

**ISSN**  
INTERNATIONAL  
STANDARD  
SERIAL  
NUMBER  
INTERNATIONAL CENTRE



**VOL. 1, NO. 1  
JUNE 2025**

**E-ISSN 3109-7790  
PAGES : 1-78**

# **TASFIYAH**

## **JOURNAL OF ISLAMIC LAW AND SHARIA ECONOMICS**

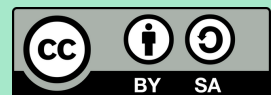
### **VOLUME 1, NUMBER 1, 2025**

**Dynamics of Family and Social Law in  
the Perspective of Islam and the State:  
A Study of Inheritance, Marriage, and  
Halal Tourism in a Plural Society**

**PUBLISHER:**

**YAYASAN PENELITIAN DAN PENGABDIAN  
MASYARAKAT SISI INDONESIA**





# TASFIYAH :

## JOURNAL OF ISLAMIC LAW AND SHARIA ECONOMICS

### VOLUME 1, NUMBER 1, 2025

## PREFACE

We are pleased to present Tasfiyah: Journal of Islamic Law and Sharia Economics, Volume 1, Number 1 (2025) as the inaugural issue of this scholarly journal. This first volume marks an important milestone in providing an academic platform for critical and constructive discussions on contemporary issues in Islamic law and sharia-based socio-economic studies.

This issue consists of five peer-reviewed articles contributed by scholars from Indonesia, representing various regions and academic institutions across the country. The diversity of institutional backgrounds reflects the growing academic engagement in developing Islamic legal thought that responds to both classical doctrines and modern legal challenges.

The articles in this volume address significant themes such as Islamic inheritance law, the legal status of children born out of prohibited relationships, polygamy from religious and state perspectives, interfaith marriage discourse, the role of mujtahid in inheritance disputes, and the reformulation of halal tourism based on maqāṣid al-sharī'ah. Collectively, these studies demonstrate the relevance of Islamic law in addressing complex legal and social realities within plural societies.

The editorial board extends its sincere gratitude to the authors, reviewers, and all parties who have contributed to the publication of this inaugural issue. We hope that Tasfiyah, Volume 1, Number 1 (2025) will serve as a valuable reference for academics, practitioners, policymakers, and students, and will encourage further scholarly research and dialogue in the fields of Islamic law and sharia economics.



# **TASFIYAH :**

## **JOURNAL OF ISLAMIC LAW AND SHARIA ECONOMICS**

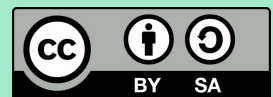
### **VOLUME 1, NUMBER 1, 2025**

#### **EDITOR**

**Achmad Jufri, M.E, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia**  
**Andik Wahyun Muqoyyidin, M.Pd.I, Universitas Pesantren Tinggi Darul 'Ulum Jombang, Indonesia**  
**Asrul Jaya, S.E.,M.M, Institut Ilmu Hukum dan Ekonomi Lamaddukelleng, Indonesia**  
**Muhammad Faishol, M.E, Institut Alif Muhammad Imam Syafi'i, Indonesia**  
**R. Nia Marotina, M.E., STAI Ki Ageng Pekalongan, Indonesia**

#### **REVIEWER**

**Agus Barkah Hamdani, SEI., MSI., STAIDA Muhammadiyah Garut, Indonesia**  
**Bayu Mogana Putra, S.H., M.H., Universitas Brawijaya, Indonesia**  
**Dudi Badruzaman, S.Sy.,M.H, STAI Sabili Bandung, Indonesia**  
**Mappasessu SH MH, STAI AL GAZALI SOPPENG, Indonesia**  
**May Shinta Retnowati, S.H, M.E, UNIDA Gontor, Indonesia**  
**Mohamad Anwar Thalib, M.S.A, IAIN Sultan Amai Gorontalo, Indonesia**  
**Muhammad Rheza Ramadhan, S.Tr.Ak., SH., M.S.E., MIDEK, Jago Pajak Academy, Indonesia**  
**Sri Marlia, S.Pd., M.Sc., Universitas Sultan Ageng Tirtayasa, Indonesia**  
**Yozar Putra Jaya, S.E., M.Si., Universitas Terbuka, Indonesia**  
**Zulfatus Sa'diah, S.H.I., M.E., Universitas Darussalam Gontor, Indonesia**



# TASFIYAH :

## JOURNAL OF ISLAMIC LAW AND SHARIA ECONOMICS

### VOLUME 1, NUMBER 1, 2025

The Urgency of the Existence of Mujtahid in Inheritance Disputes (Islamic Inheritance Case in Decision Number 596/PDT.G/2023/PA.SKA)

Cecareno Gilbrani Anwar, Mega Dewi Ambarwati | Pages: 1-15

Analysis Of The Possibilities Of Polygamy Households From A Religious And State Perspective

Rico Setyo Nugroho | Pages: 16-29

The Regulation of Inheritance Rights of Children Born out of Incestuous Relationships: An Islamic Law Perspective

Bertha Cahyadewi, Mega Dewi Ambarwati | Pages: 30-43

Reformulation of the Halal Tourism Approach: The Perspective of Maqasid Syari'ah in a Plural Society

Arinaldi Nugraha | Pages: 44-59

Interfaith Marriage in the Perspectives of Huzaemah Tahido Yanggo

Ibnu Paqih Hasan | Pages: 60-78





**Urgensi Keberadaan Mujtahid Dalam Sengketa Waris (Perkara Waris Islam Dalam Putusan Nomor 596/PDT.G/2023/PA.SKA)**

***The Urgency of the Existence of Mujtahid in Inheritance Disputes (Islamic Inheritance Case in Decision Number 596/PDT.G/2023/PA.SKA)***

**Cecareno Gilbrani Anwar\* & Mega Dewi Ambarwati**

**\*[renogilbrani25@gmail.com](mailto:renogilbrani25@gmail.com)**

Fakultas Hukum Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya

---

**Info Artikel**

| **Submitted:** 27 May 2025 | **Revised:** 2 June 2025 | **Accepted:** 3 June 2025

**How to cite:** Cecareno Gilbrani Anwar & Mega Dewi Ambarwati, "Urgensi Keberadaan Mujtahid Dalam Sengketa Waris (Perkara Waris Islam Dalam Putusan Nomor 596/PDT.G/2023/PA.SKA)", *Tasfiah : Journal of Islamic Law and Sharia Economics*, Vol. 1 No. 1, June, 2025, P. 1-15.

---

**ABSTRACT**

*Inheritance disputes in Islamic law often require the role of mujtahids, especially judges, in interpreting and applying legal rules to achieve justice for the parties. The aim of this research is to analyze the role of the mujtahid in an inheritance dispute case involving the status of joint property, inherited assets, and the existence of the heir's debts. Based on Article 35 paragraph (1) of Law Number 1 of 1974 which has been amended by Law Number 16 of 2019, as well as Article 97 of the Compilation of Islamic Law, judges must ensure that the distribution of assets is carried out in accordance with the provisions of Islamic law. In this case, the judge as mujtahid considered that the property in dispute was joint property that had not been divided, so that the testator's widow was entitled to half the share before distributing the inheritance to the other heirs. Apart from that, in determining the existence of the heir's debt, the judge used the evidentiary principle in Article 163 HIR and Article 174 HIR, where the defendant's confession at trial was perfect evidence regarding the acknowledged debt. The research method uses normative legal research with a statutory approach and a case approach. The research results show that the role of the mujtahid in this case is not only limited to applying the law textually, but also considering aspects of substantive justice by referring to legal arguments, trial facts, and the principles of justice in Islam. Thus, the application of ijtihad by the judge in this case ensures that the distribution of inheritance is carried out legally, fairly and in accordance with applicable law. In decision number 596/Pdt.G/2023/PA.SKA in inheritance disputes, the decision is only resolved between the two parties to the dispute, so according to the author there is a need for the presence of a mujtahid in the inheritance dispute to provide clear legal certainty.*

**Keyword:** *Inheritance disputes, mujtahid, joint property.*

**ABSTRAK**

Sengketa waris dalam hukum Islam sering kali menuntut adanya peran mujtahid, khususnya hakim, dalam menafsirkan dan menerapkan kaidah hukum untuk mencapai keadilan bagi para pihak. Tujuan penelitian ini menganalisis peran mujtahid dalam suatu kasus sengketa waris yang melibatkan status harta bersama, harta bawaan, serta keberadaan utang pewaris. Berdasarkan Pasal 35 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019, serta Pasal 97 Kompilasi Hukum Islam, hakim harus memastikan bahwa pembagian harta dilakukan sesuai ketentuan hukum Islam. Dalam kasus ini, hakim sebagai mujtahid menilai bahwa harta yang disengketakan merupakan harta bersama yang belum dibagi, sehingga janda pewaris berhak atas setengah bagian sebelum pembagian warisan kepada ahli waris lainnya. Selain itu, dalam menentukan keberadaan utang pewaris, hakim menggunakan prinsip pembuktian dalam Pasal 163 HIR dan Pasal 174 HIR, di mana pengakuan tergugat di persidangan menjadi bukti sempurna terkait utang yang diakui. Metode penelitian menggunakan penelitian hukum normatif dengan pendekatan perundang-undangan dan pendekatan kasus. Hasil penelitian menunjukkan bahwa peran mujtahid dalam kasus ini tidak hanya sebatas menerapkan hukum secara tekstual, tetapi juga mempertimbangkan aspek keadilan substantif dengan mengacu pada



dalil-dalil hukum, fakta persidangan, dan prinsip keadilan dalam Islam. Dengan demikian, penerapan ijtihad oleh hakim dalam perkara ini memastikan bahwa pembagian warisan dilakukan secara sah, adil, dan sesuai dengan hukum yang berlaku. Dalam putusan nomor 596/Pdt.G/2023/PA.SKA dalam sengketa waris putusan tersebut hanya saja diselesaikan antara kedua belah pihak yang bersengketa sehingga menurut penulis perlu adanya keberadaan mujtahid dalam sengketa waris tersebut agar memberikan kepastian hukum jelas.

**Kata Kunci:** *Sengketa waris, mujtahid, harta bersama.*

## Pendahuluan

Dalam perkembangan hukum Islam, keberadaan mujtahid menjadi perdebatan yang terus berlanjut di tengah dinamika sosial dan hukum yang semakin kompleks. Mujtahid adalah individu yang memiliki kemampuan melakukan ijtihad, yaitu usaha sungguh-sungguh dalam menggali hukum dari sumber-sumber utama Islam, yaitu Al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas. Pada era klasik, banyak ulama yang mencapai derajat mujtahid dan memberikan kontribusi besar dalam pembentukan mazhab-mazhab fiqh. Para imam besar seperti Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal telah menetapkan metodologi fiqh yang menjadi pedoman bagi umat Islam hingga saat ini. Namun, dalam perjalanan sejarah, muncul pandangan bahwa setelah masa Imam Mujtahid Mutlak, pintu ijtihad dianggap tertutup.<sup>1</sup> Pandangan ini dikenal sebagai doktrin *insidad bab al-ijtihad*, yang menyatakan bahwa umat Islam hanya diperbolehkan mengikuti mazhab yang telah ada tanpa melakukan ijtihad independen.<sup>2</sup> Meskipun demikian, ada pula kelompok ulama yang menolak konsep tertutupnya pintu ijtihad.<sup>3</sup> Mereka berargumen bahwa ijtihad tetap diperlukan untuk merespons permasalahan baru yang tidak ditemukan pada masa klasik. Dengan perkembangan zaman, muncul berbagai persoalan hukum yang tidak secara eksplisit diatur dalam teks-teks klasik, seperti isu-isu terkait teknologi, ekonomi, dan hubungan internasional. Oleh karena itu, sebagian ulama kontemporer berpendapat bahwa ijtihad harus terus dibuka agar hukum Islam tetap relevan dalam menghadapi tantangan zaman.<sup>4</sup>

Seiring dengan itu, muncul konsep ijtihad kolektif yang dilakukan oleh lembaga-lembaga fatwa seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Dar al-Ifta di Mesir, dan Dewan Fatwa di negara-negara Islam lainnya. Ijtihad kolektif ini

---

<sup>1</sup> Jurnal Intelek and Insan Cendikia, "KONTEMPORER HUKUM ISLAM THE DYNAMICS OF IJTIHAD IN RESPONDING TO CONTEMPORARY," 2025, 4405–14.

<sup>2</sup> Hartono Hartono et al., "Sejarah Dan Perkembangan Peradilan Islam Masa Kemerdekaan Sampai Reformasi," *Al-Usroh : Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 01 (2024): 43–51, <https://doi.org/10.55799/alusroh.v2i01.498>.

<sup>3</sup> Juwi Chahnia, Zulheldi Zulheldi, and Duski Samad, "Urgensi Hadis Dalam Dunia Pendidikan Islam," *RAZIQ: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (2023): 179–87.

<sup>4</sup> Nabilah Apriani, "Aktualisasi Kedudukan Hukum Islam Dalam Perspektif Hukum Nasional Indonesia," *Jurnal Hukum Lex Generalis* 3, no. 2 (2022): 133–47, <https://doi.org/10.56370/jhlg.v3i2.185>.

bertujuan untuk menghasilkan fatwa yang lebih komprehensif dengan mempertimbangkan berbagai sudut pandang ulama yang memiliki keahlian di bidang hukum Islam dan ilmu-ilmu lainnya. Dengan demikian, perdebatan mengenai keberadaan mujtahid dan status ijtihad tidak hanya berkaitan dengan aspek historis, tetapi juga berimplikasi pada bagaimana hukum Islam diterapkan di era modern.<sup>5</sup> Perkembangan ini menunjukkan bahwa hukum Islam selalu bersifat dinamis dan dapat beradaptasi dengan kebutuhan zaman, selama tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip syariah yang kokoh.<sup>6</sup>

Kontroversi ini semakin mencuat di era modern, terutama dalam konteks penerapan hukum Islam dalam peradilan agama. Sebagian ulama dan akademisi berpendapat bahwa pintu ijtihad harus tetap dibuka, mengingat banyak persoalan baru yang tidak ditemukan jawabannya secara eksplisit dalam kitab-kitab klasik.<sup>7</sup> Dalam hukum waris Islam, misalnya, muncul berbagai kasus kontemporer yang memerlukan pendekatan baru, seperti perbedaan kewarganegaraan pewaris dan ahli waris, waris bagi anak luar kawin dalam perspektif Islam, serta waris bagi perempuan di era kesetaraan gender.<sup>8</sup> Di Indonesia, hukum waris Islam menjadi salah satu bidang hukum yang sering menjadi objek sengketa di Pengadilan Agama. Pengadilan agama sebagai lembaga yang berwenang dalam menangani perkara waris Islam sering dihadapkan pada tantangan dalam menentukan hukum yang paling adil dan relevan bagi para pihak. Hakim dalam Pengadilan Agama memiliki peran penting dalam melakukan ijtihad, terutama dalam menerapkan hukum Islam dalam sistem hukum nasional yang mengakui pluralitas hukum. Urgensi keberadaan mujtahid dalam sengketa waris Islam yaitu agar keberadaannya memberikan keterangan dan Solusi hukum dalam persidangan<sup>9</sup>

Salah satu putusan yang menarik untuk dikaji adalah Putusan Nomor 596/Pdt.G/2023/PA.SKA, yang berkaitan dengan perkara waris Islam. Dalam putusan ini, harus mempertimbangkan aspek hukum Islam yang bersumber dari fiqh klasik, hukum positif Indonesia, serta prinsip keadilan yang berkembang di

---

<sup>5</sup> Achmad Jarchosi, "Pelaksanaan Wasiat Wajibah," *ADHKI: Journal of Islamic Family Law* 2, no. 1 (2020): 77–90, <https://doi.org/10.37876/adhki.v2i1.34>.

<sup>6</sup> Fakhrurrazi M. Yunus, Husni A. Jalil, and Shafirattunnisa, "Analisis Yuridis Terhadap Pembagian Harta Warisan Ahli Waris Pengganti Pada Putusan Mahkamah Syar'iyah No 245/Pdt.G/2017/MS.Bna," *El-Usrah* 5, no. 1 (2022): 183–95, <https://doi.org/10.22373/ujhk.v5i1.7730>.

<sup>7</sup> Ahmad Mathar et al., "Islamic Legal Thought Implementation in Indonesia," *Journal of Social Science* 3, no. 4 (2022): 898–905, <https://doi.org/10.46799/jss.v3i4.386>.

<sup>8</sup> Tarmizi Tarmizi and Asni Zubair, "Toleransi Hukum Islam Terhadap Sistem Kewarisan Adat Di Indonesia," *Adhki: Journal of Islamic Family Law* 4, no. 2 (2023): 131–47, <https://doi.org/10.37876/adhki.v4i2.98>.

<sup>9</sup> Wahyudi Umar, Rasmuddin, and Andi Hikmawanti, "Pembagian Harta Bersama Dalam Perspektif Hukum Islam: Implementasi Moral Justice Dan Social Justice," *Jurnal Al-Ahkam: Jurnal Hukum Pidana Islam* 5, no. 1 (2023): 11–17, <https://doi.org/10.47435/al-ahkam.v5i1.1724>.

masyarakat. Perdebatan muncul ketika ada indikasi bahwa hakim melakukan ijtihad dalam menetapkan putusan, sementara sebagian kalangan masih mempertanyakan apakah keberadaan mujtahid dalam Pengadilan Agama dapat dianggap sebagai konteks hukum Islam modern. Dengan demikian, pembahasan mengenai kontroversi keberadaan mujtahid di era modern menjadi sangat relevan. Studi ini tidak hanya akan memberikan pemahaman mengenai peran ijtihad dalam peradilan Islam, tetapi juga memberikan gambaran mengenai bagaimana Pengadilan Agama di Indonesia menghadapi tantangan hukum Islam dalam dunia yang terus berkembang. Penelitian sebelumnya yang ditulis sindia ayu, meirison dan salma dalam hasil dan pembahasan jurnalnya pemahaman ilmu islam termasuk Al-Quran, Qiyas dan hadist sangat perlu memahami kompetensi ini sehingga mujtahid dalam sengketa Pengadilan Agama memiliki pengetahuan yang mendalam serta analistis. Landasan pokok permasalahan dari putusan nomor 596/Pdt.G/2023/PA.SKA yaitu penyelesaian permasalahan dalam putusan tersebut hanya diselesaikan kedua belah pihak dan sesuai bukti yang ada. Teori keberadaan mujtahid dalam islam dapat menyimpulkan dan mengintepretasi kan hukum dari sumber alquran serta dapat memberikan keterangan ahli di persidangan sehingga dalam putusan tersebut dapat menghadirkan mujtahid dalam sengketa waris di Pengadilan Agama.

Penelitian ini bermanfaat untuk memberikan kontribusi teoritis dan praktis dalam pengembangan ilmu hukum, khususnya hukum waris Islam di Indonesia. Secara teoritis, penelitian ini dapat memperkaya kajian hukum Islam dengan menyoroti pentingnya peran mujtahid dalam menafsirkan hukum waris yang sering kali menghadapi kekosongan atau perbedaan penafsiran dalam praktik peradilan agama. Kehadiran mujtahid diharapkan mampu memberikan solusi terhadap problematika hukum waris yang tidak secara eksplisit diatur dalam kitab-kitab fiqh klasik, serta menjembatani kebutuhan hukum masyarakat yang dinamis dengan prinsip-prinsip syariah. Secara praktis, penelitian ini memberikan masukan bagi para hakim di lingkungan peradilan agama agar lebih mempertimbangkan pendekatan ijtihad dalam memutus sengketa waris, terutama pada kasus-kasus yang memerlukan interpretasi hukum yang kontekstual. Selain itu, hasil penelitian ini juga diharapkan menjadi rujukan bagi akademisi, praktisi hukum, dan masyarakat dalam memahami peran strategis mujtahid dalam membentuk keadilan substantif dalam penyelesaian sengketa waris Islam.

Dalam sengketa waris di Pengadilan agama perlunya keberadaan mujtahid dalam sengketa waris dikarenakan mujtahid memiliki peran sebagai penentuan hukum yang berlaku atau biasa disebut sebagai ahli dalam persidangan dengan

cara memberikan keterangan dalam persidangan serta memberikan bagian bagian yang sah waris yang akan dibagi kepada ahli waris. Sehingga dalam putusan nomor 596/Pdt.G/2023/PA.SKA keberadaan mujtahid sangat diperlukan karena sebagai salah satu bentuk pembuktian.

### **Metode Penelitian**

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian hukum normatif dengan menggunakan pendekatan peraturan perundang-undangan dan pendekatan kasus. Pendekatan ini dipilih karena penelitian ini bertujuan untuk memahami dan menganalisis istinbath hukum dari hakim Ketika membuat putusan dalam konteks penyelesaian sengketa waris Islam berdasarkan putusan Pengadilan Agama nomor 596/PDT.G/2023/PA.SKA sebagai studi kasus utama, sedangkan data sekunder berupa peraturan perundang-undangan terkait, doktrin hukum Islam, kitab-kitab fiqh, dan literatur ilmiah tentang ijtihad dan hukum waris Islam. dengan cara mengumpulkan, mengkaji, dan menganalisis bahan hukum dan teori yang relevan. Dengan menafsirkan isi putusan dan teori-teori hukum yang ada untuk menggali peran mujtahid dalam memberikan solusi hukum yang kontekstual dan solutif dalam sengketa waris Islam. Hasil analisis ini diharapkan dapat memberikan gambaran komprehensif tentang pentingnya peran mujtahid dalam praktik hukum Islam kontemporer di Indonesia.

### **Hasil dan pembahasan**

#### **Pengaturan Hukum Terhadap Mujtahid Dalam Perkara Waris Islam**

Dalam perkara waris Islam, keberadaan mujtahid memiliki peran yang sangat penting sebagai pihak yang mampu memberikan interpretasi hukum yang kontekstual dan solutif ketika terjadi kekosongan atau ketidakjelasan norma dalam teks hukum positif maupun syariat. Meskipun hukum waris Islam telah diatur dalam Al-Qur'an secara rinci, khususnya dalam Surah An-Nisa ayat 11, 12, dan 176, dalam praktiknya sering muncul permasalahan baru yang tidak secara eksplisit dijawab oleh ayat-ayat tersebut.<sup>10</sup> Contohnya termasuk kasus waris yang melibatkan anak angkat, ahli waris beda agama, status anak luar nikah, atau percampuran harta warisan dengan harta bersama (gono-gini) yang merupakan praktik khas dalam sistem hukum Indonesia. Situasi-situasi tersebut menimbulkan ambiguitas dalam penerapan hukum waris Islam karena tidak dijelaskan secara

---

<sup>10</sup> Joko Widodo and M Ridwan Al Murtaqi, "Sistem Pembagian Harta Waris Di Indonesia Berdasarkan Hukum Islam Dan Hukum Adat," *ASY-SYARI'AH; Jurnal Hukum Islam* 9, no. 2 (2023): 2548–5903, <https://ejournal.unzah.ac.id/index.php/assyariah/article/view/948>.

langsung dalam nas syar'i maupun dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang digunakan sebagai pedoman resmi oleh Pengadilan Agama.<sup>11</sup>

Dalam konteks inilah peran mujtahid menjadi sangat sentral. Seorang mujtahid tidak hanya dituntut memahami teks-teks primer dalam hukum Islam, tetapi juga menguasai metode ijtihad seperti qiyas (analogi hukum), istihsan (preferensi hukum untuk menghindari kesulitan), dan maslahah mursalah (pertimbangan kemaslahatan umum yang tidak bertentangan dengan nash).<sup>12</sup> Melalui pendekatan tersebut, mujtahid mampu menyusun kerangka hukum yang adil, fleksibel, dan sesuai dengan kebutuhan zaman, tanpa mengingkari prinsip-prinsip dasar syariat Islam. Misalnya, dalam perkara anak angkat, meskipun secara fiqh klasik anak angkat tidak mendapatkan bagian warisan, seorang mujtahid dapat merekomendasikan wasiat wajibah atau pendekatan maslahat agar keadilan tetap terjaga, sebagaimana juga diakomodasi dalam Pasal 209 ayat (2) KHI.<sup>13</sup> Begitu pula dalam perkara waris beda agama, meskipun mayoritas pendapat ulama melarang waris lintas agama, sebagian mujtahid kontemporer—seperti Muhammad Syahrur dan Yusuf Qardhawi—telah membuka ruang dialog untuk ijtihad yang lebih inklusif, dengan pendekatan nilai kemanusiaan dan toleransi antarumat beragama.<sup>14</sup>

Lebih jauh, dalam sistem hukum nasional Indonesia, kendala terbesar yang dihadapi hakim Pengadilan Agama adalah secara independen karena terikat pada positivisasi hukum Islam melalui KHI dan sistem perundang-undangan. Padahal, dalam Pasal 5 ayat (1) Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2009 tentang Kekuasaan Kehakiman ditegaskan bahwa hakim wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat. Ketentuan ini secara tidak langsung memberikan legitimasi terhadap pendekatan ijtihadiyah.<sup>15</sup> Dengan demikian, seorang mujtahid atau hakim yang memiliki kemampuan ijtihad dapat menjalankan peran krusialnya untuk menjawab dinamika sosial masyarakat modern dengan tetap berpijak pada prinsip keadilan substantif syariah.<sup>16</sup>

Dalam sistem hukum nasional, keberadaan hukum waris Islam diakui sebagai bagian dari hukum yang berlaku bagi umat Islam. Hal ini ditegaskan dalam

---

<sup>11</sup> A Halim, "Peranan Hukum Islam, Demokrasi Dan Hak Asasi Manusia Dalam Kehidupan Bernegara," *SCHOLASTICA: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 5, no. 2 (2023): 321–31.

<sup>12</sup> Indonesian National Law, Fatwa Ulama, and Hukum Nasional Indonesia, "Rahmad STIS Al-Hilal Sigli, Aceh, Email:" 18, no. 2 (2024): 76–87.

<sup>13</sup> Nadya Faizal, "Wasiat Wajibah Terhadap Anak Angkat ( Tinjauan Filsafat Hukum Islam Pasal 209 Kompilasi Hukum Islam )," *Jurnal Ar Risalah* 2, no. 2 (2022): 266.

