

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG *SADD AZ-ZARĪ'AH*

A. Pengertian *Sadd az-Zarī'ah*

Az-Zarī'ah (jama'nya adalah *az-zarā'i'*) menurut etimology berasal dari kata *زرع* yang artinya *اتسع ومد* (memanjang) dan *تحريك إلى الأمام* (bergerak ke depan).¹ Sedangkan *az-zarī'ah* sendiri mempunyai arti wasilah atau perantara.² *Az-zarī'ah* sebagai metode penemuan hukum Islam terbagi dalam dua macam yaitu *fath az-zarī'ah* dan *sadd az-zarī'ah*. Berdasarkan arti kebahasaan dari kata *az-zarī'ah* tersebut, maka kata *sadd az-zarī'ah* mempunyai arti menutup jalan dan sarana, sehingga tidak sampai kepada akibat yang dimaksud apakah akibat itu terpuji atau tercela, baik atau buruk, bermanfaat atau tidak.³

Sedangkan secara terminology, *az-zarī'ah* didefenisikan oleh para ulama Ushul, sebagaimana dikemukakan oleh asy-Syâtibi, yaitu sebagai berikut :

التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة⁴

ada juga pengertian yang diungkapkan oleh Muhammad Salam Madkur yaitu:

¹ Ibn al-Manzur, *Lisan al-A'rab*, (ttp: Dar al-Misriyah Li at-Ta'lif wa at-Tarjamah, t.t.), IX: 447.

² Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Cet. XXVIII (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 235.

³ Muhammad Hisyam al-Burhani, *Sadd az-Zarā'i' fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: al-Matba'ah ar-Raihani, 1985), hlm. 57.

⁴ Asy-Syâtibi, *al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Aḥkām*, tahqiq: Muhammad Abdullah Darraz, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), IV: 199.

ما يتوصل إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة°

Kedua pengertian diatas menurut penyusun, belum memenuhi atau mencakup pengertian *az-zari'ah* secara keseluruhan, karena keduanya terbatas hanya pada sarana bagi masalah yang dilarang saja. Padahal pengertian *az-zari'ah* mencakup seluruh sarana atau jalan baik sarana bagi hal-hal yang wajib, mandub, atau hukum-hukum yang lainnya.⁶ Dengan demikian dapat difahami, bahwa *az-zari'ah* sesungguhnya adalah medium (*wasilah*). Jadi, sebagaimana *wasilah* menuju kepada suatu tujuan haram itu adalah haram maka *wasilah* menuju satu tujuan wajib adalah juga wajib, seperti bergegas untuk melaksanakan sholat jum'at atau haji.⁷ Tujuan penetapan hukum dengan *sadd az-zari'ah* dalam hal ini adalah untuk memudahkan tercapainya kemaslahatan atau terhindar dari kemungkinan terjadinya kerusakan. Dengan demikian, yang menjadi objek *sadd az-zari'ah* dalam hal ini adalah perbuatan yang mungkin (bukan pasti) menyebabkan dikerjakannya perbuatan terlarang.⁸

Dari pengertian *sadd az-zari'ah* tersebut, terlihat adanya persamaan dan perbedaan antara *sadd az-zari'ah*, *istihsân*, dan *maṣlahah al-mursalah*.

Menurut ulama ushul, *istihsân* ialah meninggalkan hukum yang telah ditetapkan pada suatu peristiwa yang ditetapkan berdasarkan dalil syara', lalu

⁵ Muhammad Salam Madkur, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Matba'ah ar-Risalah, t.t.), hlm. 268.

⁶ Wahbah Az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), II: 873.

⁷ Al-Qarafi, *al-Furuq*, cet. ke-1 (Makkah: Matba'ah Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 1344 H), hlm. 33.

⁸ Muin Umar dkk., *Usul al-Fiqh* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1986), I, hlm. 162.

menetapkan hukum lain dari peristiwa itu juga, karena ada suatu dalil syara' yang mengharuskan untuk meninggalkannya disebabkan adanya maslahat atau mafsadat yang menghendaki perpindahan hukum itu. *Maṣlaḥah al-mursalah* ialah suatu kemaslahatan yang hukumnya tidak ditetapkan oleh syara' kemudian dikerjakan karena membawa kemaslahatan atau terhindar dari kemudharatan.

Dengan demikian, terlihat adanya persamaan diantara ketiganya yaitu semuanya diberlakukan atas prinsip *jalb al-maṣlaḥah* dan *dar'u al-mafsadat*. Sedangkan perbedaannya adalah dalam *istiḥsân* terdapat pengalihan suatu hukum dari yang berdasarkan dalil syara' kepada hukum baru yang berdasarkan dalil syara' pula. Adapun dalam *maṣlaḥah al-mursalah* tidak ada pengalihan hukum, dan *sadd az-zarî'ah* meskipun ada pengalihan hukum tetapi hukum baru itu tidak berdasarkan dalil syara', tetapi pada dugaan kuat dan keyakinan serta melihat implikasi atau dampak yang ditimbulkan dari perbuatan itu

B. Dasar Hukum *Sadd az-Zarî'ah*.

Pengambilan *sadd az-zarî'ah* sebagai *'adillah al-ahkâm* beserta ketentuan hukumnya, ditetapkan berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah⁹ diantaranya adalah ayat al-Qur'an sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ¹⁰

Ayat diatas menunjukkan larangan bagi kaum Muslimin mengucapkan kata *ra'ina*¹¹ kepada nabi Muhammad S.A.W, karena kata tersebut oleh orang

⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), hlm. 288.

¹⁰ Al-Baqarah (2): 104.

Yahudi dimanfaatkan untuk mencaci nabi Muhammad S.A.W dengan memberikan arti lain menurut mereka sendiri. Larangan mengucapkan kata tersebut bagi kaum Muslimin adalah untuk menghindari adanya *zari'ah*.¹² Ayat lain adalah firman Allah:

ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم¹³

Sedangkan Hadis-Hadis nabi Muhammad saw yang menerangkan tentang *sadd az-zari'ah* cukup banyak¹⁴ diantaranya:

قال عمر يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دعه لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه¹⁵

Nabi Muhammad mencegah para sahabatnya membunuh orang-orang munafik yang dengan terang-terangan menyebarkan fitnah dikalangan kaum

¹¹ Arti kata "*ra'ina*" adalah sudilah kiranya kamu memperhatikan kami. Kata ini diucapkan oleh para sahabat dengan arti tersebut. Akan tetapi, orang-orang Yahudi menggunakan kata itu menurut arti bahasa mereka, yaitu "bodoh sekali kamu" (*ru'unah*) sebagai ejekan kepada nabi. Itulah sebabnya Allah menyuruh mengganti kata-kata itu dengan kata "*unzurna*" yang mempunyai arti sama dengan kata "*ra'ina*". Lihat Jalaluddin Mahalli dan Jalaluddin Suyuti, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Bandung: Syirkah al-Ma'arif, t.t.), I, hlm. 15.

¹² Abu Zahrah, *Uşûl*, hlm. 289.

