



# **AMBIVALENSI DAN LIMINALITAS STATUS KEABSAHAN PEMBAGIAN WARIS DALAM ISLAM BAGI TRANSGENDER DI TENGAH DOMINASI DAN HEGEMONI NORMA GLOBAL PERSPEKTIF HOMI K. BHABHA DAN TALAL ASAD: KRITIK ATAS SUPREMASI HAM DI INDONESIA**

**Faby Toriqirrama\***

Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung

**Ilham Tohari\*\***

Universitas Islam Negeri Syekh Wasil Kediri

## **Abstrak**

Artikel ini mengkaji secara kritis status keabsahan pembagian waris dalam hukum Islam bagi individu transgender di Indonesia dalam konteks pengaruh norma hak asasi manusia (HAM) global. Fokus penelitian diarahkan untuk menjelaskan bagaimana posisi subjek transgender dikonstruksikan dalam sistem hukum waris Islam di dua negara tersebut, serta bagaimana interaksi antara norma keislaman dan kerangka HAM global membentuk konfigurasi hukum yang ada. Artikel penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan yuridis-doktrinal yang dipadukan dengan analisis sosio-legal. Sumber data meliputi literatur akademik bereputasi, peraturan hukum keluarga di Indonesia, serta kajian teoritik kontemporer. Analisis dilakukan dengan memanfaatkan konsep ambivalensi dan liminalitas dari Homi K. Bhabha untuk membaca posisi subjek hukum yang berada di antara pengakuan dan penolakan dalam sistem normatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa negara menampilkan karakter ambivalen dalam mengatur hukum keluarga: di satu sisi menegaskan hukum Islam sebagai sumber normatif, namun di sisi lain mengadopsi prinsip-prinsip HAM global dalam kerangka hukum nasional. Dalam konteks ini, individu transgender berada dalam posisi liminal dalam hukum waris Islam, yakni tidak secara eksplisit diakui maupun sepenuhnya dikecualikan. Kondisi tersebut berimplikasi pada munculnya ketidakpastian hukum dan perluasan ruang diskresi yudisial yang kerap dipengaruhi oleh pertimbangan moral

---

\* fabytoriqirrama@uinsatu.ac.id

\*\* ilham@uinkediri.ac.id

sosial dan tekanan normatif global. Secara konseptual, artikel ini berargumen bahwa dominasi kerangka HAM global turut membentuk cara pandang terhadap keadilan dalam hukum keluarga, yang berpotensi menggeser kerangka normatif internal hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan *maqasid al-shariah*, nasab, dan struktur keluarga. Oleh karena itu, penelitian ini menawarkan pendekatan reinterpretatif berbasis *maqasid al-shariah* yang kontekstual, dengan tetap mempertimbangkan dinamika sosial-keagamaan masyarakat Muslim, sebagai upaya memperkuat koherensi dan legitimasi hukum waris Islam dalam konteks kontemporer.

**Kata Kunci:** Hukum waris Islam, Transgender, Ambivalensi, Liminalitas Hukum, Homi K. Bhabha dan Talal Asad.

## **A. Pendahuluan**

Dalam dua dekade terakhir, norma hak asasi manusia global yang berbasis pada liberasi identitas seksual dan prinsip non-diskriminasi telah menguat sebagai tatanan normatif internasional yang meresap ke dalam berbagai arena hukum domestik dan transnasional, terutama melalui instrumen seperti Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia dan *Yogyakarta Principles* yang menuntut pengakuan hak berdasarkan orientasi seksual dan identitas gender secara egaliter.<sup>1</sup> Norma ini, meskipun bukan sumber hukum yang mengikat secara langsung, telah menjadi standar referensi bagi advokasi hak transgender dan mempengaruhi mekanisme internasional seperti *Universal Periodic Review* PBB yang mendorong negara anggota untuk menyesuaikan kerangka hukum nasional mereka sesuai dengan prinsip kesetaraan yang dipromosikan secara global.<sup>2</sup> Tekanan internasional tersebut berkonfrontasi dengan sistem hukum keluarga Islam yang secara historis berakar pada syariat, di mana aturan tentang waris terstruktur melalui pembagian yang jelas berdasarkan status familial dan biologis, sehingga menghadapi tantangan ketika dihadapkan pada tuntutan

---

<sup>1</sup> Michael O'Flaherty and John Fisher, "Sexual Orientation, Gender Identity and International Human Rights Law: Contextualising the Yogyakarta Principles," *Human Rights Law Review* 8, no. 2 (2008): 207–48.

<sup>2</sup> Teuku Hafid Hududillah et al., "Reconstructing Islamic Family Law in ASEAN: A Normative Analysis of Marriage, Divorce, and Inheritance in Plural Legal Systems," *ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC)* 2, no. 2 (2025): 183–210.

inklusivitas identitas yang dibawa oleh rezim HAM global.<sup>3</sup> Dampaknya muncul sebagai suatu normative stress dalam sistem hukum Islam: sebuah ketegangan antara tuntutan global atas hak egaliter dan tradisi legal-normatif yang mempertahankan otoritas syariat dalam menentukan legitimasi ahli waris, yang bukan sekadar persoalan akademis tentang individu transgender tetapi juga sebuah realitas sosial yang memaksa peninjauan ulang prinsip hukum normatif dalam masyarakat Muslim kontemporer.<sup>4</sup>

Dalam praktik hukum Islam kontemporer, ketidakjelasan status keperdataan individu transgender menghadirkan celah normatif yang signifikan dalam sistem kewarisan karena disiplin *fiqh al-mawāriṭh* secara tradisional hanya mengenal pembagian waris berdasarkan kategori gender biner laki-laki dan perempuan sehingga tidak menyediakan aturan eksplisit bagi subjek dengan identitas diluar binaris tersebut; ini menjadikan mereka sebagai *liminal legal subjects* yang secara yuridis tidak sepenuhnya diakui maupun sepenuhnya dikecualikan dari warisan sehingga berimplikasi pada ketidakpastian hukum dan kemungkinan diskriminasi dalam implementasi di pengadilan agama.<sup>5</sup> Dalam studi yang dilakukan oleh Ravi dan Ahmad menunjukkan bahwa dalam hukum positif Indonesia dan fiqh klasik tidak ada ketentuan spesifik yang mengatur hak waris transgender atau kaum yang berada di luar binar gender, sehingga hakim sering menggunakan diskresi berdasarkan moral publik atau penafsiran administratif, bukan aturan substantif yang jelas, untuk menetapkan posisi ahli waris.<sup>6</sup> Studi komparatif Fathin dan Koto konteks waris

---

<sup>3</sup> Imran Hayat, "Islamic Law and International Human Rights Norms: Convergence, Divergence, and Pathways toward Harmonisation," *Al-Mahdi Research Journal (MRJ)* 5, no. 1 (2023): 49-70.

<sup>4</sup> Aidatul Fitriyah and Muhammad Badat Alauddin, "Comparison of Islamic Law and Human Rights; Navigating Consensus of LGBT in Thailand," *Indonesian Journal of Law and Islamic Law (IJLIL)* 6, no. 1 (2024): 22-37.

<sup>5</sup> Saujan Iqbal, Yusuf Sani Abubakr, and Seeni Mohamed Mohamed Nafees, "Gender Beyond Binary: Inheritance Rights of Third Gender in Islamic Law – Sri Lankan Legal Recognition and Reform," *Indonesian Journal of Islamic Law* 8, no. 2 (2025): 142-67.

<sup>6</sup> m Dimas Ravi And Muh Jufri Ahmad, "Inheritance Rights Of Children Who Have Changed Sex Reviewed From The Civil Code And Islamic Inheritance

Islam juga menegaskan bahwa sementara hukum sekuler mengakui perubahan status identitas berdasarkan dokumen hukum, hukum Islam tradisional memutuskan status waris berdasarkan kondisi biologis sebelum atau atribut gender dominan yang ditentukan secara kasuistik, sehingga diwariskan pada batas yang belum terdefinisi secara sistemik.<sup>7</sup> Ketidakjelasan ini bukan sekadar soal pengakuan hak sipil atau diskursus HAM, tetapi merupakan ruang hukum kosong (*legal vacuum*) yang mempertegas konflik antara doktrin hukum Islam normatif dengan tuntutan realitas sosial kontemporer, yang harus diposisikan secara kritis dalam kritik struktural terhadap cara norma global diadopsi dan diinterpretasikan dalam sistem hukum keluarga Islam di Indonesia dan Malaysia.

Ambivalensi Indonesia sebagai negara Muslim dalam merespons isu hak keperdataan transgender termasuk dalam ranah sensitif hukum waris tidak dapat direduksi sebagai penolakan terhadap hak asasi manusia, melainkan harus dipahami sebagai ketegangan struktural antara kepatuhan terhadap rezim HAM global dan komitmen normatif terhadap syariat Islam sebagai sumber hukum keluarga. Di satu sisi, Indonesia secara formal terikat pada instrumen HAM internasional dan mengadopsi bahasa universalitas, kesetaraan, serta non-diskriminasi dalam wacana konstitusional dan kebijakan publik dan negara juga tetap mempertahankan eksklusivitas hukum keluarga Islam melalui institusi peradilan agama dan legislasi yang menegaskan otoritas syariat.<sup>8</sup> Ketegangan ini menghasilkan sikap hukum yang ambigu: negara tidak sepenuhnya menolak norma HAM global, tetapi juga tidak sepenuhnya mengintegrasikannya ke dalam struktur normatif Islam, terutama ketika norma tersebut menyentuh kategori identitas, keluarga, dan waris yang dianggap sakral.<sup>9</sup> Dalam

---

Law," *Mimbar Yustitia: Jurnal Hukum Dan Hak Asasi Manusia* 8, no. 2 (2024): 159–76.

<sup>7</sup> Fathiyah Jamil Fathin and Ismail Koto, "A Juridical Review of Transgender Heirs from the Perspective of Islamic Law and Civil Law," *JHR (Jurnal Hukum Replik)* 12, no. 2 (2024): 525–38.

<sup>8</sup> Tamir Moustafa, *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State* (Cambridge University Press, 2018).

<sup>9</sup> Philip J Eldridge, *Politics of Human Rights in Southeast Asia* (Routledge, 2013).

kerangka ini, sebagaimana dikritik oleh Talal Asad, universalitas HAM sering kali beroperasi sebagai proyek normatif sekuler yang menempatkan tradisi religius sebagai “pengecualian budaya”, sementara dalam perspektif Homi K. Bhabha, posisi negara Muslim tersebut mencerminkan praktik *ambivalence* yakni strategi menerima bahasa global HAM sambil mempertahankan batas syariat yang pada akhirnya melahirkan ambivalensi hukum struktural dalam pengaturan subjek hukum yang berada di ruang liminal.<sup>10</sup>

Untuk membaca posisi individu transgender dalam hukum waris Islam yang tidak sepenuhnya diakui namun juga tidak sepenuhnya dikeluarkan, artikel ini menggunakan kerangka teoretik pascakolonial Homi K. Bhabha tentang *ambivalence*, *hybridity*, dan *liminality*, yang memungkinkan pemahaman atas subjek hukum sebagai entitas “di antara” dua rezim normative yakni hukum Islam dan norma global hak asasi manusia tanpa harus direduksi ke dalam dikotomi penerimaan atau penolakan.<sup>11</sup> Dalam perspektif ini, individu transgender dalam sistem hukum keluarga Islam dapat diposisikan sebagai *liminal legal subjects* yang keberadaannya diakui secara sosial namun dibatasi secara normatif, sehingga mencerminkan ambivalensi struktural negara Muslim yang mengadopsi bahasa HAM global sembari mempertahankan otoritas syariat.<sup>12</sup> Kerangka tersebut diperkuat oleh kritik Talal Asad terhadap universalitas HAM modern yang dipahami bukan sebagai prinsip netral, melainkan sebagai produk historis sekularisme Barat yang merekonstruksi agama sebagai urusan privat dan, secara epistemik, menundukkan hukum Islam pada standar rasionalitas liberal.<sup>13</sup> Dalam konteks Indonesia dengan konfigurasi hukum Islam yang paralel perluasan atau penegasan hukum syariah tidak semata-mata bersifat domestik, melainkan merupakan respons

---

<sup>10</sup> Thiago Alves Pinto, “An Empirical Investigation of the Use of Limitations to Freedom of Religion or Belief at the European Court of Human Rights,” *Religion & Human Rights* 15, no. 1-2 (2020): 96-133.