<sup>14</sup> Literasi Nusantara, *Kompilasi Hukum Islam*, *Hukum* 8, no. 1 (2021): 22–29.

<sup>15</sup> Ibid

<sup>16</sup> Imam Jahuhari. *Hukum Waris Islam*. Beirut: Dar Al-Fikr, 2021

Pasal 49 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama yang menyatakan bahwa Pengadilan Agama berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf, zakat, infaq, shadaqah, dan ekonomi syariah.<sup>17</sup> Di samping itu, Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang ditetapkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 menjadi pedoman utama hakim peradilan agama dalam menyelesaikan perkara waris. Namun, karena KHI sendiri tidak mencakup seluruh persoalan kontemporer dalam hukum waris, maka ijtihad dari seorang mujtahid menjadi kebutuhan nyata untuk memberikan kepastian dan keadilan hukum.<sup>18</sup>

Putusan perkara waris Islam Nomor 596/Pdt.G/2023/PA.Ska menjadi contoh konkret di mana hakim dihadapkan pada problematika hukum yang memerlukan penafsiran lebih lanjut terhadap ketentuan fiqh waris klasik. Ketika norma yang tersedia tidak memberikan solusi langsung, hakim dituntut tidak hanya untuk berperan sebagai penegak hukum formal, tetapi juga sebagai penafsir dan pemutus hukum substantif yang mempertimbangkan maqashid syariah. Dalam hal ini, kehadiran mujtahid atau kemampuan ijtihadiyah hakim sangat diperlukan agar hukum Islam tetap adaptif dan tidak kaku dalam menghadapi dinamika sosial. Maka, perlunya keberadaan mujtahid dalam sengketa waris islam dalam putusan nomor 596/Pdt.G/2023/PA.Ska agar mendapatkan pencerahan hukum dan keadilan dalam sengketa waris islam di Pengadilan Agama.

### **Urgensi Keberadaan Mujtahid Dalam Sengketa Waris Pada Putusan Pengadilan Agama (Perkara Waris Islam Dalam Putusan Nomor 596/Pdt.G/2023/Pa.Ska)**

Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan menyatakan bahwa anak memiliki kedudukan dalam hal hak untuk mewarisi dari peninggalan harta dari kedua orang tua yang telah meninggal. Kedudukan hukum anak yang mewarisi adalah disesuaikan dengan kehendak orang tua yang telah meninggal dan meninggalkan harta kekayaan yang akan dibagi sehingga pada prinsip hukumnya yaitu seseorang bebas untuk menentukan kehendak hartanya sendiri.

Apabila seseorang tidak menentukan hak harta peninggalannya selama pada masa hidupnya makan sejatinya yaitu Undang-Undang yang akan menentukan kelanjutan dari harta peninggalan seseorang. Hukum Waris Islam adalah sebuah peraturan tertulis guna untuk mengatur sesuatu mengenai peralihan

---

<sup>17</sup> Esti Royani, "Pembagian Harta Bersama Akibat Perceraian Yang Berkeadilan Pancasila," *Zahir Publishing* 3 (2021): 1–285.

<sup>18</sup> Djaja S. Meliala. *Hukum Waris (Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata)*. Jejak Pustaka. 2023

hak dan kewajiban atas harta kekayaan orang yang telah meninggal dunia sehingga orang yang telah meninggal dunia dan meninggalkan harta peninggalan wajib hukumnya untuk dilakukan pembagian harta peninggalannya kepada ahli warisnya.<sup>19</sup>

Dalam hukum pewarisan. Unsur-unsur pewarisan terbagi menjadi beberapa macam, yaitu : Pewaris, Warisan, dan Ahli Waris<sup>20</sup>Pewaris adalah orang yang mempunyai peninggalan harta dan biasa disebut sebagai pemberi warisan. Warisan adalah harta peninggalan dari pewaris yang guna untuk dibagikan kepada ahli waris, sedangkan Ahli waris adalah seseorang yang memiliki hak dan kedudukan dalam menerima harta warisan dari pewaris yaitu seperti halnya orang tua yang telah meninggal dunia akan tetapi memiliki peninggalan harta dan anak sebagai ahli waris yang telah ditetapkan oleh Pengadilan Agama.<sup>21</sup> Peninggalan harta kekayaan pewaris ini nantinya akan diadakan Bersama Bersama oleh ahli waris untuk menguasai dan memiliki harta peninggalan dari pewaris.

Bahwa harta tersebut diatas dibeli pada saat penggugat menikah dengan tergugat sesuai bukti P.14, P.15., P.16. P.17, P.18, P.19, P.20.a sampai dengan P.20 .d , P.21.a sampai dengan P.21.d, P.22, P.23 P.24.a sampai dengan P.24.f ,P.26., P.27, P.28, P.29, P.30, P.31.a sampai dengan P.31.e , P. 32.a sampai dengan P.32 e , P.33, dan P.34, dan bukti (T.8 , T.9 , T.10 .T.11, T.12 dan T.13 ), maka terbukti bahwa harta tersebut adalah harta bersama yang belum dibagi maka berdasarkan pasal 35 ayat 1 Undang Undang Nomor 1 tahun 1974 yang telah diubah dengan Undang Uandang Nomor 16 tahun 2019 yang isinya harta yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta benda bersama; Menimbang, bahwa oleh karena harta waris terdapat harta bersama yang belum dibagi maka berdasarkan pasal 97 Kompilasi Hukum Islam yang mengandung kaidah hukum bahwa Janda atau Duda masing-masing mendapat setengah dari harta bersama; Menimbang, bahwa para Penggugat telah mendalilkan adanya harta bawaan dalam perkawinan berupa : a. Cincin kawin (1) berat 5 gram; b. Cincin hias (1) berat 5 gram; c. Kalung (1) berat 10 gram; d. Bandul kalung (1) berat 5 gram; e. Gelang krincing (6) berat 60 gram; f. Gelang puntiran (1) berat 50 gram; g. Uang warisan dari keluarga Nasar Abdat

---

<sup>19</sup> Sumper Mulia Harahap and Raja Ritonga, "Konsep Dan Metode Penyelesaian Hitungan Bagian Warisan Dalam Kasus Waris Islam; Analisis Dan Aplikatif," *Al-Mizan* 18, no. 1 (2022): 77–98, <https://doi.org/10.30603/am.v18i1.2223>.

<sup>20</sup> Elmira Ivana Trixie, Nadifa Alya, and Alfian Diko Pratama, "Kedudukan Mewaris Dari Orang Yang Hilang Dalam Perspektif Hukum Waris Islam" 4, no. 2 (2024): 50–55.

<sup>21</sup> Jundi Al Jihad and Deni Irawan, "Hukum Waris Adat Pada Masyarakat Muslim Suku Kaili Perspektif Hukum Waris Islam," *Jurnal Alwatzikhoebillah : Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 10, no. 1 (2024): 128–39, <https://doi.org/10.37567/alwatzikhoebillah.v10i1.2155>.

Tahun 1997 sebesar Rp 35.777.000,00 (tiga puluh lima juta tujuh ratus tujuh puluh tujuh ribu rupiah)

Bahwa Tergugat membantah bahwa harta tersebut diatas bukan merupakan harta bawaan, dan sebagai modal dalam bekerja antara almarhum dengan dan para Penggugat tidak mengajukan bukti apapun untuk menguatkan dalil gugatannya, maka berdasarkan pasal 163 HIR yang isinya barang siapa mengatakan mempunyai hak atau mengemukakan suatu perbuatan untuk meneguhkan haknya itu atau untuk membantah hak orang lain haruslah membuktikan haknya itu atau adanya perbuatan itu, dan dalam persidangan para Penggugat tidak dapat membuktikan kepemilikan harta tersebut diatas baik secara bukti tulis maupun bukti saksi oleh karena itu Majelis Hakim berpendapat bahwa tidak terbukti selama perkawinan terdapat harta bawaan sebagaimana yang didalilkan para Penggugat.

Bahwa berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut, tidak terbukti bahwa harta berupa : a. Cincin kawin (1) berat 5 gram; b. Cincin hias (1) berat 5 gram; c. Kalung (1) berat 10 gram; d. Bandul kalung (1) berat 5 gram; e. Gelang krincing (6) berat 60 gram; f. Gelang puntiran (1) berat 50 gram; g. Uang warisan dari keluarga Nasar Abdat Tahun 1997 sebesar Rp 35.777.000,00 (tiga puluh lima juta tujuh ratus tujuh puluh tujuh ribu rupiah); adalah harta bawaan milik penggugat dan oleh karena telah meninggal dunia dan meninggalkan ahli waris, maka harta tersebut patut dinyatakan sebagai harta waris almarhum yang harus dibagikan kepada ahli warisnya. Bahwa oleh karena itu dalam putusan ini Majelis akan mempertimbangkan secara bertahap mulai dari meninggalnya Pewaris, siapa saja ahli warisnya, harta warisnya serta hak masing-masing ahli waris terhadap harta waris tersebut. Pasal 171 huruf (b) Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan bahwa “Pewaris adalah orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan putusan Pengadilan beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan”. Pasal 171 huruf (c) Kompilasi Hukum Islam yang menyatakan bahwa “ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia pewaris mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris. bahwa para penggugat menuntut agar ditetapkan ahli waris selama hidupnya telah mempunyai hutang sebesar Rp 3.010.144.000,00 (tiga milyar sepuluh juta seratus empat puluh empat ribu rupiah), dalam persidangan terungkap fakta bahwa almarhum mempunyai hutang di BCA sebesar Rp 1.000.000.000,00 (satu milyar rupiah) dan diakui oleh Tergugat. Bahwa oleh karena dalil gugatan para Penggugat mengenai hutang almarhum telah diakui oleh Tergugat sebesar Rp 1.000.000.000,00 (satu milyar rupiah) dan para Penggugat tidak membuktikan hutang almarhum sebesar Rp 3.010.144.000,00 (tiga milyar sepuluh juta seratus empat puluh empat

ribu rupiah), maka pengakuan di depan persidangan/Hakim merupakan bukti sempurna sebagaimana diatur dalam pasal 174 HIR, terbukti almarhun pada saat meninggal mempunyai hutang sebesar Rp 1.000.000.000,00 (satu milyar rupiah)

Peran mujtahid dalam kasus ini sangat krusial dalam hukum waris Islam khususnya dalam menentukan status harta yang dipersengketakan dan memastikan keadilan dalam pembagian warisan. Dalam Islam, hukum waris telah diatur dalam Al-Qur'an, hadis, dan ijtihad para ulama yang kemudian dikodifikasi dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia. Namun, dalam praktiknya, perbedaan interpretasi sering terjadi, terutama dalam kasus di mana terdapat klaim yang bertentangan mengenai status suatu harta, sebagaimana dalam perkara ini. Mujtahid berperan dalam menggali dan memahami substansi hukum untuk memberikan solusi yang tidak hanya sesuai dengan teks hukum tetapi juga adil bagi para pihak yang terlibat.

Salah satu aspek penting yang membutuhkan ijtihad dalam kasus ini adalah mengenai status harta yang diklaim sebagai harta bersama dan harta bawaan. Menurut Pasal 35 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019, harta yang diperoleh selama perkawinan adalah harta bersama, kecuali jika dapat dibuktikan sebagai harta bawaan atau hibah. Dalam perkara ini, para penggugat mendalilkan adanya harta bawaan berupa emas dan uang warisan dari keluarga pewaris, sementara tergugat membantahnya dengan alasan bahwa harta tersebut diperoleh dalam perkawinan dan digunakan sebagai modal usaha. Hakim sebagai mujtahid harus menentukan dasar hukum yang paling tepat untuk menilai status harta tersebut dengan mempertimbangkan alat bukti yang diajukan.

Dalam hukum Islam, pembuktian merupakan elemen fundamental dalam menetapkan hak dan kewajiban. Prinsip ini ditegaskan dalam kaidah fiqhiyah "Al-bayyinah 'ala al-mudda'i wal-yamin 'ala man ankara", yang berarti bahwa pihak yang mendalilkan sesuatu harus memberikan bukti, sedangkan pihak yang menyangkal cukup dengan bersumpah. Dalam kasus ini, karena para penggugat tidak dapat membuktikan klaim mereka terkait harta bawaan, hakim berijtihad dengan merujuk. Akibatnya, harta yang disengketakan dinyatakan sebagai bagian dari harta bersama dan bukan harta bawaan, sehingga harus dibagi sesuai dengan ketentuan hukum Islam dan KHI. Selain itu, mujtahid juga berperan dalam menentukan kewajiban penyelesaian utang pewaris sebelum pembagian warisan. Dalam Islam, utang merupakan beban yang harus dilunasi terlebih dahulu sebelum warisan didistribusikan kepada ahli waris. Dalam kasus ini, terdapat perbedaan klaim mengenai jumlah utang pewaris. Para penggugat mendalilkan bahwa

pewaris memiliki utang sebesar Rp 3.010.144.000,00, sementara tergugat hanya mengakui pinjaman di BCA. Karena dalam persidangan para penggugat tidak dapat membuktikan jumlah utang yang mereka klaim, hakim berijtihad dengan merujuk pada Pasal 174 HIR yang menyatakan bahwa pengakuan di depan persidangan merupakan bukti sempurna. Oleh karena itu, hakim hanya mempertimbangkan utang yang telah diakui, sehingga tidak semua klaim utang dapat dibebankan kepada harta warisan.

Lebih jauh, peran mujtahid dalam kasus ini juga terlihat dalam menentukan siapa saja yang berhak menjadi ahli waris dan bagaimana pembagian harta waris dilakukan. Pasal 171 huruf (c) KHI menyebutkan bahwa ahli waris adalah mereka yang memiliki hubungan darah atau perkawinan dengan pewaris, beragama Islam, dan tidak memiliki hambatan hukum dalam menerima warisan. Dalam perkara ini, terdapat isu terkait hak janda terhadap harta bersama yang belum dibagi. Hakim sebagai mujtahid harus memastikan bahwa ketentuan ini diterapkan dengan benar, sehingga janda mendapatkan bagian yang menjadi haknya terlebih dahulu sebelum warisan dibagi kepada ahli waris lain, termasuk anak-anak pewaris.

Dari keseluruhan analisis ini, jelas bahwa hakim dalam membuat suatu keputusan menggunakan metode penafsiran dan argumentasi hukum. Mujtahid tidak hanya berpegang pada teks hukum secara kaku, agar putusan yang diambil mencerminkan esensi hukum Islam yang mengedepankan keseimbangan hak dan kewajiban. Dalam kasus ini, hakim bertindak sebagai mujtahid dengan menggunakan metode ijtihad dalam menafsirkan status harta, menetapkan kewajiban utang, serta menentukan pembagian warisan secara adil.

Mujtahid dalam sengketa waris islam di Indonesia penting dihadirkan dalam praktik pengadilan. Mujtahid sendiri adalah seperti orang yang memiliki ahli dalam kemampuan akademiknya yaitu spesialisnya adalah kemampuan dalam hukum islam dengan cara melakukan pendapat atau argumentasi mengenai sumber-sumber hukum islam berserta menggunakan metode intepretasi dalam melakukan penalaran hukum tertentu. Mujtahid sendiri seseorang yang memiliki keahlian khusus untuk mempelajari, memahami dan mengimplementasikan serta menganalisis teks alquran dan hadist lainnya untuk mengemukakan permasalahan yang timbul dari perkara hukum yang berlaku.

Pengadilan Agama Indonesia pada dasarnya dalam memutus sengketa para pihak dengan berpedoman pada Kompilasi Hukum Islam yang Dimana dalam aturan hukum tersebut hakim-hakim pengadilan agama menganut dasar hukum

dari Kompilasi Hukum Islam karena untuk menjadi landasan hukumnya. Seharusnya Pengadilan Agama Indonesia terus memperkuat kapasitas hakim sebagai mujtahid dengan meningkatkan pemahaman dan kemampuan mereka dalam melakukan ijtihad yang mendalam, khususnya dalam perkara sengketa waris.

## **Penutup**

Dari pembahasan di atas kesimpulannya adalah bahwa peran mujtahid dalam kasus sengketa waris ini sangat penting dalam menafsirkan hukum Islam guna mencapai keadilan bagi para pihak. Hakim sebagai mujtahid harus memastikan bahwa pembagian warisan dilakukan berdasarkan aturan hukum pewarisan islam, dengan mempertimbangkan status harta yang disengketakan, keberadaan utang pewaris, serta hak-hak para ahli waris. Dalam perkara ini, ketidakmampuan para penggugat untuk membuktikan klaim mereka mengenai harta bawaan menyebabkan hakim menetapkan harta tersebut sebagai harta peninggal Bersama-sama, yang kemudian wajib dilakukan pembagian secara menyeluruh kepada para ahli waris. Selain itu, ijtihad hakim juga diperlukan dalam menentukan kewajiban pelunasan utang pewaris sebelum warisan dibagikan. Dalam hal ini, hakim menggunakan prinsip pembuktian yang menyatakan bahwa pengakuan di persidangan merupakan bukti sempurna, sehingga hanya utang yang diakui oleh tergugat yang menjadi tanggungan harta warisan. Secara keseluruhan, penyelesaian kasus ini menunjukkan bahwa peran mujtahid tidak hanya sekadar menerapkan hukum secara tekstual, tetapi juga menyesuaikannya dengan keadaan nyata berdasarkan prinsip keadilan. Ijtihad yang dilakukan hakim dalam kasus ini memastikan bahwa warisan dibagikan secara sah dan adil, dengan mempertimbangkan dalil-dalil hukum serta bukti-bukti yang diajukan. Dengan demikian, keputusan yang diambil mencerminkan keadilan substantif yang menjadi inti dari hukum Islam.

## **Saran**

Berdasarkan analisis tersebut, disarankan agar pengadilan agama terus memperkuat kapasitas hakim sebagai mujtahid dengan meningkatkan pemahaman dan kemampuan mereka dalam melakukan ijtihad yang mendalam, khususnya dalam perkara sengketa waris. Hal ini penting agar putusan tidak hanya berdasarkan aspek formal hukum semata, tetapi juga mencerminkan keadilan substantif sesuai prinsip syariat Islam. Selain itu, para ahli waris dan pihak terkait hendaknya diberikan edukasi dan pendampingan hukum yang memadai mengenai hukum waris Islam serta mekanisme pembuktian di pengadilan, sehingga klaim yang diajukan dapat lebih jelas dan dapat dipertanggungjawabkan secara hukum

dan agama. Pengadilan agama juga perlu memperbaiki dan memperjelas standar pembuktian, khususnya terkait pengakuan utang pewaris, agar proses pembagian warisan berjalan lancar dan adil. Lebih jauh lagi, pengembangan pedoman ijtihad khusus bagi hakim dalam menangani sengketa waris sangat dianjurkan guna mengurangi perbedaan tafsir dan inkonsistensi dalam putusan. Selain itu, dalam perkara yang kompleks, pengadilan dapat memanfaatkan konsultasi dari mujtahid atau ahli fikih sebagai pendukung keputusan, sehingga putusan yang dihasilkan lebih komprehensif dan dapat diterima oleh semua pihak yang bersengketa.

### Ucapan Terimakasih

Penulis mengucapkan terima kasih kepada Fakultas hukum Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya yang sudah berusaha dalam meningkatkan kualitas mahasiswa yang sedang menempuh studi.

### Daftar Pustaka

- Achmad Jarchosi. "Pelaksanaan Wasiat Wajibah." *ADHKE: Journal of Islamic Family Law* 2, no. 1 (2020): 77–90. <https://doi.org/10.37876/adhki.v2i1.34>.
- Apriani, Nabilah. "Aktualisasi Kedudukan Hukum Islam Dalam Perspektif Hukum Nasional Indonesia." *Jurnal Hukum Lex Generalis* 3, no. 2 (2022): 133–47. <https://doi.org/10.56370/jhlg.v3i2.185>.
- Chahnia, Juwi, Zulheldi Zulheldi, and Duski Samad. "Urgensi Hadis Dalam Dunia Pendidikan Islam." *RAZIQ: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (2023): 179–87.
- Faizal, Nadya. "Wasiat Wajibah Terhadap Anak Angkat ( Tinjauan Filsafat Hukum Islam Pasal 209 Kompilasi Hukum Islam )." *Jurnal Ar Risalah* 2, no. 2 (2022): 266.
- Halim, A. "Peranan Hukum Islam, Demokrasi Dan Hak Asasi Manusia Dalam Kehidupan Bernegara." *SCHOLASTICA: Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan* 5, no. 2 (2023): 321–31.
- Harahap, Sumper Mulia, and Raja Ritonga. "Konsep Dan Metode Penyelesaian Hitungan Bagian Warisan Dalam Kasus Waris Islam; Analisis Dan Aplikatif." *Al-Mizan* 18, no. 1 (2022): 77–98. <https://doi.org/10.30603/am.v18i1.2223>.
- Hartono, Hartono, Muchammad Abdul Basir, Muh Din Syamsul Hadi, Febriana Nurhaliza, and Lailatul Maulidya Hanafi. "Sejarah Dan Perkembangan Peradilan Islam Masa Kemerdekaan Sampai Reformasi." *Al-Usroh: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 2, no. 01 (2024): 43–51. <https://doi.org/10.55799/alusroh.v2i01.498>.
- Intelek, Jurnal, and Insan Cendikia. "KONTEMPORER HUKUM ISLAM THE DYNAMICS OF IJTIHAD IN RESPONDING TO CONTEMPORARY," 2025, 4405–14.
- Jihad, Jundi Al, and Deni Irawan. "Hukum Waris Adat Pada Masyarakat Muslim Suku Kaili Perspektif Hukum Waris Islam." *Jurnal Alwatzikhoebillah: Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* 10, no. 1 (2024): 128–39. <https://doi.org/10.37567/alwatzikhoebillah.v10i1.2155>.

- Law, Indonesian National, Fatwa Ulama, and Hukum Nasional Indonesia. "Rahmad STIS Al-Hilal Sigli, Aceh, Email:" 18, no. 2 (2024): 76–87.
- Mathar, Ahmad, Hardianti Hardianti, Misbahuddin Misbahuddin, and Kurniati Kurniati. "Islamic Legal Thought Implementation in Indonesia." *Journal of Social Science* 3, no. 4 (2022): 898–905. <https://doi.org/10.46799/jss.v3i4.386>.
- Royani, Esti. "Pembagian Harta Bersama Akibat Perceraian Yang Berkeadilan Pancasila." *Zahir Publishing* 3 (2021): 1–285.
- Tarmizi, Tarmizi, and Asni Zubair. "Toleransi Hukum Islam Terhadap Sistem Kewarisan Adat Di Indonesia." *Adhki: Journal of Islamic Family Law* 4, no. 2 (2023): 131–47. <https://doi.org/10.37876/adhki.v4i2.98>.
- Trixie, Elmira Ivana, Nadifa Alya, and Alfian Diko Pratama. "Kedudukan Mewaris Dari Orang Yang Hilang Dalam Perspektif Hukum Waris Islam" 4, no. 2 (2024): 50–55.
- Umar, Wahyudi, Rasmuddin, and Andi Hikmawanti. "Pembagian Harta Bersama Dalam Perspektif Hukum Islam: Implementasi Moral Justice Dan Social Justice." *Jurnal Al-Ahkam: Jurnal Hukum Pidana Islam* 5, no. 1 (2023): 11–17. <https://doi.org/10.47435/al-ahkam.v5i1.1724>.
- Widodo, Joko, and M Ridwan Al Murtaqi. "Sistem Pembagian Harta Waris Di Indonesia Berdasarkan Hukum Islam Dan Hukum Adat." *ASY-SYARI'AH; Jurnal Hukum Islam* 9, no. 2 (2023): 2548–5903. <https://ejournal.unzah.ac.id/index.php/assyariah/article/view/948>.
- Yunus, Fakhurrizi M., Husni A. Jalil, and Shafirattunnisa. "Analisis Yuridis Terhadap Pembagian Harta Warisan Ahli Waris Pengganti Pada Putusan Mahkamah Syar'iyah No 245/Pdt.G/2017/MS.Bna." *El-Ussrah* 5, no. 1 (2022): 183–95. <https://doi.org/10.22373/ujhk.v5i1.7730>.
- Djaja S. Meliala. *Hukum Waris (Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata)*. Jejak Pustaka. 2023.
- Esti Royani, "Pembagian Harta Bersama Akibat Perceraian Yang Berkeadilan Pancasila," *Zahir Publishing* 3 (2021): 1–285.
- Literasi Nusantara, *Kompilasi Hukum Islam*, Hukum 8, no. 1 (2021): 22–29.
- Imam Jahuhari. *Hukum Waris Islam*. Beirut: Dar Al-Fikr, 2021.

### Biografi Singkat Penulis



Cecareno Gilbrani Anwar merupakan mahasiswa asal Sidoarjo lahir pada tanggal 25 Maret 2004 saat ini menempuh sarjana ilmu hukum Fakultas Hukum Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya masuk tahun 2022. Riwayat Pendidikan Sekolah Dasar

Negeri Tropodo 2 2010-2016, Sekolah Menengah Pertama Negeri 2 Waru 2016-2019, Sekolah Menengah Atas Negeri 1 Waru 2019-2022. Memperoleh berbagai prestasi semasa Sekolah Menengah Atas yaitu:

1. Finalis Olimpiade bidang Sosiologi Indonesia Student Science Competition Tahun 2021.
2. Nilai Terbaik Genius Science Competition Bidang Geografi Pelatihan Olimpiade Sains Indonesia Tahun 2021.
3. Piagam Penghargaan Juara 1 Nilai A Liga Olimpiade Pelajar Ke-23 Se Indonesia Tahun 2021.
4. Finalis Kompetisi Sains Nasional Tingkat Kabupaten Sidoarjo bidang Geografi Tahun 2021.



Mega Dewi Ambarwati merupakan akademisi Fakultas Hukum Untag Surabaya. Menyelesaikan studi S1 ilmu hukum di Universitas Bhayangkara Surabaya kemudian Melanjutkan studi S2 ilmu hukum di Universitas Airlangga Surabaya. Mata kuliah yang diampu adalah Hukum Ketenagakerjaan, Etika Profesi Hukum, Hukum Pajak, PLKH Litigasi Peradilan Agama, Hukum Dagang, Hukum Acara Penyelesaian Perselisihan Hubungan Industrial.