¹³ Al-An'am (6): 108.

¹⁴ Menurut Ibnu Qayyim, hampir seratus ayat dan Hadis berkaitan dengan *az-zari'ah*, terutama *sadd az-zari'ah*. Lihat Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin* (Beirut: Dar al-Jail, t.t.), III: 110-126.

¹⁵ Al-Bukhari, *Sabih al-Bukhari*, "Kitab at-Tafsir Surah al-Munafiqun", Bab Qauluhu Sawa' Alaihim Astagfarta Lahum am Lam Tastagfir Lahum Lan Yagfirallah. Innallah La Yahdi al-Qauma al-Fasiqin (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), VI: 65. Hadis riwayat Bukhari dari Jabir Ibn Abdillah.

Muslimin saat terjadi bencana, sebab membunuh mereka merupakan *ẓarī'ah* yang menyebabkan nabi dikatakan membunuh para sahabatnya.

Adapun fatwa sahabat yang bisa dijadikan dasar dalam pemberlakuan *sadd az-ẓarī'ah* adalah keputusan Usman bin Affan yang mengumpulkan mushaf dalam satu bacaan dari tujuh bentuk bacaan sebelumnya agar kelak tidak menjadi ajang perdebatan dan perselisihan kaum Muslimin tentang al-Qur'an.¹⁶

Bertolak dari uraian diatas, tampaklah bahwa *sadd az-ẓarī'ah*, memiliki landasan-landasan nas, baik al-Qur'an maupun Hadis dan juga telah diamalkan oleh sahabat Rasul dalam berbagai masalah.

C. Macam-macam *Sadd az-Ẓarī'ah*

Sebagaimana disebutkan oleh al-Qarafi bahwa sumber ketetapan hukum (*mawârid al-ahkâm*) terbagi kepada dua bagian. *Pertama, maqâsid*, yakni perkara-perkara yang mengandung maslahat atau mafsadat. *Kedua, waṣa'il*, yakni jalan atau perantara yang membawa kepada *maqâsid*, dimana hukumnya mengikuti hukum dari perbuatan yang menjadi tujuannya (*maqâsid*) tersebut, baik halal ataupun haram.¹⁷ Pengertian ini sesuai dengan pernyataan Ibn Qayyim bahwa *maqâsid* bisa saja mengubah ketentuan hukum.¹⁸

Az-Ẓarī'ah, sesuai dengan defenisinya merupakan *waṣa'il* (jamak dari *waṣilah*) yang membawa kepada *maqâsid* dengan dua kemungkinan, yaitu membawa kemaslahatan atau akan membawa kepada kemafsadatan. Oleh karena

¹⁶ Ibn Qayyim, *I'lam*, III: 111.

¹⁷ Al- Qarafi, *al-Furuq*, cet ke-1 (Makkah: Matba'ah Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 1344 H), II: 33.

¹⁸ Ibn Qayyim, *I'lam*, III: 98.

maqâsid punya dua kemungkinan, yakni mengandung maslahat dan mafsadat, maka *az-zarî'ah* dapat dikategorikan dalam dua bentuk yaitu :

- a) *Fath az-zarî'ah*, yakni mengambil dan membuka suatu jalan/sarana apabila satu perbuatan akan menghasilkan maslahat.
- b) *Sadd az-zarî'ah*, yakni mengambat suatu jalan/sarana agar tidak sampai pada ke-mafsadat-an apabila suatu perbuatan menghasilkan mafsadat.¹⁹

Maka dapat difahami bahwa yang menjadi dasar diterimanya *az-zarî'ah* sebagai metode *istinbat* hukum ialah tinjauan terhadap *maqâsid*, apakah akan membawa kepada maslahat ataukah mafsadat. Karena itu, dilihat dari kemungkinan akan membawa kepada maslahat atau mafsadat, suatu *zarî'ah* (*wasilah*) terbagi menjadi empat macam, yaitu :

- 1) *zarî'ah* yang secara *qat'i* (pasti) mendatangkan mafsadat. Misalnya perbuatan zina menjadi perantara adanya percampuran sperma dan ketidakpastian status nasab/keturunan seseorang. *Zarî'ah* jenis ini dilarang berdasarkan *ijma'* ulama fikih (*fuqaha'*).
- 2) *zarî'ah* yang diperbolehkan menurut asalnya dan orang mukallaf yang melakukannya tidak bermaksud selain pengertian itu sendiri, serta perbuatan tersebut dapat membawa kepada kerusakan. Akan tetapi, ke-mafsadat-an yang terdapat didalamnya lebih kuat daripada kerusakannya. Seperti menanam anggur, meskipun pada akhirnya buah anggur tersebut mungkin akan diproses oleh orang lain untuk dijadikan *khamar* (minuman keras). Perbuatan semacam ini adalah halal tanpa

¹⁹ Wabbah az-Zuhaili, *Uşûl al-Fiqh al-Islami*, II: 873.

diragukan lagi. Hal tersebut berada dalam konteks yang diperbolehkan berdasarkan hukum asal *al-izn al-'amm* (kebolehan yang bersifat umum).

- 3) *ẓarī'ah* yang diperbolehkan menurut asalnya dan orang mukallaf yang melakukannya tidak bermaksud selain pengertian yang sebenarnya, akan tetapi, dapat membawa kepada kerusakan yang lebih berat. Seperti menjual senjata api pada massa yang banyak dan menjual anggur kepada pembuat khamar.
- 4) *ẓarī'ah* yang menurut asalnya diperbolehkan, akan tetapi orang yang mengerjakannya bermaksud menggunakannya sebagai media kepada mafsadat (kerusakan) seperti menghibahkan sebagian harta milik kepada seseorang diakhir tahun (*haul*) untuk menghindari kewajiban zakat lantaran hartanya tidak lagi mencapai satu nisab.²⁰

Dari keempat macam *ẓarī'ah* diatas, terlihat bahwa pembukaan ataupun penutupan yuridis terhadap *ẓarī'ah* tersebut tergantung pada bobot maslahat atau mafsadat-nya bisa dengan hukum haram, makruh, ataupun wajib.

Pada *ẓarī'ah* jenis pertama, pelarangannya merupakan suatu keharusan, karena secara pasti dapat mendatangkan mafsadat. Sedangkan *ẓarī'ah* jenis kedua merupakan sesuatu yang tidak dilarang (mubah) dan tidak ada alasan untuk melarangnya karena *ẓarī'ah* jenis ini tidak termasuk dalam pembahasan *sadd az-ẓarī'ah*. *Ẓarī'ah* jenis ketiga menjadi perselisihan para ulama, namun kebanyakan ulama menganggap bahwa *ẓarī'ah* semacam ini terlarang. Adapun *ẓarī'ah* yang

²⁰ *Ibid*, II: 873-874.

keempat oleh para ulama dimasukkan dalam pembahasan *hilla* (fiksi hukum) yaitu usaha untuk menghindarkan diri dari ketentuan kewajiban syari'at. Karena itu *zari'ah* jenis ini termasuk kedalam *zari'ah* yang dilarang karena tujuan melakukannya semata-mata untuk menghindari kewajiban serta merusak ketentuan hukum yang sudah tetap.

