

BAB II

KEADILAN GENDER DAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA

A. Keadilan Gender

Keadilan gender merupakan tema fundamental dalam studi hukum Islam kontemporer karena berkaitan langsung dengan relasi sosial antara laki-laki dan perempuan, baik dalam konteks keluarga maupun masyarakat luas. Keadilan (al-‘adl) dalam Islam merupakan prinsip moral tertinggi yang menjiwai seluruh sistem hukum (al-ahkām al-syar‘iyyah) dan bertujuan menciptakan keseimbangan antara hak dan kewajiban manusia di hadapan Allah. Prinsip ini tidak bersifat abstrak, melainkan diwujudkan dalam bentuk perlakuan yang proporsional terhadap manusia berdasarkan harkat kemanusiaan yang sama.

Dalam pandangan Islam, keadilan gender tidak berarti kesamaan mutlak antara laki-laki dan perempuan, melainkan pengakuan atas perbedaan biologis yang tidak boleh dijadikan alasan untuk perlakuan diskriminatif.⁵¹ Dengan kata lain, keadilan gender adalah keadilan substantif yang berorientasi pada pemberdayaan kedua jenis kelamin agar memiliki kesempatan dan tanggung jawab yang seimbang dalam kehidupan sosial, politik, dan keluarga.

Siti Ruhaini Dzuhayatin menjelaskan bahwa keadilan gender merupakan bentuk keadilan sosial yang memperhitungkan konteks historis penindasan

⁵¹ Wahidah Zein Br Siregar, *Hukum Keluarga Islam dan Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Deepublish, 2022), h. 21.

terhadap perempuan.⁵² Menurutnya, ketimpangan gender dalam hukum Islam klasik muncul karena konstruksi sosial dan interpretasi teks yang didominasi laki-laki. Oleh sebab itu, upaya untuk mewujudkan keadilan gender dalam hukum Islam modern memerlukan pendekatan tafsir yang kontekstual dan humanistik.⁵³

Nilai keadilan ini bersumber dari ajaran Al-Qur'an. Firman Allah dalam QS. an-Nahl [16]:97

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً

وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Artinya: Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan dia seorang mukmin, sungguh, Kami pasti akan berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik daripada apa yang selalu mereka kerjakan.

Ayat ini menegaskan kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan dalam hal keimanan, tanggung jawab moral, dan imbalan amal. Dengan demikian, Al-Qur'an secara prinsipil telah menghapus hierarki gender yang bersifat biologis.⁵⁴

Dalam perspektif hukum Islam, keadilan (al-'adl) memiliki dimensi ganda: vertikal dan horizontal. Secara vertikal, keadilan berarti menempatkan hukum sesuai kehendak Ilahi; secara horizontal, keadilan berarti menempatkan manusia pada kedudukan yang setara sebagai sesama makhluk ciptaan.⁵⁵ Oleh karena itu,

⁵² Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Keadilan Gender* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2020), h. 12.

⁵³ *Ibid.*, h. 15.

⁵⁴ *Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2022), h. 272.

⁵⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2021), h. 85.

penerapan hukum Islam tidak boleh menimbulkan ketimpangan sosial, termasuk dalam relasi antara suami dan istri.

Wahidah Zein Br Siregar menyebutkan bahwa konsep keadilan gender dalam hukum keluarga Islam bertujuan membangun harmoni antara hak dan kewajiban dalam rumah tangga.⁵⁶ Ketimpangan dalam pembagian peran, seperti dominasi laki-laki dalam keputusan rumah tangga, merupakan bentuk penyimpangan terhadap prinsip keadilan syar'ī. Dalam konteks ini, keadilan gender harus dipahami bukan sebagai ideologi sekuler, tetapi sebagai nilai integral dari maqāṣid al-syarī'ah yang menekankan kemaslahatan (maṣlaḥah) bagi seluruh anggota keluarga.⁵⁷

Dengan demikian, keadilan gender dalam perspektif Islam bukanlah peniruan terhadap konsep feminisme Barat, tetapi refleksi dari ajaran Islam yang menempatkan keadilan sebagai tujuan hukum (maqāṣid al-syarī'ah). Islam memerintahkan perlakuan adil terhadap seluruh manusia tanpa diskriminasi jenis kelamin, ras, atau status sosial. Ketika suatu sistem hukum menimbulkan ketimpangan dan ketidakadilan terhadap perempuan, maka secara substantif ia bertentangan dengan prinsip keadilan Ilahi.

Secara etimologis, istilah gender berasal dari bahasa Latin genus yang berarti “jenis” atau “golongan”. Dalam ilmu sosial modern, gender mengacu pada konstruksi sosial yang membedakan peran, tanggung jawab, dan perilaku antara laki-laki dan perempuan.⁵⁸ Sementara sex atau jenis kelamin bersifat biologis dan

⁵⁶ Wahidah Zein Br Siregar, *Hukum Keluarga Islam dan Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Deepublish, 2022), hlm. 33.

⁵⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2021), h. 90.

⁵⁸ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2020), h. 11.

tidak dapat diubah, gender bersifat kultural dan dapat berubah sesuai waktu dan konteks sosial.

Dalam konteks hukum Islam, istilah gender menjadi penting karena banyak norma hukum yang bersumber dari fikih klasik yang lahir dalam konteks budaya patriarkal.⁵⁹ Penafsiran terhadap teks agama pada masa lalu sering kali merefleksikan struktur sosial Arab abad pertengahan, bukan nilai-nilai universal Islam. Akibatnya, hukum keluarga Islam yang diwariskan kerap memihak laki-laki dan memarginalkan perempuan.

Nur Rofi'ah menjelaskan bahwa perbedaan antara jenis kelamin dan gender harus menjadi dasar dalam memahami hukum Islam agar tidak terjadi bias normatif.⁶⁰ Ia menegaskan bahwa hukum Islam yang berkeadilan harus memperhitungkan faktor sosial dan moral, bukan sekadar biologis. Misalnya, konsep kepemimpinan keluarga (qiwāmah) dalam QS. an-Nisā' [4]:34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ

أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ لِّلْعَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ

وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ

عَلِيمًا كَبِيرًا

Artinya: Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian

⁵⁹ Nur Rofi'ah, *Fikih Relasi Gender dalam Keluarga Muslim* (Jakarta: Rumah Kitab, 2021), h. 25.

⁶⁰ *Ibid.*, h. 28.

dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukullah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar.

Ayat diatas tidak boleh dipahami sebagai legitimasi patriarki, tetapi sebagai tanggung jawab moral untuk menjamin kesejahteraan keluarga.⁶¹ Musdah Mulia memperluas pemahaman ini dengan menegaskan bahwa relasi antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga seharusnya bersifat kemitraan (zawāj musāwah).⁶² Dalam pandangannya, pernikahan adalah perjanjian (mītāq ghalīz) yang didasarkan pada rasa cinta dan tanggung jawab bersama, bukan relasi hierarkis.⁶³ Karena itu, prinsip keadilan gender berarti membangun sistem keluarga di mana suami dan istri memiliki hak yang seimbang dalam pengambilan keputusan, pengelolaan ekonomi, dan kehidupan sosial.

Dari perspektif maqāsid al-syarī‘ah, tujuan hukum Islam adalah melindungi martabat manusia (ḥifz al-nafs), keturunan (ḥifz al-nasl), dan kehormatan (ḥifz al-‘ird).⁶⁴ Maka, setiap tafsir hukum yang menimbulkan ketidakadilan terhadap perempuan sejatinya bertentangan dengan maqāsid. Dalam konteks ini, keadilan gender adalah manifestasi dari maqāsid yang berorientasi pada kemaslahatan manusia secara universal.

Keadilan gender juga merupakan bentuk koreksi terhadap distorsi epistemologis dalam hukum Islam klasik. Seperti dikemukakan oleh Siti Ruhaini

⁶¹ *Ibid.*, h.. 32.

⁶² Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Jakarta: LKAJ Press, 2007), h. 51

⁶³ *Ibid.*, h. 56.

⁶⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), h. 92.

Dzuhayatin, sebagian ulama terdahulu menafsirkan hukum dengan pendekatan literal dan ahistoris sehingga mengabaikan konteks sosial dan semangat keadilan universal Al-Qur'an.⁶⁵ Pendekatan baru yang lebih kontekstual harus dilakukan agar hukum Islam mampu menjawab tantangan kesetaraan manusia di era modern.