## **Analisis Kebolehan Rumah Tangga Poligami Perspektif Agama Dan Negara**

### *Analysis Of The Possibilities Of Polygamy Households From A Religious And State Perspective*

**Rico Setyo Nugroho**

Universitas Semarang

[rico@usm.ac.id](mailto:rico@usm.ac.id)

---

#### **Info Article**

| **Submitted:** 25 May 2025 | **Revised:** 23 June 2025 | **Accepted:** 26 June 2025

**How to cite:** Rico Setyo Nugroho, "Analisis Kebolehan Rumah Tangga Poligami Perspektif Agama Dan Negara", *Tasfiah : Journal of Islamic Law and Sharia Economics*, Vol. 1 No. 1, 2025, P. 16-29.

---

#### **ABSTRACT**

*Polygamy is a practice that has existed and has been in effect for a long time throughout human civilization carried out by the nation and culture of Manan, including in the state of Indonesia. Indonesia since the pre-independence era has also practiced polygamy. The purpose of this study is to analyze the ability of polygamous household practices. This research includes qualitative research with a literature approach or library research so that it does not require research samples or surveys. The method of data collection using primary data is in the form of Marriage Law No. 1 of 1974 articles 4 and 5, Compilation of Islamic Law (KHI) articles 55 and 59, while secondary data uses various references, both journals, books, and those relevant to the research theme. The result of this study is that the practice of polygamy is one of the role models that is allowed by having to meet the terms and conditions that have been set by the law.*

**Keywords:** Polygamous Household, Marriage Law, KHI

#### **ABSTRAK**

Poligami adalah praktik yang sudah ada dan berlaku sejak lama sebagaimana sepanjang peradaban manusia yang dilakukan oleh bangsa dan budaya manapun termasuk di negara Indonesia. Indonesia sejak zaman sebelum kemerdekaan juga sudah banyak yang melakukan praktik poligami. Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisa kebolehan praktik rumah tangga poligami. Penelitian ini termasuk penelitian kualitatif dengan pendekatan literatur atau studi pustaka (*library research*) sehingga tidak memerlukan sampel penelitian ataupun survey. Metode pengumpulan data dengan menggunakan data primer yaitu berupa UU Perkawinan No 1 Tahun 1974 pasal 4 dan 5, Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 55 dan 59, sedangkan data sekunder menggunakan berbagai referensi baik jurnal, buku, dan yang relevan dengan tema penelitian. Hasil penelitian ini adalah bahwa praktik poligami menjadi salah satu role model yang diperbolehkan dengan harus memenuhi syarat dan ketentuan yang sudah ditetapkan oleh UU tersebut.

**Kata kunci:** Rumah Tangga Poligami, UU Perkawinan, KHI

#### **Pendahuluan**

Poligami adalah fenomena kehidupan yang terjadi di sekitar kita. Istilah poligami sering terdengar namun tidak banyak masyarakat yang dapat menerima keadaan ini. Kata poligami sendiri berasal dari Yunani "polygamie", yaitu poly berarti banyak dan gamie berarti laki-laki, jadi arti dari poligami adalah laki-laki yang beristri lebih dari satu orang wanita dalam satu ikatan perkawinan. Menurut sejarah, poligami sebenarnya sudah meluas sebelum Islam sendiri datang. Bangsa-



bangsa yang juga menjalankan poligami yaitu Ibrani, Arab Jahiliyah, Rusia, Lituania, Polandia, Cekoslowakia, Jerman, Swiss, Belgia, Belanda, Denmark, Swedia, dan Inggris (Abdullah, 2004; Mulia, 1999).

Menurut data Kementerian Agama, jumlah poligami di seluruh negeri turun dari tahun ke tahun. Pada tahun 2012, jumlah itu mencapai 995, tetapi turun menjadi 794 pada tahun 2013. Pada tahun 2014, angka itu turun menjadi 691, sebesar 68 persen dari jumlah sebelumnya. Sebab, dalam masyarakat muncul beberapa kelompok, yang *Pertama* mendukung; *Kedua* adalah mereka menentang poligami; dan yang *Ketiga* adalah mereka yang pasif atau hanya sebagai pihak yang mengkaji secara ilmiah (Nugroho, Ulami', et al., 2024).

Rumah tangga poligami muncul seiring dengan munculnya kontroversi di masyarakat, terutama di kalangan orang awam. Seperti perbedaan antara mereka yang mendukung dan menentang poligami. Saat rumah tangga poligami secara terang-terangan dilakukan oleh para "public figure" mulai dari pengusaha, politisi, ulama, hingga pelawak, peristiwa pernikahan poligami semakin menyeruak dan menarik perhatian masyarakat. Namun, tidak dipungkiri sebuah isu atau berita terkadang tidak didahulukan tabayyun di era media sosial saat ini. Ditambah terkadang media sosial tidak berusaha adil dalam pemberitaan, misalnya ada kasus rumah tangga poligami yang bermasalah selalu diekspose secara besar-besaran, sedangkan ada rumah tangga poligami yang sakinah, namun tidak dijadikan pemberitaan sosial media (Nugroho, 2023b).

Indonesia dianggap sebagai salah satu negara Muslim yang memasukkan kesetaraan gender ke dalam undang-undangnya. Hukum keluarga Islam sering disebut sebagai sah karena Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan meskipun sudah ada revisi yaitu UU No. 16 Tahun 2019. Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kodifikasi Hukum Islam, dan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Dirancang untuk menyamakan kedudukan laki-laki dan perempuan, terutama dalam hal hukum. UU Perkawinan dan undang-undang terkait lainnya memberikan laki-laki dan perempuan hak yang sama untuk mengajukan cerai di pengadilan dan kesetaraan status sosial. Selain itu, persetujuan istri diperlukan untuk suami yang ingin menikah lagi menurut Undang-Undang Perkawinan. Namun, ada juga syarat dan ketentuan yang harus dapat dilakukan oleh seorang suami sebagai pertimbangan pengadilan agama dalam memberikan ijin ataupun menolaknya untuk berpoligami (Kushidayati, 2018).

Dalam dunia Islam masalah boleh tidaknya poligami masih terjadi, sebutlah misalnya Turki yang pada tahun 1926 adanya larangan bagi praktik poligami

dengan adanya klausul ancaman pidana bagi mereka yang melakukan praktik poligami, meskipun dalam faktanya banyak perempuan yang dipoligami. Tunisia juga sama adanya UU Status Perorangan Tunisia tahun 1956 pada pasal 18 yang menyebutkan bahwa yang kedapatan melakukan praktik poligami dapat dipenjara selama satu tahun dan atau denda 240.000 malim. (Edi Darmawijaya, 2015)

Dalam perspektif hukum Islam, menyebutkan bahwa poligami boleh dilakukan apabila dapat terpenuhinya ketentuan yang sudah diatur dalam al-Qur'an yaitu, adanya kemampuan bersikap dan bertindak adil. Adil yang dituntut syariat adalah dalam beberapa bagian, yaitu: adil dalam pembagian waktu, adil dalam nafkah, adil dalam tempat tinggal dan adil dalam biaya anak (Cahyani Intan, 2018; Hafidin, 2020).

Peneliti sangat tertarik untuk mengkaji permasalahan di atas, mengingat problematika poligami di Indonesia sangatlah beragam dan kompleks meskipun secara legalitas formal mendapatkan legitimasi hukum untuk menjadi salah satu model perkawinan di samping model perkawinan yang lazim di masyarakat yaitu perkawinan monogami. Di samping itu, UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 sekilas tampaknya bertentangan dengan Hukum Islam, di mana dalam Islam tidak diperlukan persetujuan dari pengadilan, meskipun sudah dikuatkan dalam Kompilasi Hukum Islam. Dengan demikian, peneliti tertarik untuk mempelajari dan menganalisa masalah ini secara legal formal yang ada di Indonesia.

## **Metode**

Kajian dalam penelitian ini menggunakan kualitatif dengan pendekatan kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan dilakukan karena sumber datanya, baik sumber utama atau sumber pendukung, seluruhnya adalah teks. Metode ini adalah dengan mengumpulkan data tertulis dengan melakukan analisis konten. Kemudian, data primer yang digunakan adalah UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974. Sedangkan peraturan poligami bagi PNS yaitu Nomor 10 Tahun 1983 dan telah diubah secara resmi menjadi Nomor 45 Tahun 1990. Hasil penelitian dalam berbagai jurnal dan buku serta lainnya dijadikan sebagai sumber sekunder dalam penelitian ini. Selain itu, analisis data yang digunakan adalah analisis deskriptif. Ini bertujuan untuk menggambarkan fenomena yang sebenarnya secara sistematis dan akurat serta untuk menemukan hubungannya dengan masalah yang menjadi tema penelitian ini.

## **Hasil Dan Pembahasan**

Poligami didefinisikan sebagai perkawinan antara satu suami dengan banyak istri. Praktik poligami di seluruh dunia, kecemburuan dan persaingan selalu akan mewarnai relasi antar istri. Bahkan, dalam hasil penelitiannya (Afrika Barat dan Bolivia), kerap kali berakhir pada pembunuhan disebabkan pembagian makanan dan tanah yang tidak adil. Persoalan yang muncul dalam poligami umumnya dikarenakan suami gagal mendistribusikan secara merata kebutuhan rumah tangga (Sa'dan, 2015).

Di Indonesia, poligami bukanlah sesuatu yang baru terjadi, poligami tumbuh subur utamanya di kalangan para pemilik uang, baik pejabat elit politik bahkan tokoh agama sekalipun. Ironisnya, landasan teologis yang selalu menjadi basis epistem dari poligami adalah teks al-Qur'an dan hadis Nabi. Sejarah manusia membuktikan bahwa poligami terjadi hampir di semua masa dan zaman, termasuk dalam Sejarah Islam yang masyarakat Islam zaman Rasulullah saw juga termasuk masyarakat yang mengamalkan praktik poligami (Nugroho, 2022a).

Berdasarkan fakta sejarah, praktek poligami sebenarnya sudah dilakukan oleh umat sebelum datangnya agama Islam. Ketika Islam datang, aturan tentang poligami muncul dalam rangka menyempurnakan syari'ah sebelumnya sekaligus untuk mengatur, membatasi dan memberikan suatu solusi bagi kebutuhan biologis manusia. Meski Islam memberi peluang bagi kaum pria untuk berpoligami, namun peluang tersebut sangat terbatas dan hanya dapat diberikan jika seseorang mampu berbuat adil dalam arti yang sebenar-benarnya. Oleh karena keadilan bukanlah sesuatu hal yang mudah untuk dilakukan, dapat disimpulkan bahwa meski Islam membolehkan poligami tetapi kecenderungan utamanya adalah monogami (Hermanto, 2017).

Sebagaimana banyak pandangan dari ulama tentang poligami, syariat poligamipun memiliki hikmah dan manfaat. Ibnu 'Asyur menjelaskan sejumlah kemaslahatan poligami yang dilakukan dengan keadilan yaitu: a) Poligami membantu memperbanyak jumlah umat Islam; b) Karena jumlah perempuan lebih banyak dari laki-laki, maka poligami bisa membantu perempuan-perempuan yang potensial tidak kebagian suami bisa mempunyai suami. Kelangkaan laki-laki ini terjadi karena banyaknya laki-laki yang menjadi korban perang. Terlebih, usia perempuan ditakdirkan Allah lebih panjang dari usia laki-laki; c) Karena Allah telah mengharamkan zina begitu rupa, maka kebolehan berpoligami ini akan ikut mengerem laju pertumbuhan perzinahan di masyarakat; d) Sebagai jembatan untuk meminimalkan terjadi perceraian (Mahfud & Billah, 2022).

Tidak dapat dipungkiri masih banyak kasus dalam rumah tangga poligami yang menjadikan antara idealitas yang seharusnya memiliki banyak manfaat dan

hikmah karena ini merupakan salah satu solusi dari Allah swt, namun yang muncul justru sebaliknya dengan berbagai ragam persoalan dalam rumah tangga poligami, diantaranya masalah ketidakadilan terhadap istri-istrinya, pengabaian akan pemenuhan pendidikan anak-anak yang berbeda istri, dan sebagainya (Nugroho, Rico Setyo, Ulami & Pardiyanto, 2024).

Tema poligami menjadi semakin hangat diperbincangkan karena banyaknya kasus-kasus poligami yang muncul sehingga menimbulkan kebencian dan perpisahan ditengah-tengah keluarga. Salah satu dampak yang dapat dilihat secara jelas adalah salah satu tulisan seorang doktor yang mengaku telah membaca beberapa penelitian dari luar negeri terkait dampak poligami. Dalam tulisan tersebut dipaparkan bahwa salah satu dampak poligami adalah gangguan kejiwaan. Poligami adalah masalah yang serius dan karena itu wajar saja bila banyak kaum perempuan yang meributkannya. Karena kita tahu bahwa separuh lebih penduduk Indonesia (51% data BPS 2000) adalah perempuan. Oleh sebab itu kepentingan perempuan mayoritas ini menjadi kepentingan yang patut didengarkan. (Hikmah, 2012).

Akar dari masalah anak adalah ketidakmampuan keluarga dalam membangun kebahagiaan dan kemakmuran dalam hidup mereka. Oleh karena itu, masalah poligami tidak hanya berkaitan dengan istri dan suami tetapi yang paling penting juga bagaimana anak masih dapat mengembangkan potensi potensinya di masa dewasa dan mandiri. Faktanya, tidak semua anak dalam keluarga poligami mendapatkan apa yang seharusnya mereka dapatkan, bahkan ada yang tidak terpenuhi. Hal itu terjadi setelah poligami, karena penurunan hubungan antara orang tua dan anak terutama ayah dan anak (Wardani & Hasanah, 2015).

Praktik poligami dalam perspektif gender banyak muncul kasus KDRT terhadap perempuan dalam semua tindakan berdasarkan perbedaan jenis kelamin melalui, fisik, seksual, dan psikologis, termasuk pada ancaman tertentu. Kekerasan terhadap perempuan khususnya dalam hubungan rumah tangga, sering disebut sebagai kekerasan berbasis gender. Kajian tafsir sebagai solusi untuk menghilangkan problematika dan menegakkan keadilan melalui tafsir bernuansa kontekstual dan memperhatikan tujuan Al-Qur'an bagi masyarakat yaitu dengan jalan monogami (menikahi seseorang) dan menolak poligami dalam konteks perkawinan tersebut (Dozan, 2021).

Fakta rumah tangga poligami haruslah dilihat secara objektif, bahwa memang ada praktik poligami hitam yang ditandai biasanya dengan adanya perselingkuhan, suami tidak memiliki pemahaman tentang adab dan fikih poligami, istri yang pertama tidak dipersiapkan secara matang, dan lainnya.

Namun, tetap ada rumah tangga poligami yang sudah sesuai dengan yang dikehendaki oleh syariat dan negara Indonesia, dengan mematuhi segala akan adab, ilmu serta aturan hukum positif yang ada (Nugroho, Asy'arie, et al., 2024).

Selama ini, studi tentang poligami cenderung membahas tiga poin. *Pertama*, studi poligami cenderung dilihat dari perspektif hukum Islam tentang apakah poligami diperbolehkan atau tidak. Poligami menghasilkan pro dan kontra di mana satu pihak mendukung kehadiran poligami berdasarkan agama atau syariah. Pada saat yang sama, yang lain melihat poligami sebagai tindakan sewenang-wenang dan manifestasi superioritas pria. *Kedua*, studi tentang poligami dapat dilihat dalam Al-Qur'an. Masalah poligami dalam Al-Qur'an tidak didefinisikan secara tunggal di mana ada pro dan kontra dalam menentukan prasyarat poligami. *Ketiga*, studi poligami dilihat dari perspektif implikasinya terhadap rumah tangga, yang mengarah pada ketidakharmonisan rumah tangga. Dari kecenderungan tersebut, penelitian melihat poligami dari dimensi mikro dan makro motif perempuan untuk melakukan poligami belum dilakukan (Bennion, 2011).

Mansour Fakih dan Faqihuddin Abdul Kodir dalam pandangan tentang poligami dikaitkan dengan keadilan gender. Bahwa secara umum, poligami diperbolehkan jika mampu melakukan keadilan dan untuk keuntungan. Pendapat ini dinilai salah oleh dua pemikir dan aktivis asal Indonesia, Mansour Fakih melalui alat analisis gender dan transformasi sosialnya memiliki cita-cita agar keadilan gender dapat terwujud, salah satunya dengan menafsirkan teks-teks agama (Abidin et al., 2022).

Poligami di satu sisi merupakan syariat yang diturunkan Allah swt untuk umat Islam tentunya memiliki hikmah dan manfaat serta keberkahan bagi yang menjalankannya, namun di sisi yang lain justru yang terjadi sebaliknya. Banyak yang gagal namun juga banyak di antara yang berhasil dan sukses. Hasil dari kajian ini adalah bahwa keberhasilan tujuan pernikahan yaitu sakinah, mawaddah, dan wa rahmah yang dialami oleh praktisi poligami tergantung bagaimana proses poligami itu dijalankan, apakah sesuai dengan ilmu dan adab poligami atau sebaliknya. Praktik poligami yang sesuai tujuan pernikahan adalah poligami yang dijalankan sudah sesuai dan memiliki kapasitas keilmuan poligami (Nugroho, 2024).

Dalam praktik rumah tangga poligami memang tidak dapat dipungkiri terkait masalah keadilan suami terhadap para istrinya menjadi sebuah problem yang sering ditemukan. Padahal masalah keadilan itu harus didapatkan oleh mereka, yaitu keadilan dalam hal sandang, pangan, papan, dan jadwal menginap (Hafidin, 2020; Nugroho et al., 2023). Kebanyakan yang terjadi justru

ketidakmampuan untuk bersikap adil terutama dalam hal jadwal bermalam di antara istri-istrinya. Hal ini, diakibatkan karena adanya pemahaman yang belum maksimal terkait fikih dan adab berpoligami (Nugroho, 2023a).

Pragmatisme telah menjadi motif umum dalam pernikahan poligami, meskipun mengabaikan prinsip-prinsip hukum Islam. Persoalan mulai dari perlakuan tidak adil dan sikap tidak jujur terhadap istri hingga penolakan istri hamil yang dipoligami telah mewarnai sikap pragmatis kehidupan poligami. Alasan atau motif pragmatis yang menjadi alasan mengapa seorang perempuan bersedia menjadi istri selir-siri dalam poligami. Adanya temuan menunjukkan bahwa motif pragmatis ada dalam poligami, seperti stabilitas ekonomi suami yang disertai dengan kepuasan nafsu, kebutuhan perempuan akan perbaikan sosial-ekonomi, dan kebutuhan akan kenyamanan dan keamanan. Minimnya kekuasaan perempuan terhadap laki-laki yang berstatus sosial ekonomi tinggi menyebabkan mereka bersedia menjadi istri kedua (selir) meskipun status nikah sirrinya tidak tercatat secara resmi dan kadang tidak diketahui bahkan oleh keluarganya sendiri. (Sam'ani et al., 2023).

Masalah keadilan menjadi perkara yang sering muncul dipermukaan dalam rumah tangga poligami. Dalam Islam, sebenarnya masalah keadilan ini sangatlah dipengaruhi oleh peran kepemimpinan suami, semakin kuat kepemimpinan suami maka akan berpotensi dengan keharmonisan rumah tangga poligami tersebut dan sebaliknya juga tatkala kepemimpinan suami lemah maka yang muncul adalah disharmoni rumah tangga poligami itu sendiri (Nugroho, 2022b). Keadilan dalam pandangan praktisi adalah keadilan yang dapat diukur dan bukanlah sesuatu yang awang-awang, perkara sandang, pangan, papan dan jadwal mabit adalah sesuatu yang sebenarnya dituntut oleh syariat Islam (Nugroho, Asy, et al., 2025; Nugroho, Ulami, et al., 2025).

Jumlah angka poligami tersebut merupakan praktik yang didaftarkan pada saat mengajukan ijin poligami pada Pengadilan Agama setempat sedangkan praktik poligami yang tidak terdaftar kemungkinan lebih banyak jumlahnya dikarenakan dilakukan secara sembunyi atau rahasia yang menyebabkan jumlah secara kuantitatif tidak dapat terdeteksi.

Tema poligami menjadi semakin hangat diperbincangkan karena banyaknya kasus-kasus poligami yang muncul sehingga menimbulkan kebencian dan perpisahan ditengah-tengah keluarga. Diantara pendapat yang mendukung poligami, mereka menggunakan Al-Qur'an sebagai dalilnya. Demikian pula bagi pendapat yang menolak poligami pun menggunakan nas Al-Qur'an sebagai dasarnya. Ayat Al-Qur'an yang dijadikan sandaran oleh sebagian orang yang

mendukung poligami adalah surat An-Nisa [4]: ayat yang ke 3 berbunyi sebagai berikut,

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَّةَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Artinya: Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.

Mereka menafsirkan ayat tersebut dengan makna yang jelas yang terkandung pada lafaz-lafaznya. Penelitian ini menggunakan penelitian menggunakan penelitian kualitatif dengan pendekatan kepustakaan (library research). Poligami adalah salah satu syariat dari syariat-syarat Islam yang telah tetap. Hal tersebut sudah termaktub dalam surat an-Nisa [4]: 3. Namun dalam penafsirannya para ulama berbeda pendapat apakah perintah tersebut bersifat wajib atau tidak. Ulama dari kalangan Zahiriyyah menganggapnya wajib, sedangkan jumhur ulama menganggapnya boleh tergantung kepada keadaan keluarga yang dijalani (Mahfud & Billah, 2022).

Prinsip dasar pernikahan di Indonesia adalah monogami. Pernyataan ini didasarkan pada peraturan (UU) Nomor 1 Tahun 1974. Namun, ada kesempatan untuk menikahi wanita sampai empat dengan mendapatkan persetujuan dari pengadilan setempat dan istri pertamanya terlebih dahulu. Bagi seorang PNS, ia harus memenuhi persyaratan lain berdasarkan Peraturan (PP) Nomor 10 Tahun 1983 Pasal 10 ayat 1. Mereka adalah (1) seorang istri tidak dapat melakukan peran dan tugasnya; (2) seorang istri memiliki masalah fisik dan membutuhkan perawatan khusus; (3) seorang istri tidak dapat memberikan bith (UU Nomor 1 Tahun 1974 Pasal 4 bagian 2; PP Nomor 9, 1975 Bagian 41 a; PP Nomor 10 Tahun 1983 Pasal 10 bagian 2, dan Kompilasi Hukum Islam, Pasal 57).

Namun, seseorang yang ingin melakukan poligami juga harus memenuhi persyaratan kumulatif seperti (1) persetujuan tertulis dari istri pertamanya; (2) jaminan hukum dari suami untuk memenuhi kebutuhan dasar istri dan anak; (3) jaminan tertulis resmi untuk melakukan secara adil kepada istrinya (UU Nomor 1 Pasal 5 Tahun 1974 dan PP Nomor 9 Tahun 1975). Untuk membuktikan

kemampuannya untuk menutupi semua kebutuhan, ia harus mendapatkan pernyataan resmi dari organisasi/kantornya dan ditandatangani oleh bendahara.

Keadilan adalah prinsip yang harus ada di setiap bagian kehidupan manusia. Itu harus dianggap sebagai prinsip dasar dalam hubungan manusia, seperti dalam urusan bisnis, politik, atau pribadi bahkan dalam hubungan pernikahan. Bagaimana hubungan pernikahan terjaga berdasarkan keadilan, apakah keadilan masih ada ketika suami melakukan poligami, keduanya adalah isu yang akan dianalisis dalam artikel ini melalui kajian filosofis. Hukum Pernikahan menyatakan bahwa suami dan istri memiliki kewajiban untuk saling menghormati dan tetap setia satu sama lain. Berdasarkan teori Aristoteles, Thomas Aquinas dan John Rawls, posisi suami dan istri adalah sama dan seimbang. Ketiga filsuf ini menyatakan bahwa keadilan harus didasarkan pada persamaan (kesetaraan pada posisi, kesetaraan pada hak dan kewajiban dll). Namun demikian, ketidakadilan yang didasarkan pada Hukum Perkawinan, pertama, hukum perkawinan hanya memberikan kesempatan untuk poligami untuk suami, dan kedua, prasyarat poligami hanya berfokus pada ketidakmampuan fisik perempuan. Harus ada revisi undang-undang perkawinan untuk memberikan kesetaraan hak antara suami dan istri (Adlhiyati & Achmad, 2020).

Pemerintah Indonesia telah berupaya secara progresif untuk meminimalkan poligami. Hal ini dibuktikan dengan terbitnya peraturan/konstitusi (UU) No. 1 pada tahun 1974. Kemudian, juga dikeluarkan peraturan khusus (PP) untuk PNS No. 10 pada tahun 1983 dan telah diubah menjadi No. 45 pada tahun 1990 yang berhubungan dengan izin perkawinan dan perceraian. Baik UU maupun PP menetapkan hukuman tertentu dalam melakukan poligami. Di antara temuan penelitian ini adalah; pertama, PNS yang melanggar undang-undang poligami dapat didenda sebesar tujuh ribu rupiah (IDR). Jika pernikahan barunya tidak disetujui dari aturan yang diterapkan, dia dapat dihukum dengan empat alternatif: (1) menurunkan pangkatnya ke tingkat yang lebih rendah; (2) membebaskan dari posisinya saat ini; (3) dipecat dari pegawai negeri sipil pemerintah saat ini; (4) menghentikan statusnya sebagai pegawai negeri sipil dengan tidak sopan. PNS perempuan yang berstatus sebagai istri kedua/ketiga/keempat akan dihentikan dengan tidak hormat dari PNS. Kedua, dalam hukum Islam atau fiqh, poligami diwajibkan untuk memenuhi persyaratan tertentu (Nurchaya et al., 2018).