D. Hubungan *Sadd az-Zari'ah* dengan *Maqâsid asy-Syari'ah*

Tujuan utama Allah menurunkan syariat Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Abdul Wahhab Khallaf:

أن المقصد العام للشارع من تشريع الأحكام هو تحقيق مصالح الناس في هذه الحياة، يجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم.²¹

Dari pengertian di atas dapat difahami bahwa seluruh hukum yang ditetapkan oleh Allah atas hamba-Nya-baik dalam bentuk suruhan atau larangan-adalah mengandung maslahat. Tidak ada hukum syara' yang sepi dari maslahat. Seluruh suruhan Allah bagi manusia untuk melakukannya mengandung manfaat untuk dirinya baik secara langsung atau tidak. Begitu pula dengan semua larangan Allah untuk dijauhi manusia. Dibalik larangan itu terkandung kemaslahatan, yaitu terhindarnya manusia dari kebinasaan atau kerusakan. Yang jelas, setiap hukum syara' selalu sejalan dengan akal manusia, dan akal manusia selalu sejalan dengan hukum syara'.

²¹ Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*, alih bahasa Noer Iskandar al-Barsany dan Moh. Tolhah Mansoer (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 331.

Syari'at Islam diturunkan sebagai pedoman hidup manusia untuk memperoleh kebahagiaan hakiki di dunia dan akhirat. Oleh karena itu tujuan utama syariat adalah *tahqiq al-maṣlaḥat wa dar'u al-mafṣadat*. Selain *tahqiq al-maṣlaḥat*, syari'at Islam juga bertujuan untuk mewujudkan nilai-nilai sosial dan etika yang luhur, seperti nilai keadilan, persamaan, persaudaraan, kesetiakawanan sosial dan kebebasan. Nilai-nilai luhur tersebut memperoleh pemaknaan yang sangat luas dan menyeluruh. Keadilan dalam perspektif syari'at, misalnya bukan hanya menyangkut keadilan dalam aspek hukum, tetapi juga dalam hal keadilan sosial, pemerataan distribusi pendapatan, pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam, pemerataan kesempatan belajar, bekerja, berusaha, dan aktifitas sosial lainnya. Bahkan lebih jauh, Allah SWT juga mewajibkan seorang Muslim untuk berlaku adil terhadap orang lain yang berbeda agama.²²

Jadi tujuan maslahat dalam hukum Islam itu adalah prinsip dan kemaslahatan yang dimaksud adalah bersifat dinamis dan fleksibel; artinya, pertimbangan kemaslahatan itu seiring dengan perkembangan zaman. Konsekuensinya, bisa jadi yang dianggap maslahat pada waktu yang lain belum tentu dianggap maslahat pada masa sekarang.²³ Jelasnya, pencarian para ahli ushul fikih terhadap maslahat diwujudkan dalam bentuk metode ijtihad. Berbagai macam istilah telah digunakan oleh mereka untuk menyebut metode penemuan hukum. Namun pada dasarnya, semua metode itu bermuara pada upaya penemuan maslahat, dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang

²² Muhammd Zainul Majdi, "Kesempurnaan Syari'at Islam dan Probabilitas Penerapan", *Uhumuna*, Vol. VII, edisi 11, No. 1 (Januari-Juni 2003), hlm. 5-6.

²³ Amir Muallim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 38.

kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit baik dalam al-Qur'an maupun Hadis. Atas dasar ini, dapat dikatakan bahwa setiap metode penetapan hukum yang dipakai oleh para ahli ushul fikih bermuara pada pencapaian *maqâsid asy-syarî'ah*.²⁴

Ada tiga aspek *maqâsid asy-syarî'ah* yang harus dipenuhi dalam mencapai kemaslahatan tersebut dan pengklasifikasian ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya yaitu :

Pertama, aspek *Ḍarûriyyah*.

Yaitu segala sesuatu yang menjadi landasan berlangsungnya kehidupan manusia dan mesti ada untuk konsistensi kemaslahatan mereka. Hal-hal yang bersifat *ḍarûriyyah* bagi manusia dalam pengertian ini berpangkal pada pemeliharaan atas lima perkara yakni agama, jiwa, akal, keturunan/kehormatan, dan harta kekayaan.

Kedua, aspek *Hajjiyyah*.

Yaitu sesuatu yang diperlukan oleh manusia untuk kemudahan dan keleluasaan dalam menanggung beban taklif dan beban kehidupan lainnya. Tetapi bila hal itu tidak terpenuhi, tidak akan merusak keharmonisan kehidupan manusia.

Ketiga, aspek *Tahsiniyyah*.

Yaitu sesuatu yang dikehendaki oleh *murû'ah*, etika, dan prilaku yang didasarkan pada jalan yang paling lurus. Hal-hal yang bersifat *tahsiniyyah* dalam pengertian ini mengacu pada akhlak yang mulia, adat istiadat yang baik dan

²⁴ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), hlm. 47-48.

segala sesuatu yang dikehendaki oleh perilaku manusia dalam kehidupan mereka yang berdasarkan pada jalan yang terbaik.²⁵

Pada hakikatnya, baik kelompok *darûriyyah*, *hajiyyah* maupun *tahsiniyyah* bertujuan untuk memelihara kelima hal pokok sebagaimana yang disebutkan di atas. Hanya saja peringkat kepentingannya berbeda satu sama lain. Kebutuhan dalam kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer, kebutuhan dalam kelompok kedua dapat disebut sebagai kebutuhan sekunder, sedangkan kebutuhan dalam kelompok ketiga erat kaitannya dengan upaya menjaga etika sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit apalagi mengancam eksistensi kelima hal pokok itu.²⁶ Dari uraian di atas, dapat difahami bahwa setiap urusan yang didalamnya mengandung potensi maslahat umum, maka hal itu menjadi tuntutan syariat. Sebaliknya, setiap urusan yang mengandung madharat atau mengandung manfaat tetapi madharatnya lebih banyak, maka hal itu menjadi penolakan syariat.

Az-zarî'ah sendiri, merupakan upaya (metode) penggalan hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari al-Qur'an dan Hadis. Karena itu pertimbangan *maqâsid asy-syarî'ah* baik substansi maupun metode mempunyai keterkaitan dengan *az-zarî'ah* itu sendiri. Sebab *az-zarî'ah* merupakan metode ijtihad yang meletakkan penekanan pada *annaẓar fî al ma'alat*²⁷ sedangkan fokus dari *annaẓar fî al ma'alat* adalah dengan melihat

²⁵ Amir Syraifuddin, *Ushul Fiqih*, Jilid 2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 208-217.

²⁶ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad*, hlm. 41.

²⁷ Asy-Syâtibi, *al-Muwâfaqat*, IV: 94.

dampak dari suatu perbuatan, apakah dampak itu memiliki potensi masalah atau sebaliknya.

