

Keadilan Gender dalam Hukum Keluarga Islam Indonesia: Evaluasi Normatif atas UU Perkawinan dan KHI dalam Perspektif Pemikiran Siti Musdah Mulia

Akhmad Mu'tashim¹, Ilham Tohari², Baitur Rohman³

^{1,2,3}UIN Syekh Wasil Kediri

mutashimakhammad@gmail.com¹, tohariilham@gmail.com², baitur@iainkediri.ac.id³

ABSTRACT; *This article examines the problem of gender justice in Indonesian Islamic family law by situating Law No. 1 of 1974 on Marriage and the Compilation of Islamic Law as products of an ongoing tension between fiqh-based conservatism and demands for substantive justice. Departing from a critique of the dominance of textual–legalistic approaches, the article develops a dialogical framework that brings conservative paradigms in classical fiqh into critical engagement with Siti Musdah Mulia’s gender justice perspective. Employing normative legal research combined with conceptual analysis and using maqāṣid al-sharī‘ah as an evaluative instrument, the article demonstrates that gender injustice does not lie merely in the legal texts themselves, but in the institutionalization of normative interpretations that are treated as transhistorical. An analysis of qiwāmah, maintenance obligations, and polygamy reveals that the normative stability produced by conservative approaches is often not accompanied by adequate evaluation of the substantive impact of legal norms on power relations and the protection of the dignity of legal subjects, particularly women. The article argues that Siti Musdah Mulia’s thought is relevant as an ethical–normative evaluative framework operating from within the Islamic legal tradition, and it offers methodological and interpretive implications for the development of Islamic family law that is more contextual, reflective, and oriented toward substantive justice, without negating the normative legitimacy of Islamic law in Indonesia.*

Keywords: *Gender Justice, Islamic Family Law, Dialogical Approach, Maqāṣid Al-Sharī‘Ah, Siti Musdah Mulia.*

ABSTRAK; Artikel ini menganalisis problem keadilan gender dalam hukum keluarga Islam di Indonesia dengan menempatkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam sebagai produk tarik-menarik antara konservatisme fiqh dan tuntutan keadilan substantif. Berangkat dari kritik terhadap dominasi pendekatan tekstual-legalistik, artikel ini mengembangkan pendekatan dialogis yang mempertemukan paradigma konservatif dalam fiqh klasik dengan pemikiran keadilan gender Siti Musdah Mulia. Melalui penelitian hukum normatif dengan analisis

konseptual dan pendekatan maqāṣid al-sharī‘ah sebagai instrumen evaluatif, artikel ini menunjukkan bahwa problem keadilan gender tidak terletak semata-mata pada teks hukum, melainkan pada institusionalisasi tafsir normatif yang diperlakukan secara transhistoris. Analisis terhadap isu qiwāmah, kewajiban nafkah, dan poligami memperlihatkan bahwa stabilitas normatif yang dihasilkan oleh pendekatan konservatif sering kali belum diimbangi dengan evaluasi terhadap dampak substantif norma hukum terhadap relasi kuasa dan perlindungan martabat subjek hukum, khususnya perempuan. Artikel ini menegaskan bahwa pemikiran Siti Musdah Mulia relevan sebagai kerangka evaluatif etik-normatif yang bekerja dari dalam tradisi hukum Islam, serta menawarkan implikasi metodologis dan interpretatif bagi pengembangan hukum keluarga Islam yang lebih kontekstual, reflektif, dan berorientasi pada keadilan substantif, tanpa menegasikan legitimasi normatif hukum Islam di Indonesia.

Kata Kunci: Keadilan Gender, Hukum Keluarga Islam, Pendekatan Dialogis, Maqāṣid Al-Sharī‘Ah, Siti Musdah Mulia.

PENDAHULUAN

Isu keadilan gender dalam hukum keluarga Islam di Indonesia merupakan bidang hukum yang berinteraksi secara intens dengan dinamika sosial, budaya, dan keagamaan masyarakat. Relasi antara laki-laki dan perempuan dalam institusi keluarga tidak lagi dapat dipahami secara statis sebagaimana konstruksi sosial pada masa lalu. Namun demikian, dinamika tersebut belum sepenuhnya terakomodasi dalam regulasi hukum keluarga Islam yang berlaku, khususnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Sejumlah ketentuan dalam kedua regulasi tersebut masih merefleksikan pola relasi hierarkis yang berpotensi melanggengkan ketimpangan gender dalam kehidupan keluarga.¹

Dalam diskursus hukum Islam kontemporer, ketimpangan gender kerap dipertahankan melalui legitimasi normatif yang bersandar pada tafsir keagamaan yang tekstual dan ahistoris.² Hukum keluarga Islam kemudian diposisikan sebagai entitas normatif yang seolah-olah final dan kebal terhadap kritik, meskipun realitas sosial menunjukkan perubahan signifikan dalam peran dan tanggung jawab perempuan dan laki-laki dalam keluarga. Kondisi ini menimbulkan ketegangan antara klaim normativitas hukum dan tuntutan keadilan substantif yang berkembang dalam masyarakat modern.

Berbagai kajian akademik telah berupaya mendorong reformasi hukum keluarga Islam melalui pendekatan hak asasi manusia, kesetaraan gender, maupun reinterpretasi

¹ Ruby Isla, Asep Kurniawan, dan Lita Amelia, “Islamic Family Law Reform: Iddah for Husbands as an Effort for Gender Equality,” *Indonesian Journal of Islamic Law* 6, no. 1 (2023): 1–16.

² Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New Haven: Yale University Press, 2005), 54–78.

fiqh. Namun, tidak semua pendekatan tersebut memiliki pijakan teologis dan metodologis yang kuat dalam tradisi hukum Islam, sehingga kerap menghadapi resistensi sosial dan normatif. Oleh karena itu, diperlukan kerangka evaluatif yang tidak hanya kritis terhadap bias gender dalam hukum keluarga Islam, tetapi juga mampu berdialog secara konstruktif dengan sumber-sumber normatif Islam.³

Dalam konteks inilah pemikiran Siti Musdah Mulia memperoleh signifikansi akademik yang penting. Musdah Mulia mengembangkan kritik normatif terhadap hukum keluarga Islam dengan menempatkan keadilan (*al-‘adl*) dan kesetaraan (*al-musāwah*) sebagai prinsip etik-teologis yang inheren dalam ajaran Islam. Ia berargumen bahwa ketimpangan gender dalam hukum keluarga Islam lebih merupakan produk tafsir patriarkal yang lahir dari konteks sosial tertentu, bukan refleksi langsung dari nilai-nilai normatif Islam.⁴ Dengan pendekatan berbasis *maqāṣid al-sharī‘ah*, Musdah Mulia membuka ruang reinterpretasi hukum keluarga Islam yang berorientasi pada perlindungan martabat manusia dan keadilan substantif.⁵

Meskipun pemikiran Siti Musdah Mulia telah banyak dibahas dalam kajian gender dan Islam, penelitian yang secara sistematis menempatkannya sebagai kerangka evaluasi normatif terhadap hukum positif keluarga Islam di Indonesia masih relatif terbatas.⁶ Sebagian studi cenderung memosisikan pemikiran Musdah Mulia sebagai wacana etis atau gerakan sosial, tanpa mengaitkannya secara langsung dengan struktur normatif Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam. Padahal, relevansi pemikiran tersebut justru terletak pada kemampuannya membaca ulang hukum positif dari perspektif keadilan substantif.

Berdasarkan kerangka tersebut, artikel ini berangkat dari asumsi bahwa problem keadilan gender dalam hukum keluarga Islam Indonesia tidak dapat dipahami semata-mata sebagai persoalan kekurangan atau ketidaksempurnaan norma hukum positif, melainkan sebagai refleksi dari paradigma penafsiran hukum yang mendasari pembentukannya dan penerapannya. Oleh karena itu, artikel ini menganalisis Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam melalui pendekatan dialogis yang mempertemukan konservatisme fiqh dengan pemikiran keadilan gender Siti Musdah Mulia. Dengan menggunakan penelitian hukum normatif dan analisis konseptual berbasis *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai instrumen evaluatif, artikel ini tidak dimaksudkan untuk menguji keberlakuan hukum secara legal-formal atau

³ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, “Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating *Maqāṣid al-Sharī‘ah* and the Principles of Justice in the Digital Era,” *AL-SYAKHSHIYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

⁴ Mohammad Ainun Rofiq dan Ita Rodiah, “Kesetaraan Gender dan Reformasi Hukum: Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia dalam Konteks Indonesia,” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 20, no. 2 (2025).

⁵ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 21–45.

⁶ Muhammad Mufti, “Gender Equality in Islamic Marriage Law through the *Maqāṣid al-Sharī‘ah* Perspective,” *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 19, no. 1 (2025).

menawarkan formulasi norma baru, melainkan untuk mengevaluasi secara kritis sejauh mana konstruksi hukum keluarga Islam yang berlaku selaras dengan prinsip keadilan substantif dan perlindungan martabat subjek hukum dalam konteks sosial yang berubah. Melalui kerangka ini, artikel ini juga menegaskan implikasi metodologis dan interpretatif bagi pengembangan kajian hukum keluarga Islam yang lebih reflektif, kontekstual, dan tetap berakar pada tradisi normatif Islam.