1. Prinsip Kesetaraan dalam Perspektif Islam dan Teori Feminisme Islam

Prinsip kesetaraan (al-musāwah) dalam Islam bersumber dari ajaran tauhid. Dalam pandangan tauhid, seluruh manusia memiliki kedudukan yang sama di hadapan Allah, dan tidak ada superioritas kecuali berdasarkan takwa (QS. al-Hujurāt [49]:13).⁶⁶

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَى اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti.

Ayat ini menolak segala bentuk diskriminasi, termasuk diskriminasi gender. Oleh karena itu, sistem sosial atau hukum yang menempatkan perempuan di posisi inferior bertentangan dengan prinsip tauhid.

Feminisme Islam lahir dari kesadaran bahwa banyak ketidakadilan terhadap perempuan justru bersumber dari interpretasi keagamaan yang bias

⁶⁵ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 27.

⁶⁶ Al-Qur'an, QS. al-Hujurāt [49]:13.

patriarki.⁶⁷ Namun, berbeda dengan feminisme sekuler, feminisme Islam tidak menolak otoritas teks, melainkan berupaya menafsirkan ulang teks agar sejalan dengan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan.⁶⁸ Tokoh-tokoh seperti Amina Wadud dan Asma Barlas menjadi pionir dalam gerakan ini dengan menggunakan metode hermeneutika Qur'ani. Mereka menekankan pentingnya membaca Al-Qur'an secara tematik dan kontekstual, bukan fragmentaris.⁶⁹

Dalam konteks Indonesia, Musdah Mulia mengembangkan pendekatan feminisme Islam yang khas. Ia memadukan prinsip maqāṣid al-syarī'ah dengan analisis gender untuk menafsirkan ulang hukum keluarga Islam.⁷⁰ Menurutnya, hukum Islam harus selalu diuji melalui tiga prinsip utama: keadilan (al-'adl), kemaslahatan (al-maṣlahah), dan kemanusiaan (al-insāniyyah).⁷¹ Jika sebuah ketentuan hukum melanggar salah satu dari tiga prinsip tersebut, maka perlu dilakukan reinterpretasi agar kembali pada tujuan moral syariat.

Konsep kesetaraan Musdah Mulia juga bersifat praksis. Ia tidak hanya berhenti pada tataran ide, tetapi mengusulkan reformasi hukum keluarga Islam melalui revisi terhadap UU No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) agar lebih responsif terhadap keadilan gender.⁷² Dalam pandangannya, pasal-pasal tentang poligami, hak talak, dan kepemimpinan keluarga harus diubah karena tidak lagi relevan dengan nilai keadilan kontemporer.⁷³

⁶⁷ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil* (Bandung: Mizan, 2021), h. 44.

⁶⁸ Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad* (Jakarta: Serambi, 2020), h. 61.

⁶⁹ Asma Barlas, *Believing Women in Islam* (Jakarta: Alvabet, 2022), h. 79.

⁷⁰ Siti Musdah Mulia, *Menuju Reformasi Hukum Islam* (Jakarta: LKAJ, 2004), h. 60.

⁷¹ *Ibid.*, h. 63.

⁷² Siti Musdah Mulia, *Menuju Reformasi Hukum Islam* (Jakarta: LKAJ, 2004), h. 70.

⁷³ Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, h. 75.

Dengan demikian, teori feminisme Islam yang dikembangkan Musdah Mulia menjadi kerangka teoretis utama dalam penelitian ini. Ia menawarkan pendekatan hermeneutika moral yang berupaya mengembalikan hukum Islam pada nilai-nilai dasar Al-Qur'an: kesetaraan (*musāwah*), keadilan (*'adl*), dan kemaslahatan (*maṣlaḥah*).⁷⁴ Pendekatan ini bukan hanya relevan bagi hukum keluarga, tetapi juga bagi rekonstruksi epistemologi hukum Islam secara keseluruhan agar selaras dengan cita-cita rahmatan lil 'ālamīn.

B. Hukum Keluarga Islam Di Indonesia

1. Sejarah dan Tujuan Pembentukan UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974

Hukum keluarga Islam di Indonesia mengalami proses evolusi panjang sebelum akhirnya dikodifikasi dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Undang-undang ini merupakan hasil kompromi antara tiga kekuatan besar yang saling berinteraksi dalam sejarah hukum nasional: negara modern, tradisi Islam, dan adat lokal.⁷⁵ Proses penyusunannya berlangsung dalam konteks sosial-politik Orde Baru yang sedang berupaya menata ulang sistem hukum warisan kolonial agar sejalan dengan ideologi pembangunan nasional.

Sebelum 1974, pengaturan tentang perkawinan di Indonesia bersifat pluralistik.⁷⁶ Di wilayah kolonial Hindia Belanda, berlaku sistem hukum majemuk (*plural legal system*) yang memisahkan hukum bagi penduduk

⁷⁴ Auda, *Maqasid al-Shariah*, h. 95.

⁷⁵ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2022), h. 11.

⁷⁶ M. Atho Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial di Indonesia* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2020), h. 18.

Eropa, Timur Asing, dan Bumiputra.⁷⁷ Untuk umat Islam, perkawinan diatur berdasarkan hukum adat dan fikih mazhab Syafi'i yang diterapkan di pengadilan agama lokal (Priesterraad).⁷⁸ Sistem ini bertahan hingga pasca-kemerdekaan, di mana belum ada satu undang-undang nasional yang mengatur perkawinan secara seragam.

Ketiadaan unifikasi hukum ini menimbulkan berbagai persoalan, terutama dalam hal perlindungan hak perempuan dan anak.⁷⁹ Banyak praktik poligami dan perkawinan anak terjadi tanpa kontrol hukum yang jelas, sehingga menimbulkan keresahan sosial.⁸⁰ Pada dekade 1960-an, muncul desakan dari kalangan perempuan Muslim yang tergabung dalam organisasi seperti Muslimat NU, Aisyiyah, dan Kowani untuk mendorong lahirnya undang-undang yang menjamin keadilan dalam keluarga.⁸¹

Rancangan awal Rancangan Undang-Undang Perkawinan (RUU Perkawinan) diajukan pemerintah kepada DPR pada tahun 1967 di bawah Menteri Agama KH. Saifuddin Zuhri.⁸² Namun, pembahasan sempat tertunda akibat situasi politik pasca-G30S dan transisi menuju pemerintahan Orde Baru. RUU tersebut kembali diajukan pada tahun 1973 dengan dukungan

⁷⁷ M. Atho Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial di Indonesia* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2020), h. 22.

⁷⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Pembentukan Tradisi Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2021), h. 77.

⁷⁹ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Keadilan Gender* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2020), h. 30.

⁸⁰ *Ibid.*, h. 32.

⁸¹ Nur Rofi'ah, *Fikih Relasi Gender dalam Keluarga Muslim* (Jakarta: Rumah Kitab, 2021), h. 19.

⁸² Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 20.

penuh dari Menteri Agama Mukti Ali, yang dikenal sebagai tokoh Islam modernis dan pluralis.⁸³

Perdebatan paling tajam dalam proses legislasi ini terjadi di DPR antara kelompok Islam tradisional-konservatif dan nasionalis-progresif.⁸⁴ Isu yang paling diperdebatkan adalah poligami, hak talak, dan batas usia perkawinan. Kelompok konservatif, seperti beberapa fraksi PPP (Partai Persatuan Pembangunan), menolak pembatasan poligami karena dianggap bertentangan dengan syariat Islam.⁸⁵ Sebaliknya, kelompok nasionalis dan tokoh perempuan seperti Maria Ulfah Santoso dan Kartini Kartono menganggap pembatasan poligami adalah bagian dari perlindungan terhadap martabat perempuan.⁸⁶

Perdebatan di DPR memuncak ketika rancangan undang-undang tersebut disahkan pada 22 Desember 1973, dengan beberapa pasal yang kemudian direvisi sebelum pengesahan resmi pada 2 Januari 1974.⁸⁷ Pemerintah akhirnya menetapkan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan sebagai hasil kompromi politik dan teologis antara berbagai kepentingan.⁸⁸

Kompromi itu terlihat jelas dalam struktur normatifnya. Di satu sisi, undang-undang ini menegaskan prinsip monogami sebagai norma umum (Pasal 3 ayat 1), tetapi di sisi lain tetap membuka ruang poligami dengan syarat

⁸³ Kementerian Agama RI, *Sejarah Legislasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2022), h. 13.