Di Indonesia, telah ada berbagai upaya untuk meminimalisir melakukan poligami dengan menerbitkan Peraturan Indonesia/Undang-Undang Dasar (UU) misalnya Peraturan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Nomor 9 Tahun 1975 tentang Tata Cara Teknis Pelaksanaan Peraturan Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Untuk Pegawai Negeri Sipil/Pejabat Pemerintah, Pemerintah

Indonesia telah menerbitkan Peraturan Nomor 10 Tahun 1983 dan telah diubah menjadi Nomor 45 Tahun 1990 tentang izin menikah dan bercerai bagi PNS. Kemudian, pemerintah Indonesia telah menerbitkan peraturan khusus untuk umat Islam oleh Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyusunan Hukum Islam. Beberapa pasal tentang peraturan Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan dan pelaksanaannya, dan Kompilasi Hukum Islam pada dasarnya sejalan dengan Hukum Islam. Menurut peraturan tersebut, hukum perkawinan pemerintah Indonesia adalah "Monogami" (Mannan, 2008).

Pelaksanaan Peraturan Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974 dengan jelas menyatakan bahwa laki-laki yang menikahi lebih dari satu istri harus mendapatkan izin dari pengadilan setempat (pasal 4, bagian 1) dan persetujuannya diberikan kepadanya dengan memenuhi persyaratan sebagai berikut: *Pertama* tatkala seorang istri tidak dapat melakukan peran dan tugasnya; *Kedua* tatkala seorang istri menderita masalah fisik; dan *Ketiga* tatkala seorang istri tidak dapat memberikan anak atau keturunan.

Sedangkan, untuk seorang pegawai negeri sipil – kasus poligami – telah diatur dengan peraturan Nomor 45 Tahun 1990 sebagai permen dari Peraturan Nomor 10 Tahun 1983 tentang izin menikah dan bercerai bagi PNS. Dinyatakan dengan jelas pada empat ketentuan yaitu: *Pertama* Pegawai negeri sipil yang ingin menikahi lebih dari dua wanita harus mendapatkan izin resmi dari pengadilan setempat; *Kedua* adalah Pegawai negeri sipil (perempuan) tidak boleh menjadi istri kedua/ketiga atau keempat; *Ketiga* adalah Izin atau persetujuan harus dalam bentuk tertulis; dan *Keempat* adalah Izin sebagaimana tercantum pada poin (3) harus menyatakan alasan logis untuk melakukan poligami.

Undang-undang perkawinan membuka ruang bagi para pihak yang hukum agamanya menghendaki melakukan poligami, namun harus sesuai dengan aturan yang ditentukan dalam hukum agama maupun hukum negara. Yang terjadi poligami dilakukan tidak sesuai tujuan poligami yang diamanatkan hukum agama sehingga akan mengakibatkan tanggungjawab berupa pemenuhan hak perdata maupun hak ekonomi yang harus dilakukan seorang ayah atau suami tidak dilakukan sebagaimana mestinya, hal ini tentu saja akan menimbulkan kerugian pada istri-istri maupun anak-anak. Untuk itu pemerintah harus lebih memperketat aturan tentang poligami dan perlindungan terhadap hak anak dari ayah yang melakukan poligami sehingga dapat dimintai pertanggungjawab hukumnya (Latupono, 2020).

Di sisi lain UU Perkawinan yang pada dasarnya menganut prinsip monogami memberikan kesempatan secara terbatas untuk dilakukannya poligami.

Poligami di sini bersifat terbatas karena ada syarat ketat yang harus dipenuhi ketika laki-laki yang sudah beristri menginginkan poligami. Syarat poligami diatur pada Pasal 5 UU Perkawinan, yaitu izin istri, jaminan pemenuhan keperluan hidup seluruh istri dan anak, dan jaminan untuk adil. Suami yang sudah memenuhi syarat tersebut masih harus mengajukan permohonan poligami kepada pengadilan (Adlhiyati & Achmad, 2020)

## Penutup

Pernikahan yang dilakukan oleh manusia adalah peristiwa yang suci dan sakral, baik dengan cara monogami maupun poligami. Poligami adalah model pernikahan yang sudah lama dilakukan oleh bangsa dan budaya manapun, tak terkecuali juga oleh sebagian agama juga adanya ajaran tersebut.

Hukum Islam dan hukum positif di Indonesia lewat UU Perkawinan No 1 Tahun 1974 memberikan pedoman bagi para suami yang menghendaki berpoligami dengan syarat-syarat yang harus dipenuhi, yaitu tatkala istri tidak dapat berfungsi dengan baik, mengalami cacat badan, dan tidak dapat melahirkan keturunan.

Namun, di samping syarat itu harus terpenuhi ada kewajiban juga untuk mengajukan izin berpoligami melalui pengadilan agama sebagai sebuah institusi yang berwenang memberikan atau menolak pengajuan tersebut. Agar tidak muncul kezaliman atau pengabaian hak-hak istri dan anak-anaknya, sehingga tujuan pernikahan yaitu menjadi keluarga yang sakinah, mawaddah, dan wa rahmah dapat terwujud.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah. (2004). *Poligami dan eksistensinya*. Pustaka al-Riyadl.
- Abidin, Z., Safuan, M., & Siregar, R. H. (2022). Poligami dalam Islam dan Keadilan Gender. *The International Journal of Pegon : Islam Nusantara Civilization*, 8(02), 17–38. <https://doi.org/10.51925/inc.v8i02.65>
- Adlhiyati, Z., & Achmad, A. (2020). Melacak Keadilan dalam Regulasi Poligami: Kajian Filsafat Keadilan Aristoteles, Thomas Aquinas, dan John Rawls. *Undang: Jurnal Hukum*, 2(2), 409–431. <https://doi.org/10.22437/ujh.2.2.409-431>
- Bennion, J. (2011). *Polygamy in Primetime*. Brandeis University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1k03t1g>
- Cahyani Intan, A. (2018). Poligami dalam Perspektif Hukum Islam The Polygamy

in the Perspectif of Islamic Law. *Al-Qadau*, 5(2), 271–280.

Dozan, W. (2021). Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan: Kajian Lintasan Tafsir Dan Isu Gender. *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender*, 19(2), 131. <https://doi.org/10.24014/marwah.v19i2.11287>

Edi Darmawijaya. (2015). Poligami dalam Hukum Islam dan Hukum Positif (Tinjauan Hukum Keluarga Turki, Tunisia dan Indonesia). *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, 1(1), 27–38. <https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/equality/article/view/621/514>

Hafidin. (2020). *45 Hari Sukses Poligami*. Farha Pustaka.

Hermanto, A. (2017). Islam, Poligami Dan Perlindungan Kaum Perempuan. *Kalam*, 10(2), 165. <https://doi.org/10.24042/klm.v9i1.326>

Hikmah, S. (2012). Fakta Poligami Sebagai Bentuk Kekerasan Terhadap Perempuan. *Sawwa: Jurnal Studi Gender*, 7(2), 1. <https://doi.org/10.21580/sa.v7i2.646>

Kushidayati, L. (2018). Perempuan Dan Isu Poligami Di Indonesia. *YUDISIA : Jurnal Pemikiran Hukum Dan Hukum Islam*, 9(2), 273–289. <https://doi.org/10.21043/yudisia.v9i2.4768>

Latupono, B. (2020). Kajian Juridis Dampak Poligami Terhadap Kehidupan Keluarga. *Bacarita Law Journal*, 1(1), 15–27. <https://doi.org/10.30598/bacarita.v1i1.2788>

Mahfud, M., & Billah, M. Q. I. (2022). Tafsir Ayat Ahkam Surah An-Nisa Ayat 3: Etika Poligami dan Hikmahnya Dalam Syari'at Islam. *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1(1), 18–26. <https://doi.org/10.58363/alfahmu.v1i1.1>

Mannan, A. (2008). *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia*. Kencana.

Mulia, M. (1999). *Pandangan Islam Tentang Poligami*. Lembaga Kajian Agama dan Gender.

Nugroho, Rico Setyo, Ulami, M. D., & Pardiyanto, M. A. (2024). *Polygamy In Islam: Between Ideality and Reality*. 4, 756–762. <https://programdoktorpbiuns.org/index.php/proceedings/article/view/433/430>

Nugroho, R. S. (2022a). Konsep Poligami dalam Perspektif Pendidikan Islam. *Menara Ilmu*, 16(1), 39–47.

<https://www.jurnal.umsb.ac.id/index.php/menarailmu/article/view/3181/pdf>

- Nugroho, R. S. (2022b). Peran Kepemimpinan Suami dalam Rumah Tangga Poligami. *Jurnal Ilmiah Ahwal Syakhshiyah (JAS)*, 4(2), 209–228. <http://riset.unisma.ac.id/index.php/fai/index>
- Nugroho, R. S. (2023a). Adab Education in Polygamous Households. *ICHES: International Conferenceon Humanity Education and Social*, 2(1), 1. <https://proceedingsiches.com/index.php/ojs/article/view/1>
- Nugroho, R. S. (2023b). Konsep Tabayyun untuk Menyikapi Media Sosial Dalam Kajian Pendidikan Islam. *Al Ulya: Jurnal Pendidikan Islam*, 7(September). <https://doi.org/10.36840/ulya>
- Nugroho, R. S. (2024). Praktik Poligami dan Tujuan Pernikahan dalam Rumah Tangga. *ICHES: International Conferenceon Humanity Education and Society*, 3(1). <https://doi.org/https://proceedingsiches.com/index.php/ojs/article/view/291>
- Nugroho, R. S., Asy'arie, M., & Chusniatun, C. (2023). KONSEP ADIL KELUARGA POLIGAMI DALAM TINJAUAN PENDIDIKAN ISLAM. *SUHUF*, 34(2), 180–196. <https://doi.org/10.23917/suhuf.v34i2.20954>
- Nugroho, R. S., Asy'arie, M., Chusniatun, & Salim, H. (2024). The Practice of Polygamy Between Black and White Movements in the Perspective of Islam. In *Proceedings of the International Conference on Islamic and Muhammadiyah Studies (ICIMS 2023)* (pp. 17–26). Atlantis Press. [https://doi.org/10.2991/978-2-38476-102-9\\_3](https://doi.org/10.2991/978-2-38476-102-9_3)
- Nugroho, R. S., Asy, M., An, A. N., & Elbanna, M. (2025). *Household Justice Management in Views of Polygamy Practitioners : A Key Principle for Familial Stability and Harmony in Islamic Education*. Elbanna, 840–847. <https://doi.org/10.53935/jomw.v2024i4.546>
- Nugroho, R. S., Ulami', M. D., & Makarim, S. (2024). Analysis of Reasons for Becoming a Second Wife in Polygamic Households. *Social, Humanities, and Educational Studies (SHES): Conference Series*, 7(2), 1–23. <https://doi.org/10.20961/shes.v7i2.86899>
- Nugroho, R. S., Ulami, M. D., & Hadi, S. (2025). *Household Justice in the View of Polygamy Practitioners Rico Setyo Nugroho et al.* 1(1), 25–34.

<https://ojs.projournal.com/index.php/ijrch/article/view/65/48>

- Nurcahaya, M., Akbarizan, M., & Sri Murhayati, M. (2018). *Punishment for Polygamy Doer in The Perspective of Islamic Law in Indonesia*. 6(1), 47–58. <https://doi.org/10.2991/icclas-17.2018.12>
- Sa'dan, M. (2015). Poligami Atas Nama Agama: Studi Kasus Kiai Madura. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 16(1), 89–100. <https://doi.org/10.14421/esensia.v16i1.989>
- Sam'ani, S., Rokhmadi, R., Amin, N., Zaini, A., & Sarib, S. (2023). Pragmatism of Polygamous Family In Muslim Society: Beyond Islamic Law. *Samarah*, 7(1), 321–340. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v7i1.15874>
- Wardani, R. K., & Hasanah, I. (2015). Pemenuhan Hak Anak dalam Keluarga Poligami Children Right Fulfillment in Polygamy Family. *Jurnal Perempuan Dan Anak*, 1(1), 1–6.



## Pengaturan Hak Waris bagi Anak yang Lahir dari Hubungan Inses dalam Perspektif Hukum Islam

*The Regulation of Inheritance Rights of Children Born out of Incestuous Relationships: An Islamic Law Perspective*

Bertha Cahyadewi<sup>1</sup>, Mega Dewi Ambarwati<sup>2</sup>

E-mail Korespondensi : [berthacahde218@gmail.com](mailto:berthacahde218@gmail.com)

Fakultas Hukum Universitas 17 Agustus 1945 Surabaya

---

### Info Article

| Submitted: 15 June 2025 | Revised: 23 June 2025 | Accepted: 26 June 2025

**How to cite:** Bertha Cahyadewi & Mega Dewi Ambarwati, "Pengaturan Hak Waris bagi Anak yang Lahir dari Hubungan Inses dalam Perspektif Hukum Islam", *Tasfiah : Journal of Islamic Law and Sharia Economics*, Vol. 1 No. 1, 2025, P. 30-43.

---

### ABSTRACT

This study aims to analyze the regulation of inheritance rights for children born from incestuous relationships from the perspective of Islamic law. Incestuous relationships, which are explicitly prohibited in the Qur'an, Hadith, and national legislation, constitute violations of moral, social, and family law principles. However, the issue of civil rights for children born from such relationships, particularly regarding inheritance rights, remains a complex matter requiring further examination. This research employs a normative legal method using a statute approach and literature review. According to the Compilation of Islamic Law and the prevailing views of Islamic scholars (*jumhur ulama*), children born from incest are classified as children born out of wedlock (*zina*), possessing civil ties only to their mother and her family, and are therefore ineligible to inherit from their biological father. This provision aligns with the Islamic legal principle that a valid marriage is a prerequisite for establishing lineage (*nasab*) and inheritance rights. Nonetheless, it remains crucial to ensure the fulfillment of the child's fundamental rights in accordance with principles of social justice and child protection. The findings of this study are expected to contribute to contemporary Islamic legal discourse on the protection of children in such challenging circumstances.

**Keyword:** *Islamic Law, Incest, Inheritance Rights.*

### ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis pengaturan hak waris bagi anak yang lahir dari hubungan incest dalam perspektif hukum Islam. Hubungan incest, yang secara tegas dilarang dalam Al-Qur'an, Hadis, serta peraturan perundang-undangan nasional, merupakan pelanggaran terhadap prinsip moral, sosial, dan hukum keluarga. Namun, persoalan mengenai hak-hak keperdataan anak yang lahir dari hubungan tersebut, khususnya hak waris, tetap menjadi isu yang kompleks dan memerlukan kajian lebih lanjut. Penelitian ini menggunakan metode penelitian hukum normatif dengan pendekatan perundang-undangan (*statute approach*) serta studi literatur. Berdasarkan ketentuan Kompilasi Hukum Islam dan pendapat *jumhur ulama*, anak yang lahir dari hubungan incest diperlakukan sebagai anak hasil zina, yang hanya memiliki hubungan keperdataan dengan ibu dan keluarga ibunya, sehingga tidak berhak mewarisi dari ayah biologisnya. Ketentuan ini sejalan dengan prinsip hukum Islam yang menempatkan keabsahan perkawinan sebagai syarat mutlak dalam penetapan nasab dan hak waris. Di sisi lain, penting untuk tetap memperhatikan pemenuhan hak-hak dasar anak sesuai prinsip keadilan sosial dan perlindungan anak. Temuan ini diharapkan dapat memperkaya khazanah pemikiran hukum Islam kontemporer mengenai perlindungan anak dalam konteks yang penuh tantangan ini.

**Kata Kunci:** *Hukum Islam, Inses, Hak Waris.*



## Pendahuluan

Kehidupan bermasyarakat sangat penting bagi seluruh umat Islam, salah satunya ialah keluarga yang memiliki kedudukan paling penting dikarenakan merupakan perikatan yang memiliki hubungan sedarah. Islam mengajarkan bahwa keluarga adalah tempat pertama di mana nilai agama, moral, dan sosial ditanamkan. Dalam keluarga, hubungan antara suami dan istri diatur oleh prinsip kasih sayang dan saling menghormati, yang tercermin dalam Al-Qur'an dan Hadis. Pandangan Islam, peran orang tua sebagai pembimbing utama bagi anak-anak mereka, yang wajib untuk mendidiknya serta menjaga anak dengan penuh kasih sayang serta memberikan hak-haknya, baik dalam aspek materi maupun non-materi.

Keluarga hadir diawali dengan adanya ikatan perkawinan. Perkawinan dalam bahasa Arab ialah *an-nikah*, yang memiliki makna *al-wat'u* dan *ad-dammu wa at-tadakhul* yang memiliki makna bersetubuh, berkumpul dan akad. (Ja'far, 2020, p. 1) Perkawinan selalu identik dengan adanya perjanjian suci sebagai bentuk mengikatkan diri antara seorang laki-laki dan perempuan untuk membangun keluarga yang kekal dan bahagia. Perkawinan juga diidentikan dengan kesucian yang berarti adanya unsur keagamaan yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Hal ini bermakna bahwa suatu perkawinan merupakan bentuk karunia dari tuhan yang diberikan kepada manusia, sehingga perkawinan bukan hal yang dapat terjadi begitu saja

Hukum keluarga dalam Islam melibatkan berbagai aspek yang dalam lingkup hak dan kewajiban antara suami dan istri, orang tua dan anak, serta hubungan antar anggota keluarga lainnya. Prinsip dasar yang diterapkan dalam hukum keluarga Islam adalah keadilan, kasih sayang, dan saling menghormati. Perkawinan dalam pandangan Islam adalah sebuah ikatan suci yang dilandasi oleh tujuan untuk membangun keluarga dan saling mendukung dalam kehidupan dunia dan akhirat. Hak dan kewajiban antara suami dan istri sangat jelas. Hak suami adalah untuk memimpin rumah tangga, sementara istri diwajibkan untuk mendukung suaminya dalam membina keluarga. Keduanya harus bekerja sama dalam menciptakan lingkungan yang sehat bagi perkembangan anak-anak mereka.

Anak dalam keluarga Islam memegang peranan yang penting dalam kitab suci Al-Qur'an, anak-anak dipandang sebagai anugerah dari Allah yang harus dibimbing dan dijaga serta mendidiknya dengan penuh kasih sayang. Dalam banyak ayat, Allah memerintahkan orang tua untuk menjaga dan mendidik anak-anak mereka dengan sebaik-baiknya. Salah satu contoh ayat yang menekankan pentingnya pendidikan anak adalah QS. Luqman (31:13-19), di mana Luqman

memberikan nasihat kepada anaknya untuk bersyukur kepada Allah dan menghormati orang tua.

Anak dalam Islam tidak hanya memiliki hak atas pendidikan, tetapi juga perlindungan terhadap kesejahteraan fisik dan mentalnya. Orang tua wajib memenuhi kebutuhan dasar anak, baik dari sisi makanan, tempat tinggal, pakaian, hingga kebutuhan emosional dan psikologis. Anak juga memiliki hak untuk mendapatkan perlindungan dari kekerasan, baik dalam bentuk fisik, emosional, maupun seksual. Dalam konteks ini, Islam mengajarkan pentingnya untuk membimbing serta menciptakan lingkungan keluarga yang harmonis dan penuh kasih sayang, agar anak-anak dapat berkembang dan tumbuh secara sehat. Perlindungan anak secara umum belum diketahui istilahnya dan hanya menggunakan istilah yang menyerupai yaitu, *hadhānah*, *kafālah*, dan *wilāyah*.(Sholihah & Ag, 2018)

Perlindungan terhadap anak dalam keluarga Islam bukan hanya dari sisi fisik dan materi, tetapi dalam sisi psikologis dan moral juga harus dilindungi. Orang tua memiliki kewajiban untuk memberikan pendidikan agama yang baik, memberi pengetahuan serta ajaran etika dan adab yang sesuai dengan ajaran Islam, serta menjaga anak-anak dari pengaruh buruk lingkungan. Hal ini penting, mengingat anak-anak merupakan generasi penerus dengan jiwa yang membawa dan mempertahankan ajaran agama dan nilai-nilai sosial dalam masyarakat.

Seiring berkembangnya zaman, adapun berbagai banyak kejahatan yang tidak dapat dipungkiri pelakunya adalah keluarga dekat, yang seharusnya anak mendapatkan perlindungan yang utuh oleh orang tuanya. Tetapi, dalam hal tersebut orang tua malah melukai kondisi psikologis dan mental anaknya. Tak banyak juga kasus orang tua yang melakukan pelecehan seksual terhadap anaknya yang dikenal dengan inisial inses. Inses atau dalam bahasa Inggris disebut *incest* yang berasal dari bahasa Latin *incestus* didefinisikan sebagai hal yang tidak murni atau tidak suci. Hal tersebut inses dapat diartikan bahwa orang bersaudara dekat yang melakukan hubungan seksual. Perilaku tersebut melanggar hukum, agama dan adat.(Vifi Swarianata, Bambang Sugiri, 2024) Hal ini tentunya sangat bertentangan dengan pemaknaan perkawinan yang diidentikan dengan kesucian. Tentunya perbuatan tersebut sangat dilarang karena menyebabkan kerusakan tatanan sosial dan moral.

Al-Qur'an dengan tegas mengharamkan pernikahan dan hubungan antara individu yang memiliki hubungan darah dekat. Sebagai contoh, QS. An-Nisa' (4:23) menyebutkan secara eksplisit larangan terhadap hubungan suami istri dengan ibu, anak perempuan, saudara perempuan, dan lainnya yang memiliki hubungan darah

dekat. Larangan ini juga diperkuat oleh Hadis yang mengatur secara rinci siapa saja yang tidak boleh dinikahi karena hubungan darah atau hubungan yang lebih dekat.

Islam memandang hubungan inses sebagai perbuatan yang melanggar batasan norma moral dan hukum keluarga yang ada. Selain itu, perbuatan inses dapat menimbulkan konsekuensi sosial yang sangat merusak, seperti ketidakstabilan keluarga, rusaknya struktur sosial, serta dampak psikologis pada anak-anak yang terlibat. Oleh karenanya, agama Islam sangat melarang segala sesuatu bentuk hubungan inses dan memberikan sanksi yang tegas bagi mereka yang terlibat dalam perbuatan tersebut.

Anak yang lahir dari hubungan inses dalam perspektif hukum Islam merupakan masalah yang sangat kompleks, terutama terkait dengan pengakuan hak warisnya. Secara umum, hukum Islam mengakui hak waris anak yang lahir dari pernikahan yang sah, dan anak tersebut berhak mewarisi harta dari orang tuanya sesuai dengan ketentuan yang ada dalam Al-Qur'an dan Hadis. Namun, untuk anak yang lahir dari hubungan inses, status hukum warisnya sangat dipengaruhi oleh pengakuan atau tidaknya hubungan tersebut dalam hukum Islam. (Imam al-Mawardi, 2019)

Dalam konteks waris, Islam mengatur secara rinci pembagian harta warisan berdasarkan hubungan keluarga yang sah. Anak-anak dari pernikahan yang sah memiliki hak waris yang jelas sesuai dengan ketentuan dalam Al-Qur'an. Namun, untuk anak yang lahir dari hubungan inses, pengaturan hak warisnya lebih kompleks. Hukum Islam umumnya tidak mengakui hubungan inses sebagai sah, dan oleh karena itu anak hasil inses sering kali tidak diakui hak warisnya dari orang tua mereka yang terlibat dalam hubungan tersebut. Meskipun demikian, beberapa pendapat ulama memberikan ruang bagi perlindungan hak anak, baik dari sisi sosial maupun agama, meskipun mereka lahir dari hubungan yang tidak sah.

Dalam hukum Islam, waris adalah hak yang diturunkan kepada ahli waris setelah pewaris meninggal dunia. Hak waris ini diatur secara rinci dalam Al-Qur'an, Hadis, dan ijma' para ulama. Namun, apabila pewaris meninggalkan anak hasil hubungan inses, bagaimana hukum Islam memperlakukan anak tersebut dalam konteks hak warisnya? Apakah anak tersebut dapat mengklaim hak warisnya sebagaimana anak dari pernikahan sah, ataukah ia dipandang berbeda?

## **Metode Penelitian**

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian hukum normatif. Pendekatan yang diterapkan adalah pendekatan perundang-undangan (*statute approach*), yang bertujuan untuk mengkaji aturan-aturan hukum yang berlaku dan relevan dengan permasalahan yang diteliti. Melalui pendekatan ini, peneliti menelusuri berbagai sumber hukum primer berupa peraturan perundang-undangan, serta memperkaya kajian dengan sumber hukum sekunder seperti literatur, hasil penelitian sebelumnya, dan pendapat para ahli hukum. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk menganalisis secara sistematis dan komprehensif bagaimana ketentuan hukum yang ada mengatur isu yang dibahas.

## Hasil dan pembahasan

### 1.1 Perkawinan Sedarah menurut Hukum Islam

Perkawinan diartikan secara umum sebagai ikatan lahir batin antara seorang laki-laki dan seorang perempuan sebagai pasangan suami istri dengan tujuan membangun keluarga yang kekal, bahagia dan sejahtera berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, menurut Pasal 1 Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 jo. Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Dalam hukum Islam menurut Pasal 2 dan Pasal 3 Kompilasi Hukum Islam (KHI), perkawinan diartikan sebagai akad yang sangat kuat sebagai bentuk menaati hukum Allah dan menjalani perintahnya. Selain itu, perkawinan juga dianggap sebagai hubungan suci antara dua orang yang saling sayang dan cinta.

Berdasarkan Al-Qur'an surat An-Nisa ayat 23, diatur mengenai larangan perkawinan yang disebabkan karena adanya hubungan nasab, hubungan kerabat semenda, dan pertalian susuan, yang ditegaskan sebagai berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا

Artinya : “Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anak perempuanmu, saudara-saudara perempuanmu, saudara-saudara perempuan ayahmu, saudara-saudara perempuan ibumu, anak-anak perempuan dari saudara laki-lakimu, anak-anak perempuan dari saudara perempuanmu, ibu yang menyusui, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu istri-istrimu (mertua), anak-anak perempuan dari istrimu

(anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum bercampur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), tidak berdosa bagimu (menikahinya), (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan (diharamkan pula) mengumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali (kejadian pada masa) yang telah lampau. Sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Ayat tersebut menjelaskan dengan tegas bahwasannya melarang untuk menikahi keluarga yang masih ada hubungan nasab. Namun pada zaman ini, meskipun banyak peraturan yang mengatur mulai dari Undang-Undang Perkawinan hingga suatu Kumpulan aturan Hukum Islam, namun faktanya masih terdapat praktik dan kejadian hubungan terlarang perkawinan sedarah. Perkawinan sedarah ini identik dengan hubungan seksual sedarah (*incest*) yang sangat ditentang hingga dilarang oleh agama, hukum dan budaya. Perkawinan sedarah menyebabkan dampak atau resiko negatif bagi anak hasil dari hubungan sedarah yang biasa ditemui dapat menyebabkan cacat fisik, mental hingga gangguan kesehatan.