Diatas telah diuraikan bahwa *maqâsid asy-syarî'ah* terbagi atas tiga tingkatan, yaitu *darûriyyah*, *hajjiyyah*, dan *taḥsiniyyah*. Dengan menggunakan prinsip *annazar fî al ma'alat*, maka sangat jelas tingkatan dari kemaslahatan manusia tersebut, yaitu bahwa kemaslahatan *taḥsiniyyah* merupakan pelengkap bagi kemaslahatan *hajjiyyah*. Dalam arti kemaslahatan *taḥsiniyyah* tidak perlu dipertahankan apabila dengan mempertahankannya mengakibatkan hancurnya kemaslahatan *darûriyyah* atau *hajjiyyah*. Dan kemaslahatan *hajjiyyah* menjadi pelengkap untuk pemeliharaan aspek *darûriyyah*. Sedangkan pemeliharaan kemaslahatan *darûriyyah* harus melihat pada kandungan kemaslahatan yang lebih penting diantara lima hal yaitu agama, jiwa, akal, keturunan/kehormatan, dan harta kekayaan.²⁸

Maka perealisasiian *maqâsid asy-syarî'ah* tidak hanya dilihat dalam arti teknis belaka, tetapi juga harus dilihat sebagai upaya dinamika hukum dan sebagai sesuatu yang mengandung nilai filosofis dari hukum-hukum yang disyariatkan Allah SWT terhadap manusia.²⁹ Dengan demikian semua kewajiban (*taklif*) yang ditetapkan *asy-Syâri'* adalah dalam rangka merealisasikan kemaslahatan hamba. Dan dengan prinsip *annazar fî al ma'alat*, maka akan dapat diketahui mana perbuatan mukallaf yang memiliki potensi masalah sehingga

²⁸ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi*, hlm. 62.

²⁹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah menurut al-Syatibi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 65-66.

ditetapkan *fatḥu az-zarī'ah* dan mana perbuatan yang memiliki potensi mafsadat sehingga ditetapkan *sadd az-zarī'ah*.

Maka penerapan prinsip ini bisa mempertajam analisis konsep *zarī'ah* itu sendiri. Hal ini difahami bahwa hukum itu disyariatkan karena adanya suatu kemaslahatan, namun terkadang mempunyai dampak yang berbeda karena ada suatu *zarī'ah* yang mengarah kepada tujuan yang lain. Seorang mujtahid tidak dapat menentukan hukum suatu perbuatan yang dilakukan oleh mukallaf kecuali setelah menganalisis dampak yang diakibatkan kepada perbuatan tersebut. Dengan demikian, orientasi yang lebih jauh pada penerapan prinsip *annaẓar fī al ma'alat* adalah *jalb maṣāliḥ* dan *dar'ul mafsadah*. Dengan menggunakan dasar ini, sebahagian perbuatan mubah yang dijadikan wasilah kepada mafsadat dan menimbulkan kemudharatan bagi masyarakat dapat dilarang dan pelarangan ini dapat dipandang sebagai tindakan yang bersandar kepada satu pokok dari sumber hukum. Namun disisi lain, yang harus dicermati adalah perbuatan mubah itu nyata-nyata menimbulkan satu kerusakan yang dapat dipastikan, bukan kerusakan yang disangka-sangka saja, supaya tidak menimbulkan mafsadat yang lebih besar yaitu menimbulkan kesulitan kepada masyarakat, karena hukum Islam disamping menerapkan kaedah *sadd az-zarī'ah* juga menerapkan kaedah *raf' al harj* dan *daf'ul masyaqqah*. Sehingga jika menggunakan salah satu kaidah ini tidak merugikan pihak lain.³⁰

Berdasarkan pada prinsip *annaẓar fī al ma'alat* itu pula, pemakaian metode *az-zarī'ah* (terutama *sadd az-zarī'ah*) tidak bisa dilakukan secara berlebihan

³⁰ T.M Hasby ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 326.

karena jika diterapkan tanpa batas terkadang mengakibatkan terhambatnya pelaksanaan perkara yang sebenarnya mubah, mandub atau bahkan wajib karena alasan takut terperosok kedalam kezaliman.

Dari keseluruhan uraian diatas, menjadi jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam (fikih) adalah kemaslahatan, kemaslahatan yang universal atau dalam ungkapan yang lebih operasional, keadilan sosial. Karena sejak semula syari'at Islam tidak memiliki basis (tujuan) lain, kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa syari'at Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir batin, duniawi maupun ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan.³¹

E. Pandangan Ulama tentang Kedudukan *Sadd az-Zarî'ah* sebagai Dasar Penetapan Hukum.

Az-zarî'ah merupakan metode pengistinbatan hukum Islam yang dipakai oleh para ulama secara konsensus. Perbedaan pendapat dalam hal ini hanya terletak pada penentuan kriterianya saja.³²

Dalam mazhab Maliki, *sadd az-zarî'ah* merupakan dasar pengistinbatan hukum yang penting. Tidak ada mazhab lain yang lebih memegang *sadd az-zarî'ah* sebagai dasar hukum daripada mazhab Maliki. Hal ini karena mazhab Maliki adalah mazhab yang paling luas berpegang pada pemeliharaan kemaslahatan dan adat kebiasaan (*'urf*) manusia. Oleh karena itu, mazhab Maliki berpegang pada *maşlahah al-mursalah* sebagai dasar hukum tersendiri dan *sadd*

³¹ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syariat," *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol: VI, hlm. 97.

³² Abu Zahrah, *Uşûl al-Fiqh*, hlm. 288.

az-zarī'ah juga merupakan penetapan praktis dari pelaksanaan kemaslahatan tersebut. Karena itu, ulama Malikiyah memandang *sadd az-zarī'ah* sebagai dasar hukum yang mereka pegangi dan mengamalkannya dalam melakukan istinbat hukum pada seluruh masalah-masalah fiqih, terutama masalah-masalah amaliyah praktis.³³

Mazhab Hanbali merupakan mazhab yang sama dengan mazhab Maliki dalam hal memegang *sadd az-zarī'ah* sebagai sumber pokok pengistinbatan hukum yang berdiri sendiri walaupun dalam penerapannya tidak sebanyak mazhab Maliki.³⁴

Adapun ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah, walaupun relatif sedikit menggunakan *az-zarā'i'*, namun tidak menolak secara total. Hanya saja mazhab ini tidak menganggapnya sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri, tetapi secara implisit termasuk kedalam sumber-sumber pokok lain yang diakui seperti *qiyās* dan *istihsân*.³⁵

Tidak menyebutkannya ulama Hanafiyah terhadap *sadd az-zarī'ah* secara eksplisit sebagai sumber pokok pengistinbatan hukum, bukan berarti mereka tidak mengakui kesahihannya sebagai sumber hukum. Hal ini bisa dilihat secara sepintas dengan dua hal berikut:

a) *Istihsân* yang mereka pegangi, merupakan pengamalan terhadap maslahat, dan *az-zarī'ah* merupakan satu segi dari pengamalan terhadap maslahat

³³ Muhammad Hisyam al-Burhani, *Sadd az-Zarā'i'*, hlm. 615.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 639.