METODE PENELITIAN

Artikel ini merupakan penelitian hukum normatif yang mengombinasikan pendekatan konseptual dan perundang-undangan dengan orientasi evaluatif terhadap prinsip keadilan gender.⁷ Penelitian ini menilai kesesuaian konstruksi hukum keluarga Islam di Indonesia dengan keadilan substantif melalui dialog antara norma hukum positif dan pemikiran kritis Islam kontemporer.⁸ Kerangka analitik utama yang digunakan adalah *maqāṣid al-sharī'ah*, yang diposisikan sebagai tolok ukur normatif dalam mengevaluasi relasi hukum, pembagian peran, serta distribusi hak dan kewajiban dalam keluarga.⁹

Sumber data penelitian dalam artikel ini terdiri atas:

- (a) Bahan hukum primer berupa Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI).
- (b) Karya-karya utama Siti Musdah Mulia, baik dalam bentuk buku maupun artikel ilmiah.
- (c) Bahan hukum sekunder berupa literatur akademik kontemporer yang relevan dengan isu keadilan gender dan hukum keluarga Islam.¹⁰

Pemilihan sumber dilakukan secara purposive berdasarkan relevansi substantif dengan rumusan masalah dan fokus analisis artikel.¹¹ Teknik analisis yang digunakan adalah analisis isi kualitatif (*thematic content analysis*).¹² Proses analisis dilakukan melalui tiga tahap utama. Pertama, *descriptive coding*, yaitu pengelompokan tema awal berdasarkan konsep kunci seperti keadilan, kesetaraan, *qiwāmah*, nafkah, poligami, dan relasi otoritas dalam keluarga. Kedua, *interpretive analysis*, yakni penafsiran normatif terhadap teks hukum dan pemikiran Siti Musdah Mulia untuk mengidentifikasi asumsi

⁷ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum: Edisi Revisi* (Jakarta: Kencana, 2017), 35–38.

⁸ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating *Maqāṣid al-Sharī'ah* and the Principles of Justice in the Digital Era," *AL-SYAKHSHIYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

⁹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 21–45.

¹⁰ Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat* (Jakarta: Rajawali Press, 2015), 13–18.

¹¹ Johnny Ibrahim, *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif* (Malang: Bayumedia, 2006), 301–304.

¹² Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, 4th ed. (Thousand Oaks, CA: Sage, 2019), 24–30.

ideologis, tujuan hukum, serta orientasi nilai yang mendasari norma-norma tersebut. Ketiga, *evaluative synthesis*, yaitu pengintegrasian hasil analisis untuk menilai kesesuaian dan ketidaksesuaian antara norma hukum positif dan prinsip keadilan gender, sekaligus merumuskan rekomendasi normatif yang bersifat dialogis.¹³

Untuk menjaga keandalan analisis, penelitian ini menerapkan triangulasi sumber antara peraturan perundang-undangan, literatur akademik, dan karya pemikiran hukum Islam kontemporer. Skema pengodean dan daftar dokumen yang dianalisis disajikan secara transparan dalam Tabel 2. Penelitian ini bersifat normatif-konseptual sehingga tidak melibatkan data empiris lapangan; keterbatasan tersebut dinyatakan secara eksplisit dan menjadi dasar rekomendasi bagi penelitian lanjutan.

Berdasarkan kerangka metodologis tersebut, pemilihan dan pemetaan sumber hukum dilakukan secara sistematis untuk memastikan keterkaitannya dengan rumusan masalah dan fokus evaluasi keadilan gender. Tabel 1 menyajikan daftar dokumen yang dianalisis dalam penelitian ini, mencakup peraturan perundang-undangan, kodifikasi hukum Islam, karya-karya utama Siti Musdah Mulia, serta literatur akademik kontemporer. Penyajian ini tidak dimaksudkan sebagai inventarisasi sumber semata, melainkan sebagai dasar transparansi metodologis yang menunjukkan landasan normatif dan konseptual analisis. Dengan demikian, Tabel 1 berfungsi untuk menegaskan legitimasi sumber dan kerangka rujukan yang digunakan dalam menilai konstruksi hukum keluarga Islam di Indonesia dari perspektif keadilan gender.

Tabel 1. Daftar Dokumen yang Dianalisis

No	Jenis Dokumen	Judul / Identitas	Tahun	Alasan Inklusi
1	Undang-Undang	UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan	1974	Dasar hukum utama relasi keluarga dan perkawinan
2	Kodifikasi Hukum	Kompilasi Hukum Islam (Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991)	1991	Referensi normatif hukum keluarga Islam
3	Buku	Musdah Mulia, Islam Menggugat Poligami	2007	Kritik normatif terhadap poligami
4	Buku	Musdah Mulia, Ensiklopedia Muslimah Reformis	2019	Kerangka keadilan dan kesetaraan gender
5	Artikel Jurnal	Musdah Mulia, "Islam dan Keadilan Gender"	2018	Basis konseptual keadilan substantif

¹³ John W. Creswell dan Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*, 4th ed. (Thousand Oaks, CA: Sage, 2018), 183–189.

No	Jenis Dokumen	Judul / Identitas	Tahun	Alasan Inklusi
6	Artikel Jurnal	Artikel jurnal hukum keluarga Islam (2021–2025)	2021–2025	Konteks akademik mutakhir

Untuk mengoperasionalkan analisis normatif-konseptual, penelitian ini menyusun skema pengodean tematik yang berfungsi sebagai jembatan antara kerangka teoretis dan evaluasi terhadap norma hukum positif. Tabel 2 menyajikan skema *coding* analisis yang memuat konsep kunci, definisi operasional, indikator analisis, serta sumber rujukan normatifnya. Skema ini digunakan sebagai instrumen analitis utama dalam menelusuri asumsi ideologis, relasi otoritas, serta orientasi nilai yang terkandung dalam norma hukum keluarga Islam. Dengan demikian, Tabel 2 berfungsi sebagai perangkat metodologis yang memastikan konsistensi analisis dan menjadi rujukan langsung dalam pembahasan mengenai kesesuaian dan ketidaksesuaian norma hukum dengan prinsip keadilan gender berbasis *maqāṣid al-sharī‘ah*.

Tabel 2. Skema Coding Analisis

Kode	Konsep Utama	Definisi Operasional	Indikator Analisis	Sumber
KG	Keadilan Gender	Kesetaraan martabat dan hak hukum suami-istri	Relasi setara, non-hierarkis	UU, KHI, Musdah
QM	Qiwāmah	Konsep kepemimpinan dalam keluarga	Basis otoritas, legitimasi nafkah	UU, KHI
NF	Nafkah	Kewajiban pemenuhan kebutuhan keluarga	Subjek, proporsionalitas, fleksibilitas	UU, Putusan
PG	Poligami	Praktik perkawinan jamak	Syarat, dampak, keadilan substantif	UU, Musdah
OT	Otoritas Keluarga	Relasi kekuasaan suami-istri	Pengambilan keputusan	UU, Putusan
MQ	Maqāṣid al-Sharī‘ah	Tujuan hukum Islam	Keadilan, kemaslahatan, perlindungan	Literatur

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Konsep Keadilan Gender dalam Pemikiran Siti Musdah Mulia

Pemikiran Siti Musdah Mulia tentang keadilan gender berangkat dari kritik normatif terhadap dominasi pendekatan tekstual-legalistik dalam tradisi hukum Islam, khususnya dalam ranah hukum keluarga. Kritik ini tidak diarahkan pada sumber ajaran

Islam itu sendiri, melainkan pada pola penafsiran yang memisahkan teks dari konteks historis serta tujuan etik yang melandasinya. Dalam kerangka tersebut, Musdah Mulia menegaskan bahwa ketimpangan gender yang dilegitimasi atas nama agama lebih merefleksikan struktur sosial patriarkal daripada nilai-nilai normatif Islam.¹⁴ Posisi ini penting karena secara konseptual menggeser locus persoalan dari “ajaran agama” ke “konstruksi tafsir hukum”.

Keadilan gender dalam pemikiran Musdah Mulia tidak dipahami sebagai penyamaan peran laki-laki dan perempuan secara formal, melainkan sebagai pengakuan atas kesetaraan martabat dan hak keduanya sebagai subjek hukum.¹⁵ Dengan demikian, perbedaan biologis tidak dapat dijadikan dasar normatif untuk membangun relasi kuasa yang hierarkis dalam keluarga. Prinsip *al-‘adl* dan *al-musāwah* diposisikan sebagai parameter evaluatif terhadap setiap norma hukum keluarga Islam,¹⁶ yakni norma tersebut melindungi martabat manusia dan mewujudkan keadilan substantif bagi kedua belah pihak.

Pendekatan ini memperoleh kekuatan metodologis melalui orientasi *maqāṣid al-sharī‘ah*.¹⁷ Musdah Mulia memandang bahwa validitas suatu norma hukum Islam tidak cukup diuji dari kesesuaiannya dengan teks, tetapi juga dari kemampuannya mewujudkan kemaslahatan dan mencegah ketidakadilan. Dalam konteks hukum keluarga, orientasi ini menuntut evaluasi kritis terhadap norma-norma yang secara formal sah, tetapi secara substantif berpotensi menempatkan perempuan dalam posisi rentan. Dengan demikian, fleksibilitas hukum Islam dipahami sebagai karakter inheren dari ijtihad, bukan sebagai penyimpangan dari tradisi hukum Islam itu sendiri.¹⁸

Namun demikian, pendekatan Musdah Mulia juga menimbulkan ketegangan normatif, terutama ketika berhadapan dengan struktur hukum positif yang masih bertumpu pada pembagian peran berbasis gender.¹⁹ Kritik yang dapat diajukan adalah bahwa pendekatan etik-normatif ini belum selalu diikuti oleh formulasi yuridis yang bersifat operasional dan aplikatif. Oleh karena itu, pemikiran Musdah Mulia lebih tepat diposisikan sebagai kerangka evaluatif dan arah normatif bagi pembaruan hukum, bukan

¹⁴ Mohammad Ainun Rofiq dan Ita Rodiah, “Kesetaraan Gender dan Reformasi Hukum: Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia dalam Konteks Indonesia,” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 20, no. 2 (2025).

¹⁵ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 12–30.

¹⁶ Azizah Y. al-Hadid, “Gender Equality in Islamic Law: Analytical Study,” *Journal of Islamic Law Review* 15, no. 4 (2023): 233–250.

¹⁷ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 21–45.

¹⁸ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 21–45.

