMMAD FAKHRI AMAL



MAKASSAR, 21 NOVEMBER 1999
ISLAM | MARRIED | 178 Cm | 90 Kg


0812 4204 9239

@fakhri.amal_

fahriamal.fa@gmail.com

Griya Ciara Kita Nomor 4
Burikan, Sumberadi, Mlati,
Sleman, D.I. Yogyakarta,
Indonesia


### TENTANG SAYA

Saya sekarang seorang mahasiswa Magister di FIAI UII, pernah menulis buku tentang filsafat Ilmu dan beberapa kali menjadi pembicara di panel session di International Conference.

### Pendidikan Formal

S-1 Ahwal al-Syakhshiyah | 2017-2022
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Berhasil lulus dengan mendapatkan IPK akhir 3,88

S-2 Ilmu Agama Islam | 2022 - Sekarang
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

### PENDIDIKAN NON-FORMAL

PENDIDIKAN MEDIATOR BERSERTIFIKAT MAHKAMAH AGUNG
PUSAT MEDIASI INDONESIA, UNIVERSITAS GAJAH MADA
Berhasil lulus dengan mendapatkan nilai akhir rata-rata Ujian 88,90

PENDIDIKAN DAN PELATIHAN DASAR PARAREGAL
DFA LAW FIRM

### BAHASA

| INGGRIS | INDONESIA |
|---|---|
| Aktif | Aktif |

### KEMAMPUAN SOFTWARE

| | |
|---|---|
| Microsoft Word | ●●●●○ |
| Microsoft Excel | ●●○○○ |
| Microsoft PowerPoint | ●●●○○ |

### HOBI

BACA BUKU | VIDEO EDITING