³⁵ Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 233.

juga. Bahkan sebagian bentuk *istihsân* Hanafiyah merupakan bentuk *az-zarî'ah* dalam mazhab Maliki.³⁶

b) Pengamalan mereka terhadap *sadd az-zarî'ah* dalam praktek, seperti bersesuaiannya mereka dengan pendapat Malikiyah dan Hanabilah tentang ketidakbolehan sebagian dari bentuk *bai'al-ajal* (jual beli dengan pembayaran yang ditangguhkan) yang mengandung unsur riba.³⁷

Adapun ulama Syafi'iyah tidak memasukkan *az-zarî'ah* kedalam pembahasan *uṣūl al-ahkâm* mereka bisa difahami karena dua alasan :

a) Syafi'iyah hanya mengakui lima sumber istinbat hukum, yaitu: *al-Kitâb*, *al-Hadîs*, *Ijma'*, *Qaul Şahâbi*, dan *Qiyâs*.³⁸ Sedangkan *istihsân*, masalah mursalah dan yang lainnya merupakan satu segi ijtihad berdasarkan *ra'yu*. Padahal, menurut Syafi'iyah ijtihad berdasarkan *ra'yu* merupakan ijtihad yang bathil.³⁹ Menurut mereka, ijtihad hanya bisa dilaksanakan dengan cara *qiyâs* terhadap salah satu dari empat sumber hukum lainnya. *Qiyâs* dan ijtihad merupakan dua kata dengan satu makna. Seperti yang dikatakan Imam Syafi'i dalam kitab ar-Risâlah :

³⁶ Muhammad Hisyam al-Burhani, *Sadd az-Zarâ'i'*, hlm. 651.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Asy-Syâfi'î, *al-Umm* (ttp: tnp, t.t.), VII: 246.

³⁹ Muhammad Hisyam al-Burhani, *Sadd az-Zarâ'i'*, hlm. 679.

فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد⁴⁰

b) Imam asy-Syafi'i berpendapat bahwa syariat didasarkan pada zahir nas, sehingga dalam penafsirannya tidak boleh melampaui hukum yang ditunjuki oleh nas tersebut. Karena itu imam asy-Syafi'i membatasi sumber-sumber hukum hanya pada *al-Kitâb*, *as-Sunnah*, *Ijmâ'*, *Qaul Sahâbi*, dan *Qiyâs* terhadap zahir nas dari salah satu sumber hukum yang lainnya. Dan juga karena hal itu imam asy-Syafi'i menolak *istihsân*, karena *istihsân* tidak berpegang pada zahir nas baik pada *'ibarah*, *isyârah*, dan *dalâlah*nya. Akan tetapi berpegang pada apa yang terdapat dalam jiwa si faqih yang memahami dasar-dasar dan sumber-sumber syari'at, atau kepada jiwa (ruh) syari'at serta makna-maknanya secara global.

Meskipun mazhab Syafi'i tidak memasukkan *az-zarâ'i'* sebagai sumber hukum dalam istinbat hukum mereka, tetapi dalam sejumlah masalah *furu'*, mereka menggunakannya. Sebagai contoh ulama Syafi'iyah menghukumi makruh terhadap setiap hal yang menjadi jalan (*zarî'ah*) untuk terjadinya perbuatan dosa. Seperti makruh menjual anggur terhadap orang yang membuat *khamr* dan menjual senjata terhadap orang yang biasa bermaksiat kepada Allah dengan memakai senjata tersebut, karena hal itu memberikan jalan bagi terjadinya perbuatan maksiat.

Dalam hal ini, memang tidak semua imam-imam mujtahid beramal dengan *az-zarâ'i'*, akan tetapi perbedaan pemahaman dikalangan mereka tidak sampai kedalam segala bentuk masalah. Mereka bersepakat menutup *zarî'ah* yang

⁴⁰ Asy-Syâfi'i, *ar-Risâlah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 477.

menyampaikan kepada mafsadat secara *qat'iy* dan *zanny*, seperti menjual senjata kepada pihak musuh sewaktu terjadi peperangan atau bermuamalat dengan mereka yang menyebabkan kekuatan mereka menjadi berlipat ganda. Selain itu para imam mujtahid juga sependapat bahwa wasilah yang menurut kebiasaan tidak membawa kepada mafsadat tidaklah dilarang. Seperti menanam anggur meskipun terdapat kemungkinan nantinya anggur itu akan dijadikan *khamr* oleh orang lain.

Mereka hanya berselisih pendapat dalam *zari'ah* yang mungkin menyampaikan kepada mafsadat dan mungkin juga tidak menyampaikan kepadanya, karena sulitnya mengetahui dengan pasti mana kemungkinan yang lebih banyak contohnya adalah hakim memutuskan perkara menurut apa yang diketahui oleh hakim itu sendiri. Tindakan hakim yang demikian ini mungkin menjadi jalan kepada timbulnya kecurangan, yaitu apabila prinsip tersebut disalahgunakan dan mungkin pula menjadi suatu wasilah untuk memelihara hak apabila tidak ada bukti-bukti yang lain. Dalam hal ini, sebagian ulama membolehkan dan sebagian yang lain tidak membenarkan.

Dengan ringkas dapat dikatakan, bahwa dasar pegangan ulama untuk menggunakan *sadd az-zari'ah* adalah kehati-hatian dalam beramal ketika menghadapi perbenturan antara maslahat dan mafsadat. Bila maslahat yang dominan, maka boleh dilakukan; dan bila mafsadat yang dominan, maka harus ditinggalkan. Bila sama kuat diantara keduanya, maka untuk menjaga kehati-

hatian harus diambil prinsip yang berlaku⁴¹, yaitu sebagaimana dirumuskan dalam kaidah :

درأ المفسد مقدم على جلب المصالح⁴²

Bila antara yang halal dan yang haram berbaur (bercampur), maka prinsipnya dirumuskan dalam kaidah :

إذا جمع الحلال والحرام غلب الحرام⁴³



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁴¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, hlm. 405.

⁴² Asymuni A. Rahman, *Qaidah-Qaidah Fiqih*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 75.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 26.

BAB III

GAMBARAN UMUM TENTANG PERKAWINAN BEDA AGAMA

A. Perkawinan Beda Agama dalam Islam

1. Deskripsi teks al-Qur'an dan al-Hadis

Larangan perkawinan beda agama dalam doktrin Islam memiliki landasan yang sistematis, sejak dari al-Qur'an sampai kodifikasinya dalam doktrin hukum terdapat kesinambungan hirarkis dari teks al-Qur'an, penafsirannya, serta produk hukum (fikih). Baik penafsiran teks maupun ketentuan fikih yang dihasilkan dalam kasus ini merupakan implikasi terhadap cara pandang dan interpretasi atas al-Qur'an tersebut.