¹⁹ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, “Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāṣid al-Sharī‘ah and the Principles of Justice in the Digital Era,” *AL-SYAKHSHIYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

sebagai model legislasi yang bersifat teknis yang siap diterapkan secara langsung.²⁰ Justru dalam posisi inilah pemikiran tersebut menjadi relevan untuk membaca ulang hukum keluarga Islam di Indonesia secara kritis, reflektif, dan konstruktif.

B. Dialog Pemikiran Siti Musdah Mulia dengan Pendekatan Konservatif dalam Hukum Keluarga Islam

Sebelum menganalisis konstruksi keadilan gender dalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam, penting untuk menempatkan pemikiran Siti Musdah Mulia dalam dialog kritis dengan pendekatan konservatif dalam hukum keluarga Islam. Pendekatan konservatif, yang umumnya berakar pada fiqh klasik dan tafsir tekstual, masih memiliki pengaruh kuat dalam pembentukan norma hukum keluarga Islam di Indonesia, baik pada tingkat legislasi maupun dalam praktik penafsiran hukum.²¹

Tokoh-tokoh dengan kecenderungan konservatif seperti Wahbah al-Zuhaylī atau Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam batas tertentu memandang bahwa pembagian peran gender dalam keluarga merupakan bagian dari tatanan normatif syariat yang bersifat relatif stabil.²² Kepemimpinan suami dalam keluarga (qiwāmah), kewajiban nafkah, serta kebolehan poligami dipahami sebagai pengaturan hukum yang memiliki dasar tekstual yang kuat dan tidak dapat direkonstruksi secara bebas tanpa risiko mengaburkan batas-batas normativitas syariat. Dalam kerangka ini, keadilan dipahami terutama sebagai kesesuaian dengan ketentuan syariat, bukan sebagai kesetaraan relasional atau hasil sosial.

Pendekatan konservatif memiliki kekuatan pada konsistensi metodologis dan kehati-hatian dalam melakukan perubahan hukum. Ia berfungsi sebagai mekanisme stabilisasi normatif agar hukum keluarga Islam tidak terlepas dari rujukan teks dan tradisi fiqh. Dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia yang religius, pendekatan ini juga memiliki legitimasi sosial yang relatif kuat. Oleh karena itu, setiap upaya reformasi hukum keluarga Islam yang mengabaikan posisi ini berpotensi menghadapi resistensi normatif yang serius.²³

Namun demikian, pendekatan konservatif juga menyisakan problem ketika berhadapan dengan perubahan struktur sosial yang signifikan. Penafsiran terhadap konsep qiwāmah, misalnya, sering kali dilepaskan dari konteks sosio-historisnya dan

²⁰ Abdul Majid, "Islamic Legal Reform Based on Maqāṣid Syarī'ah: A Study of Al-Ghazālī's Thoughts and Its Relevance in the Context of Indonesian Family Law," *USRAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 4 (2025).

²¹ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāṣid al-Sharī'ah and the Principles of Justice in the Digital Era," *AL-SYAKHSHIYYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

²² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, vol. 7 (Damascus: Dār al-Fikr, 1989), 521–545; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Usrah al-Muslimah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001), 89–112.

²³ Soerjono Soekanto, *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum* (Jakarta: Rajawali Press, 2014), 42–46.

diperlakukan sebagai norma transhistoris.²⁴ Akibatnya, hukum keluarga Islam cenderung mempertahankan relasi kuasa yang asimetris meskipun basis sosial-ekonominya telah berubah. Dalam titik inilah kritik Musdah Mulia menemukan relevansinya, yakni ketika norma hukum tidak lagi berfungsi sebagai sarana keadilan substantif, melainkan sebagai legitimasi ketimpangan struktural.²⁵

Berbeda dengan pendekatan konservatif yang menekankan kepatuhan terhadap struktur normatif fiqh klasik, Musdah Mulia menempatkan keadilan sebagai tujuan moral utama hukum Islam. Ia tidak menolak teks atau tradisi fiqh, tetapi menolak pembacaan tekstual yang menutup kemungkinan evaluasi normatif. Dalam dialog ini, perbedaan mendasar terletak pada cara memahami keadilan: pendekatan konservatif cenderung memahami keadilan sebagai keteraturan normatif, sementara Musdah Mulia memahaminya sebagai perlindungan martabat dan kesetaraan subjek hukum.²⁶

Meskipun demikian, pemikiran Musdah Mulia tidak sepenuhnya berada di luar spektrum pemikiran Islam arus utama. Orientasi maqāṣid al-sharī‘ah yang ia gunakan juga dikenal dalam tradisi hukum Islam klasik dan kontemporer.²⁷ Perbedaannya terletak pada keberanian untuk menjadikan maqāṣid sebagai instrumen evaluatif terhadap norma hukum yang sudah mapan. Dengan demikian, dialog antara pendekatan konservatif dan pemikiran Musdah Mulia tidak harus dipahami sebagai pertentangan biner, melainkan sebagai spektrum interpretasi dalam tradisi hukum Islam.²⁸

Menempatkan dialog ini menjadi penting karena Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam lahir dari kompromi antara pendekatan konservatif dan kebutuhan modernisasi hukum. Banyak ketentuan dalam kedua regulasi tersebut merefleksikan kehati-hatian normatif khas pendekatan konservatif, sementara upaya penguatan keadilan gender masih bersifat terbatas dan administratif. Oleh karena itu, analisis terhadap UU Perkawinan dan KHI tidak dapat dilepaskan dari ketegangan epistemologis antara konservatisme fiqh dan tuntutan keadilan substantif sebagaimana dirumuskan oleh Musdah Mulia.²⁹

Pendekatan konservatif dalam hukum keluarga Islam memiliki kontribusi yang tidak dapat diabaikan, terutama dalam menjaga kontinuitas normatif dan legitimasi

²⁴ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New Haven: Yale University Press, 2005), 54–78.

²⁵ Mohammad Ainun Rofiq dan Ita Rodiah, “Kesetaraan Gender dan Reformasi Hukum: Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia dalam Konteks Indonesia,” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 20, no. 2 (2025).

²⁶ Azizah Y. al-Hadid, “Gender Equality in Islamic Law: Analytical Study,” *Journal of Islamic Law Review* 15, no. 4 (2023): 233–250.

²⁷ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 21–45.

²⁸ Abdul Majid, “Islamic Legal Reform Based on Maqāṣid Syarī‘ah: A Study of Al-Ghazālī’s Thoughts and Its Relevance in the Context of Indonesian Family Law,” *USRAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 4 (2025).

²⁹ Ruby Isla, Asep Kurniawan, dan Lita Amelia, “Islamic Family Law Reform: Iddah for Husbands as an Effort for Gender Equality,” *Indonesian Journal of Islamic Law* 6, no. 1 (2023): 1–16.

religius hukum di tengah masyarakat Muslim. Dengan berakar pada fiqh klasik dan tafsir tekstual, pendekatan ini menawarkan kepastian hukum dan stabilitas metodologis, yang menjadi fondasi penting bagi keberlakuan hukum keluarga Islam sebagai sistem normatif yang diterima secara sosial. Dalam konteks Indonesia, kekuatan pendekatan konservatif juga terletak pada kemampuannya menjembatani aspirasi keagamaan mayoritas masyarakat dengan kebutuhan formalisasi hukum negara.³⁰ Oleh karena itu, kritik terhadap pendekatan konservatif tidak dapat diarahkan pada klaim ketidakabsahan metodologis atau normatifnya.

Namun, kekuatan tersebut sekaligus menyingkap batas-batas pendekatan konservatif ketika hukum keluarga Islam dihadapkan pada tuntutan keadilan substantif dalam konteks sosial yang berubah. Salah satu persoalan utama yang tidak sepenuhnya terjawab adalah relasi kuasa dalam keluarga. Dengan menempatkan pembagian peran berbasis gender sebagai tatanan normatif yang telah selesai, pendekatan konservatif cenderung memandang relasi suami-istri sebagai relasi yang tidak memerlukan evaluasi ulang. Akibatnya, hukum lebih berfungsi sebagai mekanisme pelestarian struktur relasi yang mapan daripada sebagai instrumen koreksi terhadap potensi ketidakadilan yang ditimbulkannya.³¹

Dalam kerangka fiqh klasik, relasi kuasa dalam keluarga sering kali dianggap sebagai konsekuensi logis dari pembagian kewajiban dan tanggung jawab. Kepemimpinan laki-laki dilegitimasi melalui kewajiban nafkah, sementara ketaatan istri diposisikan sebagai konsekuensi normatif dari struktur tersebut. Pendekatan ini memiliki koherensi internal dalam konteks sosial pra-modern, tetapi menjadi problematis ketika diterapkan secara transhistoris dalam hukum positif modern. Relasi kuasa yang dilembagakan melalui norma hukum tidak lagi bersifat situasional, melainkan memperoleh legitimasi struktural yang sulit dikoreksi melalui mekanisme hukum itu sendiri.³² Pada titik ini, pendekatan konservatif gagal membedakan secara memadai antara keteraturan normatif dan keadilan substantif.

Persoalan lain yang kurang mendapat perhatian dalam pendekatan konservatif adalah pengalaman perempuan sebagai subjek hukum. Dalam banyak formulasi fiqh klasik, perempuan lebih sering diposisikan sebagai objek perlindungan hukum daripada sebagai subjek otonom dengan kapasitas penuh untuk menentukan kepentingannya sendiri. Ketika pola ini direproduksi dalam hukum positif, pengalaman konkret perempuan dalam relasi keluarga termasuk pengalaman ketidakadilan yang tidak selalu terartikulasikan sebagai pelanggaran norma formal cenderung terabaikan.³³ Akibatnya,

³⁰ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāṣid al-Sharī'ah and the Principles of Justice in the Digital Era," *AL-SYAKHSHIYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

³¹ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New Haven: Yale University Press, 2005), 96–103.

³² Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 7 (Damascus: Dār al-Fikr, 2002), 529–540.

³³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 73–81.

hukum keluarga Islam berisiko kehilangan sensitivitas terhadap realitas sosial subjek hukum yang berada dalam struktur relasi kuasa tertentu.