⁸⁴ Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, h. 41.

⁸⁵ Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, h. 43.

⁸⁶ Maria Ulfah Santoso, *Hak-Hak Perempuan dalam Hukum Keluarga* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2021), h. 27.

⁸⁷ Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 26.

⁸⁸ Kementerian Agama RI, *Sejarah Legislasi Hukum Islam di Indonesia*, h. 15.

“adil” (Pasal 3 ayat 2).⁸⁹ Begitu pula dalam hal kepemimpinan keluarga, undang-undang menegaskan bahwa “suami adalah kepala keluarga dan istri ibu rumah tangga” (Pasal 31 ayat 3).⁹⁰ Pasal-pasal ini menggambarkan ambivalensi antara semangat modernisasi hukum dan warisan tafsir patriarkal dalam fikih klasik.

Secara politis, lahirnya UU Perkawinan tidak lepas dari strategi pemerintah Orde Baru yang ingin meneguhkan peran negara sebagai penafsir tunggal moralitas keluarga.⁹¹ Pemerintah memandang stabilitas keluarga sebagai fondasi stabilitas nasional, sejalan dengan ideologi pembangunan yang menekankan ketertiban sosial.⁹² Karena itu, regulasi perkawinan dimaknai tidak hanya sebagai urusan pribadi, tetapi juga sebagai instrumen pengendalian sosial yang dijalankan oleh negara.⁹³

Namun, dalam perspektif hermeneutik hukum Islam, pasal-pasal tertentu dalam UU No. 1 Tahun 1974 menimbulkan problem konseptual. Sebagai contoh, Pasal 31 ayat (3) yang menetapkan suami sebagai kepala keluarga mengandung bias patriarki yang kuat karena mengasumsikan bahwa otoritas kepemimpinan hanya dimiliki laki-laki.⁹⁴ Padahal, Al-Qur’an menggunakan istilah qawwām dalam QS. an-Nisā’ [4]:34 bukan dalam arti superioritas, melainkan tanggung jawab moral (moral responsibility).⁹⁵

⁸⁹ *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 3 ayat (1–2).

⁹⁰ *Ibid.*, Pasal 31 ayat (3).

⁹¹ Mufidah Ch., *Gender dan Islam di Indonesia* (Malang: UIN Maliki Press, 2022), h. 41.

⁹² *Ibid.*, h. 44.

⁹³ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 40.

⁹⁴ Wahidah Zein Br Siregar, *Hukum Keluarga Islam dan Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Deepublish, 2022), h. 56.

⁹⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2020), h. 430.

Interpretasi terhadap *qiwāmah* ini merupakan salah satu titik krusial dalam wacana keadilan gender. Musdah Mulia berpendapat bahwa istilah tersebut sering disalahpahami akibat penafsiran literal dan tidak kontekstual.⁹⁶ Dalam *Menuju Reformasi Hukum Islam*, ia menegaskan bahwa kepemimpinan keluarga seharusnya didasarkan pada prinsip kemitraan (*zawāj musāwah*), bukan hierarki.⁹⁷ Oleh karena itu, pasal yang membakukan suami sebagai kepala keluarga perlu ditinjau ulang agar lebih selaras dengan prinsip keadilan Islam dan *maqāṣid al-syarī‘ah*.⁹⁸

Perdebatan serupa juga terjadi terkait Pasal 3 ayat (2) tentang poligami. Secara tekstual, pasal ini menyatakan bahwa pengadilan dapat memberikan izin poligami apabila suami mampu berlaku adil. Namun, konsep keadilan di sini sangat problematik.⁹⁹ Dalam konteks *maqāṣid al-syarī‘ah*, keadilan (*al-‘adl*) bukan sekadar keadilan material, tetapi keadilan moral yang menjamin kesejahteraan batin dan sosial seluruh pihak.¹⁰⁰ Musdah Mulia menilai bahwa keadilan yang dimaksud ayat ini bersifat ideal dan hampir mustahil diwujudkan secara manusiawi, sehingga secara normatif hukum Islam justru lebih mendukung monogami sebagai bentuk perkawinan yang adil.¹⁰¹

Pandangan ini diperkuat oleh hasil penelitian Komnas Perempuan (2023) yang menunjukkan bahwa praktik poligami di Indonesia kerap menimbulkan ketidakadilan ekonomi dan psikologis terhadap istri dan

⁹⁶ Siti Musdah Mulia, *Menuju Reformasi Hukum Islam* (Jakarta: LKAJ Press, 2004), h. 68.

⁹⁷ *Ibid.*, h. 71.

⁹⁸ *Ibid.*, h. 75.

⁹⁹ *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974*, Pasal 3 ayat (2).

¹⁰⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2021), h. 91.

¹⁰¹ Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Jakarta: LKAJ, 2007), h. 79.

anak.¹⁰² Data dari Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama (Badilag) tahun 2023 juga menunjukkan lebih dari 4.000 permohonan izin poligami diajukan ke pengadilan agama, tetapi hanya sekitar 30% yang dikabulkan karena tidak memenuhi syarat keadilan dan kemampuan finansial.¹⁰³ Fakta ini memperlihatkan bahwa penerapan pasal tersebut secara substantif sulit sesuai dengan nilai keadilan Islam.

Dengan demikian, dari perspektif historis maupun hermeneutik, UU No. 1 Tahun 1974 mencerminkan dua hal yang saling berlawanan: kemajuan dalam aspek unifikasi hukum dan konservatisme dalam aspek substansi keadilan gender.¹⁰⁴ Hukum ini berhasil menata pluralitas hukum perkawinan di Indonesia, tetapi gagal sepenuhnya menegakkan prinsip kesetaraan yang diajarkan Islam.¹⁰⁵

Musdah Mulia menafsirkan fenomena ini sebagai cermin dari “politik domestikasi perempuan” dalam hukum keluarga Indonesia.¹⁰⁶ Menurutnya, negara, melalui undang-undang, cenderung mengatur perempuan dalam ruang domestik demi stabilitas sosial dan moral.¹⁰⁷ Padahal, Islam sendiri tidak pernah menutup ruang partisipasi perempuan di ranah publik.¹⁰⁸ Karena itu, ia menyerukan perlunya reformasi hukum keluarga dengan pendekatan maqāṣid

¹⁰² Komnas Perempuan, *Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan di Indonesia 2023* (Jakarta: Komnas Perempuan, 2023), h. 27.

¹⁰³ Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama (Badilag), *Laporan Statistik Perkara Peradilan Agama 2023* (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2023).

¹⁰⁴ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 52.

¹⁰⁵ Rofi'ah, *Fikih Relasi Gender*, h. 65.

¹⁰⁶ Mulia, *Menuju Reformasi Hukum Islam*, h. 83.

¹⁰⁷ *Ibid.*, h. 86.

¹⁰⁸ Mufidah Ch., *Gender dan Islam di Indonesia*, h. 54.

al-syarī‘ah yang menempatkan keadilan (al-‘adl) dan kemaslahatan (maṣlahah) sebagai tolok ukur utama, bukan sekadar legalitas formal.¹⁰⁹

Secara historis, Undang-Undang Perkawinan 1974 merupakan capaian penting, tetapi dari perspektif teoretik dan moral Islam, masih terbuka ruang besar untuk evaluasi kritis.¹¹⁰ Di sinilah relevansi pemikiran Musdah Mulia menemukan konteksnya: sebagai suara yang mengingatkan bahwa hukum Islam bukanlah sistem tertutup, melainkan sistem moral yang harus selalu bergerak menuju keadilan sosial dan kesetaraan manusia.¹¹¹

2. Sejarah dan Kedudukan Kompilasi Hukum Islam

Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan salah satu tonggak penting dalam perkembangan hukum Islam di Indonesia. Ia adalah bentuk kodifikasi hukum Islam pertama yang disusun secara sistematis oleh negara untuk dijadikan pedoman bagi hakim pengadilan agama di seluruh Indonesia.¹¹² Tujuan utamanya ialah mengintegrasikan norma-norma hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional sekaligus menegaskan eksistensi peradilan agama sebagai lembaga peradilan yang sah di bawah Mahkamah Agung.¹¹³

Sebelum KHI diberlakukan, praktik hukum keluarga Islam di Indonesia masih mengacu pada kitab-kitab fikih klasik yang diajarkan di

¹⁰⁹ Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, h. 94.