Landasan utama larangan perkawinan beda agama dalam Islam adalah teks Qur'an surat al-Baqarah (2) ayat 221 yakni :

ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم
ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبتكم
أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس
لعلهم يتذكرون¹

Surat al-Baqarah diturunkan di Madinah, sehingga ia dikelompokkan dalam wahyu Madaniyyah. Surat ini dinamakan surat al-Baqarah yang berarti lembu betina diambil dari legenda yang diuraikan dalam surat al-Baqarah (2) ayat 61-67 tentang perintah Musa kepada masyarakat untuk menyembelih sapi

¹ Al- Baqarah (2): 221

(Baqarah). Sebagian besar ayat surat al-Baqarah diturunkan pada tahun 1-2 H. Surat al-Baqarah secara umum membicarakan masyarakat Yahudi dan Perlawanan mereka terhadap Islam.²

Sebab turun ayat ini menjadi polemik tersendiri dikalangan mufassir (*interpreter*) al-Qur'an dari generasi ke generasi. Hal ini dipicu oleh adanya dua periwayatan yang berbeda mengenai sebab turunnya, yaitu :

Diriwayatkan oleh Ibnu Munzir, Ibnu Abi Hatim, dan al-Wahidi dari Muqatil berkata ayat ini diturunkan berkaitan dengan kasus Abu Murtsad al-Ghanawi yang meminta izin kepada Nabi Muhammad S.A.W untuk menikahi 'Inaq, seorang perempuan Musyrik. Lalu diturunkanlah ayat ini.³ Sayangnya tidak didapatkan kepastian *asbâbun an-nuzûl* yang dimaksud disini hanya untuk penggalan ayat tersebut atau untuk satu ayat penuh. Pentingnya kepastian *asbâbun an-nuzûl* ini disebabkan pada perdebatan lebih lanjut yaitu ada yang menerima *asbâbun an-nuzûl* di atas untuk penggalan ayat sampai kalimat (حتى يؤمن). Sedangkan kalimat (ولأمة مؤمنة) dan seterusnya) mempunyai *asbâbun an-nuzul* yang berbeda.

Diriwayatkan oleh al-Wahidi dan yang lain dari jalur Ibn Abbas bahwa Rasulullah mendelegasikan seorang laki-laki kaya bernama Murtsad bin Abi Murtsad, anggota persekutuan Bani Hasyim, ke Makkah bertugas membantu evakuasi orang-orang Muslim secara rahasia. Dulu ketika masih jahiliyah (di Mekkah) ia mempunyai seorang kekasih bernama 'Inaq. Namun setelah Murtsad

² Maulana Muhammad Ali, *Qur'an Suci: Teks Arab, Terjemah dan Tafsir Bahasa Indonesia*, alih bahasa Bachrun, cet. ke-6 (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 1993), hlm. 7-8.

³ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manâr* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973), II: 247.

masuk Islam kekasihnya tersebut ditinggalkannya. Pada suatu ketika 'Inaq mendatangi Murtsad dan berkata "Wahai Murtsad, bukankah engkau masih sendirian?" Murtsad menjawab "Sesungguhnya Islam telah merubah (hubungan) diriku dan dirimu serta mengharamkan (hubungan) kita, tetapi masih inginkah engkau agar aku mengawinimu?" 'Inaq membalas "ya" lalu Murtsad berkata "saya ingin pergi dulu menghadap Rasulullah (di Madinah) untuk minta izin mengenai hal ini lalu setelah pulang (dan Rasulullah mengizinkannya), baru saya akan menikahimu". 'Inaq kemudian menceritakan dan mengeluhkannya kepada Ubay serta meminta bantuan kepadanya. Lantas Ubay memukul Murtsad dengan keras. Ketika Murtsad telah menyelesaikan tugasnya di Makkah ia menghadap Rasulullah dan menceritakannya. Ia berkata "wahai Rasulullah, halalkah bagiku menikahnya?". Dalam sebuah riwayat lain disebutkan "ia ('Inaq) begitu menakjubkanku" kemudian turunlah ayat ini.⁴

Al-Wahidi meriwayatkan dari jalur As-Suddi dari Malik dari Ibnu Abbas berkata, ayat (وَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ) diturunkan berkaitan dengan kasus Abdullah bin Rawahah. Ia memiliki seorang budak perempuan hitam. Suatu ketika ia sangat memarahinya hingga menamparnya. Kemudian Abdullah bin Rawahah menyesal (atas perlakuannya tersebut) lantas mendatangi Nabi Muhammad S.A.W. Ia menceritakan kepada Nabi Muhammad S.A.W dan berkata "sungguh saya akan memerdekakan dan menikahnya". Setelah itu ia melaksanakan tekadnya tersebut.

⁴ *Ibid.*, hlm. 347-348.

Sebagai imbasnya banyak orang mencerca Abdullah bin Rawahah karena menikahi budak. Kemudian turunlah ayat tersebut.⁵

Menurut Rasyid Riḍa, meskipun zahir teks ayat (ولوا أعجبتم) sampai (ولأمة)) seperti yang memang diturunkan dalam peristiwa yang berlainan dengan peristiwa diturunkannya teks ayat (ولا تتكحوا المشركات), tetapi sebenarnya ayat ini diturunkan dalam satu peristiwa yang sama.

Disamping surat al-Baqarah di atas, ada dua surat lagi yang berkaitan dengan masalah perkawinan beda agama yaitu surat al-Mumtahanah ayat 10 yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ
بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ
يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَءَاتُوهُنَّ مَا أَنفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ بِعَصَمِ الْكُوفَرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلْوَا مَا أَنفَقُوا ذَلِكُمْ
حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ⁶

Surat al-Mumtahanah terdiri atas 13 ayat yang diturunkan di Madinah pada tahun ke-6 H setelah surat al-Ahzab. Surat ini dinamakan al-Mumtahanah yang berarti “perempuan yang diuji”, karena dalam surat ini membicarakan tentang perintah untuk menguji para perempuan yang beriman (ayat 10).⁷ Apabila diperhatikan, surat ini hanya terdiri atas 2 bagian yang membicarakan tentang

⁵ *Ibid.*, hlm. 348.

⁶ Al-Mumtahanah (60): 10.

⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: al-Waah, 1991), hlm. 921.

larangan menjadikan seseorang dari golongan musuh sebagai teman setia, kebolehan mengadakan hubungan dengan orang kafir yang tidak memusuhi Islam, dan perlakuan terhadap perempuan-perempuan Mu'min yang memasuki daerah Islam. Ayat ke-10 sendiri masuk dalam kategori kedua yang pada intinya melarang perkawinan dengan orang-orang kafir.