<sup>11</sup> Homi K Bhabha, *The Location of Culture* (routledge, 2012).

<sup>12</sup> Jyoti Puri, *Woman, Body, Desire in Post-Colonial India: Narratives of Gender and Sexuality* (Routledge, 2002).

<sup>13</sup> Talal Asad, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason* (Columbia University Press, 2018).

reflektif terhadap tekanan norma global, yang menempatkan Indonesia sebagai negara Muslim pada pilihan terus-menerus antara pencarian legitimasi global dan pemeliharaan otoritas normatif syariat.<sup>14</sup>

Diskursus global mengenai hak waris bagi individu transgender menunjukkan bahwa rezim hak asasi manusia internasional tidak beroperasi secara netral, melainkan membawa *moral ontology* liberal-Barat yang secara epistemik memosisikan konsep kesetaraan individual sebagai standar tunggal keadilan hukum, sehingga berpotensi menggeser kerangka normatif *maqasid al-shariah* yang berakar pada etika relasional, struktur keluarga, dan tanggung jawab sosial dalam Islam.<sup>15</sup> Dalam konteks hukum keluarga Islam, khususnya waris, penetrasi norma global tersebut tidak hanya menciptakan ketegangan normatif, tetapi juga menghasilkan kekosongan hukum (*legal vacuum*) yang menempatkan subjek LGBT dalam ruang liminal diakui sebagai fakta sosial, namun tidak terakomodasi secara sistemik dalam struktur hukum Islam yang ada.<sup>16</sup> Kekosongan ini mencerminkan kegagalan pendekatan universalistik HAM dalam memahami pluralitas tradisi hukum, sekaligus menegaskan kritik Talal Asad bahwa universalitas HAM modern bekerja sebagai mekanisme sekular yang mereformulasi agama ke dalam bahasa privat dan, pada saat yang sama, menundukkan hukum Islam pada standar legal Barat.<sup>17</sup> Pada titik ini, persoalan waris LGBT tidak dapat dipahami semata sebagai konflik antara hukum Islam dan HAM, melainkan sebagai medan pergulatan liminalitas legal yang merefleksikan kolonialisasi makna keadilan, di mana supremasi hak asasi manusia versi Barat beroperasi melalui penyeragaman epistemik atas apa yang dianggap sah, adil, dan manusiawi dalam hukum keluarga Muslim di Indonesia.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Asad.

<sup>15</sup> Talal Asad, "Reflections on Violence, Law, and Humanitarianism," *Critical Inquiry* 41, no. 2 (2015): 390-427.

<sup>16</sup> Saldi Isra, Ferdi Ferdi, and Hilaire Tegnan, "Rule of Law and Human Rights Challenges in South East Asia: A Case Study of Legal Pluralism in Indonesia," *Hasanuddin Law Review* 3, no. 2 (2025): 117-40.

<sup>17</sup> Saba Mahmood, "Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report," 2015.

<sup>18</sup> Moustafa, *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State*.

Sejauh penelusuran literatur mutakhir, kajian mengenai transgender dalam konteks hukum Islam termasuk isu waris masih didominasi oleh tiga arus utama, yakni pendekatan normatif hak asasi manusia yang berorientasi pada kesetaraan liberal, analisis *maqasid al-shariah* yang berupaya mencari justifikasi etik internal, serta wacana reformasi hukum keluarga yang bersifat teknokratis dan institusional.<sup>19</sup> Pendekatan-pendekatan tersebut cenderung mengabaikan dimensi kuasa global yang membentuk kerangka berpikir hukum itu sendiri, sehingga HAM sering diterima sebagai horizon normatif final tanpa kritik epistemik atas asal-usul dan watak sekulernya.<sup>20</sup> Hingga kini, belum ditemukan kajian yang secara sistematis membaca status waris bagi individu transgender dalam hukum Islam melalui lensa pascakolonial khususnya dengan memadukan konsep *ambivalence* dan *liminality* Homi K. Bhabha serta genealogi sekularisme Talal Asad untuk mengungkap bagaimana negara Muslim seperti Indonesia berada dalam posisi ambigu antara legitimasi global dan otoritas syariat.<sup>21</sup> Kekosongan inilah yang menandai kontribusi asli penelitian ini: bukan untuk mendorong liberalisasi hukum keluarga Islam, melainkan untuk melakukan kritik epistemik terhadap dominasi narasi hukum Barat dan menunjukkan bagaimana supremasi HAM global membentuk batas-batas kemungkinan berpikir tentang keadilan, subjek hukum, dan keabsahan waris dalam konteks Muslim kontemporer.<sup>22</sup>

Berangkat dari ketegangan normatif dan kekosongan hukum yang telah dipaparkan, penelitian ini merumuskan persoalan utama

---

<sup>19</sup> Abdulsatar Shaker Salman, "Mass Surveillance and the Maqasid Al-Shari'ah: Balancing Security and Human Rights in Contemporary Islamic Discourse," *International Journal of Sharia and Law* 1, no. 1 (2025): 65–80.

<sup>20</sup> Eric Blumenson, *Why Human Rights?: A Philosophical Guide* (Routledge, 2024).

<sup>21</sup> Elif Çağla Yıldız, "Postcolonial Approaches to International Human Rights Law: The TWAIL Case," *Public and Private International Law Bulletin* 43, no. 1 (2023): 353–69.

<sup>22</sup> Sahin Husain, Nasir Purkon Ayoub, and Mukhammadolim Hassmann, "Legal Pluralism in Contemporary Societies: Dynamics of Interaction between Islamic Law and Secular Civil Law," *Syariat: Akhwal Syaksiyah, Jinayah, Siyasa and Muamalah* 1, no. 1 (2024): 1–17.

mengenai bagaimana ambivalensi dan liminalitas status keabsahan waris bagi transgender diproduksi dan direproduksi dalam sistem hukum Islam di Indonesia, khususnya melalui praktik legislasi dan adjudikasi yang berada di bawah bayang-bayang rezim hak asasi manusia global.<sup>23</sup> Pertanyaan ini diperluas dengan menelaah bagaimana hegemoni norma global yang membawa asumsi universalitas, sekularitas, dan kesetaraan liberal membentuk cara negara dan aparatus peradilan membaca, menafsirkan, dan sekaligus membatasi hukum waris Islam tanpa secara terbuka menegasikan otoritas syariat.<sup>24</sup> Dengan memanfaatkan perspektif pascakolonial Homi K. Bhabha dan genealogi sekularisme Talal Asad, penelitian ini bertujuan untuk membongkar struktur dominasi normatif yang bekerja secara halus dalam diskursus hukum keluarga Islam, serta menawarkan kerangka kritik dekolonial yang memungkinkan pembacaan ulang keadilan waris Islam secara reflektif, kontekstual, dan otonom dari supremasi hukum Barat.<sup>25</sup> Tujuan tersebut tidak diarahkan pada liberalisasi hukum Islam, melainkan pada pengungkapan batas-batas epistemik dari norma global dan pembukaan ruang teoretik alternatif bagi pengembangan hukum keluarga Islam di masyarakat Muslim kontemporer.<sup>26</sup>

## **B. Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan *library research* dengan karakter yuridis-normatif, komparatif, dan kritis-teoretik, yang berfokus pada kajian dokumen hukum dan teori untuk menganalisis ambivalensi serta liminalitas status keabsahan pembagian waris Islam bagi transgender dalam konteks dominasi dan hegemoni norma HAM

---

<sup>23</sup> Catherine Renshaw, *Human Rights and Participatory Politics in Southeast Asia* (University of Pennsylvania Press, 2019).

<sup>24</sup> Grégoire C N Webber, *The Negotiable Constitution: On the Limitation of Rights* (Cambridge University Press, 2009).

<sup>25</sup> Natan Lerner, *Religion, Secular Beliefs and Human Rights*, vol. 10 (Martinus Nijhoff Publishers, 2012).

<sup>26</sup> Achmad Hariri and Basuki Babussalam, "Legal Pluralism: Concept, Theoretical Dialectics, and Its Existence in Indonesia," *Walisono Law Review (Walrev)* 6, no. 2 (2024), [https:// doi.org/](https://doi.org/) [https:// doi.org/ 10.21580/walrev.2024.6.2.25566](https://doi.org/10.21580/walrev.2024.6.2.25566).

global, terutama dengan menggunakan kerangka Bhabha dan Asad.<sup>27</sup> Pendekatan yuridis-normatif dipilih karena persoalan waris bagi transgender tidak terutama muncul sebagai problem empiris kuantitatif, tetapi sebagai persoalan konstruksi subjek hukum, interpretasi norma hukum keluarga Islam, dan persinggungan antara hukum Islam dan hukum positif, sebagaimana lazim dalam metodologi penelitian hukum yang berakar pada kajian pustaka dan doktrin hukum.<sup>28</sup> Data utama penelitian ini terdiri atas peraturan perundang-undangan, kodifikasi hukum keluarga Islam, putusan pengadilan yang relevan, serta literatur akademik bereputasi internasional yang membahas hukum waris Islam, pluralisme hukum, hak keperdataan, serta relasi antara hukum Islam dan norma global HAM.<sup>29</sup> Analisis selanjutnya dilakukan melalui pembacaan kritis terhadap norma hukum *law in books* dan kecenderungan penerapannya *law in context*, dengan menempatkan ambivalensi hukum dan liminalitas subjek sebagai kategori analitis untuk mengevaluasi subordinasi epistemik hukum Islam di bawah norma HAM liberal. Pendekatan tersebut memungkinkan identifikasi ruang resistensi epistemik sekaligus perumusan kerangka dekolonial hukum keluarga Islam yang berlandaskan *maqasid al-shariah*, konteks sosial-keagamaan Muslim, dan pluralitas ontologi hukum sebagai kontribusi normatif terhadap studi hukum kontemporer.

### C. Hasil dan Pembahasan

#### 1. Hegemoni Norma HAM Global dan Tekanan terhadap Hukum Waris Islam

---

<sup>27</sup> Sri Hidayati et al., "Reconstructing Divine Authority in Indonesian Islamic Law: A Critical-Maqāsid Epistemology and the Reinterpretation of Wasiat Wājibah for Non-Muslim Heirs," *Jurnal Indo-Islamika* 15, no. 2 (2025): 244–58.