¹¹⁰ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 61.

¹¹¹ Rofi’ah, *Fikih Relasi Gender*, h. 71.

¹¹² Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2022), h. 45.

¹¹³ Kementerian Agama RI, *Sejarah Legislasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2022), h. 26.

pesantren dan fakultas syariah.¹¹⁴ Hakim pengadilan agama menggunakan referensi yang berbeda-beda, seperti *Fath al-Qarīb*, *I‘ānat al-Ṭālibīn*, *Tuhfat al-Muḥtāj*, dan *Nihāyat al-Zain*.¹¹⁵ Akibatnya, terjadi keragaman putusan hukum bahkan dalam kasus yang sama. Perbedaan interpretasi ini menimbulkan ketidakpastian hukum dan dianggap menghambat proses modernisasi hukum nasional.¹¹⁶

Kesadaran akan kebutuhan kodifikasi hukum Islam sudah muncul sejak dekade 1950-an. Setelah kemerdekaan, sistem hukum nasional Indonesia masih menanggung warisan pluralitas hukum kolonial: hukum adat, hukum Barat, dan hukum Islam berjalan berdampingan tanpa koordinasi yang jelas.¹¹⁷ Dalam konteks ini, kehadiran Kementerian Agama sejak 1946 menjadi wadah yang mengakomodasi aspirasi umat Islam agar hukum Islam mendapat pengakuan formal dalam struktur kenegaraan.¹¹⁸

Upaya konkret kodifikasi hukum Islam mulai muncul pada masa Menteri Agama KH. Wahid Hasyim dan KH. Saifuddin Zuhri, tetapi belum terealisasi karena keterbatasan infrastruktur hukum dan perbedaan pandangan di kalangan ulama.¹¹⁹ Baru pada dekade 1980-an, di bawah kepemimpinan Presiden Soeharto, wacana ini memperoleh dukungan politik yang kuat.¹²⁰

¹¹⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Pembentukan Tradisi Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2021), h. 103.

¹¹⁵ *Ibid.*, h. 104.

¹¹⁶ M. Atho Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial di Indonesia* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2020), h. 55.

¹¹⁷ M. Atho Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial di Indonesia* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2020), h. 58.

¹¹⁸ Kementerian Agama RI, *Pedoman Penerapan Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2021), h. 10.

¹¹⁹ Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 48.

¹²⁰ Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, h. 59.

Pemerintah Orde Baru melihat pentingnya penyatuan norma hukum Islam sebagai bagian dari upaya unifikasi hukum nasional untuk mendukung stabilitas sosial dan pembangunan.¹²¹

Kementerian Agama kemudian membentuk Tim Penyusun Kompilasi Hukum Islam berdasarkan Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1989.¹²² Tim ini diketuai oleh Prof. Dr. H. Bustanul Arifin (Ketua Mahkamah Agung saat itu) dan beranggotakan tokoh-tokoh terkemuka dari kalangan ulama, akademisi, dan hakim, termasuk Prof. Dr. M. Quraish Shihab dan Prof. Dr. Hasbi Ash-Shiddieqy (sebagai inspirator konseptual).¹²³

Penyusunan KHI berlangsung selama dua tahun dan melalui tahapan panjang, mulai dari pengumpulan bahan hukum, seminar nasional, hingga konsultasi dengan berbagai lembaga Islam seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Nahdlatul Ulama (NU), dan Muhammadiyah.¹²⁴ Setelah mendapat persetujuan Presiden, hasil akhir KHI disahkan melalui Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991, pada tanggal 10 Juni 1991.¹²⁵

Pilihan untuk menggunakan Instruksi Presiden sebagai dasar hukum bukanlah tanpa alasan. Pemerintah saat itu sengaja menghindari jalur legislasi di DPR karena khawatir muncul perdebatan ideologis yang berpotensi menghambat pengesahan.¹²⁶ Dengan Inpres, KHI dapat diberlakukan secara administratif tanpa harus melalui proses legislasi formal. Meskipun status

¹²¹ *Ibid.*, h. 61.

¹²² *Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1989.*

¹²³ Kementerian Agama RI, *Pedoman Penerapan KHI*, h. 11.

¹²⁴ *Ibid.*, h. 12.

¹²⁵ *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991* tentang Kompilasi Hukum Islam.

¹²⁶ Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, h. 64.

hukumnya di bawah undang-undang, keberlakuan KHI memiliki dampak yang luas karena diterapkan di seluruh pengadilan agama Indonesia.¹²⁷

Dengan diberlakukannya KHI, untuk pertama kalinya Indonesia memiliki pedoman hukum keluarga Islam tertulis yang bersifat nasional. Hal ini menandai babak baru dalam sejarah hukum Islam Indonesia yakni transisi dari hukum fikih berbasis kitab ke hukum Islam berbasis kodifikasi negara.¹²⁸

Kompilasi Hukum Islam terdiri atas tiga buku utama, yaitu:

- a. Buku I tentang Hukum Perkawinan (Pasal 1–170).
- b. Buku II tentang Hukum Kewarisan (Pasal 171–214).
- c. Buku III tentang Hukum Perwakafan (Pasal 215–229).

Struktur tersebut mencerminkan fokus utama hukum Islam yang paling sering bersentuhan dengan kehidupan sosial masyarakat Indonesia, yakni persoalan keluarga, warisan, dan wakaf.

Buku I tentang Hukum Perkawinan mengatur prinsip dasar perkawinan, hak dan kewajiban suami istri, perwalian, perceraian, dan akibat hukumnya.¹²⁹ Di sini terlihat pengaruh kuat dari fikih mazhab Syafi'i yang mendominasi praktik keagamaan masyarakat Nusantara.¹³⁰ Misalnya, mengenai sahnya perkawinan dengan adanya wali dan dua saksi, serta ketentuan talak yang menjadi hak prerogatif suami.¹³¹

¹²⁷ Kementerian Agama RI, *Sejarah Legislasi Hukum Islam*, h. 30.

¹²⁸ Dzhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Keadilan Gender* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2020), h. 46.

¹²⁹ *Kompilasi Hukum Islam, Buku I–III. Pasal 1-170.*

¹³⁰ Azra, *Jaringan Ulama dan Pembentukan Tradisi Islam*, h. 110.

¹³¹ *Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 14 dan 115.

Buku II tentang Hukum Kewarisan menegaskan sistem pembagian harta waris berdasarkan hukum Islam klasik, termasuk prinsip ashabah (hak ahli waris laki-laki ganda dibanding perempuan).¹³² Sementara Buku III tentang Perwakafan mengatur tata cara pewakafan dan pengelolaannya, termasuk peran nadzir dan pembinaan wakaf oleh pemerintah.¹³³

Meski bersifat fikih klasik, KHI tetap melakukan adaptasi tertentu terhadap konteks hukum nasional. Misalnya, KHI mengatur keharusan pencatatan perkawinan di hadapan Pegawai Pencatat Nikah (Pasal 5), sesuatu yang tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih.¹³⁴ Ini menunjukkan adanya integrasi antara norma agama dan prinsip administrasi modern negara hukum.¹³⁵

KHI juga menegaskan peran pengadilan agama dalam memutus perkara seperti izin poligami, perceraian, dan pembagian warisan (Pasal 49 UU No. 7 Tahun 1989).¹³⁶ Dengan demikian, keberlakuan KHI tidak hanya memperkuat substansi hukum Islam, tetapi juga memperkuat kelembagaan peradilan agama dalam sistem hukum nasional.¹³⁷

Secara hierarkis, KHI bukanlah undang-undang, melainkan produk hukum administratif yang ditetapkan melalui Instruksi Presiden.¹³⁸ Oleh sebab

¹³² *Ibid.*, Pasal 176–180.

¹³³ *Ibid.*, Pasal 215–229.

¹³⁴ *Ibid.*, Pasal 5.

¹³⁵ Kementerian Agama RI, *Pedoman Penerapan KHI*, h. 18.

¹³⁶ *Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama*, Pasal 49.

¹³⁷ Mufidah Ch., *Gender dan Islam di Indonesia* (Malang: UIN Maliki Press, 2022), h. 64.