Perkawinan sedarah merupakan perkawinan yang dilakukan oleh keturunan atau keluarga yang memiliki ikatan sedarah. Diantaranya hubungan dari darah keatas (bapak, kakek, ibu, nenek dan seterusnya), kebawah diantaranya (anak, cucu dan seterusnya) dan yang kesamping yaitu (saudara, paman, dan lain-lain). *Inbreeding* atau hubungan secara biologis yang merupakan keluarga merupakan hubungan kekeluargaan secara biologis yang dilarang melalui nasab maupun persetubuhan. Islam melarang keras perkawinan sedarah bukan tanpa sebab, karena mengakibatkan resiko biologis, gen sel tubuh hingga gen resesif yang dapat mengganggu kesehatan fisik maupun mental. Mayoritas masyarakat menyebut perkawinan sedarah dengan sebutan incest yang lebih spesifik mengarah dalam hubungan seksual antara kerabat yang diyakini sangat bertentangan dengan hukum, agama, moral dan budaya. Incest dalam Bahasa Arab diartikan sebagai *ghisyan almahrim*, *sifah al-qurba* atau *zina al-mahrim* yang mengacu pada hubungan intim perorangan yang semestinya tidak diperbolehkan melaksanakan pernikahan atau menikah secara syariah akibat nasab dan hubungan kerabat (Putra et al., 2022).

Hukum Islam meliputi seluruh bagian dalam suatu tatanan kehidupan manusia baik dalam urusan dunia maupun urusan akhirat. Adapun aturan Allah melalui bentuk hukum Islam dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok besar yakni :

1. hukum *i'ba>dah*, yang menyangkut hubungan manusia dengan penciptanya

2. hukum *mu'amala>t*, yang menyangkut hubungan antar sesama manusia dan alam sekitarnya.

Harta waris dikategorikan sebagai *al-Sha>ri* dalam hukum *mu'amala>t*. Secara umum harta waris identik dengan adanya peralihan harta yang diakibatkan karena adanya kematian. Eksistensi hukum waris sangat berperan penting untuk menjamin hak-hak perorangan yang berhak menerima harta peninggalan tersebut dan mengatur porsi dan bagaimana pembagiannya (Nawawi, 2016).

## 1.2 Pengaturan Hak Waris Anak Hasil Inses

Dalam pembagian waris selalu diidentikkan dengan adanya hubungan sedarah dari perkawinan yang sah. Namun di era saat ini mulai banyaknya pelanggaran hukum ataupun kejahatan yang dilakukan manusia yang pelakunya merupakan orang yang tidak dikenal ataupun orang yang mempunyai hubungan dekat, terutama orang tua dan saudara yang mempunyai hubungan keluarga. Kenyataannya banyak kasus keji yang pelakunya adalah keluarga sendiri, contohnya dalam kejahatan seksualitas. Tak jarang kasus orang tua, paman, kakek menjadi pelaku pemerkosaan hingga menyebabkan kehamilan terhadap anak ataupun cucunya untuk meluapkan nafsunya tersebut. Dalam kasus ini dikenal dengan inses atau hubungan sedarah.

Tindak inses merujuk pada hubungan seksual yang terjadi antara seorang atau individu yang memiliki kaitan hubungan darah dekat, seperti antara saudara kandung, orang tua dengan anak, serta hubungan darah yang lainnya. Dalam konteks ini, Islam menganggap inses sebagai perbuatan yang sangat tercela dan dilarang keras, karena dapat merusak tatanan keluarga dan membawa dampak negatif baik bagi individu yang terlibat maupun keturunannya. Islam tidak hanya melarang perbuatan inses karena alasan moral dan sosial, tetapi juga karena dampaknya terhadap kesehatan fisik dan psikologis anak yang lahir melalui hubungan tersebut.

Menurut Ali Ashabuni, *incest* atau hubungan sedarah merupakan kondisi perkawinan yang dilakukan antara seorang laki-laki dan perempuan yang masih mempunyai hubungan darah yang dekat atau kerabat seperti hubungan antara kakak dan adik, saudara sesusuan hingga orang tua dan anaknya. (Putra et al., 2022) Tentulah perbuatan tersebut sangat keji. Al-Qur'an dan Undang-Undang Perkawinan sudah melarang secara tegas terkait hubungan sedarah. Larangan tersebut bukan tanpa alasan, apabila dihasilkannya anak dalam hubungan sedarah akan meningkatkan resiko kecacatan fisik, mental hingga kematian yang dikarenakan gen sel yang sangat dekat tersebut akan bentrok.

Adapun terdapat macam-macam jenis inses atau hubungan sedarah, antara lain:

1. Incest yang terjadi karena kebetulan, hal ini dipicu karena kecerobohan dan tidak ada batasan gender dari kedua belah pihak. Seperti antara saudara perempuan berbagi kamar tidur hingga meningkatkan munculnya rasa penasaran dan mencoba eksperimen seksual dan psikopatologi yang serius, sehingga inses terjadi. Adapun penyebab inses terjadi dikarenakan tidak dapat mengontrol diri karena kebiasaan yang buruk seperti mabuk-mabukan atau psikopat.
2. Incest yang terjadi karena pedofilia, hal ini adanya gangguan psikologi laki-laki yang memiliki ketertarikan berlebihan terhadap lawan jenis yang lebih muda termasuk anaknya sendiri. Sehingga hal ini dapat memicu kekerasan seksual ataupun pencabulan kepada anaknya sendiri dan karena melihat ayahnya berkelakuan buruk maka saudara atau saudaranya, seorang laki-laki tersebut senang melakukan inses.
3. Incest yang terjadi karena disfungsi keluarga dan hubungan perkawinan yang tidak harmonis. Salah seorang suami/istri yang menyedihkan dipaksa melakukan inses dengan anak/saudara akibat dari sikap mendominasi dari salah satu pihak.

Incest dapat terjadi dengan bentuk kekerasan seksual, seperti permohonan atau rayuan seks, sentuhan bersifat seksualitas, hubungan seksual yang diijadwalkan, masturbasi, alat kelamin diangkat hingga melakukan hubungan seksual termasuk sodomi. Tentu saja, incest ini sangat dilarang dalam Islam maupun negara/nasional. Ulama mengkaitkan incest dengan perzinahan. Perzinahan sangat ditentang oleh hukum Islam, dikarenakan dapat merusak tatanan kehidupan manusia dan dapat menghambat tumbuhnya masyarakat madani. Al-Qur'an menjelaskan bahwa pelaku zina akan mendapat hukuman yang telah ditentukan yang termaktub dalam QS. An Nur: 2

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ  
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya : “Perempuan pezina dan laki-laki pezina, cambuklah masing-masing dari keduanya seratus kali pukulan, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.”

Masyarakat umum biasa menyebut hasil anak zina dengan sebutan anak haram ataupun anak zina. Hal ini sangat disayangkan karena Anak perlu dilindungi dan diayomi bukan merupakan umpatan sanksi sosial dari pelaku zina, perbuatan zina tersebut yang melakukan adalah pelaku dan korban sehingga meskipun anak tersebut tidak berdasarkan dari hasil perkawinan yang sah, haknya harus dilindungi tanpa ada pengurangan. Namun dalam hubungan keperdataan, anak tersebut tidak memiliki hak hubungan perdata dengan ayah biologisnya di bawah hukum perkawinan Islam atau *muakahat*. Berdasarkan Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang No. 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Pasal 100 Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), Anak tersebut hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibu dan keluarganya. (Lestari et al., 2023)

Dijelaskan secara lanjut dalam hal waris pada riwayat Ibnu Abbas:

ثروي لاو ثري لاف قدشر يرغ نم ادلو بعدا نمو

Artinya “Siapa yang mengklaim anak dari hasil di luar nikah yang sah, maka dia tidak mewarisi anak biologis dan tidak mendapatkan warisan darinya.” (HR. Abu Dawud)

Hadis yang lain juga menjelaskan:

رجلحارها عللو شارفلل دلولا

Artinya: “Anak itu menjadi hak pemilik firasy, dan bagi pezina dia mendapatkan kerugian.”

Oleh karena itu, perbuatan zina tidak hanya berdampak terhadap kewarisan saja namun juga pada hubungan nasab. Dalam bahasa arab nasab berarti nasaban yang berasal dari kata *nasaba-yansibu-nasaban* yang memiliki arti kerabat, keturunan ataupun menetapkan keturunan. Ketika air jantan dan betina digabungkan maka akan menghasilkan nasab. hal tersebut merupakan pandangan menurut syariah, dengan demikian hasil perkawinan antara laki-laki dan perempuan akan menentukan garis keturunannya. “Anak adalah pemilik kasur (tempat tidur) sedangkan pezina mendapatkan batu (hukuman)” (Imam Bukhari, Shahih al-Bukhari), dalam pendapat tersebut dapat dimaknai secara alamiah jika seorang anak lahir dari perkawinan yang sah tersebut. (Lestari et al., 2023) Berdasarkan Pasal 171 huruf (c) Kompilasi Hukum Islam (KHI), pendefinisian ahli waris ialah seorang muslim yang pada saat kematiannya mempunyai hubungan darah atau perkawinan dengan ahli waris, yang tidak dilarang oleh

aturan hukum atau undang-undang untuk menjadi ahli waris. Anak yang lahir diluar perkawinan ikatan warisnya hanya mempunyai timbal balik dengan ibu dan keluarganya. Anak hasil perzinahan dalam fiqih klasik tidak mendapat hak waris dari ayahnya hal ini dinyatakan oleh jumhur ulama, begitupun sebaliknya yang disebutkan oleh Imam Syafi'I dalam kitab *al-Umm*:

فإن ولدت امرأة حملت من الزنا (قال الشافعي) اعترف الذي زنا بها أو لم يعترف فأرضعت مولودا فهو ابنها ولا يكون ابن الذي زنى بها

Artinya: *"Jika seorang wanita melahirkan, hamil karena zina baik yang menzinainya mengakui ataupun tidak, lalu si wanita itu menyusui anak tersebut, maka anak ini adalah anak wanita dan bukan anak laki-laki yang menzinainya."*

Pendapat imam syafi'i menjelaskan bahwasannya anak yang terlahir dari perempuan pezina tidak mendapatkan atau tidak boleh dinasabkan kepada .seorang laki-laki yang menzinainya. Tak hanya itu saja, dalam kitab *al-bayan* : (Syafi'I, 1998)

وإن تزوج امرأة، وأنت بولد لأقل من ستة أشهر من حين العقد. انتفى عنه بغير لعان؛ لأن أقل مدة الحمل ستة أشهر بالإجماع، فيعلم أنها علقت به قبل حدوث ال

Artinya : *"Apabila ia (lelaki pezina) menikahinya (perempuan yang dizinainya) dan anak lahir kurang dari enam bulan setelah dilangsungkannya aqad, anak tersebut luput darinya tanpa li'an; karna sekurang-kurang masa kandungan adalah enam bulan atas pendapat ijma', maka diketahui bahwa ia mengandung sebelum adanya firasy (pernikahan)."*

Wahbah Zuhaily menjelaskan hal yang sama dalam kitab *Al-Fiqhul Islami wa Adillatuhu* menyatakan

يحل بالاتفاق للزاني أن يتزوج بالزانية التي زنى بها، فإن جاءت بولد بعد مضي ستة أشهر من وقت العقد عليها، ثبت نسبه منه، وإن جاءت به لأقل من ستة أشهر من وقت العقد لا يثبت نسبه

Artinya : *"Ulama sepakat halalnya pria pezina menikahi wanita yang dizinahi. Apabila melahirkan anak setelah enam bulan akad nikah maka nasabnya ke pria itu. Apabila kurang dari 6 bulan dari waktu akad nikah maka tidak dinasabkan padanya)."*

Dengan demikian menurut fatwa fikih Syafi'I, tidak ada pembagian harta warisan bagi keturunan pezina dalam pembagian harta warisannya. Islam melarang keras perselingkuhan yang menyebabkan anak lahir dengan tidak jelas. Sehingga, peringatan bagi umat Islam harus berhati-hati dalam menjaga dirinya dan martabatnya agar tidak menghasilkan keturunan generasi muda yang tidak berdaya.

## Penutup

Perlindungan anak adalah hal mutlak yang sangat penting dan harus dipenuhi oleh orangtuanya. Resiko perkawinan di luar nikah sering terjadi karena pemenuhan hak waris bagi setiap anaknya. Hak waris kepada anak sangatlah penting sebagai bentuk penjaminan hak-hak anak tersebut oleh orang tuanya. Namun di Indonesia ini, sering kali adanya tindak pidana atau kejahatan yang dinilai sangat keji, salah satunya adalah perkawinan hubungan sedarah atau biasa disebut dengan *incest*. Hal ini sangat krusial apabila membicarakan mengenai hak waris anak hasil *incest*. *Incest* dikategorikan sebagai perbuatan zina yang melanggar hukum, agama dan budaya sehingga tidak dapat ditolerensi kesalahannya. Perlindungan hukum anak menyangkut hak-haknya untuk tumbuh dewasa, bertahan hidup, mendapatkan pendidikan dan ajaran, hak atas identitas dan kewarganegaraannya hingga hak atas perlakuan yang adil dan derajat yang sama. Namun dalam kasus anak yang lahir di luar perkawinan yang sah tidak semua hak hukum anak harus diberikan. Anak hasil *incest* tidak dapat diberikan hak waris dari ayah biologisnya menurut hukum Islam, dikarenakan hukum Islam yang sangat ketat mengatur tentang agama dan kepercayaan yang sangat ketat sehingga tidak dapat melanggar akidah yang telah ditetapkan. Oleh karena itu dalam hukum Islam dirasa tidak adanya kepastian hukum dan keadilan bagi anak tersebut dikarenakan Islam memiliki pengaturan yang sangat tegas tentang status dan hak anak yang lahir dari hasil zina.

## Saran

Dalam upaya memperkuat perlindungan hak-hak anak yang lahir dari hubungan yang tidak sah, termasuk anak hasil hubungan *incest*, disarankan agar pengembangan regulasi dan interpretasi hukum Islam terus dilakukan secara kontekstual, dengan memperhatikan prinsip keadilan sosial dan perlindungan anak. Selain itu, perlu dorongan lebih lanjut bagi para pemangku kebijakan dan praktisi hukum untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip perlindungan anak dalam implementasi hukum waris di Indonesia, tanpa mengabaikan ketentuan syariah yang berlaku. Penelitian lebih lanjut dengan pendekatan empiris diharapkan dapat memperkaya pemahaman mengenai dampak sosial dan hukum yang dialami oleh anak-anak dalam situasi ini.

## Ucapan Terimakasih

Penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Ibu Mega Dewi Ambarwati, S.H., M.H. sebagai dosen pengampu mata kuliah PLKH Litigasi Agama serta kepada seluruh pihak di Fakultas Hukum Universitas 17 Agustus 1945

Surabaya yang telah memberikan arahan, masukan, dan motivasi selama proses penulisan artikel ini. Ucapan terima kasih juga ditujukan kepada rekan-rekan sejawat yang telah berdiskusi dan berbagi referensi yang sangat berguna bagi penyempurnaan penelitian ini. Semoga hasil kajian ini dapat memberikan kontribusi positif bagi pengembangan pemikiran hukum Islam yang lebih responsif terhadap kebutuhan perlindungan anak di masyarakat.

## Daftar Pustaka

- Asmuni, N. K. (2017). *Hukum Kekeluargaan Islam*. Wal Ashri Publishing.
- Hermanto, A. (2021). Problematika Hukum Keluarga Islam di Indonesia. In *Literasi Nusantara Abadi*. CV. Literasi Nusantara Abadi Perumahan.
- Husin, Z. (2023). UPAYA PENANGGULANGAN TERJADINYA KEKERASAN SEKSUAL DALAM HUBUNGAN SEDARAH ( INCEST ), DAMPAK DAN FAKTOR PENYEBABNYA : STUDI LITERATURE Zaimah Husin Fakultas Hukum , Universitas Sjakhyakirti Zaimah Husin Upaya Penanggulangan Terjadinya Kek. *Jurnal Thengkyang*, 8(1), 20–29.
- Imam al-Mawardi. (2019). *Al-Ahkam as-Sulthaniyyah-Sistem Pemerintahan Khilafah Islam*. Qisthi Press.
- Ja'far, A. K. (2020). Hukum Keluarga Islam di Indonesia. In *Arjasa Pratama*. Arjasa Pratama.
- Kartikawati, D. R. (2016). *Hukum Waris Perdata-Sinergi Hukum Waris Perdata Dengan Hukum Waris Islam Penulis*. CV. ELVARETTA BUANA.
- Kartikawati, D. R., Nawawi, M., Putra, S. W., Syahputra, S., Deliana, S., Yusra, R., Nurhayati, Rahmat Muhajir Nugroho, Akhmad Arif Rifan, H. S., Nelli, J., Hasanah, A., Rofiq, M. K., Ullathifah Annisa, Umar, H., Bafadhal, H., Rusmayanti, I., Salihin, A., Arifudin, Y. F., Darmawan, W. N., Widhy Andrian Pratama, Adis Nevi Yuliani, Djulya Eka Pusvita, M., ... Asmuni, N. K. (2023). Hukum Keluarga Islam di Indonesia. *El 'Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga*, 1(1), 1–161. <https://doi.org/10.25130/sc.24.1.6>
- Lestari, W., Syam, S., Syaputra, A., Program, M., Hukum, S., Islam, U., Sumatera, N., & Zina, A. (2023). PARADIGMA HAKIM PENGADILAN AGAMA DI SUMATERA UTARA TERHADAP KEWARISAN ANAK ZINA PASCA PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI NOMOR 46/PUU-VIII/2010. *Jurnal Interpretasi Hukum*, 4(2), 191–200.

- Nawawi, M. (2016). Pengantar Hukum Kewarisan Islam. In *Pustaka Radja* (Vol. 11, Issue 1). Pustaka Radja.
- Nelli, J., & Hasanah, A. (2024). FASAKH PERKAWINAN SEDARAH DAN STATUS HUKUM TERHADAP ANAK DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM DI INDONESIA. *Jurnal Hukum & Hukum Islam*, 11(2), 184–200.
- Putra, S. W., Syahputra, S., Deliana, S., Yusra, R., & Nurhayati. (2022). Pernikahan Sedarah (Incest) Dari Perspektif Hukum Islam dan Hukum Nasional. *Landraad: Jurnal Syariah & Hukum Bisnis*, 1(2), 165–176.
- Rahmat Muhajir Nugroho, Akhmad Arif Rifan, H. S. (2023). *Hukum Waris Islam dan Penyelesaian Konflik Waris Melalui Deteksi Dini dan Mediasi*. 108.
- Rofiq, M. K. (2021). *Hak Anak dalam Hukum Keluarga Indonesia*. CV Rafi Sarana Perkasa.
- Salihin, A., Arifudin, Y. F., & Darmawan, W. N. (2022). Studi Komparasi Perwalian Anak Hasil Zina Ayah Kandung Terhadap Anak Kandung Antara KUH Perdata Dan Perdata Islam. *El 'Aailah: Jurnal Kajian Hukum Keluarga*, 1(1), 15. <https://doi.org/10.59270/aailah.v1i1.68>
- Sholihah, H., & Ag, M. (2018). Perlindungan Anak Dalam Perspektif Hukum Islam. *Journal for Islamic Studies*, 1(1), 38–56. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1161556>
- Siti Nur Wafiq Azizih, & Hideo Douzat Wibowo. (2023). Analisis Viktimologi Dalam Kejahatan Inses. *Eksekusi : Jurnal Ilmu Hukum Dan Administrasi Negara*, 1(3), 106–127. <https://doi.org/10.55606/eksekusi.v1i3.456>
- Ullathifah Annisa. (2023). *Studi Komparatif Status Hak Waris Anak Hasil Incest Perspektif Kompilasi Hukum Islam Dan Hukum Positif*.
- Umar, H., Bafadhal, H., & Rusmayanti, I. (2022). Kedudukan Hukum Anak Lahir Diluar Nikah Dari Hubungan Sedarah (Incest) Menurut Hukum Islam Dan Hukum Positif. *Adhki: Journal of Islamic Family Law*, 4(1), 35–45. <https://doi.org/10.37876/adhki.v4i1.120>
- Vifi Swarianata, Bambang Sugiri, N. A. (2024). KRIMINALISASI INSES (HUBUNGAN SEKSUAL SEDARAH) DALAM PERSPEKTIF PEMBAHARUAN HUKUM PIDANA. 15(1), 72–86. <https://doi.org/10.25130/sc.24.1.6>
- Widhy Andrian Pratama, Adis Nevi Yuliani, Djulya Eka Pusvita, M. (2025). Hak Waris Anak Diluar Nikah Perspektif Hukum Islam dan Perdata. *Jendela Hukum*,

12, 1-16. <https://ejournalwiraraja.com/index.php/FH/article/view/1956>



## Reformulasi Pendekatan Wisata Halal: Perspektif Maqāṣid Syarī'ah dalam Masyarakat Plural

*Reformulation of the Halal Tourism Approach: The Perspective of Maqāṣid Syari'ah in a Plural Society*

Arinaldi Nugraha

[arinaldinugraha31@gmail.com](mailto:arinaldinugraha31@gmail.com)

Mafaza Strategy Indonesia

---

### Info Article

| Submitted: 15 June 2025 | Revised: 23 June 2025 | Accepted: 26 June 2025

**How to cite:** Bertha Arinaldi Nugraha, "Reformulasi Pendekatan Wisata Halal: Perspektif Maqāṣid Syarī'ah dalam Masyarakat Plural", *Tasfiah : Journal of Islamic Law and Sharia Economics*, Vol. 1 No. 1, 2025, P. 44-59.

---

### ABSTRACT

The development of halal tourism in Indonesia continues to accelerate along with increasing awareness of halal lifestyles and support from government policies. However, its implementation in plural areas such as Bali, Lake Toba, and Labuan Bajo often causes social resistance due to symbolic and non-contextual approaches. This study aims to evaluate the tension between welfare and potential marginalization in the implementation of halal tourism, using the perspective of maqāṣid shari'ah as the main analytical framework. The method used is a literature study with a qualitative descriptive approach, through a review of scientific literature, policy documents, and public opinion from online media. The research findings show that halal tourism in homogeneous areas such as Lombok has succeeded in presenting welfare through a participatory approach that strengthens the values of *hiḥf al-dīn* and *hiḥf al-māl*. Conversely, in plural areas, policies that do not involve local communities actually risk disrupting *hiḥf al-nafs* and *hiḥf al-'ird*. The conclusion of this study emphasizes the importance of an ethical-participatory approach in developing halal tourism in order to comply with the principle of maqāṣid justice. Therefore, the use of the term "Muslim-friendly tourism" and cross-community involvement are recommended in order to create social harmony and economic sustainability in plural societies.

**Keywords:** Halal Tourism, Maqāṣid Syari'ah, Plural Society, Community Participation, Social Justice

### ABSTRAK

Pengembangan wisata halal di Indonesia terus mengalami percepatan seiring meningkatnya kesadaran gaya hidup halal dan dukungan kebijakan pemerintah. Namun, penerapannya di wilayah plural seperti Bali, Danau Toba, dan Labuan Bajo sering kali menimbulkan resistensi sosial akibat pendekatan yang simbolik dan tidak kontekstual. Penelitian ini bertujuan untuk mengevaluasi ketegangan antara kemaslahatan dan potensi marginalisasi dalam implementasi wisata halal, dengan menggunakan perspektif maqāṣid syarī'ah sebagai kerangka analisis utama. Metode yang digunakan adalah studi pustaka dengan pendekatan kualitatif deskriptif, melalui telaah literatur ilmiah, dokumen kebijakan, serta opini publik dari media daring. Temuan penelitian menunjukkan bahwa wisata halal di wilayah homogen seperti Lombok berhasil menghadirkan kemaslahatan melalui pendekatan partisipatif yang memperkuat nilai *hiḥf al-dīn* dan *hiḥf al-māl*. Sebaliknya, di wilayah plural, kebijakan yang tidak melibatkan komunitas lokal justru berisiko mengganggu *hiḥf al-nafs* dan *hiḥf al-'ird*. Kesimpulan dari studi ini menegaskan pentingnya pendekatan etis-partisipatif dalam pengembangan wisata halal agar sesuai dengan prinsip keadilan maqāṣidik. Oleh karena itu, penggunaan istilah "wisata ramah Muslim" dan pelibatan lintas komunitas direkomendasikan guna menciptakan harmoni sosial dan keberlanjutan ekonomi di masyarakat plural.

**Keywords:** Wisata Halal, Maqāṣid Syari'ah, Masyarakat Plural, Partisipasi Komunitas, Keadilan Sosial



## Introduction

In the last decade, the halal tourism industry has shown significant growth both globally and nationally. This growth is driven by the increasing awareness of halal lifestyles and the increasing number of Muslim tourists who demand tourism services that comply with Sharia principles (Rahmawati et al., 2022; Senja et al., 2024). The Global Muslim Travel Index (GMTI) 2023 report by CrescentRating and Mastercard noted that the number of global Muslim tourists reached 160 million people and is projected to increase to 230 million by 2028 (CrescentRating, 2023). Indonesia is ranked second as the most competitive halal tourism destination after Malaysia, indicating a great opportunity for Indonesia to lead the halal tourism sector globally (Destyana et al., 2024; L. Santoso & Wahid, 2023).