<sup>28</sup> M Busyra, "Penyelesaian Sengketa Hak-Hak Keperdataan Anak Biologis Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Indonesia" (Universitas Islam Indonesia, 2025).

<sup>29</sup> Putrado Herliansyah, Yerry Anro Foza, and Enang Suyatna, "Rekonstruksi Hukum Keluarga Islam Melalui Integritas Maqasid Al-Syar'iah Dan Prinsip Ham Di Indonesia," *Jurnal Al-Wasith: Jurnal Studi Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 387–98.

Dalam narasi dominan sejarah politik modern, hak asasi manusia (*human rights*) bukan sekadar prinsip universal yang berdiri sendiri, melainkan merupakan konstruksi historis yang lahir dari tradisi liberal-sekular Barat yang merefleksikan nilai otonomi individu yang menonjol setelah era Pencerahan Eropa, di mana manusia diposisikan sebagai subjek legal yang mandiri terpisah dari struktur komunal dan religius tradisional; bukti empiris dari pemikiran kritis menunjukkan bahwa Universal Declaration of Human Rights (UDHR) dan rezim HAM internasional berkembang melalui narasi yang dipengaruhi oleh liberalisme dan sekularisme, sehingga sering dikritik sebagai produk sejarah Barat yang tidak netral secara epistemik dan budaya.<sup>30</sup> Kritik kontemporer atas universalitas HAM menegaskan bahwa prinsip-prinsip tersebut mengakar pada sejarah modernitas Barat, yang menganggap otonomi individu sebagai nilai utama sementara meminggirkan kerangka normatif komunal dan religius yang tak kalah sah di luar tradisi Barat.<sup>31</sup> Dalam konteks global demikian, hukum Islam terutama dalam ranah hukum keluarga seperti waris sering diposisikan sebagai sistem *particular* yang harus menyesuaikan diri dengan standar yang dianggap universal, padahal universalitas tersebut merupakan hasil sedimentasi sejarah sekular liberal Barat dan bukan hasil konsensus lintas peradaban atau tradisi hukum duniawi lainnya.<sup>32</sup>

Isu orientasi seksual dan identitas gender telah menjadi sektor ekspansi normatif yang sangat agresif dalam rezim HAM global kontemporer, di mana perdebatan tentang hak LGBT terkhususnya transgender dalam konteks penelitian ini, bukan lagi semata soal perlindungan sipil, tetapi telah bergeser menjadi tuntutan pengakuan legal penuh atas identitas dan hubungan mereka, termasuk hak untuk

---

<sup>30</sup> T Jeremy Gunn, "Do Human Rights Have a Secular, Individualistic & Anti-Islamic Bias?," *Daedalus* 149, no. 3 (2020): 148-69.

<sup>31</sup> Janez Vodičar, "The Critique of Secularism by Talal Asad as a Chance to Look for New Ways of Proclamation," *Verbum Vitae* 42, no. 2 (2024): 345-59.

<sup>32</sup> Ilham Tohari and Muhammad Sulthon Zulkarnain, "Rethinking Same-Sex Marriage in the Global South: A Postcolonial Critique of Human Rights Universalism," *Peradaban Journal of Law and Society* 4, no. 1 (2025): 17-29.

diakui dalam struktur hukum nasional secara setara dengan subjek lain, rezim HAM internasional melalui interpretasi dan prinsip-prinsip seperti yang dijabarkan dalam instrumen hak seksual dan identitas gender mendefinisikan ulang seksualitas sebagai hak inheren individu tanpa memperhatikan struktur keluarga tradisional atau dasar religius tertentu, sehingga memaksa harmonisasi norma dalam sistem hukum domestik.<sup>33</sup> Dalam praktiknya, deklarasi dan resolusi internasional yang menyoroti non-diskriminasi berdasarkan orientasi seksual serta *gender identity* secara sistematis menempatkan negara sebagai pelaksana yang harus menafsirkan ulang hukum domestik mereka agar selaras dengan prinsip inklusivitas tersebut, termasuk dalam isu keluarga, pelayanan publik, dan pengakuan sipil.<sup>34</sup> Bagi negara Muslim, khususnya Indonesia tekanan semacam ini menimbulkan konflik normatif yang tajam karena tuntutan HAM global berusaha menggeser batas-batas legal tradisional yang berdasarkan norma komunitas dan ajaran agama, sehingga kelompok transgender sering menjadi kendaraan utama penetrasi nilai liberal terhadap sistem hukum domestik yang sebelumnya tidak mengakui mereka sebagai subjek hukum setara dalam ranah sipil maupun keluarga.<sup>35</sup>

Mekanisme internasional seperti *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR), *Yogyakarta Principles* tentang orientasi seksual dan identitas gender, serta *Universal Periodic Review* (UPR) Dewan Hak Asasi Manusia PBB menunjukkan bagaimana norma HAM global bekerja tidak melalui paksaan legal yang langsung mengikat secara hukum, melainkan melalui tekanan normatif non-formal yang bersifat politis dan reputasional, yang dapat memaksa negara untuk menyesuaikan hukum domestiknya demi menghindari stigma sebagai

---

<sup>33</sup> Yogyakarta Principles, "Principles on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity," Retrieved on January 28 (2007): 2014.

<sup>34</sup> M Joel Voss, "Contesting Sexual Orientation and Gender Identity at the UN Human Rights Council," *Human Rights Review* 19, no. 1 (2018): 1-22.

<sup>35</sup> Roby Yansyah and Rahayu Rahayu, "Globalisasi Lesbian, Gay, Biseksual, Dan Transgender (Lgbt): Perspektif HAM Dan Agama Dalam Lingkup Hukum Di Indonesia," *Law Reform* 14, no. 1 (2018): 132-46.

“pelanggar hak asasi manusia” di forum internasional.<sup>36</sup> Meskipun instrumen semacam UDHR dan *Yogyakarta Principles* tidak menghasilkan kewajiban hukum yang mengikat dalam arti teknis *hard law*, mereka berfungsi sebagai *soft law* yang menyebarkan standar perilaku dan nilai melalui rekomendasi, laporan, dan dialog inter-negara yang menciptakan proses *internalisasi normatif* yang asimetris di tingkat nasional.<sup>37</sup> Sehingga negara sering kali merespons bukan karena kewajiban hukum, tetapi karena pertimbangan reputasi, tekanan politik, dan ekspektasi global yang terbangun dari keterlibatan dengan rezim HAM internasional. Mekanisme seperti UPR, yang secara berkala mengevaluasi kinerja HAM semua negara anggota PBB berdasarkan rekomendasi yang sering merujuk pada prinsip universal tersebut, menempatkan negara-negara yang tidak mengadopsi standar ini pada posisi defensif di arena global, memperlihatkan bahwa hegemoni norma global bekerja melalui *soft coercion* tekanan lunak yang efektif secara politis meskipun tidak bersifat mengikat secara hukum formal.<sup>38</sup>

Hukum waris Islam secara klasik dibangun atas tiga pilar normatif utama yakni nasab (hubungan kekerabatan), diferensiasi gender dalam proporsi waris, dan pembagian tanggung jawab keluarga, yang secara teologis berakar pada pemahaman historis tentang peran sosial dan ekonomi laki-laki sebagai penanggung nafkah dan struktur keluarga Muslim.<sup>39</sup> Namun, struktur ini bertabrakan langsung dengan logika kesetaraan individual yang diusung oleh rezim HAM liberal, di mana prinsip non-diskriminasi dan kesetaraan gender

---

<sup>36</sup> O’Flaherty and Fisher, “Sexual Orientation, Gender Identity and International Human Rights Law: Contextualising the Yogyakarta Principles.”

<sup>37</sup> Ridwan Syaidi Tarigan, *Menuju Negara Hukum Yang Berkeadilan* (Ruang Karya Bersama, 2024).

<sup>38</sup> Sattar Azizi, Saleh Gholam Heidari, and Kian Biglarbeigi, “The Role of Non-Governmental Organizations (NGOs) in the Universal Periodic Review (UPR) Process of the United Nations Human Rights Council,” *The Journal of Human Rights* 20, no. 1 (2025): e731157.

<sup>39</sup> Dwi Rayhan Sunandar Putra, “Inheritance Rights of Women in Islamic Family Law: Comparative Analysis across Jurisdictions,” *Journal of Islamic Family Law* 1, no. 1 (2025): 24–31.

menjadi titik tekan normatif yang sulit diselaraskan dengan aturan proporsional 2:1 antara laki-laki dan perempuan yang ditetapkan dalam hukum waris Islam.<sup>40</sup> Konflik tersebut menjadikan waris sebagai *locus* benturan paling keras antara kerangka normatif syariat dan tuntutan adaptasi terhadap standar universal yang menempatkan individu, terlepas dari fungsi komunal atau agama, sebagai pusat legitimasi hukum rekonstruksi; tekanan untuk menyesuaikan sistem waris Islam dengan paradigma non-diferensiasi bukan sekadar persoalan reformasi teknis, melainkan memunculkan ketegangan struktural normative stress yang menantang fondasi normatif syariat itu sendiri.<sup>41</sup>

Dalam konteks masyarakat Muslim, hukum waris menempati ruang yang sangat sensitif karena secara simultan menyentuh struktur keluarga, otoritas agama, dan distribusi kekayaan lintas generasi, sehingga setiap intervensi normatif terhadapnya tidak pernah bersifat netral secara moral maupun epistemik.<sup>42</sup> Ketika norma HAM global khususnya yang berakar pada ontologi liberal-sekular Barat memasuki ranah waris, intervensi tersebut tidak hanya berdampak pada aspek legal-formal, tetapi juga merembes ke wilayah teologi Islam, etika sosial, dan bahkan kedaulatan hukum religius negara Indonesia.<sup>43</sup> Pada titik inilah supremasi HAM versi Barat bekerja bukan melalui penghapusan langsung hukum Islam, melainkan melalui kolonisasi makna keadilan, dengan memosisikan standar liberal sebagai horizon normatif tunggal dan menjadikan hukum waris Islam sebagai tradisi

---

<sup>40</sup> Hani Hasnah Safitri and Agus Khumaedy, "Gender Equality in the Distribution of Inheritance Property from Al-Qur'an and Mawaris Fiqh's Perspective," *Mutawasith: Jurnal Hukum Islam* 7, no. 1 (2024): 54–63.

<sup>41</sup> M H I H Syaikh, *Internalisasi Hukum Waris (Menakar Sistem Hukum Waris Dalam Budaya Kearifan Lokal)* (Penerbit K-Media, 2022).

<sup>42</sup> Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani, and Jana Rumminger, *Men in Charge?: Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition* (Simon and Schuster, 2014).