Keterbatasan ini semakin terlihat dalam praktik penafsiran hukum, ketika rujukan terhadap teks dan struktur normatif ditempatkan sebagai pertimbangan utama tanpa evaluasi terhadap dampaknya bagi subjek hukum. Dalam situasi tersebut, hukum berpotensi berfungsi sebagai mekanisme normalisasi ketimpangan, bukan sebagai sarana koreksi terhadap relasi yang tidak adil.³⁴ Pendekatan konservatif, dengan demikian, cenderung mengabaikan dimensi pengalaman hidup (*lived experience*) yang seharusnya menjadi bagian dari evaluasi keadilan substantif.

Kritik terhadap pendekatan konservatif ini tidak dimaksudkan untuk menolak kontribusinya secara keseluruhan, melainkan untuk menempatkannya dalam batas epistemologisnya. Konservatisme fiqh kuat dalam menjaga stabilitas dan kontinuitas normatif, tetapi relatif lemah dalam menyediakan perangkat evaluatif untuk menguji dampak hukum terhadap subjek yang terdampak. Dalam konteks hukum keluarga Islam modern, keterbatasan ini menjadi semakin signifikan karena hukum beroperasi dalam masyarakat yang plural dan dinamis.³⁵ Oleh karena itu, pendekatan konservatif memerlukan dialog dengan kerangka evaluatif yang lebih peka terhadap keadilan substantif.

Di sinilah relevansi pemikiran Siti Musdah Mulia menjadi semakin jelas. Dengan menjadikan keadilan dan kesetaraan martabat sebagai prinsip etik-teologis, Musdah Mulia tidak menolak struktur normatif fiqh, tetapi menuntut akuntabilitas moral dari penerapannya. Pendekatan ini memungkinkan hukum keluarga Islam dievaluasi tidak hanya dari konsistensi internalnya, tetapi juga dari dampaknya terhadap relasi kuasa dan pengalaman subjek hukum. Dalam dialog ini, Musdah Mulia berfungsi sebagai koreksi etik terhadap kecenderungan konservatif untuk memfinalkan struktur normatif tanpa evaluasi kritis.³⁶

Dengan demikian, perbedaan antara pendekatan konservatif dan pemikiran Musdah Mulia tidak terletak pada dikotomi benar–salah, melainkan pada perbedaan orientasi keadilan. Pendekatan konservatif menekankan keteraturan normatif dan kepatuhan terhadap struktur fiqh, sementara Musdah Mulia menekankan perlindungan martabat dan keadilan substantif bagi subjek hukum. Keduanya memiliki legitimasi dalam tradisi hukum Islam, tetapi memiliki kapasitas yang berbeda dalam merespons tantangan hukum keluarga kontemporer.³⁷ Oleh karena itu, pendekatan konservatif tidak dapat diposisikan

³⁴ Y. Fitriyati et al., “Reconsidering Inheritance Equality: Gender Justice in Religious Court Decisions through the Lens of Maqāṣid al-Shariah,” *Nurani* 25, no. 1 (2025): 122–140.

³⁵ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 41–47.

³⁶ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia, 2007), 22–30.

³⁷ Mohammad Ainun Rofiq dan Ita Rodiah, “Kesetaraan Gender dan Reformasi Hukum: Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia dalam Konteks Indonesia,” *Jurnal Harkat* 20, no. 2 (2025).

sebagai keliru, tetapi juga tidak cukup untuk menjawab tuntutan keadilan substantif tanpa dialog dengan kerangka evaluatif yang lebih reflektif.

Menegaskan batas-batas pendekatan konservatif secara eksplisit menjadi penting agar reformasi hukum keluarga Islam tidak terjebak pada polarisasi antara konservatisme dan progresivisme. Dengan memahami keterbatasan masing-masing pendekatan, dialog epistemologis dapat dibangun secara lebih produktif. Dalam kerangka inilah pemikiran Siti Musdah Mulia berfungsi sebagai jembatan konseptual yang memungkinkan hukum keluarga Islam berkembang secara evolutif mempertahankan legitimasi normatifnya sekaligus meningkatkan kapasitasnya dalam menghadirkan keadilan substantif bagi seluruh subjek hukum.

Subbahasan ini menjadi jembatan analitis untuk memahami bahwa problem keadilan gender dalam hukum keluarga Islam Indonesia bukan semata persoalan norma hukum, melainkan persoalan paradigma penafsiran yang melandasinya. Dengan kerangka dialogis ini, pembahasan selanjutnya akan menganalisis Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam secara lebih tajam, tidak hanya sebagai teks hukum, tetapi sebagai produk tarik-menarik antara konservatisme normatif dan aspirasi keadilan gender.³⁸

C. Keadilan Gender dalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam: Dialog antara Konservatisme Normatif dan Pendekatan Keadilan Substantif

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan produk hukum yang lahir dari kompromi antara kebutuhan modernisasi hukum keluarga dan kehati-hatian normatif yang berakar pada fiqh klasik.³⁹ Dalam konteks ini, pendekatan konservatif memiliki peran signifikan dalam membentuk struktur normatif kedua regulasi tersebut, terutama dalam pengaturan relasi suami-istri. Oleh karena itu, analisis keadilan gender terhadap UU Perkawinan dan KHI perlu dibaca sebagai analisis atas tarik-menarik paradigma antara konservatisme fiqh dan tuntutan keadilan substantif.

Analisis dalam artikel ini tidak dilakukan melalui pembacaan tekstual semata, melainkan melalui pendekatan dialogis antara dua paradigma penafsiran hukum Islam yang saling berkelindan dalam pembentukan hukum keluarga. Di satu sisi, paradigma konservatif yang berakar pada fiqh klasik memberikan kerangka normatif bagi pengaturan relasi keluarga, terutama melalui konsep-konsep seperti *qiwāmah*, kewajiban nafkah, dan pembagian peran suami-istri, yang menekankan stabilitas hukum serta

³⁸ Muhammad Mufti, "Gender Equality in Islamic Marriage Law through the Maqāṣid al-Sharī'a Perspective," *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 19, no. 1 (2025).

³⁹ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāṣid al-Sharī'ah and the Principles of Justice in the Digital Era," *AL-SYAKHSHIYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

kontinuitas tradisi normatif Islam.⁴⁰ Di sisi lain, paradigma keadilan substantif sebagaimana dikembangkan oleh Siti Musdah Mulia menawarkan kritik etik-normatif terhadap konsekuensi hierarkis dari pembacaan fiqh tersebut dengan menempatkan keadilan (al-‘adl), kesetaraan martabat (al-musāwah), dan perlindungan subjek hukum sebagai tujuan utama hukum keluarga Islam.⁴¹ Dengan demikian, setiap ketentuan dianalisis sebagai hasil interaksi antara dua paradigma tersebut, bukan sebagai norma yang netral dan ahistoris.

Pendekatan dialogis ini menegaskan bahwa kajian ini bukanlah pengujian legal-formal atau uji konstitusionalitas terhadap UU Perkawinan dan KHI. Fokus analisis terletak pada evaluasi normatif internal, yakni menilai sejauh mana konstruksi hukum keluarga Islam yang berlaku selaras dengan prinsip-prinsip keadilan substantif yang juga diakui dalam tradisi hukum Islam. Pemanfaatan maqāṣid al-sharī‘ah ditempatkan sebagai instrumen evaluatif terhadap norma hukum positif, bukan sebagai justifikasi pasca-legislasi.⁴² Dengan kerangka ini, kritik yang diajukan bersifat internal-dialogis, bukan eksternal, dan bersandar pada khazanah etik serta metodologis hukum Islam kontemporer.⁴³ asal-pasal UU Perkawinan dan KHI, dengan demikian, dipahami sebagai produk ijtihad normatif yang terbuka untuk dievaluasi dan ditafsirkan ulang tanpa menegasikan legitimasi hukum Islam sebagai sistem normatif yang hidup.⁴⁴

Pasal 31 ayat (3) Undang-Undang Perkawinan yang menetapkan suami sebagai kepala keluarga dan istri sebagai ibu rumah tangga merupakan manifestasi paling jelas dari pendekatan konservatif tersebut.⁴⁵ Formulasi ini sejalan dengan pemahaman fiqh klasik mengenai qiwāmah, yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas dalam keluarga dengan dasar tanggung jawab nafkah.⁴⁶ Dalam perspektif konservatif, pengaturan ini dipahami sebagai bentuk keadilan distributif yang selaras dengan ketentuan syariat, bukan sebagai diskriminasi gender. Keadilan, dalam kerangka ini, diukur dari kesesuaian norma dengan struktur hukum Islam yang telah mapan.⁴⁷

Namun, jika dibaca melalui kerangka keadilan gender Siti Musdah Mulia, ketentuan tersebut menunjukkan problem normatif yang serius.⁴⁸ Penetapan peran secara hierarkis tidak hanya bersifat simbolik, tetapi juga memiliki implikasi yuridis terhadap

⁴⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 7 (Damascus: Dār al-Fikr, 2002), 529–535.

⁴¹ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia, 2007), 12–18.

⁴² Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 54–60.

⁴³ Mohammad Ainun Rofiq dan Ita Rodiah, “Kesetaraan Gender dan Reformasi Hukum: Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia dalam Konteks Indonesia,” *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 20, no. 2 (2025).

⁴⁴ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, “Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāṣid al-Sharī‘ah and the Principles of Justice in the Digital Era,” *AL-SYAKHSHIYYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

⁴⁵ Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 31 ayat (3).

⁴⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, vol. 7 (Damascus: Dār al-Fikr, 1989), 521–530.

⁴⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh al-Ushrah al-Muslimah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2001), 95–101.