¹³⁸ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 57.

itu, posisinya berada di bawah undang-undang tetapi memiliki kekuatan mengikat secara operasional di lingkungan peradilan agama.¹³⁹

Dalam praktik, KHI menjadi sumber hukum utama bagi hakim pengadilan agama. Hal ini ditegaskan melalui Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA) No. 2 Tahun 1994 yang menyatakan bahwa KHI wajib dijadikan pedoman dalam memutus perkara di peradilan agama.¹⁴⁰ Dengan adanya surat edaran tersebut, KHI memperoleh kekuatan hukum yang bersifat *de facto*, meskipun *de jure* tidak termasuk dalam hierarki peraturan perundang-undangan.¹⁴¹

Kedudukan KHI semakin kuat setelah lahirnya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang kemudian diperbarui menjadi UU No. 3 Tahun 2006 dan UU No. 50 Tahun 2009.¹⁴² Pasal 2 ayat (1) UU tersebut menyatakan bahwa peradilan agama berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara antara orang-orang yang beragama Islam di bidang perkawinan, waris, dan wakaf.¹⁴³ Dengan demikian, KHI berfungsi sebagai *lex specialis* bagi pengadilan agama dalam menangani perkara-perkara tersebut.¹⁴⁴

Dalam konteks teori hukum nasional, KHI dapat dipahami sebagai bentuk “hukum Islam positif”, yakni hukum Islam yang telah diadopsi dan diinstitusionalisasikan oleh negara.¹⁴⁵ Hal ini menunjukkan bahwa negara

¹³⁹ Kementerian Agama RI, *Sejarah Legislasi Hukum Islam*, h. 34.

¹⁴⁰ Mahkamah Agung RI, *Surat Edaran No. 2 Tahun 1994 tentang Penerapan KHI*.

¹⁴¹ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 53.

¹⁴² *Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 dan Nomor 50 Tahun 2009*.

¹⁴³ *Ibid.*, Pasal 2 ayat (1).

¹⁴⁴ Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 60.

¹⁴⁵ Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, h. 66.

Indonesia, meskipun bukan negara agama, tetap memberikan ruang konstitusional bagi hukum Islam untuk berperan dalam kehidupan hukum nasional.¹⁴⁶

Namun, secara akademik, status KHI masih diperdebatkan. Beberapa pakar hukum tata negara menilai bahwa KHI memiliki kedudukan lemah karena ditetapkan melalui Inpres, bukan melalui proses legislasi.¹⁴⁷ Akan tetapi, dari perspektif sosiologis, KHI memiliki legitimasi kuat karena diterima luas oleh masyarakat dan dipraktikkan di seluruh pengadilan agama.¹⁴⁸

Sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Ghofur Anshori, kekuatan KHI justru terletak pada penerimaannya oleh masyarakat hukum Islam Indonesia.¹⁴⁹ KHI berperan sebagai jembatan antara hukum Islam normatif (syar‘i) dan hukum positif nasional (qanuni).¹⁵⁰ Melalui KHI, nilai-nilai hukum Islam memperoleh bentuk konkret dalam kerangka hukum negara tanpa harus kehilangan substansi religiusnya.¹⁵¹

Dalam praktik peradilan agama, KHI berfungsi tidak hanya sebagai pedoman hukum substantif, tetapi juga sebagai acuan pembentukan yurisprudensi.¹⁵² Banyak putusan pengadilan agama yang kemudian dijadikan preseden hukum berdasarkan tafsir terhadap pasal-pasal KHI.

¹⁴⁶ *Ibid.*, h. 68.

¹⁴⁷ Siregar, *Hukum Keluarga Islam dan Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Deepublish, 2022), h. 78.

¹⁴⁸ *Ibid.*, h. 80.

¹⁴⁹ Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 65.

¹⁵⁰ *Ibid.*, h. 67.

¹⁵¹ Kementerian Agama RI, *Pedoman Penerapan KHI*, h. 25.

¹⁵² Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama (Badilag), *Laporan Statistik Perkara Peradilan Agama 2023* (Jakarta: MA RI, 2023).

Contohnya, dalam perkara pembagian harta bersama (gono-gini), banyak hakim mengacu pada Pasal 97 KHI yang menetapkan bahwa janda atau duda hidup berhak atas setengah dari harta bersama, kecuali ada perjanjian lain.¹⁵³ Ketentuan ini memberikan perlindungan hukum terhadap hak ekonomi perempuan pasca perceraian dan telah diterima secara luas dalam praktik.¹⁵⁴

Demikian pula, dalam kasus perwalian anak di bawah umur, pengadilan agama sering menggunakan Pasal 107–109 KHI yang menekankan prinsip kepentingan terbaik bagi anak (best interest of the child).¹⁵⁵ Ini menunjukkan bahwa KHI tidak semata berorientasi pada tradisi fikih, tetapi juga memperhatikan nilai-nilai modern dalam hukum keluarga.¹⁵⁶

KHI juga menjadi acuan penting dalam pendidikan hukum Islam di Indonesia.¹⁵⁷ Hampir seluruh fakultas syariah dan program pascasarjana hukum Islam menjadikan KHI sebagai kurikulum inti karena dianggap sebagai representasi hukum Islam Indonesia yang sudah dikontekstualisasikan.¹⁵⁸ Dengan demikian, KHI memiliki fungsi ganda: sebagai pedoman hukum bagi peradilan agama dan sebagai sumber akademik dalam pengembangan ilmu hukum Islam.¹⁵⁹

Secara historis, politik, dan yuridis, Kompilasi Hukum Islam memiliki posisi strategis dalam sistem hukum Indonesia. Ia menjadi manifestasi

¹⁵³ *Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 97.

¹⁵⁴ Badilag, *Laporan Statistik Perkara*, 2023.

¹⁵⁵ *Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 107–109.

¹⁵⁶ Kementerian Agama RI, *Pedoman Penerapan KHI*, h. 29.

¹⁵⁷ Rofi'ah, *Fikih Relasi Gender dalam Keluarga Muslim* (Jakarta: Rumah Kitab, 2021), h. 74.

¹⁵⁸ *Ibid.*, h. 76.

¹⁵⁹ *Ibid.*, h. 78.

pertama dari proses islamisasi hukum nasional yang dilakukan secara formal oleh negara.¹⁶⁰ KHI menunjukkan bahwa hukum Islam bukan hanya bagian dari sistem keagamaan, tetapi juga unsur integral dalam pembangunan hukum nasional yang berdasarkan Pancasila.¹⁶¹

Meskipun status hukumnya masih di bawah undang-undang, penerimaan KHI yang luas di lingkungan pengadilan agama dan masyarakat menjadikannya sumber hukum yang efektif dan hidup (*living law*).¹⁶² Dalam konteks perkembangan hukum Islam kontemporer, KHI menjadi jembatan penting antara hukum syariah dan hukum nasional.

Namun, tantangan ke depan adalah bagaimana KHI dapat terus dikembangkan agar lebih adaptif terhadap perubahan sosial, ekonomi, dan budaya masyarakat Indonesia. Karena itu, revisi terhadap KHI merupakan langkah yang wajar dan bahkan diperlukan, bukan untuk melemahkan otoritasnya, tetapi untuk memperkuat relevansinya sebagai hukum Islam yang hidup dan kontekstual.

3. Kritik terhadap Penerapan Hukum keluarga Islam dalam Konteks Sosial Indonesia

Penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari konteks sosial dan budaya masyarakat yang plural. Sebagai negara dengan mayoritas penduduk Muslim, hukum Islam memiliki posisi penting dalam

¹⁶⁰ Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 71.

¹⁶¹ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 61.

¹⁶² Mudzhar, *Hukum Islam dan Dinamika Sosial*, h. 70.

sistem nilai sosial, tetapi pelaksanaannya sering kali dipengaruhi oleh konstruksi budaya lokal dan kebijakan politik negara.¹⁶³

Sejak diberlakukannya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) tahun 1991, hukum keluarga Islam telah menjadi kerangka normatif utama dalam mengatur relasi perkawinan, perceraian, waris, dan hak-hak perempuan.¹⁶⁴ Namun, dalam implementasinya, masih ditemukan kesenjangan antara norma hukum ideal (*das sollen*) dan realitas sosial (*das sein*).¹⁶⁵ Banyak nilai hukum Islam yang idealnya menjunjung tinggi keadilan dan kemaslahatan justru tereduksi dalam praktik karena kuatnya pengaruh patriarki dan lemahnya kesadaran hukum masyarakat.¹⁶⁶

Contohnya dapat dilihat dalam kasus perkawinan usia dini. Meskipun Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 telah menetapkan batas usia minimal perkawinan menjadi 19 tahun bagi laki-laki dan perempuan, data Badan Peradilan Agama (Badilag) tahun 2023 menunjukkan masih terdapat lebih dari 53.000 permohonan dispensasi nikah yang diajukan di seluruh Indonesia.¹⁶⁷ Sebagian besar berasal dari daerah pedesaan, dengan alasan ekonomi dan

¹⁶³ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: UII Press, 2022), h. 68.