<sup>43</sup> Idham Idham, Efa Rodiah Nur, and Agus Hermanto, "Dynamic Development of Family Law in Muslim Countries," *Al-'Adalah* 19, no. 1 (2022): 161–78.

partikular yang harus terus-menerus membenarkan dirinya di hadapan rezim universalitas HAM.<sup>44</sup>

## **2. Liminalitas Status Keperdataan Transgender dalam Sistem Waris Islam Indonesia**

Dalam tradisi *fiqh al-mawarith* (hukum waris Islam) yang berkembang secara klasik, aturan pembagian waris dirumuskan berdasarkan kaitannya dengan nasab, perkawinan heteronormatif, dan diferensiasi gender biologis, sehingga disiplin ini tidak mengenal kategori ahli waris yang identitas gendernya berada di luar binar laki-laki-perempuan ataupun hubungan non-heteroseksual yang diantisipasi dalam norma modern. Subjek seperti individu transgender tidak mendapat tempat yang jelas dalam struktur definisi ahli waris tersebut.<sup>45</sup> Sementara itu, sistem hukum positif di negara Muslim seperti Indonesia tidak menyediakan norma hukum yang eksplisit mengatur status keperdataan kelompok transgender dalam konteks waris atau hukum keluarga secara umum, sehingga tidak ada ketentuan yang secara tegas mengatur hak atau kewajiban mereka dalam pewarisan, menciptakan sebuah *normative vacuum* yang serius ketika fenomena sosial ini muncul di hadapan pengadilan.<sup>46</sup> Penelitian komparatif tentang waris bagi individu yang identitas gendernya berada di luar kategori tradisional menunjukkan bahwa bahkan dalam konteks yang lebih progresif, hukum kewarisan Islam cenderung merujuk pada identifikasi gender biologis atau ketentuan *fiqh* konvensional tanpa memberikan pedoman untuk posisi yang tidak terdefinisi, mempertegas bahwa problem kekosongan normatif ini bukan sekadar soal interpretasi, tetapi soal ketidakadaan aturan

---

<sup>44</sup> Asad, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*.

<sup>45</sup> Iqbal, Abubakr, and Nafees, "Gender Beyond Binary: Inheritance Rights of Third Gender in Islamic Law – Sri Lankan Legal Recognition and Reform."

<sup>46</sup> Randy Atma R Massi, "Inheritance Rights Of Adopted Children In Same-Sex Marriage (Lgbt) In Indonesian Legal Studies," in *ICIFL: International Conference on Islamic Family Law*, vol. 1, 2023, 153–68.

struktural yang relevan baik dalam *fiqh* klasik maupun dalam hukum positif kontemporer.<sup>47</sup>

Dalam ketiadaan norma eksplisit yang mengatur status hukum kelompok transgender dalam hukum waris Islam, hakim di peradilan agama sering kali menggunakan diskresi yudisial yang luas, sehingga pertimbangan putusan sangat dipengaruhi oleh moral agama dominan, nilai sosial lokal, dan persepsi terhadap penyimpangan yang dianggap bertentangan dengan norma komunitas dan syariat; praktik ini terlihat ketika hakim menginterpretasikan fenomena sosial kontemporer seperti transgender di Indonesia, misalnya dalam kasus-kasus penetapan status keperdataan pasca perubahan jenis kelamin yang kemudian berdampak pada hak keperdataan termasuk waris. Dalam beberapa praktik, meskipun individu transgender telah memperoleh pengakuan hukum melalui putusan pengadilan negeri terkait perubahan identitas gender, seperti dalam penetapan perubahan jenis kelamin oleh hakim di Pengadilan Negeri Jakarta Selatan dalam perkara Vivian Rubianti Iskandar yang mengabulkan permohonan perubahan status kelamin dari laki-laki menjadi Perempuan,<sup>48</sup> peradilan agama tetap cenderung merujuk pada jenis kelamin biologis asal atau pertimbangan *fiqh* klasik seperti kategori *khunṣa*,<sup>49</sup> sehingga hak waris ditentukan berdasarkan konstruksi normatif tradisional, bukan identitas gender yang telah diakui secara hukum positif..

Kondisi tersebut menunjukkan adanya ketegangan antara pengakuan administratif negara dan interpretasi normatif keagamaan, yang pada akhirnya menempatkan transgender dalam posisi rentan terhadap disparitas putusan dan ketidakpastian hukum dalam praktik

---

<sup>47</sup> Fathin and Koto, "A Juridical Review of Transgender Heirs from the Perspective of Islamic Law and Civil Law."

<sup>48</sup> Pengadilan Negeri Jakarta Selatan, Penetapan No. 546/Pdt.P/1973/PN.Jkt.Sel. atas nama Vivian Rubianti Iskandar

<sup>49</sup> Erik Erlangga, "Hak Mawaris Transgender Ditinjau Dari Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia: *Transgender Women's Rights from the Perspective of Islamic Law and Human Rights*," *UMPurwokerto Law Review* 5, no. 1 (2025): 21–27, <https://doi.org/10.30595/umplr.v5i1.22855>.

kewarisan Islam.<sup>50</sup> Penelitian empiris tentang putusan pengadilan agama menunjukkan bahwa sementara beberapa hakim menggunakan interpretasi progresif untuk menjembatani celah normatif, banyak putusan yang tetap terbentuk oleh penilaian moral publik yang kuat, sehingga memberi ruang bagi pertimbangan etika sosial yang lebih dominan dibanding kepastian hukum formal.<sup>51</sup> Dalam peradilan agama di Indonesia, diskresi semacam ini sering kali menguatkan posisi moral dominan mayoritas terutama terhadap subjek yang dipandang “menyimpang” sehingga kelompok transgender diperlakukan bukan sebagai subjek hukum netral yang layak mendapat perlakuan setara, tetapi sebagai objek penilaian moral dan sosial yang memengaruhi hasil adjudikasi dalam perkara keluarga dan waris.<sup>52</sup>

Dalam realitas hukum kontemporer Indonesia, individu transgender sering berada pada posisi hukum yang tidak jelas: *tidak diakui sebagai kategori ahli waris yang sah*, namun juga *tidak secara eksplisit dikeluarkan dari sistem hukum*, sehingga mereka menempati ruang antara pengakuan dan pengecualian yang sulit dipahami oleh struktur legal formal; fenomena ini sejalan dengan penggunaan konsep liminality yang menunjukkan bahwa subjek tertentu dapat hidup di antara dua status hukum tanpa identitas yuridis yang stabil atau terdefinisi secara jelas dalam norma hukum yang berlaku.<sup>53</sup> Dalam kajian budaya dan hukum yang lebih luas, liminalitas dipahami sebagai

---

<sup>50</sup> Rico Febriansyah, “Keadilan Gender dalam Perspektif Hukum Waris Islam: Analisis Yuridis terhadap Praktik di Pengadilan Agama,” Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, 2025. <https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/keadilan-gender-dalam-perspektif-hukum-waris-islam-analisis-yuridis-terhadap-praktik-di-pengadilan-agama-oleh-rico-febriansyah-22-9>

<sup>51</sup> Yusna Zaidah, A Fahmi Al-Amruzi, and A Sukris Sarmadi, “Unveiling the Role of Local Cultural Considerations in Judicial Discretion: An Analysis of Inheritance Decisions in the Religious Courts of South Kalimantan,” in *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan*, vol. 23, 2023, 47–58.

<sup>52</sup> Yusna Zaidah, “Judicial Discretion in Inheritance Case Resolution: Towards Progressive Legal Justice in Indonesia,” *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 24 (2024): 136–47.

<sup>53</sup> H Imron Rosyadi and MH SH, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Keluarga Islam* (Prenada Media, 2022).

kondisi ambigu di mana individu berada *betwixt* and *between*, tidak sepenuhnya termasuk dalam satu kategori hukum atau di luar kategori tersebut, sehingga hak dan aksesnya sering ditentukan secara kasuistik atau arbitrer oleh praktik peradilan yang mempertimbangkan norma moral atau sosial dominan.<sup>54</sup> Posisi transgender sebagai *liminal legal subject* inilah yang menghasilkan ketidakpastian akses terhadap hak waris, karena sistem hukum yang ada belum mampu memberikan pengakuan yuridis yang stabil atas identitas sosial dan legal mereka, melainkan membiarkan status tersebut ditafsirkan secara *ad hoc* sesuai kecenderungan lembaga hukum atau tekanan nilai sosial yang dominan, menciptakan akses terhadap hak waris yang bersifat arbitrer dan terfragmentasi.<sup>55</sup>

Kondisi *liminality* dalam status hukum individu LGBT untuk hak waris tidak hanya menciptakan inkonsistensi putusan dan ketidakpastian status ahli waris, tetapi juga membuka ruang diskriminasi sistemik yang tidak dapat dijelaskan sekadar sebagai kegagalan implementasi, melainkan sebagai karakter inheren sistem hukum itu sendiri ketika norma formal tidak mampu menjawab kompleksitas identitas kontemporer; ketidakpastian ini terlihat jelas dalam studi tentang hak waris bagi identitas di luar biner gender tradisional, di mana hakim dan aparat hukum di sejumlah yurisdiksi harus membuat keputusan kasuistik yang sering kali menghasilkan hasil berbeda untuk fakta yang hampir serupa karena tidak adanya pedoman normatif yang jelas.<sup>56</sup> Analisis empiris terhadap litigasi dan putusan yang melibatkan status hukum identitas non-binari menunjukkan bagaimana ketidakjelasan norma menyebabkan ketergantungan pada interpretasi hakim, yang pada gilirannya menciptakan peluang diskriminasi berbasis moral, sosial, atau budaya

---

<sup>54</sup> Gregorius Suwito, "Pernikahan Sebagai Ruang Liminal: Rekonstruksi Teologis Sakramen Dalam Perspektif Studi Ritual," *KURIOS* 11, no. 3 (2025): 794–804.

<sup>55</sup> H Sudirman, *Fiqh Kontemporer: Contemporary Studies of Fiqh* (Publica Indonesia Utama, 2024).

<sup>56</sup> Iqbal, Abubakr, and Nafees, "Gender Beyond Binary: Inheritance Rights of Third Gender in Islamic Law – Sri Lankan Legal Recognition and Reform."

karena tidak ada proteksi hukum yang tegas bagi subjek hukum tersebut.<sup>57</sup> Diskriminasi struktural terhadap kelompok transgender dalam konteks legal, termasuk keterbatasan akses terhadap hak dasar seperti waris, mencerminkan bagaimana norma sosial dan dominasi moral publik mampu mempengaruhi pengambilan keputusan yudisial, sehingga hak keperdataan transgender sangat bergantung pada subjektivitas hakim dan bukan pada kepastian hukum yang konsisten dan adil.<sup>58</sup>

Dalam pembacaan pascakolonial terhadap hubungan antara negara Muslim, hukum Islam, dan norma HAM global, posisi hukum transgender sebagai *liminal legal subject* bukan sekadar kebetulan normatif, melainkan hasil dari tekanan norma global, resistensi terhadap syariat, dan ambivalensi negara Muslim, yang secara struktural mempertahankan hukum Islam sekaligus terikat pada wacana hak asasi manusia internasional; dalam situasi seperti ini, transgender secara yuridis sering diposisikan dalam ruang hukum yang sengaja tidak diputuskan secara tegas, karena penerimaan penuh terhadap standar HAM liberal akan mengganggu otoritas syariat, sementara penolakannya dapat menciptakan kritik terhadap citra negara dalam arena global.<sup>59</sup> Konstelasi seperti ini menampilkan bagaimana norma global dan syariat Islam berinteraksi dalam suatu kebijakan yang bersifat *governance ambiguity*, di mana negara mencoba menyeimbangkan tuntutan inklusivitas norma hak asasi dengan kebutuhan mempertahankan otoritas religi dan moral lokal, sehingga keputusan normatif sering diproduksi melalui kompromi substantif yang menghasilkan ambivalensi, kontras dengan klaim

---

<sup>57</sup> Paisley Currah, "Sex Is as Sex Does: Governing Transgender Identity," in *Sex Is as Sex Does* (New York University Press, 2022).