In the literature, halal tourism is defined as the provision of tourism services that are in accordance with Islamic sharia principles. This includes aspects of halal food and beverages, accommodation that is friendly to Islamic values, tourism activities that do not conflict with religious norms, and the availability of worship facilities (Manan et al., 2023; Nurjannah et al., 2023). Organizations such as GMTI, UNWTO, and DSN-MUI have provided guidelines regarding the implementation of halal tourism. The Indonesian government through the Regulation of the Minister of Tourism and Creative Economy No. 2 of 2014 has also prepared guidelines for the development of halal destinations. The implementation of this policy is strengthened by halal certification of hotels, restaurants, and other tourism industry players to make Indonesia the world's halal tourism center (Nugraha & Pujakesuma, 2025; Rusydiana & Marlina, 2020; Sholeh & Mursidi, 2023).

As part of this effort, the Ministry of Tourism and Creative Economy (Kemenparekraf) has established formal cooperation with the Indonesian Ulema Council (MUI) in the development of halal tourism and the creative economy. This memorandum of understanding includes increasing human resource capacity, information exchange, and collaboration in activities that support the development of halal tourism in Indonesia (Kemenparekraf, 2024). In addition, the MUI Food, Drug, and Cosmetics Assessment Institute (LPPOM MUI) plays an active role in facilitating halal certification for business actors in various priority tourist destinations, including Labuan Bajo, Lake Toba, and Mandalika, to ensure the availability of halal products and services that meet sharia standards (LPPOM-MUI, 2024). In addition, the readiness of halal MSMEs is also a determining factor in supporting the sustainability of halal tourism development economically and socially (Nugraha et al., 2025).

However, the implementation of halal tourism in Indonesia is not uniform. In Muslim-majority areas such as Lombok, the development of halal tourism is running smoothly and has received community support (Kadri, 2022). On the other hand, in plural areas such as Lombok, Bali, Lake Toba, and Labuan Bajo, resistance has emerged from local communities. Several community leaders have expressed concerns that halal tourism policies could lead to the dominance of certain religious symbols and sideline local wisdom (Hapsin, 2023; Nasution & Lestari, 2024). The top-down approach without involving local communities has led to misunderstandings of the concept of halal tourism (Ahmad et al., 2023; Purba et al., 2024). In some cases, this approach can even trigger economic exclusion and inter-community tensions (Arifah et al., 2023; Priyatmoko & Maulana, 2022).

To understand the social dynamics in the plural region, it is important to refer to the theory of pluralism put forward by Furnivall (1948), which explains that a plural society is a society consisting of various ethnic, religious, and cultural groups that live side by side but live separately in terms of culture, economy, and value systems. In the context of Indonesia, especially in areas such as Lombok, Bali, Lake Toba, and Labuan Bajo, this plural configuration makes society more vulnerable to social conflict if there is a policy intervention that does not pay attention to local sensitivities. Therefore, the application of the concept of halal tourism in plural regions cannot be equated with areas that are culturally and religiously homogeneous.

Several previous studies have discussed the dynamics of the pros and cons of halal tourism development in areas with religiously and culturally pluralistic societies. Hapsin (2023) highlighted the polemic between Muslim and Christian communities regarding the implementation of halal tourism in Indonesia, showing that tensions arose due to differences in perceptions of halal tourism terminology and practices. Priyatmoko and Maulana (2022) also raised the issue of non-Muslim destinations' rejection of the halal tourism label, which is considered to be able to cause exclusivity and discrimination against local communities. Surwandono et al. (2020) examined halal tourism policies from the perspective of *maqāṣid syarī'ah* and found that although in principle well-intentioned, their implementation in diverse areas often creates resistance because they are considered not inclusive. These studies demonstrate the importance of a sensitive approach to the local socio-cultural context in the development of halal tourism so as not to cause horizontal conflict and maintain harmony between religious communities.

In contrast to Surwandono et al. (2020) who examined the halal tourism policy polemic normatively through the *maqāṣid syarī'ah* approach, this study specifically presents a contextual and empirical approach by highlighting the social

dynamics that occur in three plural tourist destinations in Indonesia, namely Lombok, Bali, Lake Toba, and Labuan Bajo. These three locations were chosen because they represent areas with a non-Muslim majority that are the meeting point between halal tourism policies and multicultural social realities. This study not only examines the resistance and acceptance of local communities to halal tourism policies but also explores the adaptation strategies of stakeholders in responding to this sensitive issue. Thus, this study fills the gap in previous studies by providing a more comprehensive and field-based picture of the challenges of implementing halal tourism in areas with pluralistic socio-cultural configurations.

To understand this dynamic comprehensively, the *maqāṣid syarī'ah* approach becomes a relevant framework. *Maqāṣid syarī'ah* aims to safeguard religion (*ḥifẓ al-dīn*), soul (*ḥifẓ al-nafs*), reason (*ḥifẓ al-'aql*), property (*ḥifẓ al-māl*), and honor (*ḥifẓ al-'ird*) (Al-Ghazali, 1997; Auda, 2008), which in the context of halal tourism must reflect justice and collective welfare, not just the welfare of certain groups (Nurjannah et al., 2023). In practice, halal tourism should not only meet the needs of Muslim tourists, but also consider the social, cultural, and economic sustainability of local communities (Dewi, 2023; L. Santoso & Tri Cahyani, 2022).

The literature shows duality of perception towards halal tourism. On the one hand, halal tourism is seen as a means of economic da'wah and empowerment of Muslim MSMEs (Manan et al., 2023; H. Santoso et al., 2023). On the other hand, there is concern that without an inclusive approach, halal tourism can lead to marginalization of local culture and exclusion of multicultural identities (Hapsin, 2023; Nasution & Lestari, 2024). In fact, several studies have shown that labeling "halal" without cross-cultural dialogue and community participation can exacerbate social tensions (Atmaja et al., 2023). Therefore, a reformulation of the policy approach is needed that is not only normative-institutional, but also ethical-participatory, as developed through *maqāṣid shari'ah* (Nurjannah et al., 2023; L. Santoso & Wahid, 2023).

In the context of a plural society, the use of the term "Muslim-friendly tourism" is more advisable than "halal tourism" which is symbolically exclusive (Priyatmoko & Maulana, 2022; Kadri, 2022). This approach supports social harmony and maintains sharia principles within a just and contextual Islamic economic framework.

Based on the explanation above, it can be identified that the main problem raised in this study is the tension between two opposing poles: first, efforts to present benefits through economic benefits and strengthening religious values in the tourism industry; and second, the potential for marginalization of local

communities, both in terms of culture and economic participation. This tension shows the importance of evaluating the concept of halal tourism, especially in plural areas, using the *maqāṣid syarī'ah* approach so that tourism development does not ignore the values of justice, inclusiveness, and social sustainability.

This study aims to analyze and evaluate the development of halal tourism in plural areas from the perspective of *maqāṣid syarī'ah*. The main questions raised are whether the concept of halal tourism applied has substantially reflected the principles of *maqāṣid*, and how the tension between *maslahat* and marginalization is represented in the literature and policy practices. The results of this study are expected to contribute to the development of a sharia economic approach that is not only normative and symbolic, but also contextual and solution-oriented in responding to the socio-cultural complexity of Indonesian society.

## Research Methods

This study uses a descriptive qualitative approach with a library research method. Data sources consist of secondary literature, including national and international scientific journal articles indexed by SINTA and Scopus, official reports from government institutions such as the Ministry of Tourism and Creative Economy (Kemenparekraf), the Indonesian Ulema Council (MUI), and LPPOM MUI, as well as media and public opinion studies published in articles and online media. Data analysis was carried out through two approaches. First, thematic analysis was applied to identify narrative patterns related to the concept of *maslahat* and marginalization in the discourse of halal tourism. Second, normative analysis was used by making *maqāṣid syarī'ah* the main lens in evaluating halal tourism policies and practices in plural areas. Furthermore, to clarify the literature curation process, the researcher developed a systematic selection stage using thematic classification, as shown: 1. The literature was categorized based on two main dimensions: (1) the theme of *maqāṣid shari'ah* (*maslahat*, *ḥifẓ al-māl*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'ird*) and (2) the social context (homogeneous vs plural society). Each article was assessed based on empirical relevance, the context of the study area, and contribution to the narrative of *maslahat* or marginalization. Only literature that met at least two relevance criteria was included in the final analysis.

## Results and discussion

Based on the findings of this study, to understand the dynamics of halal tourism implementation in areas with different socio-cultural characteristics, this study identified four strategic locations: Lombok, Bali, Lake Toba, and Labuan Bajo. Each location represents a different policy approach and community response,

allowing for a comparative analysis of the extent to which the principles of maqāṣid sharī'ah are reflected in halal tourism practices in each region. The following table presents a summary of the comparison that forms the basis for the analysis in the following sections:

**Table 1. Summary of Halal Tourism Implementation Based on Plural and Homogeneous Locations**

| Location           | Implementation Approach                                  | Local Community Response                  | Maqasid Syariah Indicators                                                                                                | Evaluation of Maqasid Syariah                                                                   |
|--------------------|----------------------------------------------------------|-------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Lombok</b>      | Participatory, Muslim community-based                    | Supportive and enthusiastic               | 1. <i>Hifz al-dīn: Availability of places of worship and absence of discriminatory practices against other religions.</i> | <i>Hifz al-dīn and ḥifz al-māl are achieved; local support strengthens the maṣlaḥah 'āmmah.</i> |
| <b>Bali</b>        | Top-down, symbolic, minimal involvement of local culture | High resistance from the Hindu community  | 2. <i>Hifz al-māl: Increasing the income of cross-religious MSME actors and equal access to certification programs.</i>   | Risky of violating ḥifz al-'ird and ḥifz al-nafs; the benefit has not yet reached all parties.  |
| <b>Danau Toba</b>  | Central instructions, not contextual                     | Skeptical and rejecting the "halal" label | 3. <i>Hifz al-nafs: Protection of social tranquility and the absence of</i>                                               | Tends to be exclusive; threatens social harmony and fails to build maṣlaḥah 'āmmah.             |
| <b>Labuan Bajo</b> | Certification is facilitated by the government and MUI   | Mixed responses, some accept symbolic     | <i>the absence of</i>                                                                                                     | <i>Hifz al-dīn is limited; the normative approach has not touched on</i>                        |

|  |  |  |                                                                                            |                                        |
|--|--|--|--------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------|
|  |  |  | horizontal conflict.                                                                       | the aspects of ḥifẓ al-māl and social. |
|  |  |  | 4. Hifẓ al-‘ird: Recognition of local cultural symbols and practices in tourism promotion. |                                        |
|  |  |  | 5. Hifẓ al-‘aql: Educational activities about pluralism and contextual Islamic values.     |                                        |

Source: processed by researchers (2025)

Based on the table above, it shows that Lombok shows good maqāṣid integration through the involvement of local communities. A collaborative approach between local government and religious leaders facilitates broad acceptance. Bali faces high resistance due to a symbolic approach that ignores local Hindu traditions. Policies in Bali need to adopt an accommodating approach by involving traditional villages. Lake Toba reflects the rejection of the “halal” label without public education, showing the importance of recontextualizing the meaning of Muslim-friendly tourism. Labuan Bajo takes a middle path, but its approach is still normative and has not been optimal in empowering local non-Muslim business actors.

Thus, an approach that is responsive to local socio-cultural conditions tends to produce more inclusive and harmonious impacts. Conversely, a top-down approach that is too symbolic actually risks causing social resistance and can harm the principles of maqāṣid shariah, especially in terms of justice, public involvement, and protection of cultural diversity.

### 1.1 Analysis Narrative of Maslahat in Halal Tourism Literacy

In the framework of Islamic economics, *maqāṣid syarī'ah* not only functions as a normative principle, but also as the foundation of development ethics that aims to maintain the sustainability of human life in spiritual, social, and economic dimensions. As emphasized by Al-Ghazali and further developed by Jasser Auda, the concept of *maslahat* (benefit) is the core of *maqāṣid* that must be reflected in every public policy, including in the development of the tourism sector. In the context of halal tourism, *maslahat* is not only interpreted as fulfilling the needs of Muslim tourists for sharia-compliant services, but also includes empowering local communities, cultural harmonization, and economic sustainability.

The findings of this study indicate that the narrative of *maslahat* can be realized in real terms, especially in relatively homogeneous areas such as Lombok. There, halal tourism is developed in a participatory manner through the involvement of Muslim and non-Muslim communities in local economic initiatives, such as halal culinary MSMEs and the management of sharia homestays that still maintain Sasak cultural symbols. Worship facilities are provided without shifting the existence of local customs, so that the *maslahat* presented is not exclusive. This model shows that halal tourism does not have to sacrifice local wisdom, but can be a means of integrating Islamic values and cultural diversity productively. This positive narrative is supported by the findings of Kadri (Kadri, 2022) who emphasizes the importance of the concept of inclusive Islam in halal tourism practices in Lombok. He showed that the involvement of local clerics, interfaith business actors, and local governments succeeded in creating an inclusive and adaptive tourism ecosystem to local values. A similar thing was also stated by Santoso and Wahid (L. Santoso & Wahid, 2023), who viewed halal tourism as part of a spiritual economic empowerment strategy that could strengthen social cohesion, rather than creating a dichotomy of identity. The narrative of benefits built in Lombok shows the harmony between *maqāṣid* values and equitable development practices.

However, the narrative of *maslahat* in halal tourism cannot be simply replicated in plural areas without considering the inherent social and cultural complexities. As Dewi (Dewi, 2023) reminds us, the construction of *maslahat* that only relies on Islamic symbols without involving local communities tends to be normative and exclusive, so it is prone to resistance. In the context of areas such as Bali and Lake Toba, a non-dialogical approach to halal tourism can ignore the sensitivity of local identity and actually contradict the principle of *maqāṣid* itself. Therefore, *maslahat* that grows naturally in homogeneous societies, such as in Lombok, cannot simply be adopted in plural societies. A formulation of *maslahat* is needed that is built through deliberative and participatory mechanisms, by paying

attention to the balance between sharia values and cultural diversity. Based on these findings, the strategic step forward is to encourage the development of a halal tourism policy framework that not only focuses on certification and formal standards, but also integrates the principles of social justice, acceptance of local culture, and cross-community participation as the main indicators of success. Thus, the narrative of welfare does not stop at normative idealism, but becomes a real instrument that builds harmony and sustainability in a plural society.

## 1.2 Analysis Marginalization Narratives in Plural Contexts

In *maqāṣid syarī'ah*, in addition to *maslahat*, an important aspect that cannot be ignored is protection from harm (*dar' al-mafāsid*) and the enforcement of social justice as a form of collective responsibility. Marginalization, in this context, can be seen as a form of *mafsadah* (social damage) that is contrary to the basic principles of *maqāṣid*, such as *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'ird*, and *ḥifẓ al-māl*. In the development of halal tourism, when the approach used fails to accommodate cultural diversity and local aspirations, the potential for marginalization is not only a secondary impact, but a structural risk inherent in the design of the policy itself.

The findings of this study indicate that in plural areas such as Bali, Lake Toba, and Labuan Bajo, local community resistance arises not only because of the substance of Islamic values, but because of the symbolic and non-contextual approach to implementing halal tourism. In Bali, for example, halal tourism policies are perceived as a form of homogenization of public space, which threatens the existence of Hindu symbols and practices that have long been a local cultural identity. Similar things happen in Lake Toba and Labuan Bajo, where the labeling of "halal" on tourist facilities is considered irrelevant to local needs and even raises concerns about the Islamization of tourism space.

This marginalization narrative is reinforced by various previous studies. Hapsin(Hapsin, 2023) noted that symbolic conflicts between Muslim and Christian communities in the context of halal tourism often arise due to the absence of equal dialogue space. Priyatmoko and Maulana(Priyatmoko & Maulana, 2022) showed that the term "halal" in the tourism sector, if not explained inclusively, can create exclusivity that is divisive, not unifying. Meanwhile, Nasution(Nasution & Lestari, 2024) found that most non-Muslim communities in North Sumatra view halal tourism as an identity project that intervenes in the existing social and economic order. All of these findings indicate that marginalization is not a product of Islamic

values, but rather a consequence of a top-down policy approach that fails to read the pluralistic landscape of society.

Thus, it is important to distinguish between universal values—such as halalness, comfort, and service ethics—and forms of symbolic imposition that arise from non-adaptive policies. Halal tourism that is not based on *maqāṣid ‘āmmah*, namely the collective welfare of all elements of society, has the potential to eliminate local actors, weaken social cohesion, and trigger ongoing horizontal fragmentation. This is an important lesson that the narrative of marginalization can arise not because of the substance of sharia, but because of the weak translation of *maqāṣid* into a real pluralistic context.

Based on these findings, the next step that needs to be taken is to redesign the halal tourism development strategy in plural areas by emphasizing an inclusive *maqāṣid syarī’ah*-based transformative approach. This includes reformulating the policy narrative from exclusive “halal tourism” to communicative “Muslim-friendly tourism”, establishing an interfaith dialogue forum in the formulation of tourism policies, and actively involving local communities across identities in the certification process, product curation, and tourism promotion. With this kind of approach, halal tourism not only avoids symbolic traps and social resistance, but also makes a real contribution to building cultural justice and social stability in a pluralistic society.

### 1.3 Analysis Evaluation through the Maqasid Sharia Perspective

*Maqāṣid shari’ah* in Islamic economics is not merely a theoretical or idealistic norm, but rather functions as an evaluative framework that can be used practically in assessing public policies, including in the development of halal tourism. The five main principles of *maqāṣid* amely *ḥifẓ al-dīn* (protecting religion), *ḥifẓ al-nafs* (protecting the soul), *ḥifẓ al-‘aql* (protecting reason), *ḥifẓ al-māl* (protecting property), and *ḥifẓ al-‘ird* (protecting honor and dignity) provide multidimensional indicators to assess the extent to which a policy brings benefits and avoids harm. In the context of halal tourism, *maqāṣid* can be used as a benchmark to evaluate whether policy implementation is not only legally valid, but also socially just, culturally relevant, and economically impactful.

Based on field findings, halal tourism practices in four strategic areas show very varied results when tested through the lens of *maqāṣid shariah*. In Lombok, the implementation of halal tourism shows the fulfillment of several main *maqāṣid*,

such as *ḥifẓ al-dīn* through the provision of adequate and non-exclusive worship facilities, *ḥifẓ al-māl* through increasing the income of interfaith MSME actors, and *ḥifẓ al-nafs* through the creation of social calm without communal conflict. The involvement of local communities in planning and implementation is the key to the success of the implementation of *maqāṣid* as a whole. In contrast, in Bali, top-down halal tourism policies risk violating *ḥifẓ al-ʿird* because they ignore the expression of Hindu culture which is the dominant identity of the local community, and open up the potential for social exclusion due to the dominance of Islamic symbols.

In Lake Toba, the halal tourism approach is not accompanied by public education and community participation, so it fails to build the dimension of *ḥifẓ al-ʿaql* as a basis for social rationalization. As a result, local communities reject the labeling of “halal” because it is considered foreign and threatens the sustainability of local culture. Meanwhile, Labuan Bajo shows achievements that tend to be normative, especially in terms of certification and provision of halal facilities, but is still minimal in terms of economic empowerment of local non-Muslim communities. This indicates that *ḥifẓ al-māl* has not been achieved evenly, as well as the lack of the dimension of distributive justice which is an important part of *maqāṣid* in a plural context.

Supporting literature emphasizes the importance of *maqāṣid* as a regulatory and evaluation framework. Nurjannah(Nurjannah et al., 2023) emphasize that halal tourism policies must be supported by *maqāṣid syarīʿah* in a substantive manner, not merely administrative formalities. Meanwhile, Surwandono (Surwandono et al., 2020) show that policies that only emphasize normative aspects without considering social and cultural realities risk ignoring the social dimensions of *maqāṣid*, such as justice, minority protection, and communal harmony. Therefore, evaluation of halal tourism policies cannot be carried out with a uniform approach across regions, but must consider the local character (locality) and socio-cultural constellation of each region. Evaluation of *maqāṣid* must be contextual, not only measuring compliance with *fiqh* law, but also considering social acceptance, economic sustainability, and cultural diversity as part of substantive justice.

Thus, the success of halal tourism should not be measured only through administrative indicators such as the number of certifications or the increase in the number of Muslim tourist visits. What is much more important is the extent to which the policy can realize the values of *maqāṣid* in a pluralistic context, such as the creation of social harmony, cross-community involvement, and equitable distribution of economic benefits. Evaluation of halal tourism policies must be based on the principles of justice and contextual collective benefit, not on a homogeneous and bureaucratic symbolic approach.

Based on this evaluation, the strategic step forward that needs to be taken is to develop a contextual maqāṣid syarī'ah-based halal tourism policy evaluation model. This model must include social indicators such as local community satisfaction, cross-religious perceptions, distribution of economic benefits, and cultural harmony as part of the monitoring and evaluation system. The local government together with academics of sharia economics and religious figures across faiths need to formulate an evaluative instrument that is able to distinguish between administrative success and substantive success. Thus, maqāṣid syarī'ah does not only become a principle of discourse, but becomes a concrete evaluation instrument in encouraging social transformation through fair and sustainable tourism.

## **Conclusion**

This study found that the implementation of halal tourism in plural areas in Indonesia, such as Bali, Lake Toba, and Labuan Bajo, shows an imbalance between the ideals of maqāṣid shari'ah and the socio-cultural realities of local communities. Although the concept of halal tourism in principle brings potential benefits, especially in supporting ḥifẓ al-dīn (protection of religion) and ḥifẓ al-māl (protection of property), the symbolic implementation that is top-down actually increases the risk of violations of ḥifẓ al-'ird (protection of the honor and dignity of local culture) and ḥifẓ al-naḥs (protection of social stability).

Lombok is the only case study that reflects the harmony between maqāṣid shariah and a community-based participatory approach. In this context, the involvement of cross-actors such as local government, religious figures, MSMEs, and indigenous communities shows that maslahat can be achieved when halal tourism development is carried out contextually and collaboratively. In contrast, plural areas such as Bali and Lake Toba experience resistance due to an approach that is not accommodating to local traditions, as well as the use of sharia terms and symbols without an inclusive public communication process.

Overall, the findings of this study confirm that the success of halal tourism cannot be reduced to quantitative indicators such as certification, visitor volume, or halal physical facilities. Instead, true success must be measured through substantive maqāṣid shari'ah indicators: social justice, community involvement, recognition of cultural diversity, and equitable distribution of economic benefits.

## **Suggestion**

Based on the results of this study, it is recommended that the development of halal tourism in plural areas no longer rely solely on symbolic and structural approaches, but rather adopt a more participatory strategy that is oriented towards maqāṣid syarī'ah comprehensively. The central and regional governments need to build open dialogue spaces with all elements of society, including non-Muslim communities, local business actors, and local religious leaders, in order to create policies that are sensitive to socio-cultural diversity. In this context, the choice of terms such as "Muslim-friendly tourism" can be a more inclusive alternative to the term "halal tourism" which often gives the impression of exclusivity. In addition, strengthening local capacity and literacy of maqāṣid syarī'ah among stakeholders is important so that the tourism programs developed not only meet formal Islamic standards, but also contribute to social justice, economic sustainability, and harmony between groups. With this approach, halal tourism will be more accepted as a tourism model that brings common benefits without neglecting local values and the cultural identity of plural societies.

### **Acknowledgements**

The author would like to thank all parties who contributed to the preparation of this article, especially colleagues at Mafaza Strategy Indonesia for their valuable discussions and constructive input that enriched the analysis. Gratitude is also extended to the academics and practitioners whose works served as key references in this study. It is hoped that this article will contribute to the development of a more just, inclusive, and context-sensitive discourse on halal tourism in pluralistic societies.