¹⁶⁴ Kementerian Agama RI, *Pedoman Penerapan Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2021), h. 11.

¹⁶⁵ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Keadilan Gender* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2020), h. 56.

¹⁶⁶ Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Keadilan Gender* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2020), h. 58.

¹⁶⁷ Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama (Badilag), *Laporan Statistik Perkara Peradilan Agama 2023* (Jakarta: MA RI, 2023).

tekanan sosial. Fenomena ini menunjukkan bahwa perubahan norma hukum tidak serta merta diikuti oleh perubahan perilaku sosial.¹⁶⁸

Kondisi serupa terjadi dalam praktik poligami. Secara normatif, hukum Indonesia membatasi poligami dengan syarat ketat, yakni izin pengadilan, kemampuan berlaku adil, dan persetujuan istri.¹⁶⁹ Namun, menurut Komnas Perempuan (2023), masih banyak praktik poligami ilegal yang dilakukan tanpa izin resmi.¹⁷⁰ Poligami semacam ini sering kali disertai penelantaran istri dan anak, bahkan kekerasan ekonomi.¹⁷¹ Dalam konteks sosial patriarkal, laki-laki dianggap memiliki otoritas moral untuk “menikah lagi”, sedangkan perempuan diposisikan sebagai pihak yang harus menerima keadaan.

Praktik hukum keluarga Islam juga kerap diwarnai ketimpangan akses terhadap keadilan.¹⁷² Banyak perempuan yang kesulitan mengajukan gugatan cerai karena keterbatasan ekonomi, kurangnya pemahaman hukum, dan stigma sosial.¹⁷³ Padahal, data Mahkamah Agung RI menunjukkan bahwa lebih dari 75% perkara perceraian di pengadilan agama diajukan oleh pihak istri (cerai gugat).¹⁷⁴ Fenomena ini mencerminkan bahwa perempuan menjadi kelompok yang paling terdampak oleh ketimpangan relasi kuasa dalam keluarga.¹⁷⁵

¹⁶⁸ Komnas Perempuan, *Catatan Tahunan Kekerasan terhadap Perempuan di Indonesia 2023* (Jakarta: Komnas Perempuan, 2023), h. 19.

¹⁶⁹ *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 3 ayat (2).

¹⁷⁰ Komnas Perempuan, *Catatan Tahunan Kekerasan*, h. 23.

¹⁷¹ *Ibid.*, h. 25.

¹⁷² Wahidah Zein Br Siregar, *Hukum Keluarga Islam dan Kesetaraan Gender* (Yogyakarta: Deepublish, 2022), h. 82.

¹⁷³ *Ibid.*, h. 84.

¹⁷⁴ Badilag, *Laporan Statistik Perkara Peradilan Agama 2023*.

¹⁷⁵ Dzhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 60.

Munculnya berbagai kesenjangan antara hukum dan kenyataan sosial menunjukkan bahwa penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia belum sepenuhnya mencerminkan nilai keadilan substantif yang diajarkan Islam.¹⁷⁶ Di sinilah pentingnya membaca ulang hukum Islam dengan pendekatan kontekstual, sebagaimana dilakukan oleh para pemikir reformis seperti Musdah Mulia, Siti Ruhaini Dzuhayatin, dan Nur Rofi'ah.¹⁷⁷

Salah satu akar persoalan dalam penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia adalah dominasi nilai-nilai patriarki dalam struktur sosial.¹⁷⁸ Budaya patriarki menempatkan laki-laki sebagai pusat otoritas dan penentu keputusan, baik di tingkat keluarga maupun masyarakat.¹⁷⁹ Nilai ini kemudian terinternalisasi ke dalam penafsiran hukum Islam yang bersumber dari fikih klasik.¹⁸⁰

Dalam masyarakat tradisional Indonesia, konsep kepemimpinan keluarga (*qiwamah*) sering dipahami sebagai bentuk superioritas laki-laki terhadap perempuan.¹⁸¹ Hal ini mempengaruhi praktik hukum di lapangan, seperti dalam kasus perceraian, hak asuh anak, dan pembagian warisan.¹⁸² Misalnya, banyak hakim pengadilan agama masih menjadikan peran suami sebagai faktor utama dalam memutus hak asuh, meskipun secara empiris istri lebih layak dan mampu secara ekonomi.¹⁸³

¹⁷⁶ Rofi'ah, *Fikih Relasi Gender dalam Keluarga Muslim* (Jakarta: Rumah Kitab, 2021), h. 65.

¹⁷⁷ *Ibid.*, h. 67.

¹⁷⁸ Mufidah Ch., *Gender dan Islam di Indonesia* (Malang: UIN Maliki Press, 2022), h. 71.

¹⁷⁹ *Ibid.*, h. 72.

¹⁸⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama dan Pembentukan Tradisi Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2021), h. 112.

¹⁸¹ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2020), h. 287.

¹⁸² Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 72.

¹⁸³ Badilag, *Laporan Statistik Perkara*, 2023.

Fenomena ini menunjukkan bahwa hukum tidak pernah netral. Ia selalu berinteraksi dengan nilai sosial yang hidup dalam masyarakat.¹⁸⁴ Menurut M. Amin Abdullah, hukum Islam di Indonesia harus dipahami sebagai living fiqh, yakni hasil dialektika antara teks dan konteks.¹⁸⁵ Tanpa pendekatan kontekstual, hukum akan menjadi kaku dan kehilangan relevansi sosial.

Musdah Mulia menilai bahwa penerapan hukum keluarga Islam yang masih bias patriarki telah mengaburkan misi utama Islam sebagai rahmat bagi semesta.¹⁸⁶ Dalam berbagai tulisannya, ia menegaskan bahwa ketidakadilan terhadap perempuan bukanlah ajaran Islam, melainkan hasil interpretasi yang lahir dalam sistem sosial patriarkal.¹⁸⁷ Oleh karena itu, ia menyerukan perlunya “revolusi tafsir” agar hukum Islam dapat kembali pada nilai dasar Al-Qur’an yang menekankan kesetaraan (musāwah), keadilan (‘adl), dan kemaslahatan (maṣlaḥah).¹⁸⁸

Kritik Musdah Mulia menemukan momentumnya dalam konteks Indonesia modern, di mana masyarakat tengah mengalami transformasi sosial yang cepat.¹⁸⁹ Perempuan kini memiliki akses lebih luas terhadap pendidikan, ekonomi, dan politik, namun sistem hukum keluarga masih belum sepenuhnya mengakomodasi perubahan tersebut.¹⁹⁰ Sebagai contoh, pembagian peran

¹⁸⁴ M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2021), h. 91.

¹⁸⁵ *Ibid.*, h. 92.

¹⁸⁶ Siti Musdah Mulia, *Menuju Reformasi Hukum Islam* (Jakarta: LKAJ Press, 2004), h. 70.

¹⁸⁷ *Ibid.*, h. 71.

¹⁸⁸ Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender* (Jakarta: LKAJ, 2007), h. 89.

¹⁸⁹ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 63.