<sup>58</sup> Nan D Hunter, "Marriage, Law and Gender: A Feminist Inquiry," in *Sex Wars* (Routledge, 2014), 105–18.

<sup>59</sup> Agung Wijianto and Farah Kholida Wahid, "Negotiating Islamic Hegemony: A Case Study of Muslim LGBT in East Java, Indonesia," *Humaniora* 13, no. 2 (2022): 119–26.

universalitas HAM yang ingin dipaksakan secara global.<sup>60</sup> Pada titik ini, *liminality* bukan sekadar fenomena empiris, tetapi juga merupakan strategi *governance* ambigu yang mencerminkan ambivalensi negara dalam menghadapi konflik normatif antara tuntutan global dan kedaulatan syariat, sekaligus menyumbang bukti bahwa supremasi HAM Barat memengaruhi dinamika legal domestik melalui internalisasi norma yang tidak sepenuhnya terintegrasi.<sup>61</sup>

### **3. Ambivalensi Negara Muslim: Antara Kepatuhan Global dan Otoritas Syariat**

Indonesia, meskipun merupakan negara mayoritas Muslim dengan tradisi hukum religius yang kuat, terikat secara formal pada rezim hak asasi manusia internasional melalui ratifikasi sejumlah instrumen HAM penting seperti *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR), *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW), dan *Convention on the Rights of the Child* (CRC), yang menciptakan kewajiban normatif untuk menyesuaikan hukum nasional dengan standar global yang bersifat universal; keterikatan ini diperkuat dengan keterlibatan aktif kedua negara dalam mekanisme Universal Periodic Review (UPR) Dewan HAM PBB, di mana performa HAM nasional mereka secara berkala ditinjau oleh negara-negara anggota lain dan rekomendasi-rekomendasi yang mencakup berbagai isu, termasuk non-diskriminasi dan orientasi seksual, menjadi bagian dari agenda.<sup>62</sup> Mekanisme UPR tersebut memaksa negara-negara pihak untuk menerima rekomendasi yang mungkin menuntut revisi atau adaptasi hukum domestik agar lebih selaras dengan prinsip HAM global, sehingga tekanan eksternal terhadap perubahan sistem hukum tidak dapat dipandang sebagai

---

<sup>60</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Islam, Islamic Law and the Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights 1," in *Asian Perspectives on Human Rights* (Routledge, 2021), 31-54.

<sup>61</sup> Bhabha, *The Location of Culture*.

<sup>62</sup> M Anwar Nawawi et al., "Hegemoni Patriarkhisme: Hak Keadilan Perempuan Dalam Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia" (The Journal Publishing, 2022).

pilihan bebas negara, tetapi sebagai realitas struktural yang menghubungkan norma internasional dengan praktik hukum domestik.<sup>63</sup> Dalam beberapa siklus UPR, isu-isu seperti penghapusan diskriminasi terhadap kelompok minoritas termasuk minoritas seksual sudah muncul dalam rekomendasi, yang menunjukkan bahwa tekanan eksternal terhadap isu orientasi seksual dan identitas gender telah menjadi bagian tak terpisahkan dari dialog hak asasi manusia antarnegara di forum internasional.<sup>64</sup>

Di Indonesia sebagai negara mayoritas Muslim Islam secara eksplisit diasosiasikan sebagai basis normatif utama bagi hukum keluarga, yang terlihat dalam keberadaan lembaga seperti *Peradilan Agama* di Indonesia yang diberi kewenangan mengadili perkara keluarga dan waris bagi Muslim, menegaskan posisi syariat sebagai sumber hukum yang mengatur aspek nasab, perkawinan, perceraian, dan pewarisan dalam kerangka legal nasional; aturan-aturan ini umumnya diturunkan dari sumber-sumber *fiqh*, termasuk konsep nasab dan diferensiasi gender yang tercermin dalam prinsip-prinsip pembagian waris berdasarkan *faraid* dan tanggung jawab keluarga yang diinstitusikan dalam peraturan domestik masing-masing negara.<sup>65</sup> Dalam praktiknya, hukum keluarga Islam di Indonesia menunjukkan struktur normatif yang terlembaga melalui undang-undang perkawinan dan hukum waris, serta diimplementasikan oleh sistem peradilan yang secara formal diakui oleh konstitusi dan peraturan nasional, yang mempertegas bahwa syariat bukan sekadar tradisi agama tetapi fondasi legal yang diinstitusikan secara nasional.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> H A M Komnas, *Strategi Implementasi 205 Rekomendasi Oleh Indonesia Dalam Universal Periodic Review (UPR) Siklus Ke Empat* (Komnas HAM, 2023).

<sup>64</sup> Johanis Lukas Siegrid Sebril Polii, *Keadilan Dalam Inklusi Menyuarakan Hak-Hak Minoritas Di Tengah Dinamika Global* (Gema Edukasi Mandiri, 2024).

<sup>65</sup> Sariatul Fikri and Mishbachul Mujib, "Perbandingan Sistem Pembagian Waris Dalam Hukum Indonesia Dan Malaysia," *USRAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 2 (2025): 52-65.

<sup>66</sup> Muhammad Iqbal Nasution, Faisar Ananda, and Ibnu Radwan Siddiq Turnip, "Hukum Keluarga Islam Dalam Sistem Hukum Nasional (Kajian Ontologi, Epistemologi, Dan Aksiologi)," *As-Sais (Jurnal Hukum Tata Negara/Siyasah)* 9, no. 1 (2025).

Meski Indonesia secara formal mengadopsi terminologi HAM seperti kesetaraan, inklusivitas, dan non-diskriminasi dalam kerangka konstitusional dan komitmen internasional, implementasi substantif dari istilah-istilah ini seringkali terbatas pada bidang hukum sipil yang tidak menyentuh ranah norma keluarga dan waris yang dikontrol oleh hukum Islam, sehingga terjadi keterputusan tajam antara retorika global dan praktik domestik dalam konteks isu orientasi seksual dan hak keluarga, bahasa HAM diterima sebagai alat legitimasi diplomatik dan simbol reputasi internasional, tetapi konsekuensinya termasuk perubahan substansial pada norma syariat cenderung ditahan atau dinegosiasikan secara restriktif agar tidak mengganggu otoritas syariat atau tatanan moral lokal.<sup>67</sup> Banyak kajian tentang globalisasi HAM dan hukum keluarga Islam menunjukkan bahwa diskursus HAM yang menekankan prinsip non-diskriminasi sering kali berujung pada reformasi yang simbolik ketimbang transformasi substansial, karena norma lokal berpegang pada prioritas stabilitas komunitas dan interpretasi budaya yang dominan.<sup>68</sup> Realitas ini mencerminkan bahwa Indonesia sebagai negara Muslim dapat menerima bahasa universal HAM secara simbolik dalam dokumen dan retorika resmi, namun ketika bahasa tersebut berhadapan dengan substansi hukum keluarga dan waris yang berbasis syariat, praktik domestik sering kali mempertahankan batas-batas tegas sambil menggunakan terminologi hak asasi sebagai legitimasi semu, sehingga menciptakan ambivalensi operasional yang kompleks antara norma global yang diidealkan dan norma lokal yang dilakukan.<sup>69</sup>

Ambivalensi Indonesia sebagai negara Muslim dalam merespons tekanan norma HAM liberal, khususnya mengenai isu seksualitas dan

---

<sup>67</sup> boya Yanti Gultom, "Tinjauan Normatif Perlindungan Hak Asasi Manusia Dalam Konstitusi Perundang-Undangan Di Indonesia" (Fakultas Hukum, universitas islam sumatera utara, 2025).

<sup>68</sup> F Budi Hardiman, *Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik Dengan Agama Dan Kebudayaan* (PT Kanisius, 2011).

<sup>69</sup> Khairul Anam And Jamiliya Susantin, "Pengaruh Globalisasi Terhadap Hukum Peradilan Islam Perspektif Jasser Auda: Maqosid Al Shari'ah Kontemporer," *Qanuni: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 3, no. 01 (2025): 59-75.

hukum keluarga, tidak sekadar mencerminkan *kegagalan administratif* atau kebingungan normatif, tetapi merupakan strategi *governance* yang sengaja dipilih untuk meredam tekanan internasional sambil menjaga legitimasi religius domestik dalam konteks yang sangat sensitif; seperti Indonesia sering membiarkan “area abu-abu” hukum tetap ada yakni dengan tidak mengkriminalisasi sepenuhnya perilaku yang bertentangan dengan norma syariat namun juga tidak mengakui secara legal hak-hak substansial kelompok transgender sebagai cara menyeimbangkan tuntutan global dan kebutuhan stabilitas internal.<sup>70</sup> Kajian tentang interaksi antara hukum Islam domestik dan norma internasional menunjukkan bahwa dinamika ambivalensi ini muncul dalam konteks *legal pluralism*, di mana negara mengadopsi aspek tertentu dari rezim HAM global tanpa mengorbankan otoritas syariat dalam ranah hukum keluarga, sehingga memproduksi *hybrid governance* yang beroperasi di dua tingkat normatif sekaligus.<sup>71</sup> Pendekatan semacam ini konsisten dengan teori pascakolonial yang menempatkan ambivalensi bukan sebagai *inconsistency* teknis, tetapi sebagai bentuk kekuasaan yang direproduksi negara pascakolonial untuk mempertahankan otonomi simbolik terhadap norma global sekaligus menegosiasikan ruang politik mereka sendiri.<sup>72</sup>

Indonesia merepresentasikan tipologi negara Muslim pascakolonial yang berada dalam ketegangan permanen antara kepatuhan pada arsitektur hukum global dan komitmen mempertahankan identitas religius sebagai basis legitimasi domestik, sehingga ambivalensi hukum bukan anomali, melainkan *modus operandi* yang melembaga dalam praktik pemerintahan kontemporer.<sup>73</sup> Dalam konfigurasi ini, isu transgender khususnya

---

<sup>70</sup> Ibnu Elmi A S Pelu and Ahmad Dakhoir, “Marital Property within the Marriage Law: A Debate on Legal Position and Actual Applications,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021): 287–316.

<sup>71</sup> Arskal Salim, *Contemporary Islamic Law in Indonesia: Sharia and Legal Pluralism* (Edinburgh University Press, 2015).

<sup>72</sup> Bhabha, *The Location of Culture*.