### **Bibliography**

- Ahmad, A. A. M., Sukri, & Haryanto. (2023). Relasi Aktor dalam Kebijakan Halal Tourism di Kabupaten Maros. *Jurnal Politik Profetik*, 11(2), 227-241. <https://doi.org/10.24252/profetik.v11i2a6>
- Al-Ghazali. (1997). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Arifah, H., Santoso, H., Muttaqin, I., Karnia Sari, I., Zahara, F., Liyana Budi Pratama, E., Fitria, M., Maulana, A., Kholil, A., Azan, M., Rina Ridara, A., Anjarwati, M., & Yubentro, A. (2023). Pengembangan Wisata Masjid Baitussalam Nyak Sandang Sebagai Icon Wisata Religi di Aceh Jaya. *Jurnal Riset Dan Pengabdian Masyarakat*, 3(2), 149-157. <https://doi.org/10.22373/jrpm.v3i2.2929>
- Atmaja, D. S., Fachrurazi, F., Satriawan, L. A., Asmanto, E., & Sukardi, B. (2023). Islam and the Struggle for Multiculturalism in Singkawang, West Kalimantan: Local Ulama, Theological-Economic Competition and Ethnoreligious

- Relations. *Ulumuna*, 27(1), 172–200. <https://doi.org/10.20414/ujis.v27i1.516>
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- CrescentRating. (2023). *Global Muslim Travel Index (GMTI) 2023*.
- Destyana, M. E., Setyowati, R., Musyafa, A. A., & Akhsanty, A. S. (2024). Self-Declare on Micro and Small Restaurant in Supporting Muslim-Friendly Tourism Industry. *Amwaluna: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Syariah*, 8(1), 124–135. <https://doi.org/10.29313/amwaluna.v8i1.3447>
- Dewi, I. J. (2023). In the name of the residents' wellbeing: development of halal tourism in Indonesia using the "place attachment" approach and "value-belief-norm theory". *Frontiers in Sustainable Tourism*, 2. <https://doi.org/10.3389/frsut.2023.1183347>
- Furnivall, J. S. (1948). *Colonial policy and practice: A comparative study of Burma and Netherlands India*. University Press.
- Hapsin, A. (2023). Polemic on sharia tourism between Muslim and Christian in Indonesia. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 79(2). <https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.8510>
- Kadri, K. (2022). Religion and Tourism: Promoting Inclusive Islam in Lombok Island, Indonesia. *Studia Islamika*, 29(2), 333–357. <https://doi.org/10.36712/sdi.v29i2.14471>
- Kemenparekraf. (2024). *Siaran Pers: Kemenparekraf Jalin Kerja Sama dengan MUI Kembangkan Pariwisata Halal Indonesia*. Kementerian Pariwisata Dan Ekonomi Kreatif.
- LPPOM-MUI. (2024). *Dorong Kawasan Ramah Muslim, LPPOM Fasilitas Sertifikasi Halal di 5 Destinasi Super Prioritas*. Halal MUI.
- Manan, A., Wirianto, D., Fadhillah, M. A., & Kamarullah, K. (2023). Halal Tourism: A Proposed Sharia Model for Implementation. *Jurnal Ilmiah Peuradeun*, 11(1), 81. <https://doi.org/10.26811/peuradeun.v11i1.784>
- Nasution, S., & Lestari, I. (2024). PERSEPSI NON-MUSLIM TERHADAP KONSEP PARIWISATA HALAL DI SUMATERA UTARA. *Warta Dharmawangsa*, 18(1), 160–176. <https://doi.org/10.46576/wdw.v18i1.4263>
- Nugraha, A., & Pujakesuma, D. (2025). ANALYSIS OF THE DEVELOPMENT OF HALAL CERTIFICATION IN MSMES IN WEST JAVA IN 2023: CHALLENGES AND GOVERNMENT TARGETS. *Multidisciplinary Indonesian Center Journal (MICJO)*, 2(2), 1120–1127. <https://doi.org/10.62567/micjo.v2i2.555>

- Nugraha, A., Yunanda, R. A., & Heryahya, A. (2025). Determinants of West Java MSMEs Readiness to Support Indonesia's Journey Towards a Global Halal Hub. *Bukhori: Kajian Ekonomi Dan Keuangan Islam*, 4(2), 71–94.
- Nurjannah, Awalauddin, M., K, A., Fadel, M., & Asti, M. J. (2023). THE URGENCY OF MAQĀṢID SHARĪĀ FOR HALAL TOURISM REGULATION IN INDONESIA. *Al-Risalah Jurnal Ilmu Syariah Dan Hukum*, 1–19. <https://doi.org/10.24252/al-risalah.vi.35026>
- Priyatmoko, R., & Maulana, A. (2022). Halal Tourism And Its Misconceptions: A Study on The Rejection of Indonesian Non-Muslim Destinations. *Dinar: Jurnal Ekonomi Dan Keuangan Islam*, 9(1), 74–87. <https://doi.org/10.21107/dinar.v9i1.13976>
- Purba, M. H. Y., Sirait, N. N., Yuswar, C. P., Ramaiah, A. K., Azmi, A., & Abdullah, A. (2024). The Preliminary Study on a Legal Framework Acceptance Relate to Halal Tourism in Lake Toba. *KnE Social Sciences*. <https://doi.org/10.18502/kss.v8i21.14756>
- Rahmawati, R., Hidayati, T., & Achmad, G. N. (2022). Experience Quality as the Key to Successful Halal Tourism Development. *Tourism and Sustainable Development Review*, 3(1), 1–19. <https://doi.org/10.31098/tsdr.v3i1.57>
- Rusydiana, A. S., & Marlina, L. (2020). Analisis Sentimen terkait Sertifikasi Halal. *JEBA (Journal of Economics and Business Aseanomics)*, 5(1). <https://doi.org/10.33476/j.e.b.a.v5i1.1405>
- Santoso, H., Aslami, N., & Harahap, R. D. (2023). Analisis Peningkatan Pendapatan Daerah melalui Kebijakan Pengembangan Ecowisata dan Wisata Halal Kabupaten Langkat. *Reslaj: Religion Education Social Laa Roiba Journal*, 6(1), 1003–1018. <https://doi.org/10.47467/reslaj.v6i1.4995>
- Santoso, L., & Tri Cahyani, Y. (2022). Pentahelix's Collaboration In The Development of Halal Tourism For Sustainable Regional Economic Development. *IQTISHADIA Jurnal Ekonomi & Perbankan Syariah*, 9(2), 222–237. <https://doi.org/10.19105/iqtishadia.v9i2.6822>
- Santoso, L., & Wahid, S. H. (2023). Utilitarianism in Halal Tourism Development in Indonesia. *Mazahib*, 22(2), 243–282. <https://doi.org/10.21093/mj.v22i2.5418>
- Senja, P. Y., Silviani, W. D., & Shah, S. (2024). Can Halal Tourism in Lombok be Sustainable? A Case Study of Stakeholder Perspective. *Journal of Islamic Economic and Business Research*, 4(2), 190–212. <https://doi.org/10.18196/jiebr.v4i2.309>
- Sholeh, M., & Mursidi, A. (2023). Implementation Culture Certified of Halal Food in Indonesia 2023. *El -Hekam*, 8(1), 138. <https://doi.org/10.31958/jeh.v8i1.9525>

Surwandono, S., Nursita, R. D., Diana, R., & Meiliyana, A. (2020). Polemik Kebijakan Wisata Halal di Indonesia serta Tinjauannya dalam Maqashid Syariah. *TSAQAFAH*, 16(1), 91. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v16i1.3594>

### **Author Biographies**

Arinaldi Nugraha is actively engaged in scientific writing with a focus on Islamic economics. He is involved in various mentoring and writing support initiatives, particularly in academic and applied research related to Islamic economic issues.



## Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Huzaemah Tahido Yanggo

### *Interfaith Marriage in the Perspectives of Huzaemah Tahido Yanggo*

Ibnu Pa'qih

E-mail: [ibnu.paqih@untirta.ac.id](mailto:ibnu.paqih@untirta.ac.id)

Fakultas Hukum Universitas Sultan Ageng Tirtayasa

#### Info Article

| Submitted: 13 June 2025 | Revised: 23 June 2025 | Accepted: 26 June 2025

**How to cite:** Bertha Ibnu Pa'qih, "Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Huzaemah Tahido Yanggo", *Tasfiah : Journal of Islamic Law and Sharia Economics*, Vol. 1 No. 1, 2025, P. 60-78.

#### ABSTRACT

The issue of interfaith marriage remains a subject of on going discourse within the context of contemporary Islamic law. In the Indonesian context, this polemic has become increasingly intricate due to its entanglement with considerations of religious law and national positive law. The present study endeavors to examine the thoughts of Prof. Huzaemah Thido Yanggo, a distinguished female scholar dan expert Islamic law, regarding the legal framework of interfaith marriage and her contribution to the discourse of Islamic family law. The present research employs a qualitative methodology, adopting a juridical-normative approach and library research techniques. The primary source is "Masail Fiqhiyah: Kajian Hukum Islam Kontemporer", complemented by other academic references. The results indicate that Huzaemah categorically prohibits all forms of interfaith marriage, including those between Muslim men and women ahlul kitab. Her perspective is founded on the principle of *sad al-dzariah*, a concept aimed at averting detrimental consequences (*mafsadat*), in addition to the *maqashid al-syari'ah* approach, which emphasizes the preservation of religious integrity, the continuity of offspring, and the maintenance of family stability. Huzaemah's thought process exhibits a synthesis between normative firmness and sensitivity to the Indoensia social context. This research underscores the signifance of the contibutions of women scholars in contemporary Islamic legal discourse, particularly in matters of critical concern, such as interfaith marriage.

**Keyword:** Islamic Law, Interfaith Marriage, Huzaemah Tahido Yanggo .

#### ABSTRAK

Pernikahan beda agama merupakan isu yang terus menjadi perdebatan dalam hukum Islam kontemporer. Dalam konteks Indonesia, polemik ini menjadi semakin kompleks karena melibatkan pertimbangan hukum agama dan hukum positif nasional. Penelitian ini bertujuan mengkaji pemikiran Prof. Huzaemah Tahido Yanggo-seorang ulama perempuan dan pakar hukum Islam-terkait hukum pernikahan beda agama serta kontribusinya dalam wacana hukum keluarga Islam. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan yuridis-normatif dan teknik studi pustaka (*library research*), dengan sumber utama berupa karya *Masail Fiqhiyah: Kajian Hukum Islam Kontemporer*, serta referensi akademik lainnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Huzaemah secara tegas mengharamkan seluruh bentuk pernikahan beda agama, termasuk antara laki-laki Muslim dengan perempuan ahli kitab. Pendapatnya dibangun atas dasar prinsip *sad al-dzariah* untuk mencegah dampak negatif (*mafsadat*), serta pendekatan *maqashid al-syari'ah* guna menjaga integritas agama, keturunan, dan stabiilitas keluarga. Pemikiran Huzaemah memperlihatkan sintesis antara keteguhan normative dan kepekaan terhadap konteks social Indonesia. Penelitian ini menegaskan pentingnya kontribusi ulama permepuan dalam diskursus hukum Islam kontemporer, khususnya dalam isu-isu krusial seperti pernikahan beda agama.

**Kata Kunci:** Hukum Islam, Perkawinan Beda Agama, Huzaemah Tahido Yanggo

#### Pendahuluan

Isu pernikahan beda agama terus menjadi wacana kontroversial dalam studi hukum Islam kontemporer. Realitas globalisasi, mobilitas social, dan interaksi lintas



sagama yang semakin intens mengakibatkan praktik pernikahan lintas agama bukan lagi fenomena marginal, tetapi justru kian sering dijumpai dalam masyarakat. Dalam konteks Indonesia, isu ini menjadi sangat krusial karena menyangkut integrasi antara norma-norma keagamaan yang dianut umat Islam dan ketentuan hukum positif nasional yang berlaku.

Secara normative, hukum Islam telah memiliki kerangka yang mengatur relasi antara Muslim dan non-Muslim, termasuk dalam konteks pernikahan. Namun, teks-teks tersebut masih menyisakan ruang interpretasi dan kerap kali ditarik dalam spektrum yang sangat beragam: dari yang sangat permisif hingga sangat restriktif. Di tengah pluralitas penafsiran ini, muncul kebutuhan untuk menggali kembali pendekatan-pendekatan baru yang lebih kontekstual dan inklusif, terutama dari kalangan yang selama ini kurang mendapat tempat dalam narasi utama fiqh, yaitu ulama perempuan.

Sejumlah penelitian sebelumnya telah membahas pandangan para ulama atau cendekiawan Muslim Indonesia terkait isu ini. Dalam penelitian yang dilakukan oleh Irpan serta Karim dan Mohammad, Nurcholish Madjid berpendapat bahwa pernikahan beda agama, baik antara laki-laki muslim dengan perempuan non-muslim maupun sebaliknya, diperbolehkan. Pendapat ini didasarkan pada prinsip pluralisme agama dan ketiadaan larangan yang eksplisit dalam teks-teks syariat (Irpan, 2016, hlm. v; Karim & Mohammad, 2020, hlm.115). Penelitian yang dilakukan oleh Duljalil mengungkapkan pandangan Siti Musdah Mulia, yang juga membolehkan pernikahan beda agama. Ia berargumen bahwa larangan terhadap praktik tersebut lebih merupakan hasil ketakutan sebagian ulama daripada berlandaskan dalil yang kuat (Duljalil, 2018, hlm. VI).

Sementara itu, dalam penelitian Yahanan, HAMKA mengharamkan pernikahan antara perempuan Muslimah dengan laki-laki non-Muslim hukumnya haram. Ia hanya membolehkan laki-laki muslim menikahi perempuan ahli kitab, itu pun dengan syarat keimanan yang kuat (Yahanan, 2018, hlm. XV). Pandangan lebih ketat disampaikan Ali Musthafa Ya'qub sebagaimana dikutip dalam penelitian Irpan, Ia secara tegas melarang semua bentuk pernikahan beda agama, termasuk pernikahan laki-laki dengan wanita ahlul kitab, karena menurutnya ahlul kitab yang dimaksud al-Maidah ayat 5 merujuk secara spesifik pada keturunan Bani Israil pada masa lalu, dan tidak relevan lagi dalam konteks Indonesia sekarang, sehingga perkawinan tersebut tidak dapat dibenarkan (Irpan, 2016, hlm. V).

Meskipun diskursus mengenai pernikahan beda agama telah banyak dikaji, sejauh ini belum ditemukan penelitian yang secara khusus dan mendalam mengulas pandangan Huzaemah Tahido Ynaggo-seorang ulama perempuan, Guru

Besar Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, serta Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Bidang Fatwa. Dengan otoritas keilmuan dan pengalaman kelembagaan yang kuat, pemikiran Huzaemah layak menjadi rujukan penting dalam isu hukum keluarga Islam kontemporer, khususnya pernikahan beda agama yang sarat muatan teologis, hukum, dan social.

Penelitian ini tidak hanya berupaya memetakan posisi Huzaemah dalam diskursus hukum pernikahan beda agama, tetapi juga mengeksplorasi corak ijtihadnya: apakah cenderung progresif dan liberal seperti Nurcholish Madjid dan Musdah Mulia, atau sebaliknya mengambil posisi yang lebih konservatif dan restriktif. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi orisinal dalam memperkaya khazanah pemikiran hukum keluarga Islam khususnya terkait isu pernikahan beda agama, serta memperkuat representasi ulama perempuan dalam arena ijtihad kontemporer di Indonesia.

## **Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan yuridis normative dan dilakukan melalui studi kepustakaan (*library research*). Sumber utama dalam kajian ini adalah karya Huzaemah Tahido Yanggo berjudul: “*Masail Fiqhiyah: Kajian Hukum Islam Kontemporer*”. Adapun data sekunder meliputi literature-literatur pendukung seperti: buku-buku referensi, serta artikel jurnal akademik yang membahas isu hukum pernikahan beda agama.

Analisis data dilakukan menggunakan metode deskriptif-analitis, yaitu dengan memaparkan pemikiran dari Huzaemah Tahido Yanggo secara sistematis mengenai hukum perkawinan beda agama, kemudian menganalisis pendapat yang dikemukakan oleh Huzaemah Tahido Yanggo tersebut secara kritis, langkah ini dilakukan untuk mengungkap corak pemikiran beliau serta landasan epistemologis dan metodologis yang digunakannya dalam menarik kesimpulan hukum. Melalui pendekatan ini, diharapkan penelitian ini tidak hanya mampu memetakan posisi pemikiran Huzaemah Tahido Yanggo dalam diskursus pernikahan beda agama, tetapi juga memberikan kontribusi baru bagi perkembangan dinamika pemikiran Hukum Keluarga Islam di Indonesia dengan menghadirkan perspektif dari seorang ulama perempuan.

## **Hasil dan pembahasan**

### **1.1. Definisi Pernikahan Beda Agama**

Secara etimologis, istilah pernikahan beda agama terdiri atas tiga kata yaitu: “pernikahan”, “beda”, dan “agama”. Kata “pernikahan” berasal dari kata “nikah” yang menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti ikatan (akad) perkawinan yang dilakukan sesuai dengan ketentuan hukum dan ajaran agama (Kamus Besar Bahasa Indonesia, 2025a). Kata “beda” merujuk pada sesuatu yang menjadikan tidak sama atau berbeda antara satu dengan yang lain ; selisih (Kamus Besar Bahasa Indonesia, 2025b), sedangkan “agama” dimaknai sebagai ajaran atau sistem yang mengatur tata keimanan dan peribadatan kepada Tuhan Yang Maha Esa, serta norma yang mengatur hubungan antar manusia dengan lingkungannya (Kamus Besar Bahasa Indonesia, 2025c).

Berdasarkan uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa pernikahan beda agama adalah sebuah ikatan perkawinan antara dua individu yang memiliki latar belakang agama yang berbeda, dimana masing-masing memeluk ajaran dan sistem kepercayaan yang tidak sama. Pernikahan jenis ini tidak hanya mempersatukan dua pribadi secara fisik dan emosional, tetapi juga mempertemukan dua sistem keimanan yang berpotensi menimbulkan tantangan dalam hal pelaksanaan ajaran agama, pengasuhan anak, hingga pengakuan legal oleh institusi keagamaan maupun negara. Persoalan ini menjadi semakin kompleks ketika dilihat dari perspektif hukum agama, khususnya Islam. Dalam literature Islam klasik, istilah “pernikahan beda agama” memang tidak ditemukan secara eksplisit, baik secara terminologi maupun dalam batasan definisi yang tegas. Namun demikian, pembahasan terkait isu ini telah lama menjadi bagian dari diskursus hukum Islam, khususnya dalam kajian perempuan-perempuan yang haram dinikahi. Dalam konteks tersebut, ulama membahasnya melalui istilah *az-zawa>j bi al-kita>biyya>t* (perkawinan dengan perempuan *ahlul kita>b seperti*: Yahudi dan Nashrani), *az-zawa>j bil musyrika>t* (perkawinan dengan wanita-wanita musyrik) atau *az-zawa>j bi ghair muslimah* (perkawinan dengan perempuan non muslim) (Amri, 2020, hlm. 51; Hamsin, 2014, hlm. 194–195).

Istilah-istilah ini digunakan untuk mengkaji hukum dan batasan dalam menjalin iktan perkawinan antara seorang muslim dengan perempuan yang tidak seagama, sehingga meskipun istilah “pernikahan beda agama” tidak dikenal dalam teks klasik secara langsung, substansi dan persoalannya telah menjadi perhatian para ulama semenjak masa awal perkembangan fikih Islam.

## **1.2.Hukum Pernikahan Beda Agama Menurut Ulama Mazhab**

Dalam kajian Hukum Islam, khususnya dalam literature hukum Islam klasik, pernikahan beda agama diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk: Yang pertama, pernikahan antara laki-laki Muslim dengan perempuan *musyrik*. Kedua,

Pernikahan antara laki-laki Muslim dengan perempuan *ahlul kitab*. Ketiga, pernikahan seorang perempuan muslimah dengan pria non-muslim, baik dari kalangan *musyrik* maupun *ahlul kitab* (Amri, 2020, hlm. 51; Hamsin, 2014, hlm. 195).

### 1.2.1. Pernikahan antara Laki-laki Muslim dengan Perempuan Musyrik.

Mayoritas ulama sepakat bahwa melarang / mengharamkan seorang laki-laki Muslim untuk menikahi perempuan yang *musyrik* (*musyrikah*). Larangan ini merujuk pada firman Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 221. (Amri, 2020, hlm. 51; Hamsin, 2014, hlm. 195).

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۖ وَلَآ مَآءُ مُؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ .....

*“Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya, seorang budak perempuan yang mukmin lebih baik daripada seorang wanita musyrik, walaupun ia menarik hatimu.”*

Menurut Jumhur ulama, ayat tersebut secara tegas menunjukkan bahwa laki-laki Muslim diharamkan menikahi perempuan majusi dan penyembah berhala. Namun, pernikahan dengan perempuan *ahlul kitab* (Yahudi dan Nasrani) diperbolehkan, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Maidah ayat 5. Hal ini didasarkan pada pemahaman bahwa istilah *musyrikah* dalam Q.S. al-Baqarah ayat 221 diatas tidak mencakup didalamnya perempuan *ahlul kitab* (Amri, 2020, hlm. 54).

### 1.2.2. Pernikahan antara Laki-laki Muslim dan Perempuan Ahlul Kitab.

Dalam literatur fikih klasik, mayoritas ulama cenderung membolehkan pernikahan antara pria Muslim dengan perempuan dari kalangan *ahlul kitab* (Yahudi dan Nasrani) atau paling menganggapnya sebagai perbuatan makruh (Amri, 2020, hlm. 53; Hamsin, 2014, hlm. 196). Kebolehan ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam Q.S.al-Maidah ayat 5 yang menyatakan:

يَوْمَ أَجَلَ لَكُمُ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَكُمْ طَعَامَكُم جُلَّ لَهُمُ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِذَا اتَّيْمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَفِّحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ

*“Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan juga bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan dari kalangan perempuan-perempuan yang beriman dan dari kalangan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk*

*menikahinya, bukan untuk berzina dan bukan pula menjadikannya perempuan simpanan..... “*

Selain dalil tekstual, praktik Rasulullah SAW dan para sahabat juga menjadi landasan hukum. Diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW memiliki istri dari kalangan *ahlul kitab* yakni Maria al-Qibthiyyah. Beberapa sahabat besar juga menikahi wanita *ahlul kitab*, seperti Usman bin Affan yang menikahi dengan Nailah binti al-Qarasyah al-Kalabiyah seorang wanita Nasrani, dan sahabat Huzaifah bin al-Yaman yang menikahi wanita Yahudi. Menariknya pernikahan-pernikahan tersebut tidak mendapat penolakan atau penentangan dari sahabat Nabi yang lain pada masanya (Amri, 2020, hlm. 54–55; Hamsin, 2014, hlm. 197).

Namun, sebagian ulama menolak kebolehan tersebut dengan alasan bahwa Yahudi dan Nasrani dalam praktik keagamaannya mengandung unsur kemusyrikan. Hal ini berdasarkan mereka terhadap konsep ketuhanan yang dianggap menyimpang, seperti doktrin trinitas dalam Kristen dan pengkultusan Uzair sebagai anak Allah dalam agama Yahudi. (Amri, 2020, hlm. 55; Hamsin, 2014, hlm. 197) Salah satu tokoh yang berpegang pada pandangan ini adalah Abdullah Ibnu Umar. Ia menyatakan bahwa Allah SWT telah mengharamkan perempuan Musyrik bagi laki-laki Muslim, dan ia berkata, *“Aku tidak tahu syirik manakah yang jauh lebih besar dari seorang wanita yang mengatakan bahwa Tuhannya adalah Isa* (Mutakin, 2021, hlm. 14).

### **1.2.3. Pernikahan Seorang Wanita Muslimah dengan Pria Non-Muslim**

Para ulama hukum Islam sepakat bahwa pernikahan antara wanita Muslimah dan laki-laki non-Muslim adalah terlarang, baik laki-laki tersebut berasal dari kalangan *ahlul kitab* (Yahudi dan Nasrani), penganut agama yang memiliki kitab suci seperti Hindu atau Buddha, maupun mereka yang tidak memiliki kitab suci atau penganut aliran kepercayaan. (Amri, 2020, hlm. 55; Hamsin, 2014, hlm. 197). Larangan ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam Q.S.al-Baqarah ayat 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۚ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۚ وَبَيِّنُ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۚ

*“Dan janganlah kamu nikahkan orang-orang musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, seorang hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Allah SWT menjelaskan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.”*

Kata *musyrik* yang digunakan dalam ayat tersebut dipahami oleh mayoritas ulama mencakup seluruh orang yang tidak beriman kepada ajaran Islam, termasuk penyembah berhala (*watsani*), penganut agama Majusi, Yahudi, Nasrani, maupun orang yang murtad. Berdasarkan pemahaman ini, mereka semua tidak diperbolehkan menikahi perempuan muslimah. Salah satu alasan utama di balik larangan ini adalah posisi dan peran suami sebagai seorang pemimpin dalam rumah tangga. Seorang suami non-Muslim dikhawatirkan akan memengaruhi keyakinan istrinya atau bahkan memaksanya untuk meninggalkan agama Islam. Selain itu, dalam banyak tradisi, anak-anak cenderung mengikuti agama ayahnya, sehingga ada risiko anak-anak akan tumbuh dalam keyakinan yang tidak sejalan dengan Islam. Apalagi jika suami tidak mengimani al-Qur'an dan kerasulan Nabi Muhammad SAW, maka dapat muncul sikap meremehkan ajaran Islam atau perlakuan tidak hormat terhadap istrinya yang Muslimah (Amri, 2020, hlm. 55).

Oleh karena itu, dengan mempertimbangkan dalil *nash* dan *dar'ul mafasid* (menolak keburukan), para ulama menegaskan bahwa pernikahan semacam ini adalah haram dalam pandangan hukum Islam.

### **1.3. Hukum Pernikahan Beda Agama Menurut UU Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam.**

#### **1.3.1. Hukum Pernikahan Beda Agama Menurut UU Perkawinan**

Berdasarkan ketentuan Pasal 2 Undang-undang Nomor 16 Tahun 2019 Jo. Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dinyatakan bahwa:

*“(1) Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.*

*(2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.”* (Tim Penerbit, 2023, hlm. 4)

Dari rumusan pasal tersebut dapat disimpulkan bahwa syarat sah suatu perkawinan di Indonesia adalah dilaksanakan menurut agama dan kepercayaan masing-masing. Hal ini ditegaskan pula dalam penjelasan Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan, yang menyatakan bahwa negara tidak mengakui adanya perkawinan di luar hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu, sesuai dengan UUD 1945. Dalam pasal 29 UUD NRI 1945 menyatakan bahwa: 1) Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. 2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu (Wahyuni, 2018, hlm. 18).

Sejalan dengan prinsip ini, Prof. Dr. Hazairin S.H sebagaimana dikutip oleh Sri Wahyuni menegaskan bahwa (Wahyuni, 2018, hlm. 18) :

*"Jadi, bagi orang Islam tidak ada kemungkinan untuk kawin dengan melanggar hukum agamanya sendiri. Demikian juga bagi orang-orang Kristen dan bagi orang Hindu atau Budha seperti yang dijumpai di Indonesia".*

Dengan demikian secara tersirat melalui Pasal 2 UUP Perkawinan, Perkawinan Beda Agama dianggap tidak sah, karena melanggar prinsip bahwa perkawinan harus dilakukan menurut hukum agama masing-masing. Namun demikian, ketegasan ini menjadi kabur ketika kita meninjau Pasal 66 UUP Perkawinan yang berbunyi (Tim Penerbit, 2023, hlm. 27):

*"Untuk perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan berdasarkan atas Undang-undang ini, maka dengan berlakunya Undang-undang ini ketentuan-ketentuan yang diatur dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (Burgerlijk Wetboek), Ordonansi Perkawinan Indonesia Kristen (Huwelijks Ordonantie Christen Indonesiers S.1933 No. 74), Peraturan Perkawinan Campuran (Regeling op de gemengde Huwelijken S. 1898 No. 158), dan peraturan-peraturan lain yang mengatur tentang perkawinan sejauh telah diatur dalam Undang-undang ini, dinyatakan tidak berlaku."*

Beberapa ahli hukum melihat adanya kekosongan hukum mengenai pengaturan tegas terhadap perkawinan beda agama. Mereka berpendapt bahwa karena tidak diatur secara eksplisit dalam UU Perkawinan, maka peraturan sebelumnya seperti Peraturan Perkawinan Campuran (Regeling op de gemengde Huwelijken S 1898 No 158)-dimana dalam Pasal 7 Paragraf (2) Peraturan Perkawinan Campuran / GHR ini secara tegas menyatakan bahwa *"Perbedaan agama, bangsa, atau keturunan sama sekali bukan menjadi penghalang terhadap perkawinan"*- masih bisa dijadikan dasar selama tidak bertentangan dengan UU Perkawian.