⁴⁸ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia, 2007), 45–47.

relasi kuasa dalam keluarga, termasuk dalam pengambilan keputusan dan penilaian hukum di peradilan agama. Musdah Mulia menegaskan bahwa qiwāmah tidak dapat dilepaskan dari konteks sosio-historisnya dan tidak seharusnya dilembagakan sebagai norma hukum positif yang kaku dan transhistoris.⁴⁹ Dalam perspektif ini, Pasal 31 ayat (3) merefleksikan dominasi pendekatan konservatif yang belum sepenuhnya mempertimbangkan perubahan struktur sosial dan tuntutan keadilan substantif.

Dalam fiqh klasik, qiwāmah umumnya dipahami sebagai kepemimpinan dan tanggung jawab laki-laki yang berakar pada kewajiban nafkah dan fungsi protektif terhadap keluarga. Konsep ini tidak dimaksudkan sebagai superioritas ontologis laki-laki, melainkan sebagai konstruksi normatif yang mengaitkan otoritas dengan beban kewajiban ekonomi dan sosial.⁵⁰ Pemahaman ini memiliki koherensi internal dalam konteks sosial pra-modern yang menempatkan laki-laki sebagai aktor utama dalam ruang publik dan ekonomi keluarga.

Namun, ketika konstruksi qiwāmah tersebut diadopsi ke dalam hukum positif melalui Pasal 31 ayat (3) UU Perkawinan, terjadi transformasi dari norma fiqh yang kontekstual menjadi norma hukum negara yang bersifat umum dan transhistoris. Formulasi “suami adalah kepala keluarga” menetapkan kepemimpinan sebagai status hukum yang melekat secara otomatis berdasarkan jenis kelamin, tanpa mengaitkannya dengan kondisi faktual seperti kemampuan ekonomi atau kontribusi aktual.⁵¹ Dalam konteks ini, problem normatif terletak bukan pada konsep qiwāmah itu sendiri, melainkan pada institusionalisasi tafsir tunggal yang menutup ruang ijtihad dan pembacaan ulang sesuai perubahan struktur keluarga kontemporer.

Pendekatan maqāṣid al-sharī‘ah yang digunakan Musdah Mulia menawarkan pembacaan qiwāmah secara fungsional dan dinamis. Kepemimpinan keluarga dipahami sebagai fungsi sosial yang bertujuan menghadirkan keadilan dan kemaslahatan, bukan sebagai hak istimewa berbasis gender. Dengan demikian, kepemimpinan seharusnya ditentukan oleh kapasitas aktual, tanggung jawab, dan kesepakatan bersama antara suami dan istri. Pendekatan ini tidak menafikan teks keagamaan, tetapi menempatkannya dalam orientasi tujuan moral hukum Islam, yakni perlindungan martabat dan keadilan substantif bagi seluruh anggota keluarga.

Implikasi yuridis dari institusionalisasi qiwāmah sebagai norma hierarkis dalam hukum positif tidak dapat diabaikan. Penetapan suami sebagai kepala keluarga sering kali memengaruhi cara hakim menilai relasi kuasa dalam perkara-perkara keluarga, seperti sengketa nafkah, izin poligami, maupun penilaian terhadap perilaku istri yang dianggap “tidak taat”. Dalam praktik peradilan agama, status kepemimpinan suami kerap dijadikan dasar legitimasi pengambilan keputusan sepihak, meskipun kondisi faktual menunjukkan

⁴⁹ Mohammad Ainun Rofiq dan Ita Rodiah, “Kesetaraan Gender dan Reformasi Hukum: Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia dalam Konteks Indonesia,” *Jurnal Harkat* 20, no. 2 (2025).

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 7 (Damascus: Dār al-Fikr, 2002), 529–535.

⁵¹ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Fiqh al-Ushrah al-Muslimah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2006), 98–102.

adanya kontribusi ekonomi dan pengambilan peran yang setara dari pihak istri.⁵² Akibatnya, norma hukum tidak hanya merefleksikan pembagian peran, tetapi juga mereproduksi relasi kuasa yang asimetris dalam penegakan hukum.

Oleh karena itu, Evaluasi kritis terhadap Pasal 31 ayat (3) melalui kerangka keadilan gender Musdah Mulia, dengan demikian, tidak bertujuan menolak qiwamah secara keseluruhan. Fokus kritik diarahkan pada pembakuan tafsir tunggal yang menghilangkan fleksibilitas hukum Islam. Dengan menempatkan qiwamah sebagai konsep terbuka yang dapat ditafsirkan ulang sesuai tujuan keadilan substantif, hukum keluarga Islam dapat menjaga kontinuitas normatifnya sekaligus merespons perubahan sosial secara lebih adil.⁵³

Pengaturan kewajiban nafkah dalam UU Perkawinan dan KHI memperlihatkan ketegangan paradigma yang serupa.⁵⁴ Dalam fiqh konservatif, kewajiban nafkah yang dibebankan kepada suami merupakan dasar normatif legitimasi kepemimpinan laki-laki dalam keluarga. Logika ini koheren dalam sistem fiqh klasik. Namun, ketika diadopsi secara kaku ke dalam hukum positif, norma tersebut berpotensi mengabaikan realitas sosial kontemporer di mana perempuan sering berperan sebagai pencari nafkah utama atau mitra ekonomi yang setara.⁵⁵

Dalam kerangka fiqh klasik, keterkaitan antara nafkah dan otoritas dipahami sebagai distribusi peran yang adil karena otoritas dikaitkan dengan beban kewajiban ekonomi.⁵⁶ Pendekatan konservatif melihat relasi ini sebagai sistem normatif yang stabil dan konsisten. Akan tetapi, dalam konteks keluarga modern, pengaitan otoritas dengan jenis kelamin, bukan dengan kontribusi aktual, berpotensi melahirkan ketidakadilan substantif.

Dari perspektif Musdah Mulia, keadilan hukum keluarga Islam tidak dapat direduksi pada konsistensi sistem normatif semata, tetapi harus diukur dari kemampuannya merespons realitas sosial dan melindungi martabat subjek hukum. Oleh karena itu, relasi antara nafkah dan otoritas perlu dibaca secara fungsional, bukan struktural. Pendekatan ini menolak transformasi kewajiban nafkah menjadi legitimasi struktural atas relasi kuasa yang asimetris, tanpa menafikan prinsip nafkah sebagai bagian dari hukum Islam.

Ketegangan paradigma semakin terlihat dalam isu poligami. Meskipun UU Perkawinan dan KHI menetapkan syarat-syarat administratif yang ketat, norma dasarnya

⁵² Y. Fitriyati et al., "Reconsidering Inheritance Equality: Gender Justice in Religious Court Decisions through the Lens of Maqāṣid al-Shariah," *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat* 25, no. 1 (2025): 122–140.

⁵³ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāṣid al-Shari'ah and the Principles of Justice in the Digital Era," *AL-SYAKHSHIYYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

⁵⁴ Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam*, Pasal 80.

⁵⁵ Muhammad Mufti, "Gender Equality in Islamic Marriage Law through the Maqāṣid al-Shari'a Perspective," *Sawwa* 19, no. 1 (2025).

⁵⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, vol. 7 (Damascus: Dār al-Fikr, 2002), 546–550.

tetap mengafirmasi poligami sebagai kebolehan yang secara implisit dilekatkan pada laki-laki.⁵⁷ Pendekatan konservatif memandang pembatasan tersebut sebagai kehati-hatian normatif yang tidak menafikan legitimasi syar'i poligami. Namun, dari perspektif keadilan gender Musdah Mulia, pendekatan ini problematis karena tidak menguji ulang asumsi relasi kuasa asimetris yang menjadi dasar kebolehan tersebut.⁵⁸

Jika poligami diuji semata-mata dari perspektif kebolehan normatif dalam fiqh klasik, maka pembatasan administratif dalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam dapat dipahami sebagai bentuk kehati-hatian negara dalam mengatur praktik yang diakui secara syar'i. Pendekatan konservatif memandang syarat-syarat poligami seperti izin pengadilan dan kemampuan berlaku adil sebagai mekanisme pengendalian tanpa menafikan legitimasi normatif poligami itu sendiri. Dalam kerangka ini, keadilan diartikan sebagai kepatuhan terhadap prosedur dan persyaratan formal yang telah ditetapkan hukum.⁵⁹ Namun, pendekatan ini menyisakan problem ketika keadilan dipersempit menjadi pemenuhan syarat administratif, tanpa evaluasi yang memadai terhadap dampak struktural poligami terhadap subjek-subjek yang terdampak.

Pendekatan maqāsid al-sharī'ah memungkinkan evaluasi poligami pada tingkat tujuan moral hukum Islam. Dari perspektif perlindungan jiwa, martabat, dan keturunan, praktik poligami sering kali menimbulkan kerentanan psikologis, ketimpangan relasi, dan kompleksitas pemenuhan hak anak. Dalam kerangka ini, pemenuhan syarat administratif tidak serta-merta menjamin tercapainya tujuan-tujuan maqāsid tersebut. Oleh karena itu, evaluasi keadilan poligami tidak dapat berhenti pada kepatuhan prosedural, melainkan harus diarahkan pada dampak substantif terhadap subjek hukum.⁶⁰

Dengan demikian, evaluasi keadilan poligami tidak dapat berhenti pada pertanyaan apakah praktik tersebut memenuhi syarat formal hukum positif, melainkan harus diarahkan pada sejauh mana ia mewujudkan kemaslahatan dan mencegah ketidakadilan substantif. Kritik Musdah Mulia terhadap poligami tidak diarahkan pada teks normatif semata, melainkan pada kegagalan struktur hukum dalam memastikan perlindungan efektif terhadap martabat dan kesejahteraan perempuan dan anak. Pembatasan administratif, tanpa evaluasi maqāsid yang serius dalam praktik peradilan, berisiko menjadikan hukum sebagai legitimasi prosedural atas praktik yang secara substantif problematis.⁶¹ Oleh karena itu, pendekatan keadilan substantif menuntut agar poligami dibaca sebagai pengecualian yang harus diuji secara ketat berdasarkan tujuan moral hukum Islam, bukan sebagai hak normatif yang cukup dibatasi secara formal.