<sup>73</sup> Sandrine Brachotte, “When European State Courts Face Post-Colonial Legality: A Private International Law Approach Inspired by Decolonial Theory,” *Buff. L. Rev.* 72 (2024): 1669.

dalam ranah hukum keluarga dan waris diproduksi sebagai *liminal legal subject*: hadir dalam sistem hukum nasional namun tanpa pengakuan yuridis yang stabil, akibat negara berperan sebagai mediator konflik epistemik antara rasionalitas HAM liberal dan normativitas Islam yang berbasis komunitas dan moral publik.<sup>74</sup> Sejalan dengan pembacaan pascakolonial Homi K. Bhabha dan kritik genealogis Talal Asad, ambivalensi tersebut mencerminkan strategi kekuasaan negara pascakolonial yang mengelola kontradiksi normatif melalui penundaan, ketidakpastian, dan diferensiasi ruang hukum, sehingga supremasi HAM Barat tidak bekerja melalui paksaan langsung, melainkan melalui produksi struktur hukum hibrid yang menormalisasi ketegangan sebagai kondisi permanen.<sup>75</sup>

#### **4. Kritik Pascakolonial Atas Supremasi Hukum Barat Tentang Status Keperdataan Transgender Dalam Pembagian Waris: Perspektif Homi K. Bhabha dan Talal Asad**

Dalam kajian postkolonial kontemporer, Homi K. Bhabha menegaskan bahwa relasi kuasa kolonial dan pascakolonial tidak pernah hadir sebagai struktur tunggal yang stabil, melainkan selalu ditandai oleh ambivalensi suatu keadaan di mana norma dominan sekaligus memikat dan menolak subjek terjajah sehingga menciptakan ranah legal dan budaya yang dipenuhi ketidakpastian.<sup>76</sup> Konsep hybridity yang digagas Bhabha menunjukkan bagaimana identitas dan norma yang “dicampur” tidak pernah menjadi hasil akulturasi seimbang, tetapi selalu terletak di ruang liminal yang *tidak sepenuhnya sendiri* maupun *tidak sepenuhnya lain* suatu “ruang ketiga” yang menggugat dikotomi antara pusat dan pinggiran, antara hukum kolonial dan hukum lokal, serta membuka kemungkinan subversi

---

<sup>74</sup> Ihsan Yilmaz and Syaza Shukri, “Islam and Politics in Democratic Muslim-Majority Countries,” in *Islamist Parties and Power in Democratic Nation-States: A Comparative Analysis of Six Muslim-Majority Countries* (Springer, 2024), 15–48.

<sup>75</sup> Mahmood, “Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report.”

<sup>76</sup> Bhabha, *The Location of Culture*.

terhadap otoritas tunggal.<sup>77</sup> Lebih jauh lagi, akibat ambivalensi tersebut, subjek hukum yang terperangkap di antara norma dominan dan lokal sering mengalami liminality, yakni posisi hukum yang berada di *batas, antara pengakuan dan pengecualian*, sehingga identitasnya tidak stabil secara legal dan sosial; fenomena ini menjadi sangat relevan ketika kita memeriksa bagaimana kelompok transgender diposisikan dalam sistem waris Islam di negara-negara Muslim kontemporer melalui kebijakan yang ambigu.<sup>78</sup>

Dalam kritiknya terhadap sekularisme modern, Talal Asad menekankan bahwa konsep hak asasi manusia (HAM) modern bukan produk lintas tradisi atau konsensus universal, tetapi hasil genealogis sekularisme Eropa yang menempatkan agama di luar ruang publik dan menjadikan ranah moral dan hukum sebagai tanah sekular yang dominan, sehingga hukum agama kerap direduksi menjadi privat dan subordinat terhadap rasionalitas sekular Barat.<sup>79</sup> Asad menunjukkan bahwa sekularisme secara historis lahir dari proses pembentukan masyarakat Barat di mana pemisahan antara agama dan negara bukanlah norma alami tetapi konstruksi kekuasaan yang menyingkirkan agama dari legitimasi publik, sehingga struktur hukum global yang dihasilkan lebih mencerminkan klaim moral hegemonik daripada netralitas epistemik.<sup>80</sup> Kritik ini kemudian berkembang ke ranah universalitas HAM, di mana Asad dan pengikutnya melihat bahwa klaim HAM sebagai prinsip universal sering kali berfungsi sebagai bentuk tekanan normatif yang mengharuskan negara-negara non-Barat, termasuk negara Muslim, untuk menyesuaikan struktur

---

<sup>77</sup> qumber Ali Khan, Hassan Riaz, And Sawera Aslam, "Living In Liminality: A Postcolonial Study Of Hybrid Identity And Belonging In Maroo's Western Lane," *International Premier Journal of Languages & Literature* 3, no. 3 (2025): 640-54.

<sup>78</sup> Nur Ainun Pratidina, "Politik Identitas Dan Warisan Kolonial Dalam Novel Pulang Karya Leila S. Chudori: Postkolonial Homi K Bhaba," *Lingue: Jurnal Bahasa, Budaya, Dan Sastra* 7, no. 2 (2025): 205-17.

<sup>79</sup> Vodičar, "The Critique of Secularism by Talal Asad as a Chance to Look for New Ways of Proclamation."

<sup>80</sup> Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, 2003).

hukum mereka dengan ontologi hukum Barat yang sekular, mengabaikan tradisi dan nilai hukum lokal serta agama yang integral bagi identitas hukum domestik.<sup>81</sup>

Dalam diskursus kontemporer tentang hak asasi manusia, semakin banyak kritikus menunjukkan bahwa HAM global tidak sekadar membentuk skema hak dan kewajiban, tetapi secara aktif mendefinisikan apa yang dianggap “adil” berdasarkan standar epistemik Barat, sehingga hukum dan praktik non-Barat sering diposisikan sebagai belum matang atau diskriminatif dalam hierarki internasional.<sup>82</sup> Hal ini selaras dengan kritik postkolonial bahwa kerangka HAM berakar pada logika *coloniality* yang melampaui kolonialisme formal dan terus memproduksi hierarki pengetahuan serta struktur kekuasaan di era globalisasi, di mana negara dan hukum non-Barat sering dianggap inferior terhadap norma Barat yang universalistis.<sup>83</sup> Kritik semacam ini menyoroti bagaimana universalitas HAM seringkali berlaku sebagai *klaim moral hegemonik*, yang tidak hanya menerapkan standar tunggal bagi semua negara tetapi juga mempersempit kemungkinan pluralisme epistemik dalam memahami keadilan, termasuk dalam praktik hukum Islam.<sup>84</sup> Dalam konteks negara pascakolonial seperti Indonesia, kolonisasi epistemik ini direproduksi secara internal ketika norma HAM global dipakai sebagai tolok ukur tunggal, sementara kerangka lokal dan religius dipandang sebagai deviasi dari standar “universal”, sehingga memunculkan

---

<sup>81</sup> Vodičar, “The Critique of Secularism by Talal Asad as a Chance to Look for New Ways of Proclamation.”

<sup>82</sup> Luz Angélica Kirschner, *The Persistence of Racialization: Literature, Gender, and Ethnicity* (Routledge, 2024).

<sup>83</sup> Ajda Hedžet, “Human Rights at a Critical Juncture or on the Way to a Bright Future? Critical Analysis of Contemporary International Relations Scholarship on Human Rights,” *The Neoliberal World Order In Crisis, And Beyond*, 2023, 359.

<sup>84</sup> Yıldız, “Postcolonial Approaches to International Human Rights Law: The TWAIL Case.”

konflik epistemik antara norma global dan tradisi hukum keagamaan yang berakar dalam komunitas.<sup>85</sup>

Dalam praktik kontemporer, prinsip *maqasid al-shariah* yang tradisionalnya menekankan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sering direinterpretasi untuk kompatibilitas dengan narasi *hak asasi manusia* liberal modern, sehingga sebagian nilai dasar seperti nasab, diferensiasi gender, dan struktur keluarga tradisional dipandang kurang relevan atau bahkan *dekonstruktif* dalam kerangka universalitas HAM.<sup>86</sup> Reformasi hukum keluarga Islam di berbagai yurisdiksi Muslim menunjukkan kecenderungan adaptasi terhadap prinsip kesetaraan gender yang dikaitkan dengan norma HAM global, tetapi tidak jarang menimbulkan ketegangan internal antara teks syariat dan tuntutan modernitas.<sup>87</sup> Perubahan semacam itu sering kali dikritik sebagai *subordinasi epistemik*, di mana hukum Islam diposisikan sebagai objek reformasi yang harus mengikuti logika individualisme sekular demi mencapai “keadilan substantif” menurut standar global, ketimbang mempertahankan otoritas normatifnya sendiri.<sup>88</sup> Keadaan ini memicu debat tajam di antara sarjana Islam kontemporer yang mempertanyakan apakah *maqasid al-shariah* dapat sepenuhnya dipahami melalui kerangka HAM tanpa kehilangan karakter normatifnya yang khas.<sup>89</sup> Tekanan ini paling jelas terlihat dalam isu-isu yang berkaitan dengan distribusi waris, peran gender,

---

<sup>85</sup> Kirandeep Kaur et al., “Ethics and Epistemic Injustice in the Global South: A Response to Hopman’s Human Rights Exceptionalism as Justification for Covert Research,” *Journal of Human Rights Practice* 15, no. 2 (2023): 347–73.

<sup>86</sup> Rachman Iqbal and Rahman Alwi, “Pendekatan Maqasid As-Syari’ah Terhadap Hak Asasi Manusia: Menyelaraskan Prinsip Kebebasan Dan Kemaslahatan,” *Journal of Islamic Law and Wisdom* 1, no. 2 (2025): 112–24.

<sup>87</sup> Moch Aful Hadliq Khaiyyul Millati Waddin, “Jurnal Rekonstruksi Konseptual Pengelompokan Ahli Waris Dalam Hukum Islam: Pendekatan Normatif, Historis, Dan Maqāsid Al-Syari’ah Untuk Mewujudkan Keadilan Di Era Kontemporer,” *Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 02 (2025): 162–75.

<sup>88</sup> Zuhri Humaidi, “HAM dan Problem Penegakannya Perspektif Maqāsid AL-Shari’ah: Prospek dan Tantangan,” *Empirisma* Vol. 25 No (2016).

<sup>89</sup> M H I Abid Rohmanu, *Teorisasi Etis Maqasid: Dialektika Hukum Islam Dan Etika Global* (Q Media, 2021).

dan struktur keluarga, di mana interpretasi maqāṣid semakin dihadapkan pada tuntutan hukum universal Barat, sehingga terjadi *negotiation of justice* yang bukan hanya soal substansi hukum, tetapi juga pertarungan epistemik antara tradisi syariat dan hegemoni standar global.<sup>90</sup>

Menyadari keterbatasan pendekatan universal tunggal yang sering menggerus konteks religius dan sosial lokal, banyak sarjana kontemporer menegaskan pentingnya dekolonisasi hukum keluarga Islam, yakni upaya membangun kerangka hukum yang tidak sekadar meniru standar Barat tetapi benar-benar memadukan *maqasid al-shariah*, konteks sosial Muslim, dan otoritas epistemik syariat dalam menentukan keadilan keluarga, keturunan, dan waris secara autentik.<sup>91</sup> Kritik ini berangkat dari pengamatan bahwa interpretasi *maqāṣid* yang kompatibel dengan prinsip hak asasi sering kali tetap berada dalam preskripsi normatif Barat sehingga tak sepenuhnya mengakomodasi wirid nilai Islam yang integral, termasuk perlindungan nasab dan struktur keluarga sebagai entitas sosial normatif yang berdiri sendiri.<sup>92</sup> Gerakan pemikiran ini ditandai oleh upaya rekonstruksi hukum keluarga Islam yang menolak imitasi HAM Barat maupun liberalisasi teknokratis semata dan menegaskan pluralitas ontologi hukum bahwa ada cara berpikir normatif lain selain sekular universal yang sah, kontekstual, dan berakar dalam syariat serta tradisi Muslim.<sup>93</sup> Penegasan tersebut bukan hanya aspirasi filosofis, tetapi merupakan respons terhadap subordinasi epistemik

---

<sup>90</sup> Arif Sugitanata, "Kritik Wacana Atas Transformasi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dalam Studi Islam Kontemporer," *At-Ta'awun: Jurnal Mu'amalah Dan Hukum Islam* 4, no. 1 (2025): 1–42.