Misalnya, Purwanto S. Ganda Sybrata sebagaimana yang dikutip oleh Sri Wahyuni menyatakan bahwa (Wahyuni, 2018, hlm. 24):

*"Perkawinan campuran antara agama selama belum diatur secara langsung dalam UU Perkawinan dapat dilangsungkan menurut ketentuan GHR dengan disesuaikan dengan asas-asas dalam UU Perkawinan."*

Demikian pula Maria Ulfa Subadio sebagaimana yang dikutip oleh Sri Wahyuni berpendapat bahwa (Wahyuni, 2018, hlm. 25):

*“Meskipun perkawinan warga Negara Indonesia yang berlainan agama tidak diatur dalam UU Perkawinan, akan tetapi berdasarkan Pasal 66, ketentuan dalam GHR masih dapat dipergunakan dalam perkawinan antaragama.”*

Celah hukum dalam UU Perkawinan tampaknya semakin terbuka melalui ketentuan Pasal 34 dan Pasal 35 Undang-undang Nomor 24 Tahun 2013 jo. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan. Dalam regulasi tersebut ditegaskan bahwa setiap perkawinan yang sah menurut Peraturan Perundang-undangan wajib dilaporkan oleh Penduduk kepada Instansi Pelaksana di tempat terjadinya perkawinan paling lambat 60 (enam puluh) hari sejak tanggal perkawinan. Laporan tersebut kemudian akan menjadi dasar bagi Pejabat Pencatatan Sipil untuk mencatat peristiwa perkawinan dalam register akta perkawinan dan menerbitkan kutipan akta perkawinan kepada kedua belah pihak (Pasal 34 ayat (1) sampai ayat (3) Undang-undang No. 24 Tahun 2013 jo. Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan).

Khusus bagi pasangan yang beragama Islam, pelaporan dilakukan melalui Kantor Urusan Agama (KUA) tingkat kecamatan, yang selanjutnya data hasil pencatatan wajib disampaikan oleh KUA Kecamatan kepada Instansi Pelaksana dalam waktu paling lambat 10 (sepuluh) hari setelah pencatatan perkawinan dilaksanakan. Dalam hal ini, pencatatan data oleh KUA tidak memerlukan penerbitan kutipan akta Pencatatan Sipil karena akta perkawinan bagi penduduk yang beragama Islam sudah diterbitkan oleh KUA Kecamatan (Pasal 34 ayat (4) sampai ayat (6) Undang-undang No. 24 Tahun 2013 jo. Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan).

Selanjutnya, Pasal 35 memperluas cakupan pencatatan sebagaimana diatur dalam Pasal 34 dengan mencakup dua jenis perkawinan tambahan, yakni: (a) perkawinan yang ditetapkan oleh Pengadilan dan (b) perkawinan warga negara asing yang dilakukan di Indonesia atas permintaan warga negara asing yang bersangkutan. Adapun yang dimaksud dengan ketentuan huruf a dalam pasal 35 tersebut adalah bahwa yang termasuk dalam kategori “perkawinan yang ditetapkan oleh Pengadilan” adalah perkawinan yang dilakukan antar-umat yang berbeda agama (Pasal 35 Undang-undang No. 24 Tahun 2013 jo. Undang-undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan).

Maka, meskipun Undang-Undang Perkawinan secara tersirat tidak mengakui perkawinan beda agama dengan mensyaratkan bahwa sahnya pernikahan harus menurut agama masing-masing, namun tidak ada larangan secara tegas dan eksplisit dalam teks Undang-undang tersebut. Disisi lain, ketentuan dalam UU Administrasi Kependudukan membuka ruang secara administratif untuk dapat

mencatat pernikahan beda agama yang telah ditetapkan oleh pengadilan, tanpa mempertimbangkan aspek sah tidaknya dari sudut pandang agama. Celah inilah yang coba ditutup oleh Mahkamah Agung lewat Surat Edaran Nomor 2 Tahun 2023 tentang Petunjuk Bagi Hakim Dalam Mengadili Perkara Permohonan Pencatatan Perkawinan Antar-Umat yang Berbeda Agama dan Kepercayaan.<sup>1</sup> (Surat Edaran Nomor 2 Tahun 2023 tentang Petunjuk Bagi Hakim Dalam Mengadili Perkara Permohonan Pencatatan Perkawinan Antar-Umat yang Berbeda Agama dan Kepercayaan).

### 1.3.2. Hukum Pernikahan Beda Agama Menurut Kompilasi Hukum Islam

Pasal 18 Kompilasi Hukum Islam menyatakan bahwa:

*“Bagi calon suami dan calon isteri yang akan melangsungkan pernikahan tidak terdapat halangan perkawinan sebagaimana diatur dalam bab VI.”* (Instruksi Presiden No.1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam, Pasal 18)

Ketentuan ini menegaskan bahwa sebelum akad nikah dilangsungkan, harus dipastikan terlebih dahulu tidak terdapat hambatan hukum yang menghalangi pernikahan tersebut, sebagaimana tercantum dalam Bab VI KHI, yang mengatur secara khusus mengenai larangan perkawinan.

Dalam Bab VI tersebut, tepatnya Pasal 40 Kompilasi Hukum Islam, disebutkan bahwa:

*“Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu :*

- a. karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain;*
- b. seorang wanita yang masih berada dalam masa iddah dengan pria lain;*

---

<sup>1</sup> Bunyi dari SEMA itu sendiri adalah sebagai berikut:

*“Untuk memberikan kepastian dan kesatuan penerapan hukum dalam mengadili permohonan pencatatan perkawinan antar-umat yang berbeda agama dan kepercayaan, para hakim harus berpedoman pada ketentuan sebagai berikut: (1) Perkawinan yang sah adalah perkawinan yang dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu, sesuai dengan Pasal 2 ayat (1) dan Pasal 8 huruf f Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. (2) Pengadilan tidak mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan antar-umat yang berbeda agama dan kepercayaan.”*

*c. seorang wanita yang tidak beragama islam."*

(Instruksi Presiden No.1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam, Pasal 40)

Bunyi pasal ini secara eksplisit memasukkan perbedaan agama-dalam hal ini, status wanita non-muslim-sebagai penghalang untuk melangsungkan perkawinan dengan pria muslim. Artinya, kesamaan agama merupakan syarat substantive dalam legalitas suatu perkawinan menurut KHI.

Lebih lanjut, ketentuan ini ditegaskan kembali dalam Pasal 44 Kompilasi Hukum Islam, yang menyatakan:

*"Seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam."* (Instruksi Presiden No.1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam, Pasal 44)

Pasal ini memperjelas bahwa larangan pernikahan beda agama tidak hanya berlaku untuk pria Muslim yang hendak menikahi wanita non-Muslim (sebagaimana disebutk dalam Pasal 40), tetapi juga berlaku untuk wanita Muslimah terhadap pria non-Muslim. Dengan demikian, baik pria maupun perempuan Muslim sama-sama terikat pada prinsip kesamaan agama dalam perkawinan menurut Kompilasi Hukum Islam.

Selanjutnya, Pasal 61 Kompilasi Hukum Islam memperkuat prinsip ini dengan menegaskan bahwa:

*"Tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan, kecuali tidak sekufu karena perbedaan agama atau ikhtilaafu al dien."* (Instruksi Presiden No.1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam, Pasal 61)

Ketentuan ini menunjukkan bahwa perbedaan agama menjadi satu-satunya bentuk ketidaksekufuan (ketidaksepadanan) yang diakui sebagai alasan sah untuk menolak atau mencegah perkawinan. Hal ini semakin menegaskan bahwa kesamaan agama adalah elemen esensial dan tidak dapat ditawar dalam pebemntukan keluarga sakinah menurut Kompilasi Hukum Islam.

## **1.4.Hukum Pernikahan Beda Agama Menurut Huzaemah Tahido Yanggo**

### **1.4.1. Mengenal Huzaemah Tahido Yanggo**

Prof. Dr. Hj. Huzaemah Tahido Yanggo, MA. lahir pada 30 Desember 1945 di Kaleke, sebuah desa di Donggala, Sulawesi Tengah, dari keluarga Etnis Kaili.

Sebagai anak sulung dari enam bersaudara, ia tumbuh dalam lingkungan yang menanamkan nilai-nilai keislaman sejak dini. Pendidikan dasarnya dimulai di Sekolah Rakyat Negeri Kaleke dan dilanjutkan pada sore hari di Madrasah Ibtidaiyah Al-Khairaat. Ia kemudian menempuh pendidikan lanjutan di Madrasah Muallimin Al Khairaat Palu dibawah bimbingan langsung ulama besar sekaligus pendiri Al-Khairaat, Habib Idrus bin Salim al-Jufri (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 3-6).

Pendidikan tingginya dimulai di Fakultas Syariah Universitas Islam Alkhairaat (Unisa), tempat ia menyelesaikan jenjang Sarjana Muda pada tahun 1975. Ia kemudian melanjutkan studi ke Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir dan memperoleh gelar Master of Art (MA) dalam bidang Perbandingan Hukum Islam dengan predikat cumlaude melalui tesis berjudul *"Mujibat Ath-Thaharah fi At-Tasyri' Al-Islamiyyi"* (Kewajiban Thaharah dalam Syariat Islam) pada tahun 1981. Tiga tahun kemudian, ia meraih gelar doctor dalam bidang Fikih dan Ushul Fikih melalui disertasi *"Manhaj Al-Islam fi Tasharrufat Ash-Shagir wa Ri'ayatih"* (Metode Islam dalam Mengasuh dan Mendidik Anak, menjadikannya perempuan Indonesia pertama yang meraih gelar doktor dari Universitas al-Azhar (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 6-7).

Karier akademiknya sangat luas dan berpengaruh. Ia pernah menjabat sebagai Ketua Jurusan Perbandingan Mazhab Hukum di Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah-dahulu bernama IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Syarif Hidayatullah Jakarta- (1988-2002), Dekan Fakultas Syariah di Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta (1996-1998), dan Pembantu Dekan I di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2002-2006). Ia juga memimpin Program Pascasarjana Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta (1998-2014) dan menjabat Rektor Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta selama dua periode (2014-2022). Disamping itu, ia juga aktif mengajar di berbagai perguruan tinggi, seperti: Universitas Indonesia dan Universitas Muhammadiyah Jakarta (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 13).

Dalam bidang keagamaan dan fatwa, Prof. Huzaemah memainkan peran penting sebagai salah satu tokoh perempuan di Majelis Ulama Indonesia. Ia pernah menjabat sebagai Ketua Komisi Fatwa MUI (2015-2020), Wakil Ketua Komisi Fatwa MUI (2010- 2015), serta menjadi Ketua MUI Bidang Penelitian dan Pengkajian (2000-2010). Ia juga aktif di lingkungan Nahdlatul Ulama sebagai A'wan PBNU (2015-2020) dan Dewan Pakar Muslimat NU (Ulinnuha & Pratiwi, 2022). (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 14)

Kontribusinya terhadap pemberdayaan perempuan sangat menonjol, ditunjukkan melalui perannya sebagai Ketua Umum Pusat Studi Wanita di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta- dahulu bernama IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta- (1994-1998) dan Ketua Pengurus Besar Persatuan Wanita Islam al-Khairaat. Ia juga aktif dalam kegiatan dakwah dan seminar, khususnya yang membahas isu-isu perempuan dalam Islam. Sebagai ulama perempuan, pemikiran beliau tentang fikih perempuan sangat dihargai karena bernuansa moderat, kontekstual, namun tetap berakar pada nilai-nilai dasar Islam (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 14,28).

Selain aktif dalam kegiatan akademik dan keorganisasian, beliau juga menjadi Dewan Pengawas Syariah (DPS) di sejumlah lembaga keuangan, termasuk Bank Niaga Syariah, Asuransi AXA Syariah, Auto Finance CIMB Niaga Syariah dan lainnya. (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 14-15).

Prof. Huzaemah dikenal pula sebagai penulis produktif. Beberapa karya pentingnya antara lain (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 18):

1. Pengantar Perbandingan Mazhab,(2003).
2. Fiqih Perempuan Kontemporer, (2010).
3. Masail Fiqhiyah: Kajian Fiqih Kontemporer (2005).
4. Fiqih Anak: Metode Islam dalam Mengasuh dan Mendidik Anak, serta Hukum – Hukum yang Berkaitan dengan Aktivitas Anak (2004).

Pemikiran-pemikirannya banyak digunakan sebagai rujukan dalam kajian Hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan peran dan posisi perempuan dalam masyarakat modern. Gagasannya hadir sebagai solusi atas kebingungan umat, terutama perempuan, dalam menghadapi tantangan zaman. (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 28)

Prof Huzaemah wafat pada hari Jumat, 23 Juli 2021, di RSUD Serang Banten pada usia 74 tahun, akibat terinfeksi Covid-19. Ia dimakamkan di Komplek Pemakaman Guru Besar Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta (Ulinnuha & Pratiwi, 2022, hlm. 33). Warisan keilmuannya tetap hidup dan menjadi inspirasi bagi banyak generasi, terutama dalam bidang fikih, pendidikan, dan pemberdayaan perempuan dalam Islam.

#### **1.4.2. Pemikiran Huzaemah Tahido Yanggo Mengenai Hukum Pernikahan Beda Agama**

Menurut Prof.Dr.Huzaemah Tahido Yanggo, para ulama telah sepakat bahwa perempuan muslim tidak diperbolehkan menikah dengan pria nonmuslim, baik

yang termasuk musyrik maupun *ahlul kitab*, karena hukumnya haram secara mutlak (Yanggo, 2005, hlm. 160).

Sementara itu, untuk laki-laki muslim yang menikahi perempuan non-Muslim terdapat dua pendapat. Pertama, menikah dengan perempuan *musyrikah* diharamkan secara mutlak. Kedua, mengenai pernikahan dengan perempuan *ahlul kita>b*, (Yahudi atau Nashrani), Huzaiemah Tahido Yango sependapat dengan kelompok ulama yang mengharamkannya, baik perempuan *ahlul kita>b*, tersebut telah menyimpang dari ajaran Taurat dan Injil yang asli, maupun mungkin belum menyimpang dari ajaran Taurat dan Injil yang asli (Yanggo, 2005, hlm. 160).

Menurutnya, larangan ini termasuk kategori *sadd li adz-dzari'ah*, yakni untuk mencegah kerusakan atau *mafsadat* yang lebih besar. Ia menekankan bahwa pernikahan beda agama berpotensi menimbulkan dampak negative, terlebih dalam kondisi sosial, politik dan ekonomi seperti di Indonesia. Disamping itu, perkawinan beda agama menurutnya juga dapat menimbulkan dampak yang sangat signifikan bagi perkembangan anak-anak.(Yanggo, 2005, hlm. 160) .

Huzaimah menguraikan tiga masalah utama dari pernikahan beda agama (Yanggo, 2005, hlm. 160-161) :

1. **Masalah Hukum** : Pernikahan beda agama menimbulkan ketoodakjelasan status anak dalam hukum nasional (UU No. 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan). Jika pernikahan dianggap tidak sah, anak hanya memiliki hubungan nasab kepada ibunya. Anak juga kan meiliki konflik dalam memilih agama, dan berisiko kehilangan hak warisnya, karena menurut Hukum Islam perebdaan agama menjadi penghalang kewarisan (*mawani' al-irts*). Selain itu, dalam persoalan perwalian, dimana wali merupakan salah satu syarat nikah, jika walinya berbeda agama maka anak perempuan yang akan menikah itu harus menggunakan wali hakim. Ini bila terjadi dalam kasus perkawinan muslimah dengan seorang pria non-muslim yang disepakati oleh ulama tentang keharaman pernikahannya secara mutlak.
2. **Masalah Psikologis**. Anak hasil perkawinan beda agama rentan mengalami tekanan batin karena pertentangan keyakinan orang tunaya. Hal ini bisa memicu kebingungan, menjadi malu serta *minder* pada masyarakat dengan agama yang dianutnya dan menjadi apatis terhadap agama, yang pada ujungnya jika ia tidak mampu menghadapi beban psikologis tersebut dapat memicu stres berat.
3. **Masalah Sosiologis**: Ketegangan dalam keluarga dapat membuat anak menarik diri dari pergaulan social. Ia cenderung pendiam tidak bisa bergaul dengan teman-temannya, da kehilangan kepercayaan diri.

Karena banyaknya potensi kerugian dan konflik yang ditimbulkan, baik dari sisi hukum, psikologi, maupun social, Huzaemah menilai sangat wajar jika pernikahan beda agama itu diharamkan dalam Islam.

### **1.5.Kontribusi Pemikiran Huzaemah Tahido Yangggo dalam Dinamika Hukum Pernikahan Beda Agama**

Pemikiran Huzaemah Tahido Yanggo mengenai pernikahan beda agama memberikan kontribusi besar dalam memperjelas posisi hukum Islam terhdap persoalan yang sejak lama menjadi polemic di tengah masyarakat, khususnya dalam konteks negara seperti Indonesia yang menganut asas Ketuhanan Yang Maha Esa dan menjunjung tinggi keberagaman agama. Huzaemah tidak hanya menyampaikan larangan tersebut melalui pendekatan teologis semata, yaitu dengan merujuk pada teks-teks normative dalam al-Qur'an, melainkan juga membangun argumen berbasis realitas social yang bersifat rasional dan kontekstual.

Dalam pandangannya, larangan tersebut bukan semata-mata bersifat doctrinal, melainkan memiliki dimensi preventif dalam melindungi integritas keluarga, menjaga keberlangsungan nilai-nilai Islam dalam rumah tangga, dan memastikan hak-hak anak terpenuhi secara jelas, baik dari aspek hukum, kejiwaan, maupun social. Hal ini menunjukkan bahwa Huzaemah tidak terjebak pada legalisme sempit, tetapi juga menggunakan pendekatan *maqasid al-syari'ah*, yakni memahami hukum Islam berdasarkan tujuannya yang lebih luas: menjaga agama (*hifzh al-di'n*), jiwa (*hifzh al-Nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh al-Nasl*), dan harta (*hifzh al-ma'l*).

Dalam konteks Indonesia yang plural secara agama namun religius dalam struktur social dan hukum, pendekatan yang digunakan Huzaemah menjadi sangat relevan dan aplikatif. Ia melihat bahwa dalam kondisi masyarakat yang belum siap menerima perkawinan beda agama, praktik tersebut lebih banyak menimbulkan *mafsadah* (kerusakan / dampak negative) ketimbang *maslahah* (kebaikan / dampak positif). Dari segi praktik social, pernikahan beda agama berpotensi menciptakan konflik internal dalam rumah tangga, pertentangan dalam pengasuhan anak, bahkan keresahan dalam komunitas masyarakat yang masih menjunjung tinggi nilai-nilai keagamaan yang kuat.

Lebih dari itu, Huzaemah juga mengantisipasi dampak intergenerasional dari pernikahan beda agama, terutam terhadap identitas keagamaan anak, yang dalam banyak kasus mengalami kebingungan, tekanan batin, hingga kemungkinan menjadi apatis terhadap agama. Stabilitas keluarga tidak hanya dibangun atas

dasar cinta atau kesepakatan personal semata, tetapi juga harus ditopang oleh kesatuan nilai-nilai spiritual dan ideologis, agar terbentuk rumah tangga yang kokoh dan harmonis.

Oleh karena itu, kontribusi Huzaemah tidak hanya penting secara keilmuan di bidang hukum keluarga Islam, tetapi juga memberikan landasan etik dan sosiologis bagi para pembuat kebijakan dan praktisi hukum di Indonesia. Gagasan-gagasannya dapat menjadi rujukan dalam merumuskan kebijakan hukum perkawinan yang lebih sensitive terhadap nilai-nilai agama sekaligus realitas social masyarakat Muslim di Indonesia.

## Penutup

Pemikiran Huzaemah Tahido Yanggo mengenai pernikahan beda agama memberikan kontribusi besar dalam memperjelas posisi hukum Islam terhadap persoalan yang sejak lama menjadi polemic di tengah masyarakat, khususnya dalam konteks negara seperti Indonesia yang menganut asas Ketuhanan Yang Maha Esa dan menjunjung tinggi keberagaman agama. Huzaemah tidak hanya menyampaikan larangan tersebut melalui pendekatan telologis semata, yaitu dengan merujuk teks-teks normative keislaman belaka, melainkan juga membangun argumen berbasis realitas social yang bersifat rasional dan kontekstual. Ia secara tegas mengharamkan seluruh bentuk perkawinan beda agama, termasuk antara laki-laki Muslim dengan perempuan ahli kitab. Landasan utama dari keharaman ini adalah pertimbangan *sadd al-dzariah* sebuah langkah preventif dalam melindungi integritas keluarga, menjaga keberlangsungan nilai-nilai Islam dalam rumah tangga, dan memastikan hak-hak anak terpenuhi secara jelas, baik dari aspek hukum, kejiwaan, maupun social. Hal ini menunjukkan bahwa Huzaemah tidak terjebak pada legalisme sempit, tetapi juga menggunakan pendekatan *maqasid al-syari'ah*, yakni memahami hukum Islam berdasarkan tujuannya yang lebih luas, yaitu untuk menjaga agama (*hifzh al-din*), jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh al-nasl*), dan harta (*hifh al-mal*). Dalam konteks Indonesia, pandangan beliau memberikan kontribusi penting dalam memperkuat bangunan hukum keluarga Islam serta menjadi acuan bagi penyusunan kebijakan hukum yang lebih responsive terhadap nilai-nilai agama dan kemaslahatan social.

## Saran

Melihat kompleksitas dan sensitivitas isu pernikahan beda agama dalam masyarakat Indonesia, penulis menyarankan agar pemerintah, khususnya lembaga legislative dan yudikatif, melakukan evaluasi mendalam terhadap regulasi

perkawinan yang ada. Diperlukan formulasi hukum yang lebih jelas, konsisten, dan sejalan dengan prinsip-prinsip hukum agama serta perlindungan terhadap keutuhan keluarga. Ketidakharmonisan antara Undang-undang Perkawinan, Kompilasi Hukum Islam, dan Undang-Undang Administrasi Kependudukan menunjukkan adanya celah normatif yang dapat menimbulkan kebingungan dalam pelaksanaannya di lapangan.

Disamping itu, diperlukan keterlibatan yang lebih luas dari para ulama perempuan dalam proses perumusan kebijakan hukum, agar perspektif gender dan kepekaan sosial lebih mewarnai wajah hukum keluarga Islam di Indonesia.

## Daftar Pustaka

### Buku:

Tim Penerbit, Litnus. 2023. *Undang-Undang Perkawinan: Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 Tentang Perubahan Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan Beserta Penjelasannya*. 1 ed. Malang: Literasi Nusantara Abadi Group.

Ulinnuha, Muhammad, dan Fifin Pratiwi. 2022. *In Memoriam Prof. Dr. Hj. Huzaemah T. Yanggo, M.A: Biografi, Testimoni, dan Kontribusi*. Tangerang: IIQ Press.

Yanggo, Huzaemah. 2005. *Masail Fiqhiyah: Kajian Hukum Islam Kontemporer*. Bandung: Angkasa.

### Jurnal, Skripsi, Tesis, dan Disertasi:

Amri, A. (2020). Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Positif dan Hukum Islam. *Media Syari'ah*, 22(1), 48. <https://doi.org/10.22373/jms.v22i1.6719>

Duljalil. (2018). *Pemikiran Siti Musdah Mulia Tentang Pernikahan Beda Agama* [Tesis, Universitas Islam Negeri Walisongo]. <https://eprints.walisongo.ac.id/id/eprint/12097>.

Hamsin, M. K. (2014). Perkawinan Beda Agama dalam Tinjauan Syariah dan Hukum Positif (Menyoal Pasal 2 ayat (1) UU No.1 Th.1974). *Jurnal Tarjih*, 12(2).

Irpan, M. (2016). *Perkawinan Beda Agama (Studi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholish Madjid dan Prof. Ali Musthafa Ya'qub* [Skripsi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah]. <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/12345678>.

- Karim, R., & Mohammad. (2020). Penetapan Hukum Nurcholish Majid dan Mustofa Ali Yaqub Tentang Pernikahan Beda Agama. *As-Syams: Journal Hukum Islam*, 1(1). <https://ejournal.iaingorontalo.ac.id/index.php/AS-SYAMS/article/view/140..>
- Mutakin, A. (2021). FIQH PERKAWINAN BEDA AGAMA DI INDONESIA: Kajian atas Fatwa-Fatwa NU, MUI dan Muhammadiyah. *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 14(1), 11–25. <https://doi.org/10.14421/ahwal.2021.14102>
- Wahyuni, S. (2018). Kontroversi Perkawinan Beda Agama di Indonesia. *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan*, 11(02), 14–34. <https://doi.org/10.30631/alrisalah.v11i02.466>
- Yahanan. (2018). *Perkawinan Beda Agama Menurut Buya HAMKA (1908–1981) dalam Kitab Tafsir al-Azhar*. [Disertasi, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim]. <http://repository.uin-suska.ac.id/id/eprint/20781>.

#### **Peraturan Perundang-undangan:**

- Indonesia. (1991). *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam*. <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/peraturan/detail/11e9da0c8167c5c0b9c2313930343435.html>.
- Mahkamah Agung Republik Indonesia. 2023. *Surat Edaran Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2023 tentang Petunjuk Bagi Hakim Dalam Mengadili Perkara Permohonan Pencatatan Perkawinan Antar-Umat yang Berbeda Agama dan Kepercayaan*. <https://jdih.mahkamahagung.go.id/legal-product/sema-nomor-2-tahun-2023/detail>.
- Indonesia. (2013). *Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 jo. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan*. <https://peraturan.bpk.go.id/Details/38985/uu-no-24-tahun-2013>.

#### **Internet:**

- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. (2025a). "Nikah". Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/nikah>.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. (2025b). "Beda". Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/beda>.

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. (2025c). “Agama”. Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring.  
<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/agama>.