Adapun sebab turunnya ayat ini antara lain:

1. Diriwayatkan oleh al-Bukhâri yang bersumber dari al-Miswar dan Marwân Ibn al-Hakam bahwa setelah Rasulullah membuat perjanjian dengan kaum kafir Quraisy dalam naskah Hudaibiyah, datanglah perempuan-perempuan Mu'min dari Makkah. Maka turunlah ayat ini yang memerintahkan untuk menguji dahulu kaum perempuan-perempuan yang hijrah itu dan tidak boleh mengembalikan mereka ke Makkah.⁸
2. Diriwayatkan oleh at-Tabrânî dan Ibn Mirdawaih dengan sanad yang lemah yang bersumber dari 'Abdullah bin 'Abî Aḥmad bahwa setelah penandatanganan perjanjian Hudaibiyah, Ummu Kalsum Binti 'Uqbah bin 'Abî Mu'it hijrah dari Makkah. Kedua saudaranya yang bernama 'Imârah dan al-Walîd menyusul Ummu Kalsum sehingga sampai kepada Nabi. Keduanya meminta agar Ummu Kalsum diserahkan kembali kepada mereka. Dengan turunnya ayat ini, Allah membatalkan perjanjian Rasul dengan kaum Musyrikin khusus tentang larangan mengembalikan kaum perempuan yang beriman kepada kaum Musyrik.⁹

⁸ Imâm 'Abd ar-Rahman Jalâl ad-Dîn as-Suyûtî, *ad-Durr al-Mansûr fi at-Tafsîr al-Ma'sûr* (Beirut: Dar al-Fikr, 1403H/1983M), VIII: 132.

⁹ *Ibid.*

3. Diriwayatkan oleh Ibn 'Abî Hâtim yang bersumber dari Muqâtil, bahwa Sa'îdah istri Şaifî Ibn ar-Râhib hijrah dari Makkah ke Madinah meninggalkan suaminya yang Musyrik. Peristiwa itu terjadi setelah perdamaian Hudaibiyah sehingga Kaum Quraisy menuntut agar Sa'îdah dikembalikan kesuaminya yang Musyrik di Makkah, maka turunlah ayat ini.¹⁰

Meskipun ayat ini banyak asbâb an-nuzûl, namun pada intinya ayat ini membicarakan tentang larangan untuk menikah dengan orang-orang kafir. Ayat ini mempunyai latar belakang makro yang sangat jelas karena ayat ini turun setelah terjadinya perjanjian Hudaibiyah. Pada saat itu, ada beberapa perempuan Mu'minat yang mendatangi Nabi kemudian para wali dari perempuan-perempuan tersebut meminta kepada Nabi agar beliau mengembalikan mereka kepada orang-orang Quraisy sesuai dengan isi perjanjian yang telah disepakati di Hudaibiyah. Namun Nabi menolak permintaan ini, karena kalimat yang tertulis dalam perjanjian sama sekali tidak menunjukkan bahwa kaum perempuan juga termasuk dalam perjanjian itu, sehingga Allah menurunkan ayat ini.¹¹

Surat selanjutnya adalah surat al-Maidah ayat 5 yaitu:

اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم
والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 136.

¹¹ Syaikh Shafiyyur Rahman al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*, alih bahasa Kathur Suhaidi, cet ke-2 (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997), hlm. 447.

ءاتيموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر
 بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين¹²

Surat al-Maidah terdiri dari 120 ayat yang diturunkan di Madinah. Sekalipun ada ayat yang diturunkan di Makkah, namun ayat ke-5 ini diturunkan sesudah Nabi Muhammad SAW hijrah ke Madinah, yaitu pada waktu beliau melaksanakan Haji Wada'. Surat ini dinamakan dengan al-Maidah yang berarti "hidangan", karena didalamnya memuat kisah-kisah pengikut setia Nabi Isa a.s yang meminta kepadanya agar Allah menurunkan hidangan makanan dari langit untuk mereka (ayat 112).¹³

Ayat ini tidak mempunyai asbâb an-nuzûl yang berkaitan dengan halalnya perkawinan dengan perempuan *ahl al-kitâb*. Hal ini dikarenakan halalnya perempuan-perempuan *ahl al-kitâb* ini berkaitan dengan halalnya makan sembelihan *ahl al-kitâb*. Selain itu halalnya perempuan-perempuan *ahl al-kitâb* ini sebagai rukhsah (keringanan) yang diberikan Allah, karena dalam surat al-Baqarah (2) ayat 221 telah dijelaskan keharaman menikah dengan orang-orang Musyrik baik laki-laki maupun perempuan.

Yang jelas, surat ini turun pada masa-masa akhir pewahyuan ketika komunitas Islam di Arab mulai jaya dan bertambah jumlahnya meskipun jumlah perempuan Muslimah lebih sedikit dibandingkan jumlah laki-lakinya, terlebih lagi setelah terjadinya fath-Makkah sekitar tahun ke-9/10 H. Disamping itu, masa-masa penyebaran Islam kewilayah-wilayah sekitarnya (termasuk wilayah-wilayah

¹² Al-Maidah (5): 5.

¹³ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 155.

yang penduduknya menganut agama Nasrani dan Yahudi) mulai dilaksanakan. Pada saat seperti ini –barangkali- ayat ke-5 dari surat al-Maidah diturunkan yang menghalalkan sembelihan *ahl al-kitâb* dan halal menikahi perempuan-perempuannya.

Penelusuran terhadap Hadis Nabi yang berkaitan dengan persoalan kawin beda agama cukup sulit karena perdebatan dalam masalah ini lebih cenderung dalam wilayah ayat al-Qur'an. Namun untuk menguatkan deskripsi ayat al-Qur'an di atas, penyusun membagi Hadis yang berkaitan dengan masalah ini pada dua bagian, *pertama*, Hadis yang berkaitan dengan orang-orang Musyrik, Nasrani, dan Yahudi. *Kedua*, Hadis yang berkaitan dengan menikah dengan orang-orang yang sekufu'.

Adapun Hadis pada kelompok pertama diantaranya:

- a) Larangan menikah dengan perempuan Musyrik termasuk didalamnya perempuan Yahudi dan Nasrani, yaitu:

أن ابن عمر كان اذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال: إن الله حرم
المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراف شيئاً أكبر من ان تقول المرأة
ربها عيسى وهو عبد من عباد الله¹⁴

Dalam Hadis ini tidak menyebutkan secara tegas hukum mengawini perempuan Nasrani dan Yahudi. Meskipun demikian, dilihat dari pernyataan bahwa tidak ada keMusyrikan yang lebih besar daripada perkataan seorang

¹⁴ Al-Bukhâri, *Sahîh al-Bukhâri*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981 M/ 1401 H), III: 274. "Kitab at-Talaq," "Bab Qaul Allah Ta'ala Wa La Tankihu al-Musyrikat Hatta Yu'minna Walaamatun Mu'minatun Khairun Min Musyrikatin Walau A'jabatkum". Hadis riwayat Bukhari, dari Lais, dari Nafi.

perempuan bahwa tuhaninya adalah Isa dan orang yang mengatakan demikian tidak lain adalah golongan orang Nasrani dan juga orang Yahudi, maka golongan Nasrani maupun Yahudi termasuk Musyrik dan karenanya haram menikahinya.

b) Menikah dengan perempuan Musyrik yang telah masuk Islam, yaitu:

كان المشركون على منزلتين من النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين: كانوا مشركى أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركى أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه، وكان إذا هجرت امرأة من أهل الحرب لم تخطب حتى تحيض وتطهر فإذا طهرت حل لها النكاح فإن هاجر زوجها قبل أن تنكح ردت إليه¹⁵