Ketegangan paradigma ini juga tercermin dalam praktik peradilan agama. Penafsiran hakim terhadap pasal-pasal UU Perkawinan dan KHI sering kali cenderung

⁵⁷ Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*, Pasal 3 dan 4.

⁵⁸ Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 68–72.

⁵⁹ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Fiqh al-Ushrah al-Muslimah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2006), 142–148.

⁶⁰ Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 117–124.

⁶¹ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia, 2007), 65–72.

formalistik dan mengikuti logika konservatif, dengan menempatkan teks hukum sebagai rujukan utama tanpa eksplorasi tujuan keadilan yang lebih luas.⁶² Dalam konteks ini, hukum keluarga Islam berisiko berfungsi sebagai instrumen stabilisasi relasi kuasa tradisional, bukan sebagai sarana perlindungan hak dan martabat seluruh anggota keluarga. Kritik Musdah Mulia terhadap institusionalisasi tafsir patriarkal menjadi relevan karena menunjukkan bahwa bias gender tidak hanya melekat pada norma tertulis, tetapi juga direproduksi melalui praktik penegakan hukum.⁶³

Dengan demikian, analisis terhadap UU Perkawinan dan KHI menunjukkan bahwa problem keadilan gender merupakan persoalan paradigma penafsiran hukum, bukan sekadar persoalan teknis legislasi. Pendekatan konservatif menyediakan stabilitas normatif, tetapi terbatas dalam merespons dinamika sosial dan keadilan substantif. Sebaliknya, pendekatan Musdah Mulia menawarkan kritik etik-normatif yang kuat, meskipun menghadapi tantangan operasionalisasi yuridis. Integrasi dialog antara kedua pendekatan ini membuka ruang bagi reinterpretasi hukum keluarga Islam yang kontekstual, tanpa harus menegasikan kerangka hukum positif yang ada.

D. Relevansi Pemikiran Siti Musdah Mulia sebagai Kerangka Evaluasi dan Reformasi Hukum Keluarga Islam

Dalam konteks hukum keluarga Islam di Indonesia yang dibentuk melalui kompromi antara konservatisme normatif dan tuntutan modernitas, pemikiran Siti Musdah Mulia memperoleh relevansinya bukan sebagai antitesis terhadap tradisi fiqh, melainkan sebagai kerangka evaluatif kritis terhadap konstruksi hukum yang telah terinstitusionalisasi.⁶⁴ Relevansi tersebut terletak pada kemampuannya mengungkap asumsi-asumsi normatif yang selama ini diterima sebagai keniscayaan, tanpa harus menegasikan legitimasi hukum Islam sebagai sistem normatif yang hidup.

Sebagai kerangka evaluasi, pemikiran Musdah Mulia memungkinkan pembacaan ulang terhadap Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam dengan menempatkan keadilan substantif sebagai parameter utama penilaian.⁶⁵ Dialog dengan pendekatan konservatif menunjukkan bahwa banyak ketentuan hukum keluarga Islam tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan merupakan produk paradigma fiqh tertentu yang menekankan stabilitas normatif dan kesinambungan tradisi. Dalam perspektif ini, kritik Musdah Mulia tidak diarahkan pada teks hukum semata, melainkan pada paradigma penafsiran yang melandasinya. Dengan demikian, hukum keluarga Islam

⁶² Y. Fitriyati et al., "Reconsidering Inheritance Equality," *Nurani* 25, no. 1 (2025): 122–140.

⁶³ Siti Musdah Mulia, "Islam dan Hak Asasi Manusia: Perspektif Gender," *Jurnal Perempuan* 68 (2010): 15–18.

⁶⁴ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāṣid al-Sharī'ah and the Principles of Justice in the Digital Era," *AL-SYAKHSHIYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).

⁶⁵ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia, 2007), 12–15.

dapat dievaluasi secara internal melalui nilai-nilai etik yang juga diakui dalam tradisi hukum Islam, terutama melalui orientasi maqāsid al-sharī'ah.⁶⁶

Sebagai kerangka evaluatif, pemikiran Siti Musdah Mulia dapat dioperasionalkan secara konkret dalam praktik peradilan agama melalui penguatan fungsi interpretatif hakim, bukan melalui penegasian norma hukum positif. Hakim tidak diposisikan sebagai pembentuk norma baru yang melampaui kewenangan legislator, melainkan sebagai penafsir yang bertanggung jawab secara etik dan metodologis. Prinsip keadilan dan kesetaraan martabat yang dikemukakan oleh Musdah Mulia berfungsi sebagai guiding principles dalam menafsirkan pasal-pasal Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam yang bersifat terbuka atau multiinterpretatif. Pendekatan ini sejalan dengan karakter hukum keluarga Islam sebagai hukum yang sarat nilai dan tujuan moral, sehingga proses penafsiran tidak dapat dilepaskan dari pertimbangan keadilan substantif.

Dalam praktiknya, hakim dapat menggunakan kerangka maqāsid al-sharī'ah untuk menilai apakah penerapan suatu norma—misalnya terkait kepemimpinan keluarga, kewajiban nafkah, atau poligami—benar-benar melindungi martabat para pihak dan mencegah ketidakadilan struktural, tanpa harus mengabaikan teks hukum yang berlaku. Pendekatan ini menegaskan perbedaan mendasar antara principle-based interpretation dan judicial activism yang bersifat arbitrer. Dalam principle-based interpretation, hakim tetap berangkat dari norma positif, tetapi membaca norma tersebut dalam cahaya prinsip-prinsip etik yang telah diakui dalam sistem hukum Islam dan hukum nasional. Dengan demikian, ruang diskresi hakim dibatasi oleh kerangka normatif yang jelas, bukan oleh preferensi moral personal. Hal ini penting untuk menjaga legitimasi peradilan agama sekaligus merespons kekhawatiran bahwa pendekatan keadilan gender dapat membuka ruang subjektivitas yang tidak terkendali.

Selain dalam praktik peradilan, pemikiran Siti Musdah Mulia juga memiliki relevansi operasional bagi pembuat kebijakan dan perancang regulasi hukum keluarga Islam. Dalam konteks legislasi, pendekatan keadilan substantif dapat digunakan sebagai kerangka evaluasi terhadap efektivitas norma yang telah berlaku, khususnya dalam menilai apakah ketentuan tertentu masih relevan dengan realitas sosial dan tujuan perlindungan hukum. Pemikiran Musdah Mulia tidak harus diterjemahkan secara langsung ke dalam rumusan pasal baru, melainkan berfungsi sebagai *normative benchmark* dalam proses revisi atau pembaruan hukum keluarga Islam.⁶⁷ Dengan demikian, reformasi hukum tidak dipahami sebagai pemutusan dengan tradisi fiqh, melainkan sebagai proses ijtihad kelembagaan yang berkelanjutan.

Bagi pembuat kebijakan, pendekatan ini juga membantu menghindari polarisasi antara tuntutan kesetaraan gender dan sensitivitas keagamaan masyarakat. Dengan menggunakan kerangka maqāsid al-sharī'ah, keadilan gender dapat dipresentasikan

⁶⁶ Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 54–60.

⁶⁷ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāsid al-Sharī'ah and the Principles of Justice in the Digital Era," *AL-SYAKHSHIYYAH* 7, no. 2 (2025).

bukan sebagai agenda eksternal yang dipaksakan, melainkan sebagai bagian integral dari tujuan moral hukum Islam itu sendiri. Hal ini menjadi penting dalam konteks Indonesia, di mana legitimasi sosial hukum keluarga Islam sangat dipengaruhi oleh persepsi kesesuaiannya dengan nilai-nilai keagamaan. Dalam kerangka ini, pemikiran Musdah Mulia berfungsi sebagai jembatan konseptual yang memungkinkan dialog antara kebutuhan reformasi dan kehati-hatian normatif, tanpa terjebak dalam dikotomi konservatif–progresif yang simplistik.⁶⁸

Dengan demikian, operasionalisasi pemikiran Siti Musdah Mulia menuntut pemahaman yang proporsional terhadap peran masing-masing aktor hukum. Hakim berperan sebagai penafsir yang menghidupkan nilai keadilan dalam norma yang ada, sementara pembuat kebijakan berperan sebagai perancang kerangka normatif yang lebih responsif terhadap dinamika sosial. Dalam kedua ranah tersebut, pemikiran Musdah Mulia tidak berfungsi sebagai resep teknis yang final, melainkan sebagai orientasi etik yang menjaga agar hukum keluarga Islam tetap setia pada tujuan keadilan substantif. Pendekatan inilah yang memungkinkan reformasi hukum keluarga Islam dilakukan secara gradual, legitim, dan berkelanjutan, tanpa mengorbankan kontinuitas normatif yang menjadi fondasi hukum Islam di Indonesia.⁶⁹

Relevansi pemikiran Musdah Mulia semakin menguat ketika hukum keluarga Islam dihadapkan pada realitas sosial yang terus berubah. Struktur relasi keluarga yang semakin egaliter, meningkatnya partisipasi ekonomi perempuan, serta kompleksitas persoalan keluarga kontemporer menuntut fleksibilitas hukum yang lebih besar.⁷⁰ Dalam konteks ini, pendekatan konservatif yang cenderung mempertahankan pembagian peran berbasis gender menghadapi keterbatasan dalam menghadirkan keadilan substantif. Pemikiran Musdah Mulia menawarkan koreksi normatif dengan menegaskan bahwa keadilan dalam hukum Islam tidak identik dengan pelestarian struktur normatif lama, melainkan dengan perlindungan martabat dan kesetaraan subjek hukum.⁷¹

Namun demikian, pemikiran Musdah Mulia juga tidak dapat diposisikan sebagai cetak biru reformasi hukum yang bersifat teknis.⁷² Pendekatan etik-normatif yang ia tawarkan belum selalu memberikan panduan operasional yang rinci bagi legislasi. Oleh karena itu, relevansinya akan lebih kuat apabila ditempatkan dalam relasi dialogis dengan pendekatan konservatif dan moderat. Reformasi hukum keluarga Islam menuntut strategi yang tidak hanya sah secara normatif, tetapi juga dapat diterima secara sosial dan

⁶⁸ Muhammad Mufti, "Gender Equality in Islamic Marriage Law through the Maqāṣid al-Sharī'a Perspective," *Sawwa* 19, no. 1 (2025).