¹⁹⁰ BPS, *Statistik Gender Indonesia 2023* (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2023), h. 12.

domestik dalam hukum masih mengasumsikan bahwa istri bertugas mengurus rumah tangga, sedangkan suami mencari nafkah.¹⁹¹ Padahal, data BPS 2023 menunjukkan bahwa lebih dari 49% perempuan Indonesia bekerja di sektor produktif, banyak di antaranya menjadi tulang punggung keluarga.¹⁹²

Ketimpangan normatif ini menunjukkan perlunya pembaruan hukum keluarga yang lebih responsif terhadap realitas sosial.¹⁹³ Prinsip dasar syariat Islam *maqāsid al-syarī'ah* menuntut agar hukum menegakkan kemaslahatan (*maṣlahah*) dan menolak kemudaratan (*mafsadah*).¹⁹⁴ Oleh karena itu, mempertahankan norma hukum yang menimbulkan ketidakadilan gender sejatinya bertentangan dengan tujuan syariat itu sendiri.¹⁹⁵

Kritik terhadap penerapan hukum keluarga Islam di Indonesia datang dari berbagai kalangan akademisi, baik dari disiplin hukum Islam, hukum nasional, maupun studi gender.¹⁹⁶ Kritik utama diarahkan pada lemahnya pendekatan implementatif dan edukatif dalam penerapan hukum keluarga.¹⁹⁷

Pertama, dari aspek implementasi hukum, banyak regulasi tidak diikuti dengan mekanisme pengawasan yang efektif.¹⁹⁸ Misalnya, izin poligami dan dispensasi perkawinan sering diberikan tanpa verifikasi sosial yang

¹⁹¹ Kompilasi Hukum Islam, Pasal 83.

¹⁹² BPS, *Statistik Gender Indonesia 2023*, h. 14.

¹⁹³ Rofi'ah, *Fikih Relasi Gender*, h. 72.

¹⁹⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2021), h. 91.

¹⁹⁵ *Ibid.*, h. 93.

¹⁹⁶ Siregar, *Hukum Keluarga Islam dan Kesetaraan Gender*, h. 87.

¹⁹⁷ *Ibid.*, h. 89.

¹⁹⁸ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 67.

memadai.¹⁹⁹ Hal ini bertentangan dengan semangat keadilan sosial yang menjadi dasar UU Perkawinan dan KHI.²⁰⁰

Kedua, dari aspek pendidikan hukum, kesadaran masyarakat terhadap hak-hak keluarga masih rendah.²⁰¹ Banyak perempuan yang tidak memahami hak mereka atas nafkah, warisan, atau perlindungan hukum.²⁰² Rendahnya literasi hukum menyebabkan hukum keluarga Islam sulit berfungsi secara substantif.

Ketiga, dari aspek pendekatan tafsir hukum, sebagian hakim masih menggunakan tafsir literal terhadap teks hukum tanpa mempertimbangkan konteks sosial.²⁰³ Padahal, dalam teori hukum Islam modern, tafsir kontekstual merupakan kunci untuk menjaga relevansi hukum dengan perubahan zaman.²⁰⁴

Sebagai respon terhadap kondisi tersebut, beberapa pakar mengusulkan pendekatan baru dalam penegakan hukum keluarga Islam. Wahidah Zein Br Siregar menekankan pentingnya “fiqh konstitusional”, yakni reinterpretasi hukum Islam agar sejalan dengan nilai-nilai konstitusi dan HAM.²⁰⁵ Sementara itu, Siti Ruhaini Dzuhayatin mengusulkan integrasi antara gender justice approach dan maqāṣid al-syarī‘ah sebagai paradigma baru pembaruan hukum Islam.²⁰⁶

¹⁹⁹ Komnas Perempuan, *Catatan Tahunan Kekerasan*, h. 26.

²⁰⁰ Anshori, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, h. 79.

²⁰¹ Rofi‘ah, *Fikih Relasi Gender*, h. 74.

²⁰² Ibid., h. 76.

²⁰³ Mufidah Ch., *Gender dan Islam di Indonesia*, h. 75.

²⁰⁴ Abdullah, *Islam sebagai Ilmu*, h. 98.

²⁰⁵ Siregar, *Hukum Keluarga Islam dan Kesetaraan Gender*, h. 91.

²⁰⁶ Dzuhayatin, *Rekonstruksi Hukum Islam*, h. 69.

Dalam konteks ini, pemikiran Musdah Mulia memiliki posisi strategis. Ia menegaskan bahwa reformasi hukum Islam tidak dapat dilakukan hanya melalui perubahan teks hukum, tetapi juga melalui transformasi kesadaran sosial.²⁰⁷ Menurutnya, hukum Islam harus kembali kepada prinsip moral Al-Qur'an yang universal yakni keadilan (al-'adl), kasih sayang (rahmah), dan kemaslahatan (maṣlahah).²⁰⁸

Musdah mengusulkan paradigma baru yang disebut fiqh kesetaraan (fiqh al-musāwah), yang berupaya membangun relasi laki-laki dan perempuan dalam keluarga secara sejajar dan saling melengkapi.²⁰⁹ Dalam pandangan ini, hukum keluarga Islam seharusnya tidak memperkuat dominasi, tetapi memelihara harmoni sosial dan keadilan antaranggota keluarga.²¹⁰

Relevansi pemikiran Musdah Mulia bagi Indonesia terletak pada keberaniannya menghubungkan prinsip-prinsip hukum Islam dengan nilai-nilai konstitusional negara.²¹¹ Ia melihat bahwa Pancasila dan konstitusi 1945 sejalan dengan semangat maqāṣid al-syarī'ah, terutama dalam menjamin kemaslahatan umum.²¹² Dengan demikian, reformasi hukum keluarga Islam bukanlah bentuk westernisasi, tetapi langkah untuk mengembalikan hukum pada ruh Islam yang sejati.²¹³

²⁰⁷ Mulia, *Menuju Reformasi Hukum Islam*, h. 96.

²⁰⁸ Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, h. 94.

²⁰⁹ Ibid., h. 98.

²¹⁰ Ibid., h. 101.

²¹¹ Mulia, *Menuju Reformasi Hukum Islam*, h. 103.

²¹² Ibid., h. 106.

²¹³ Mulia, *Menuju Reformasi Hukum Islam*, h. 110.

C. Prespektif Tokoh Konservatif dalam Keadilan Gender Islam

Dalam diskursus hukum keluarga Islam, selain pemikiran progresif seperti yang dikembangkan oleh Siti Musdah Mulia, terdapat pula arus pemikiran konservatif yang menafsirkan keadilan gender secara lebih tekstual dan normatif. Pandangan konservatif ini berakar pada pemahaman klasik terhadap teks Al-Qur'an dan sunnah yang menempatkan laki-laki dan perempuan dalam peran yang berbeda, tetapi saling melengkapi (komplementer).

Kelompok pemikir konservatif berpegang pada prinsip bahwa perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan merupakan fitrah yang diciptakan Allah untuk menjaga keseimbangan sosial dan keluarga. Dalam pandangan ini, keadilan tidak diartikan sebagai kesetaraan mutlak, tetapi sebagai pemberian hak dan tanggung jawab sesuai kodrat dan fungsi sosial masing-masing.²¹⁴

1. Prespektif M. Quraish Shihab

Menurut M. Quraish Shihab, konsep *qiwamah* dalam Al-Qur'an (QS. An-Nisā' [4]: 34) tidak menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan, tetapi menggambarkan tanggung jawab moral dan ekonomi yang diemban suami terhadap keluarganya.²¹⁵ Ia menegaskan bahwa kepemimpinan suami dalam rumah tangga adalah bentuk tanggung jawab, bukan dominasi. Oleh karena itu, keseimbangan antara hak dan kewajiban menjadi ukuran utama keadilan dalam keluarga.²¹⁶

²¹⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2011), hlm. 272.

²¹⁵ *Ibid.*, hlm. 273.

²¹⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2011), hlm. 275.

Bagi Quraish Shihab, Islam mengakui kesetaraan spiritual antara laki-laki dan perempuan, namun tetap mengatur perbedaan peran sosial untuk menjaga keharmonisan dan fungsi keluarga.²¹⁷

2. Prespektif Muhammad Rasyid Ridha

Pemikiran Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar menunjukkan orientasi hukum Islam yang berpijak pada stabilitas sosial dan ketertiban moral. Ia menolak pemaknaan keadilan gender sebagai kesetaraan absolut karena menilai bahwa perbedaan biologis dan psikologis antara laki-laki dan perempuan membawa konsekuensi hukum yang berbeda.²¹⁸

Ridha menilai pembagian peran dalam keluarga bukanlah bentuk ketidakadilan, melainkan penerapan prinsip ‘adl ta‘ādulī (keadilan proporsional). Menurutnya, perempuan memiliki hak dan kehormatan yang tinggi dalam Islam, namun tetap dalam kerangka perlindungan dan tanggung jawab laki-laki sebagai qawwām.²¹⁹

3. Prespektif Hasbi Ash-Shiddieqy

Hasbi Ash-Shiddieqy berupaya menampilkan Islam yang moderat dan kontekstual tanpa meninggalkan kaidah klasik. Ia berpendapat bahwa keadilan dalam hukum keluarga Islam harus diukur berdasarkan tanggung jawab moral dan sosial, bukan kesetaraan formal.²²⁰

Hasbi menganggap poligami bukan bentuk ketidakadilan gender, tetapi rukhsah (dispensasi hukum) yang hanya dapat dilakukan jika terpenuhi

²¹⁷ Ibid., hlm. 277.