<sup>91</sup> Herliansyah, Foza, and Suyatna, "Rekonstruksi Hukum Keluarga Islam Melalui Integritas Maqasid Al-Syarī'iah Dan Prinsip Ham Di Indonesia."

<sup>92</sup> Gebby Chyntia Delta Kaunang and Safarni Husain, "Fleksibilitas Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Hukum Keluarga, HAM Dan Ekonomi Modern: Tinjauan Maqashid Syariah," *Tasyri': Journal of Islamic Law* 4, no. 2 (2025): 1131–62.

<sup>93</sup> Muhammad Hafis et al., "Integration of Maqāṣid Al-Syarī'ah and Social Justice: Reconfiguring the Legal Status of Children Born Out of Wedlock in Islamic Law and the Indonesian Legal System," *Baitul Hikmah: Jurnal Ilmiah Keislaman* 3, no. 2 (2025): 66–81.

yang selama ini memposisikan hukum Islam sebagai objek reformasi daripada sumber hukum normatif, sehingga tantangan zaman dapat dijawab tanpa kehilangan identitas hukum yang khas dan konsekuen terhadap *maqasid al-shariah*.<sup>94</sup>

#### **D. Kesimpulan dan Penutup**

Pembahasan mengenai ambivalensi dan liminalitas status keabsahan pembagian waris dalam Islam bagi kelompok transgender di Indonesia menunjukkan bahwa persoalan ini tidak semata-mata bersifat yuridis-teknis, melainkan merupakan medan kontestasi epistemik antara hukum Islam, hukum nasional, dan norma global yang didominasi paradigma HAMBarat. Dalam kerangka pemikiran Homi K. Bhabha, posisi kelompok transgender dalam hukum waris Islam berada pada ruang *liminal* yakni wilayah antara penerimaan dan penolakan yang mencerminkan ambivalensi negara Muslim dalam merespons tuntutan universalitas hak asasi manusia sekaligus mempertahankan otoritas normatif syariat Islam sebagai sumber legitimasi hukum keluarga. Sementara itu, perspektif Talal Asad mengungkap bahwa dominasi wacana hak asasi manusia global tidaklah netral, melainkan membawa proyek sekularisasi hukum yang menuntut rasionalisasi dan depolitisasi agama ke dalam ranah privat. Dalam konteks ini, supremasi HAM Barat beroperasi melalui standar “keadilan” dan “kesetaraan” yang kerap mengabaikan genealogi normatif Islam, termasuk *maqāṣid al-syarī'ah* dan struktur etika hukum waris yang berakar pada teologi, bukan semata rasionalitas liberal. Akibatnya, tekanan global tersebut mendorong Indonesia untuk mengadopsi sikap ambigu: secara formal mempertahankan hukum Islam, namun secara praksis membuka celah interpretatif yang melemahkan koherensi normatifnya. Pada titik ini, dapat di simpulkan bahwa ambivalensi hukum waris Islam bagi transgender bukanlah kegagalan internal syariat, melainkan refleksi dari relasi kuasa global

---

<sup>94</sup> Iina Nur Anisa, “Deconstructing Mu’asyarah Bi Al-Ma’ruf: Toward A Gender-Just Framework Of Islamic Family Law,” *Hakam: Jurnal Kajian Hukum Islam Dan Hukum Ekonomi Islam* 9, no. 2 (2025).

yang hegemonik dalam mendefinisikan hukum, keadilan, dan subjek hukum. Oleh karena itu, kritik atas supremasi hukum Barat menjadi krusial untuk membangun kerangka hukum Islam yang otonom, reflektif, dan kontekstual, tanpa harus terjebak pada imitasi normatif ataupun resistensi defensif. Jalan ke depan menuntut rekonstruksi epistemologi hukum Islam yang mampu merespons realitas sosial kontemporer secara etis, namun tetap berakar pada logika normatif dan kedaulatan hukum Islam itu sendiri.

### Daftar Pustaka

- Abid Rohmanu, M H I. *Teorisasi Etis Maqasid: Dialektika Hukum Islam Dan Etika Global*. Q Media, 2021.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Islam, Islamic Law and the Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights 1." In *Asian Perspectives on Human Rights*, 31–54. Routledge, 2021.
- Anam, Khairul, and Jamiliya Susantin. "Pengaruh Globalisasi Terhadap Hukum Peradilan Islam Perspektif Jasser Auda: Maqosid Al Shari'ah Kontemporer." *Qanuni: Journal of Indonesian Islamic Family Law* 3, no. 01 (2025): 59–75.
- Anandya, Rivany, and Muhammad Lutfi Hakim. "Sexuality and Religious Court Authority: Interpreting Homosexuality in the Khul' Divorce Case in Singkawang, Indonesia." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 59, no. 1 (2025): 99–111.
- Anisa, Lina Nur. "Deconstructing Mu'asyarah Bi Al-Ma'ruf: Toward A Gender-Just Framework Of Islamic Family Law." *Hakam: Jurnal Kajian Hukum Islam Dan Hukum Ekonomi Islam* 9, no. 2 (2025).
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003.
- . "Reflections on Violence, Law, and Humanitarianism." *Critical Inquiry* 41, no. 2 (2015): 390–427.
- . *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*. Columbia University Press, 2018.
- Azizi, Sattar, Saleh Gholam Heidari, and Kian Biglarbeigi. "The Role of Non-Governmental Organizations (NGOs) in the Universal

- Periodic Review (UPR) Process of the United Nations Human Rights Council." *The Journal of Human Rights* 20, no. 1 (2025): e731157.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. routledge, 2012.
- Blumenson, Eric. *Why Human Rights?: A Philosophical Guide*. Routledge, 2024.
- Brachotte, Sandrine. "When European State Courts Face Post-Colonial Legality: A Private International Law Approach Inspired by Decolonial Theory." *Buff. L. Rev.* 72 (2024): 1669.
- Busyra, M. "Penyelesaian Sengketa Hak-Hak Keperdataan Anak Biologis Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Indonesia." Universitas Islam Indonesia, 2025.
- Currah, Paisley. "Sex Is as Sex Does: Governing Transgender Identity." In *Sex Is as Sex Does*. New York University Press, 2022.
- Eldridge, Philip J. *Politics of Human Rights in Southeast Asia*. Routledge, 2013.
- Erlangga, Erik. "Hak Mawaris Transgender Ditinjau Dari Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia: *Transgender Women's Rights from the Perspective of Islamic Law and Human Rights*." *UMPurwokerto Law Review* 5, no. 1 (2025): 21–27. <https://doi.org/10.30595/umplr.v5i1.22855>.
- Fathin, Fathiyyah Jamil, and Ismail Koto. "A Juridical Review of Transgender Heirs from the Perspective of Islamic Law and Civil Law." *JHR (Jurnal Hukum Replik)* 12, no. 2 (2024): 525–38.
- Febriansyah, Rico. "Keadilan Gender dalam Perspektif Hukum Waris Islam: Analisis Yuridis terhadap Praktik di Pengadilan Agama." Jakarta: Direktorat Jenderal Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, 2025. <https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/keadilan-gender-dalam-perspektif-hukum-waris-islam-analisis-yuridis-terhadap-praktik-di-pengadilan-agama-oleh-rico-febriansyah-22-9>
- Fikri, Sariatul, and Mishbachul Mujib. "Perbandingan Sistem Pembagian Waris Dalam Hukum Indonesia Dan Malaysia." *USRAH: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 2 (2025): 52–65.
- Fitriyah, Aidatul, and Muhammad Badat Alauddin. "Comparison of

- Islamic Law and Human Rights; Navigating Consensus of LGBT in Thailand.” *Indonesian Journal of Law and Islamic Law (IJLIL)* 6, no. 1 (2024): 22–37.
- Gultom, Boya Yanti. “Tinjauan Normatif Perlindungan Hak Asasi Manusia Dalam Konstitusi Perundang-Undangan Di Indonesia.” Fakultas Hukum, universitas islam sumatera utara, 2025.
- Gunn, T Jeremy. “Do Human Rights Have a Secular, Individualistic & Anti-Islamic Bias?” *Daedalus* 149, no. 3 (2020): 148–69.
- H Syaikhu, M H I. *Internalisasi Hukum Waris (Menakar Sistem Hukum Waris Dalam Budaya Kearifan Lokal)*. Penerbit K-Media, 2022.
- Hafis, Muhammad, Juliani Syafitri, Rafi’aturrahmah Rafi’aturrahmah, and Johari Johari. “Integration of Maqāṣid Al-Syarī’ah and Social Justice: Reconfiguring the Legal Status of Children Born Out of Wedlock in Islamic Law and the Indonesian Legal System.” *Baitul Hikmah: Jurnal Ilmiah Keislaman* 3, no. 2 (2025): 66–81.
- Hardiman, F Budi. *Hak-Hak Asasi Manusia: Polemik Dengan Agama Dan Kebudayaan*. PT Kanisius, 2011.
- Hariri, Achmad, and Basuki Babussalam. “Legal Pluralism: Concept, Theoretical Dialectics, and Its Existence in Indonesia.” *Walisongo Law Review (Walrev)* 6, no. 2 (2024). [https:// doi.org/https:// doi.org/10.21580/walrev.2024.6.2.25566](https://doi.org/https://doi.org/10.21580/walrev.2024.6.2.25566).
- Hayat, Imran. “Islamic Law and International Human Rights Norms: Convergence, Divergence, and Pathways toward Harmonisation.” *Al-Mahdi Research Journal (MRJ)* 5, no. 1 (2023): 49–70.
- Hedžet, Ajda. “Human Rights at a Critical Juncture or on the Way to a Bright Future? Critical Analysis of Contemporary International Relations Scholarship on Human Rights.” *The Neoliberal World Order In Crisis, And Beyond*, 2023, 359.
- Herliansyah, Putrado, Yerry Anro Foza, and Enang Suyatna. “Rekonstruksi Hukum Keluarga Islam Melalui Integritas Maqasid Al-Syar’iah Dan Prinsip Ham Di Indonesia.” *Jurnal Al-Wasith: Jurnal Studi Hukum Islam* 10, no. 2 (2025): 387–98.
- Hidayati, Sri, Rusli Rusli, Waqar Ahmad, and Muhammad Adnan. “Reconstructing Divine Authority in Indonesian Islamic Law: A Critical-Maqāṣid Epistemology and the Reinterpretation of Wasiat