⁶⁹ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami* (Jakarta: Gramedia, 2007), 78–85.

⁷⁰ Afiful Huda dan Mohamad Saifudin, "Transformasi Peran Perempuan dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia," *JAS MERAH: Jurnal Hukum dan Ahwal al-Syakhsyiyah* 4, no. 1 (2024).

⁷¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 88–92.

⁷² Abdul Majid, "Islamic Legal Reform Based on Maqāṣid Syarī'ah: A Study of Al-Ghazālī's Thoughts and Its Relevance in the Context of Indonesian Family Law," *USRAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 4 (2025).

dijalankan secara yuridis. Dalam konteks ini, pemikiran Musdah Mulia berfungsi sebagai penentu arah normatif, bukan sebagai formulasi hukum yang final.⁷³

Dalam praktik penegakan hukum, relevansi pemikiran Musdah Mulia terletak pada potensinya sebagai prinsip interpretatif bagi hakim peradilan agama.⁷⁴ Dialog antara konservatisme dan keadilan gender membuka ruang bagi penafsiran kontekstual terhadap pasal-pasal UU Perkawinan dan KHI tanpa harus menunggu perubahan legislasi. Pendekatan ini memungkinkan terjadinya reformasi yudisial yang gradual dan realistis, dengan tetap menjaga kontinuitas sistem hukum yang ada.⁷⁵ Dengan kata lain, pemikiran Musdah Mulia dapat dioperasionalkan melalui praktik penafsiran hukum yang berorientasi pada keadilan substantif.

Secara lebih luas, relevansi pemikiran Musdah Mulia juga terletak pada kontribusinya dalam memperkaya diskursus hukum keluarga Islam di Indonesia.⁷⁶ Dengan mempertemukan kritik keadilan gender dan tradisi fiqh dalam satu kerangka dialogis, pendekatan ini membantu menghindari polarisasi konseptual antara “konservatif” dan “progresif” yang kerap menghambat reformasi hukum. Hukum keluarga Islam, dengan demikian, dapat berkembang secara evolutif, bukan revolusioner, sehingga lebih berkelanjutan secara sosial dan normatif.⁷⁷

Dengan demikian, pemikiran Siti Musdah Mulia relevan sebagai kerangka evaluasi dan reformasi hukum keluarga Islam sejauh ia dipahami sebagai instrumen kritik etik dan orientasi normatif, bukan sebagai oposisi biner terhadap konservatisme fiqh. Integrasi pendekatan ini dengan kehati-hatian metodologis dan dialog epistemologis membuka kemungkinan penguatan hukum keluarga Islam Indonesia yang lebih adil, kontekstual, dan responsif terhadap dinamika sosial, tanpa kehilangan akar normatifnya dalam tradisi hukum Islam.⁷⁸

E. Implikasi Metodologis Pendekatan Dialogis dalam Penelitian Hukum Keluarga Islam

Pendekatan dialogis yang digunakan dalam artikel ini membawa implikasi metodologis yang signifikan bagi penelitian hukum keluarga Islam, khususnya dalam tradisi penelitian hukum normatif. Selama ini, penelitian hukum keluarga Islam cenderung bergerak dalam dua kecenderungan ekstrem. Pertama, pendekatan doktrinal-

⁷³ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New Haven: Yale University Press, 2005), 109–115.

⁷⁴ Y. Fitriyati et al., “Reconsidering Inheritance Equality: Gender Justice in Religious Court Decisions through the Lens of Maqāṣid al-Shariah,” *Nurani* 25, no. 1 (2025): 122–140.

⁷⁵ Farida Nurun Nazah et al., “Gender Justice in Child Custody Disputes,” *MILRev: Metro Islamic Law Review* 4, no. 2 (2025).

⁷⁶ Ruby Isla, Asep Kurniawan, dan Lita Amelia, “Islamic Family Law Reform: Iddah for Husbands as an Effort for Gender Equality,” *Indonesian Journal of Islamic Law* 6, no. 1 (2023).

⁷⁷ Nor Ipansyah dan Anwar Hafidzi, “Reform of Islamic Family Law in Indonesia,” *AL-SYAKHSHIYYAH* 7, no. 2 (2025).

⁷⁸ Muhammad Mufti, “Gender Equality in Islamic Marriage Law through the Maqāṣid al-Sharī‘a Perspective,” *Sawwa* 19, no. 1 (2025).

tekstual yang menempatkan norma fiqh atau hukum positif sebagai entitas tertutup yang dianalisis secara internal tanpa kritik normatif. Kedua, pendekatan kritis-eksternal yang menggunakan kerangka hak asasi manusia atau teori gender modern tanpa upaya integrasi epistemologis dengan tradisi hukum Islam. Pendekatan dialogis menawarkan alternatif metodologis dengan memposisikan hukum keluarga Islam sebagai arena pertemuan antara norma, tafsir, dan tujuan etik, sehingga evaluasi kritis dapat dilakukan tanpa kehilangan pijakan normatifnya.⁷⁹

Secara metodologis, pendekatan ini menegaskan pentingnya pembedaan antara teks hukum, paradigma penafsiran, dan tujuan moral hukum. Analisis hukum tidak berhenti pada identifikasi norma tertulis, tetapi dilanjutkan dengan pengujian asumsi epistemologis yang melatarbelakangi lahir dan bekerjanya norma tersebut. Dalam konteks hukum keluarga Islam, hal ini berarti bahwa ketentuan dalam Undang-Undang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam dibaca bukan semata sebagai produk legislasi, melainkan sebagai hasil internalisasi paradigma fiqh tertentu yang berinteraksi dengan konteks sosial dan politik. Dengan cara ini, penelitian hukum normatif tidak terjebak pada legalisme formal, tetapi berkembang menjadi analisis konseptual yang reflektif dan evaluatif.⁸⁰

Implikasi metodologis lainnya terletak pada perluasan fungsi maqāṣid al-sharī‘ah dari sekadar teori tujuan hukum menjadi instrumen analisis normatif. Dalam pendekatan dialogis, maqāṣid tidak hanya digunakan untuk membenarkan perubahan hukum, tetapi untuk menguji koherensi internal antara norma, tujuan, dan dampak sosialnya. Penggunaan maqāṣid sebagai analytical lens memungkinkan peneliti mengidentifikasi ketegangan antara stabilitas normatif dan keadilan substantif secara lebih sistematis. Dengan demikian, metodologi penelitian hukum Islam diperkaya oleh kriteria evaluasi yang bersumber dari tradisi hukum Islam itu sendiri, sekaligus responsif terhadap dinamika sosial.⁸¹

Lebih jauh, pendekatan dialogis mendorong reposisi subjek hukum dalam penelitian hukum keluarga Islam. Alih-alih memandang perempuan dan laki-laki semata sebagai objek pengaturan norma, pendekatan ini menempatkan pengalaman subjek hukum sebagai variabel penting dalam evaluasi normatif. Secara metodologis, hal ini menuntut keterbukaan penelitian hukum normatif terhadap data sosial dan praktik peradilan sebagai konteks interpretasi, tanpa harus bergeser menjadi penelitian empiris murni. Dengan demikian, pendekatan dialogis memperluas cakupan penelitian normatif tanpa mengaburkan batas metodologisnya.⁸²

⁷⁹ Wael B. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 151–158.

⁸⁰ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum: Edisi Revisi* (Jakarta: Kencana, 2017), 133–140.

⁸¹ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008), 102–110.

⁸² Ratno Lukito, “Islamic Law and the Politics of Legal Reform in Indonesia,” *Journal of Law and Religion* 35, no. 2 (2020): 238–245.

Kontribusi metodologis pendekatan dialogis juga terletak pada kemampuannya menjembatani perdebatan antara konservatisme dan reformisme dalam hukum keluarga Islam. Dengan menolak dikotomi biner antara “kesetiaan pada tradisi” dan “agenda progresif,” pendekatan ini menawarkan kerangka analisis yang lebih inklusif dan produktif. Secara metodologis, hal ini mendorong penelitian hukum Islam untuk bergerak dari posisi apologetik atau konfrontatif menuju posisi reflektif-kritis. Dalam konteks akademik, pendekatan ini membuka ruang bagi pengembangan metodologi penelitian hukum keluarga Islam yang lebih matang, dialogis, dan berkelanjutan.⁸³

Dengan demikian, implikasi metodologis pendekatan dialogis tidak hanya relevan bagi kajian keadilan gender, tetapi juga bagi pengembangan penelitian hukum Islam secara lebih luas. Pendekatan ini menunjukkan bahwa kritik normatif terhadap hukum keluarga Islam dapat dilakukan secara internal, sistematis, dan metodologis, tanpa memutus kontinuitas dengan tradisi hukum Islam. Kontribusi metodologis inilah yang memperkuat posisi artikel ini bukan sekadar sebagai studi pemikiran Siti Musdah Mulia, melainkan sebagai tawaran pendekatan penelitian hukum keluarga Islam yang dapat direplikasi dan dikembangkan dalam kajian-kajian selanjutnya.⁸⁴

F. Implikasi Normatif Pendekatan Dialogis terhadap Reformasi Hukum Keluarga Islam

Untuk memperjelas implikasi normatif dari pendekatan dialogis yang dikembangkan dalam artikel ini, Tabel 3 menyajikan ilustrasi analitis mengenai bagaimana norma-norma hukum keluarga Islam yang berlaku dapat dibaca secara reflektif melalui dialog antara paradigma konservatif dan kerangka keadilan gender Siti Musdah Mulia, tanpa dimaksudkan sebagai perumusan norma hukum baru.