²¹⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz IV (Kairo: Al-Manar, 1947), hlm. 345–349.

²¹⁹ Ibid., hlm. 351.

²²⁰ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fiqh Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 209.

syarat keadilan.²²¹ Menurutnya, Islam tidak menolak peran publik bagi perempuan, namun tetap menempatkan laki-laki sebagai penanggung jawab utama keluarga.²²² Dengan demikian, Hasbi menggabungkan aspek moralitas dan fiqh klasik untuk menjaga stabilitas rumah tangga Muslim.

Pandangan konservatif di atas memperlihatkan adanya kesamaan orientasi moral dengan Musdah Mulia, yakni sama-sama menjunjung nilai keadilan, tanggung jawab, dan kesejahteraan keluarga. Perbedaannya terletak pada metode hermeneutika hukum:

1. Musdah menggunakan pendekatan kontekstual-progresif, yang menafsirkan ulang teks sesuai realitas sosial modern.
2. Tokoh konservatif menggunakan pendekatan tekstual-normatif, yang menekankan keajegan hukum berdasarkan nash dan ijma'.

Dengan demikian, pemikiran konservatif menjadi mitra epistemik bagi gagasan reformis, bukan lawannya. Keduanya diperlukan untuk membangun hukum keluarga Islam yang adil secara moral dan relevan secara sosial. Pendekatan komparatif terhadap dua arus ini akan digunakan pada bab-bab selanjutnya, khususnya dalam Bab IV, untuk menilai sejauh mana pasal-pasal dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sejalan dengan nilai-nilai keadilan gender menurut kedua perspektif tersebut.

D. Paradigma Konservatif dalam Keadilan Gender

Paradigma konservatif dalam kajian keadilan gender Islam berpijak pada pendekatan tekstual-normatif yang berorientasi pada pemeliharaan tatanan moral

²²¹ Ibid., hlm. 210.

²²² Ibid., hlm. 213.

dan ketertiban sosial sebagaimana diatur oleh nash. Pendekatan ini memandang bahwa perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan bukan merupakan bentuk diskriminasi, melainkan refleksi dari fitrah dan tanggung jawab yang berbeda sebagaimana dikehendaki oleh syariat.²²³

Dalam kerangka epistemologinya, kalangan konservatif menempatkan Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama hukum yang memiliki otoritas absolut. Rasionalitas, konteks sosial, atau tafsir kontemporer hanya digunakan sebatas menjelaskan, bukan menggantikan makna nash. Karena itu, paradigma ini cenderung menolak interpretasi yang menggeser makna literal ayat, terutama yang berkaitan dengan struktur keluarga, kepemimpinan laki-laki, dan ketentuan poligami.²²⁴

1. Quraish Shihab dan Prinsip Keadilan Proporsional

Menurut M. Quraish Shihab dalam *Wawasan al-Qur'an* (1996), konsep *qiwāmah* yang sering ditafsirkan sebagai kepemimpinan laki-laki atas perempuan harus dipahami sebagai tanggung jawab moral dan ekonomi, bukan dominasi sosial.²²⁵ Laki-laki disebut *qawwāmūn 'alā an-nisā'* karena memiliki beban kewajiban nafkah dan perlindungan terhadap keluarga. Dalam pandangan Shihab, kesetaraan antara laki-laki dan perempuan tidak berarti identik dalam fungsi, melainkan setara dalam martabat dan saling melengkapi dalam peran.²²⁶ Ia menolak pemaknaan kesetaraan yang menghapus

²²³ M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2021), hlm. 221.

²²⁴ Yusuf al-Qaradawi, *Al-Mar'ah fi al-Islam* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), hlm. 37.

²²⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 295.

²²⁶ *Ibid.*, hlm. 297.

perbedaan kodrati, karena menurutnya, keadilan sejati dalam Islam adalah keadilan proporsional (al-‘adl at-ta‘ādulī) memberikan sesuatu sesuai hak, kapasitas, dan tanggung jawabnya.²²⁷

2. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Legitimasi Poligami

Hasbi Ash-Shiddieqy dalam Koleksi Tafsir Al-Qur’anul Majid (1980) menilai bahwa poligami bukan bentuk ketidakadilan gender, melainkan rukhṣah (dispensasi hukum) yang diizinkan dalam kondisi tertentu demi menjaga kemaslahatan.²²⁸ Syarat keadilan yang disebutkan dalam QS. an-Nisā’: 3 dipahami secara realistis, bahwa keadilan mutlak memang mustahil, tetapi keadilan lahiriah tetap dapat diupayakan. Hasbi menolak pelarangan poligami secara absolut karena bertentangan dengan teks syar‘i dan berpotensi menutup solusi hukum bagi situasi sosial tertentu.²²⁹ Bagi Hasbi, hukum Islam bersifat fleksibel dalam batas nash, bukan dalam penafsiran bebas. Karena itu, reformasi hukum keluarga harus tetap berpijak pada otoritas teks, bukan semata pada wacana kesetaraan modern.²³⁰

3. Rasyid Ridha dan Struktur Patriarkis Syariah

Sementara itu, Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manār menegaskan bahwa struktur hukum keluarga Islam didesain untuk menjaga keseimbangan sosial dan moral.²³¹ Ia berpandangan bahwa kepemimpinan laki-laki dalam keluarga adalah bentuk tanggung jawab sosial yang disertai kewajiban

²²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 408.

²²⁸ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Koleksi Tafsir Al-Qur’anul Majid*, Jilid II (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 133–134.

²²⁹ Ibid., hlm. 138.

²³⁰ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Koleksi Tafsir Al-Qur’anul Majid*, Jilid II (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 141.

²³¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1999), hlm. 348.

ekonomi dan moral, bukan hak istimewa. Namun, Ridha menolak gagasan kesetaraan penuh karena dianggap bertentangan dengan ketentuan syar‘i yang bersifat qat‘ī.²³² Dalam kerangka ini, patriarki dipahami bukan sebagai penindasan, tetapi sebagai tata peran hierarkis yang berfungsi sosial untuk melindungi perempuan dan menjamin stabilitas keluarga.²³³

4. Epistemologi Tekstual dalam Paradigma Konservatif

Secara epistemologis, paradigma konservatif menegaskan bahwa makna hukum Islam bersumber dari teks (nash) yang bersifat final, dan perubahan sosial tidak dapat dijadikan dasar untuk mengubah hukum yang bersifat qat‘ī al-dalālah.²³⁴ Perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan dipandang sebagai bagian dari sunatullah (ketetapan Tuhan) yang tidak boleh dihapus atas nama kesetaraan.²³⁵

Pendekatan ini menekankan dimensi moral dan fungsional dari keadilan, bukan kesetaraan formal. Dengan demikian, konsep keadilan dalam pandangan konservatif bersifat proporsional, hierarkis, dan berorientasi pada pemeliharaan struktur sosial.²³⁶ Meskipun tampak berseberangan dengan pemikiran Siti Musdah Mulia, paradigma ini memainkan peran penting sebagai penyeimbang dalam wacana reformasi hukum Islam, menjaga agar pembaruan tidak melampaui batas nash dan tetap berakar pada nilai-nilai spiritual Islam.²³⁷

²³² Ibid., hlm. 350.

²³³ Ibid., hlm. 352.

²³⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 57.

²³⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hlm. 302.

²³⁶ Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu*, hlm. 224.

²³⁷ Abdul Moqsih Ghazali, *Islam dan Konservatisme* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2019), hlm. 85.

Dengan memahami paradigma konservatif di atas, penelitian ini menempatkan perbandingan antara Musdah Mulia dan tokoh konservatif bukan sebagai pertentangan biner, melainkan sebagai dialektika epistemik dalam upaya menemukan bentuk hukum keluarga Islam yang moderat (wasathiyyah) hukum yang adil secara sosial sekaligus setia pada prinsip syar‘i.