- Wājibah for Non-Muslim Heirs.” *Jurnal Indo-Islamika* 15, no. 2 (2025): 244–58.
- Hududillah, Teuku Hafid, Shofiatun Nikmah, Fahmi Hamdi, and Tate Agape Bawana. “Reconstructing Islamic Family Law in ASEAN: A Normative Analysis of Marriage, Divorce, and Inheritance in Plural Legal Systems.” *ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC)* 2, no. 2 (2025): 183–210.
- Humaidi, Zuhri. “HAM dan Problem Penegakannya PERSPEKTIF Maqāṣid AL-Shari’ah: Prospek Dan Tantangan.” *Empirisma* Vol. 25 No (2016).
- Hunter, Nan D. “Marriage, Law and Gender: A Feminist Inquiry.” In *Sex Wars*, 105–18. Routledge, 2014.
- Husain, Sahin, Nasir Purkon Ayoub, and Mukhammadolim Hassmann. “Legal Pluralism in Contemporary Societies: Dynamics of Interaction between Islamic Law and Secular Civil Law.” *SYARIAT: Akhwal Syaksyah, Jinayah, Siyasaḥ and Muamalah* 1, no. 1 (2024): 1–17.
- Idham, Idham, Efa Rodiah Nur, and Agus Hermanto. “Dynamic Development of Family Law in Muslim Countries.” *Al-’Adalah* 19, no. 1 (2022): 161–78.
- Iqbal, Rachman, and Rahman Alwi. “Pendekatan Maqasid As-Syari’ah Terhadap Hak Asasi Manusia: Menyelaraskan Prinsip Kebebasan Dan Kemaslahatan.” *Journal of Islamic Law and Wisdom* 1, no. 2 (2025): 112–24.
- Iqbal, Saujan, Yusuf Sani Abubakr, and Seenii Mohamed Mohamed Nafees. “Gender Beyond Binary: Inheritance Rights of Third Gender in Islamic Law—Sri Lankan Legal Recognition and Reform.” *Indonesian Journal of Islamic Law* 8, no. 2 (2025): 142–67.
- Isra, Saldi, Ferdi Ferdi, and Hilaire Tegnān. “Rule of Law and Human Rights Challenges in South East Asia: A Case Study of Legal Pluralism in Indonesia.” *Hasanuddin Law Review* 3, no. 2 (2025): 117–40.
- Kaunang, Gebby Chyntia Detta, and Safarni Husain. “Fleksibilitas Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Hukum Keluarga, HAM

- Dan Ekonomi Modern: Tinjauan Maqashid Syariah.” *Tasyri’: Journal of Islamic Law* 4, no. 2 (2025): 1131–62.
- Kaur, Kirandeep, Ben Grama, Nairita Roy Chaudhuri, and Maria Jose Recalde-Vela. “Ethics and Epistemic Injustice in the Global South: A Response to Hopman’s Human Rights Exceptionalism as Justification for Covert Research.” *Journal of Human Rights Practice* 15, no. 2 (2023): 347–73.
- Khan, Qumber Ali, Hassan Riaz, and Sawera Aslam. “Living In Liminality: A Postcolonial Study Of Hybrid Identity And Belonging In Maroo’s Western Lane.” *International Premier Journal of Languages & Literature* 3, no. 3 (2025): 640–54.
- Kirschner, Luz Angélica. *The Persistence of Racialization: Literature, Gender, and Ethnicity*. Routledge, 2024.
- Komnas, H A M. *Strategi Implementasi 205 Rekomendasi Oleh Indonesia Dalam Universal Periodic Review (UPR) Siklus Ke Empat*. Komnas HAM, 2023.
- Lerner, Natan. *Religion, Secular Beliefs and Human Rights*. Vol. 10. Martinus Nijhoff Publishers, 2012.
- Mahmood, Saba. “Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report,” 2015.
- Massi, Randy Atma R. “Inheritance Rights Of Adopted Children In Same-Sex Marriage (Lgbt) In Indonesian Legal Studies.” In *ICIFL: International Conference on Islamic Family Law*, 1:153–68, 2023.
- Mir-Hosseini, Ziba, Mulki Al-Sharmani, and Jana Rumminger. *Men in Charge?: Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. Simon and Schuster, 2014.
- Moustafa, Tamir. *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State*. Cambridge University Press, 2018.
- Nasution, Muhammad Iqbal, Faisar Ananda, and Ibnu Radwan Siddiq Turnip. “Hukum Keluarga Islam Dalam Sistem Hukum Nasional (Kajian Ontologi, Epistemologi, Dan Aksiologi).” *As-Sais (Jurnal Hukum Tata Negara/Siyasah)* 9, no. 1 (2025).
- Nawawi, M Anwar, M Ag SHI, Habib Shulton Asnawi, and S H Shi. “Hegemoni Patriarkhisme: Hak Keadilan Perempuan Dalam Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia.” *The Journal*

- Publishing, 2022.
- O’Flaherty, Michael, and John Fisher. “Sexual Orientation, Gender Identity and International Human Rights Law: Contextualising the Yogyakarta Principles.” *Human Rights Law Review* 8, no. 2 (2008): 207–48.
- Pelu, Ibnu Elmi A S, and Ahmad Dakhoir. “Marital Property within the Marriage Law: A Debate on Legal Position and Actual Applications.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021): 287–316.
- Pengadilan Negeri Jakarta Selatan. *Penetapan No. 546/ Pdt.P/ 1973/ PN.Jkt.Sel. atas nama Vivian Rubianti Iskandar*. Jakarta: Pengadilan Negeri Jakarta Selatan, 1973.
- Pinto, Thiago Alves. “An Empirical Investigation of the Use of Limitations to Freedom of Religion or Belief at the European Court of Human Rights.” *Religion & Human Rights* 15, no. 1–2 (2020): 96–133.
- Polii, Johanis Lukas Siegfrid Sebril. *Keadilan Dalam Inklusi Menyuarakan Hak-Hak Minoritas Di Tengah Dinamika Global*. Gema Edukasi Mandiri, 2024.
- Pratidina, Nur Ainun. “Politik Identitas Dan Warisan Kolonial Dalam Novel Pulang Karya Leila S. Chudori: Postkolonial Homi K Bhaba.” *Lingue: Jurnal Bahasa, Budaya, Dan Sastra* 7, no. 2 (2025): 205–17.
- Principles, Yogyakarta. “Principles on the Application of International Human Rights Law in Relation to Sexual Orientation and Gender Identity.” *Retrieved on January 28 (2007): 2014*.
- Puri, Jyoti. *Woman, Body, Desire in Post-Colonial India: Narratives of Gender and Sexuality*. Routledge, 2002.
- Putra, Dwi Rayhan Sunandar. “Inheritance Rights of Women in Islamic Family Law: Comparative Analysis across Jurisdictions.” *Journal of Islamic Family Law* 1, no. 1 (2025): 24–31.
- Ravi, M Dimas, and Muh Jufri Ahmad. “Inheritance Rights Of Children Who Have Changed Sex Reviewed From The Civil Code And Islamic Inheritance Law.” *Mimbar Yustitia: Jurnal Hukum Dan Hak Asasi Manusia* 8, no. 2 (2024): 159–76.
- Renshaw, Catherine. *Human Rights and Participatory Politics in*

- Southeast Asia*. University of Pennsylvania Press, 2019.
- Rosyadi, H Imron, and M H SH. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Keluarga Islam*. Prenada Media, 2022.
- Safitri, Hani Hasnah, and Agus Khumaedy. "Gender Equality in the Distribution of Inheritance Property from Al-Qur'an and Mawaris Fiqh's Perspective." *Mutawasith: Jurnal Hukum Islam* 7, no. 1 (2024): 54–63.
- Salim, Arskal. *Contemporary Islamic Law in Indonesia: Sharia and Legal Pluralism*. Edinburgh University Press, 2015.
- Salman, Abdulsatar Shaker. "Mass Surveillance and the Maqasid Al-Shari'ah: Balancing Security and Human Rights in Contemporary Islamic Discourse." *International Journal of Sharia and Law* 1, no. 1 (2025): 65–80.
- Sudirman, H. *Fiqh Kontemporer: Contemporary Studies Of Fiqh*. Publica Indonesia Utama, 2024.
- Sugitanata, Arif. "Kritik Wacana Atas Transformasi Maqāṣid Al-Syarī'ah Dalam Studi Islam Kontemporer." *At-Ta'awun: Jurnal Mu'amalah Dan Hukum Islam* 4, no. 1 (2025): 1–42.
- Suwito, Gregorius. "Pernikahan Sebagai Ruang Liminal: Rekonstruksi Teologis Sakramen Dalam Perspektif Studi Ritual." *KURIOS* 11, no. 3 (2025): 794–804.
- Tarigan, Ridwan Syaidi. *Menuju Negara Hukum Yang Berkeadilan. Ruang Karya Bersama*, 2024.
- Tohari, Ilham, and Muhammad Sulthon Zulkarnain. "Rethinking Same-Sex Marriage in the Global South: A Postcolonial Critique of Human Rights Universalism." *Peradaban Journal of Law and Society* 4, no. 1 (2025): 17–29.
- Vodičar, Janez. "The Critique of Secularism by Talal Asad as a Chance to Look for New Ways of Proclamation." *Verbum Vitae* 42, no. 2 (2024): 345–59.
- Voss, M Joel. "Contesting Sexual Orientation and Gender Identity at the UN Human Rights Council." *Human Rights Review* 19, no. 1 (2018): 1–22.
- Waddin, Moch Aufal Hadliq Khaiyyul Millati. "Jurnal Rekonstruksi Konseptual Pengelompokan Ahli Waris Dalam Hukum Islam:

- Pendekatan Normatif, Historis, Dan Maqāsid Al-Syarī'ah Untuk Mewujudkan Keadilan Di Era Kontemporer." *Mabahits: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 02 (2025): 162–75.
- Wahidah, Wahidah, Siti Fatinnah Ab Rahman, and M Hasan M Hasan. "A Comparative Analysis of Islamic Inheritance Practices in Malaysia and Indonesia: Legal Frameworks, Judicial Interpretation, and Community Impact." *ASEAN Journal of Islamic Studies and Civilization (AJISC)* 1, no. 2 (2024): 230–51.
- Webber, Grégoire C N. *The Negotiable Constitution: On the Limitation of Rights*. Cambridge University Press, 2009.
- Wijianto, Agung, and Farah Kholida Wahid. "Negotiating Islamic Hegemony: A Case Study of Muslim LGBT in East Java, Indonesia." *Humaniora* 13, no. 2 (2022): 119–26.
- Yansyah, Roby, and Rahayu Rahayu. "Globalisasi Lesbian, Gay, Biseksual, Dan Transgender (Lgbt): Perspektif HAM Dan Agama Dalam Lingkup Hukum Di Indonesia." *Law Reform* 14, no. 1 (2018): 132–46.
- Yilmaz, Ihsan, and Syaza Shukri. "Islam and Politics in Democratic Muslim-Majority Countries." In *Islamist Parties and Power in Democratic Nation-States: A Comparative Analysis of Six Muslim-Majority Countries*, 15–48. Springer, 2024.
- Yıldız, Elif Çağla. "Postcolonial Approaches to International Human Rights Law: The TWAIL Case." *Public and Private International Law Bulletin* 43, no. 1 (2023): 353–69.
- Zaidah, Yusna. "Judicial Discretion in Inheritance Case Resolution: Towards Progressive Legal Justice in Indonesia." *Syariah: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 24 (2024): 136–47.
- Zaidah, Yusna, A Fahmi Al-Amruzi, and A Sukris Sarmadi. "Unveiling the Role of Local Cultural Considerations in Judicial Discretion: An Analysis of Inheritance Decisions in the Religious Courts of South Kalimantan." In *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakatan*, 23:47–58, 2023.