Tabel 3. Ilustrasi Implikasi Normatif Pendekatan Dialogis dalam Hukum Keluarga Islam

No	Norma yang Berlaku (UU Perkawinan / KHI)	Sudut Pandang Konservatif	Sudut Pandang Siti Musdah Mulia	Artikulasi Normatif Pendekatan Dialogis
1	Pasal 31 ayat (3) UU Perkawinan: suami sebagai kepala keluarga	<i>Qiwamah</i> dipahami sebagai kepemimpinan normatif suami yang	<i>Qiwamah</i> bersifat kontekstual dan etis, tidak dapat dilembagakan	Relasi suami-istri dipahami sebagai kemitraan setara yang ditentukan

⁸³ Ziba Mir-Hosseini, “Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari‘ah,” *Critical Inquiry* 32, no. 4 (2006): 629–640.

⁸⁴ Euis Nurlaelawati, “Shari‘a-Based Laws: The Legal Position of Women in Indonesia,” *Islamic Law and Society* 20, no. 3 (2013): 284–290.

No	Norma yang Berlaku (UU Perkawinan / KHI)	Sudut Pandang Konservatif	Sudut Pandang Siti Mudah Mulia	Artikulasi Normatif Pendekatan Dialogis
	dan istri sebagai ibu rumah tangga	dilembagakan secara hukum berdasarkan nafkah dan tanggung jawab	sebagai relasi hierarkis yang mengikat secara hukum	oleh kapasitas, peran aktual, dan kesepakatan para pihak
2	Kewajiban nafkah dibebankan pada suami (UU Perkawinan dan KHI)	Nafkah menjadi dasar legitimasi otoritas dan posisi dominan suami dalam keluarga	Nafkah merupakan tanggung jawab fungsional yang tidak secara inheren melahirkan relasi kuasa	Pengaturan nafkah dibaca secara fleksibel berdasarkan kontribusi aktual dan prinsip keadilan substantif
3	Poligami diperbolehkan dengan syarat administratif tertentu	Poligami sah secara <i>shar'i</i> dengan pembatasan kehati-hatian	Poligami berpotensi bertentangan dengan keadilan substantif dan tujuan <i>maqāṣid al-sharī'ah</i>	Poligami dievaluasi secara ketat melalui uji keadilan substantif dan dampaknya terhadap martabat subjek hukum
4	Pengambilan keputusan keluarga cenderung berorientasi pada otoritas suami	Otoritas suami diposisikan sebagai penjaga stabilitas dan keteraturan keluarga	Keputusan sepihak bertentangan dengan prinsip kesetaraan subjek hukum	Pengambilan keputusan keluarga dipahami sebagai proses musyawarah berbasis persetujuan dan kesetaraan

Tabel ini disusun sebagai alat bantu analitis untuk menunjukkan kemungkinan artikulasi normatif dari pendekatan dialogis, dan tidak dimaksudkan sebagai formulasi hukum yang bersifat final atau mengikat.

KESIMPULAN DAN SARAN

Artikel ini menunjukkan bahwa problem keadilan gender dalam hukum keluarga Islam di Indonesia tidak dapat dipahami semata-mata sebagai kekurangan teknis regulasi, melainkan sebagai refleksi dari paradigma penafsiran hukum yang mendasarinya.

Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam merupakan produk kompromi antara konservatisme fiqh dan tuntutan modernisasi hukum. Kompromi ini menghasilkan stabilitas normatif, tetapi sekaligus menyisakan ketegangan serius ketika norma-norma yang diadopsi dipertahankan tanpa evaluasi terhadap dampak substantifnya bagi relasi kuasa dan perlindungan martabat subjek hukum, khususnya perempuan.

Melalui pendekatan dialogis antara konservatisme normatif dan pemikiran Siti Musdah Mulia, artikel ini menegaskan bahwa konservatisme fiqh tidak dapat serta-merta diposisikan sebagai keliru atau tidak sah secara keagamaan. Pendekatan tersebut memiliki fungsi penting dalam menjaga kontinuitas tradisi hukum Islam dan legitimasi sosial hukum keluarga. Namun, ketika diperlakukan sebagai paradigma tunggal, konservatisme menunjukkan keterbatasan serius dalam merespons perubahan struktur sosial dan pengalaman perempuan sebagai subjek hukum yang setara.

Pemikiran Siti Musdah Mulia relevan bukan sebagai oposisi terhadap fiqh klasik, melainkan sebagai kerangka evaluatif etik-normatif yang bekerja dari dalam tradisi hukum Islam. Dengan menempatkan keadilan (*al-'adl*) dan kesetaraan martabat (*al-musāwah*) sebagai prinsip inheren ajaran Islam serta menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai instrumen evaluatif, pendekatan ini memungkinkan pembacaan ulang terhadap norma-norma hukum keluarga Islam yang telah terpositivisasi tanpa menegasikan legitimasi normatifnya.

Analisis terhadap isu *qiwāmah*, *nafkah*, dan poligami menunjukkan bahwa problem keadilan gender tidak terletak pada teks normatif semata, melainkan pada institusionalisasi tafsir tunggal yang diperlakukan sebagai norma transhistoris. Ketika tafsir tersebut dilepaskan dari konteks sosio-historis dan tujuan moral hukum, hukum berpotensi mereproduksi relasi kuasa yang asimetris. Dalam konteks ini, pembatasan administratif dalam hukum positif, meskipun penting, belum memadai untuk menjamin terwujudnya keadilan substantif sebagaimana dituntut oleh *maqāṣid al-sharī'ah*.

Secara metodologis, artikel ini menawarkan pendekatan dialogis dalam penelitian hukum keluarga Islam dengan membedakan secara tegas antara teks hukum, paradigma penafsiran, dan tujuan moral hukum. Pendekatan ini memungkinkan evaluasi normatif yang reflektif dan kontekstual tanpa terjebak pada legalisme formal maupun kritik eksternal yang terlepas dari tradisi hukum Islam. Implikasinya menunjukkan bahwa penguatan keadilan gender dalam hukum keluarga Islam Indonesia dapat ditempuh secara gradual melalui penafsiran yudisial dan orientasi keadilan substantif, tanpa harus bergantung pada perubahan legislasi yang bersifat radikal.

DAFTAR PUSTAKA

- Abou El Fadl, Khaled. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.

- Creswell, John W., dan Cheryl N. Poth. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2018.
- Fitriyati, Y., et al. "Reconsidering Inheritance Equality: Gender Justice in Religious Court Decisions through the Lens of Maqāṣid al-Shariah." *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat* 25, no. 1 (2025).
- Hallaq, Wael B. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hidayah, Ahdiyatul. "Analysis of the Right of Reference for Wives in the Perspective of Gender Justice and Islamic Law in Indonesia." *An-Nisa Journal of Gender Studies* 18, no. 1 (2025).
- Huda, Afiful, dan Mohamad Saifudin. "Transformasi Peran Perempuan dalam Hukum Keluarga Islam di Indonesia." *JAS MERAH: Jurnal Hukum dan Ahwal al-Syakhsyyah* 4, no. 1 (2024).
- Ibrahim, Johnny. *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*. Malang: Bayumedia, 2006.
- Indonesia. *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan*.
- Indonesia. *Kompilasi Hukum Islam*.
- Ipansyah, Nor, dan Anwar Hafidzi. "Reform of Islamic Family Law in Indonesia: Integrating Maqāṣid al-Sharī'ah and the Principles of Justice in the Digital Era." *AL-SYAKHSHIYYAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam dan Kemanusiaan* 7, no. 2 (2025).
- Isla, Ruby, Asep Kurniawan, dan Lita Amelia. "Islamic Family Law Reform: Iddah for Husbands as an Effort for Gender Equality." *Indonesian Journal of Islamic Law* 6, no. 1 (2023).
- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2019.
- Lukito, Ratno. "Islamic Law and the Politics of Legal Reform in Indonesia." *Journal of Law and Religion* 35, no. 2 (2020).
- Majid, Abdul. "Islamic Legal Reform Based on Maqāṣid Syarī'ah: A Study of Al-Ghazālī's Thoughts and Its Relevance in the Context of Indonesian Family Law." *USRAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 4 (2025).
- Marzuki, Peter Mahmud. *Penelitian Hukum: Edisi Revisi*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Mir-Hosseini, Ziba. "Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah." *Critical Inquiry* 32, no. 4 (2006).
- Mufti, Muhammad. "Gender Equality in Islamic Marriage Law through the Maqāṣid al-Sharī'a Perspective." *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 19, no. 1 (2025).
- Mulia, Siti Musdah. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia, 2007.
- . "Islam dan Hak Asasi Manusia: Perspektif Gender." *Jurnal Perempuan* 68 (2010).
- Nazah, Farida Nurun, et al. "Gender Justice in Child Custody Disputes." *MILRev: Metro Islamic Law Review* 4, no. 2 (2025).

Nurlaelawati, Euis. "Shari'a-Based Laws: The Legal Position of Women in Indonesia." *Islamic Law and Society* 20, no. 3 (2013).

Rofiq, Mohammad Ainun, dan Ita Rodiah. "Kesetaraan Gender dan Reformasi Hukum: Pemikiran Amina Wadud dan Siti Musdah Mulia dalam Konteks Indonesia." *Jurnal Harkat: Media Komunikasi Gender* 20, no. 2 (2025).

Soekanto, Soerjono. *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Penegakan Hukum*. Jakarta: Rajawali Press, 2014.

Soekanto, Soerjono, dan Sri Mamudji. *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*. Jakarta: Rajawali Press, 2015.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Zuḥaylī, Wahbah al-. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Vol. 7. Damascus: Dār al-Fikr, 2002.

Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Fiqh al-Ushrah al-Muslimah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.

Tabel 1 Daftar Dokumen yang Dianalisis

Tabel 2 Skema Coding Analisis

Tabel 3 Usulan Norma Baru Hukum Keluarga Islam Berbasis Dialog Keadilan Gender