Hadis ini menjelaskan bahwa perempuan-perempuan Musyrik dari kelompok ahl Harbi yang telah berhijrah (masuk Islam) boleh untuk dinikahi. Apabila perempuan-perempuan Musyrik yang telah memeluk Islam tersebut telah menikah dan suaminya tetap Musyrik maka perkawinannya menjadi putus karena adanya larangan menikah dengan Musyrik. Namun jika suaminya mengikutinya hijrah (masuk Islam), maka perkawinannya tetap sah.

c) Status perkawinan perempuan-perempuan Musyrik, Nasrani, dan Yahudi yang telah masuk Islam, yaitu:

إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه وقال داود عن إبراهيم الصانع سنل عطاء عن امرأة من أهل العهد أسلمت ثم أسلم زوجها فى العدة

¹⁵ *Ibid.*, “Kitab at-Talaq”, “Bab Nikah Man Aslama Min al-Musyrikat wa ‘Iddatuhunna”, III: 275. Hadis riwayat Bukhari, dari Ibrahim Ibn Musa, dari Hisyam, dari Ibn Juraj, Ata’ berkata dari Ibn Abbas.

أهي امرأته قال لا الا ان تشاء هي بنكاح جد يد وصدق. وقال مجاهد اذا أسلم في العدة يتزوجها. وقال الله تعالى لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن¹⁶

Sama dengan Hadis yang kedua, Hadis ini juga menjelaskan perempuan-perempuan Nasrani yang masuk Islam. Bila ia telah menikah, maka perkawinannya putus selamanya jika suaminya tetap dalam keMusyrikan (Nasrani). Jika suaminya masuk Islam dalam masa iddah maka keduanya harus menikah kembali dengan akad nikah dalam mahar baru. Tetapi jika keduanya masuk Islam secara bersama-sama maka perkawinannya tetap berlangsung.

d) Perempuan yang halal dan yang haram

قال انس: والمحصنات من النساء ذوات الأزواج الحرائر حرام الا ما ملكت أيمانكم لا يرى بأسا ان ينزع الرجل جاريته من عبده وقال: ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن¹⁷

Hadis ini menguatkan ketentuan surat an-Nisa' ayat 22-24 tentang perempuan-perempuan yang halal dan haram untuk dinikahi yang berkaitan dengan keluarga dan surat al-Baqarah ayat 221 tentang haram menikahi perempuan Musyrik.

Adapun Hadis pada kelompok kedua antara lain:

¹⁶ *Ibid.*, "Kitab at-Talaq," "Bab Iza Aslamat al-Musyrikat au an-Nashraniyyah Tahta az-Zimmi au al-Harbi, III, 275. Hadis Riwayat Bukhari, Abd al-Waris berkata dari Khalid, dari Ikrimah, dari Ibn Abbas.

¹⁷ *Ibid.*, "Kitab an-Nikah," "Bab Ma Yahillu Min an-Nisa' wa Ma Yahrumu", III: 244.

تتكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت

يداك¹⁸

Hadis ini menjelaskan bahwa yang menjadi kriteria utama ketika memilih calon istri adalah yang sama agamanya. Karena dengan persamaan agama maka diharapkan akan mampu membentuk keluarga yang bahagia dan harmonis.

2. Konsep *ahl al-kitâb*

a. Pengertian *ahl al-kitâb*

Ahl al-kitâb (pemilik kitab) atau *al-lazîna 'ûtu al-kitâb* (orang-orang yang diberi kitab), mempunyai kedudukan tersendiri dalam al-Qur'an. Al-Qur'an banyak membicarakan mereka, mengintroduksikan perilaku dan sifat-sifat mereka, serta menyoroti sikap mereka terhadap Nabi Muhammad, terhadap Islam, dan umat Islam pada umumnya.¹⁹

Selain istilah *Ahl al-kitâb*, al-Qur'an juga menggunakan istilah *'Ûtu al-Kitâb*, *'Ûtu Nashiban minal kitâb*, *Al-Yahûd*, *Al-Lazîna Hâdu*, *Banî Isrâ'il*, *An-Naşâra*, dan istilah lainnya. Kata *Ahl al-kitâb* terulang di dalam al-Qur'an sebanyak tiga puluh satu kali, *'Ûtu al-Kitâb* delapan belas kali, *'Ûtu Nashiban minal kitâb* tiga kali, *Al-Yahûd* delapan kali, *Al-Lazîna Hâdu* sepuluh kali, *An-Naşâra* empat belas kali, dan *Banî Isrâ'il* empat puluh satu kali.²⁰

¹⁸ Muslim, *al-Jami' as-Shahih*, jilid 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), IV: 175. Bab "Istihbab Nikah Zat ad-Din".

¹⁹ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 164.

²⁰ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-XIII (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 348.

Secara kenyataan, kaum Yahudi dan Nasrani, dua komunitas agama yang sering di *khitâb* oleh al-Qur'an sebagai *Ahl al-kitâb* memiliki persambungan akidah dengan kaum Muslimin. Bahkan Allah sendiri menegaskan bahwa al-Qur'an datang untuk memberikan membenaran terhadap sebagian ajaran Taurat (kitab suci agama Yahudi) dan Injil (kitab suci agama Nasrani) serta mengoreksi sebagian lainnya.²¹

Kata *ahl* terdiri dari alif, ha', dan lam yang secara literal mengandung pengertian ramah, senang atau suka.²² Kata *ahl* dalam al-Qur'an, disebutkan sebanyak 54 kali.²³ Kata tersebut ditemukan penggunaannya secara bervariasi. Tetapi secara umum, makna yang dikandungnya dapat dikembalikan kepada pengertian kebahasaan. Misalnya menunjuk kepada suatu kelompok tertentu, seperti *ahl al-bayt* yang ditujukan kepada keluarga Nabi.²⁴ Term *ahl* juga dapat menunjuk kepada penduduk²⁵, keluarga²⁶ dan kepada penganut suatu paham dan pemilik ajaran tertentu.²⁷

Sedangkan kata *al-kitâb* yang terdiri atas huruf kaf, ta', dan ba', secara literal memberikan pengertian menghimpun sesuatu dengan sesuatu yang lain.

²¹ Harifuddin Chawidu, *Konsep Kufr*, hlm. 164.

²² A.W. al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984), hlm. 49.

²³ Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzi al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1423 H/2002 M), hlm. 253-254.

²⁴ Lihat al-Ahzab (33): 33.

²⁵ Al-Qashash (28): 45.

²⁶ Hud (11): 40.

²⁷ Al-Baqarah (2): 105.

Kemudian dari makna ini, term *ahl al-kitâb* mengalami pergeseran makna yang dapat diartikan sebagai tulisan, karena tulisan itu sendiri menunjukkan rangkaian dari beberapa huruf.²⁸ Termasuk pula firman Allah yang diturunkan kepada Rasulullah disebut al-kitâb karena ia merupakan himpunan dari beberapa lafaz.²⁹ Dalam al-Qur'an term al-kitâb disebut sebanyak 319 kali dalam berbagai variasi meliputi pengertian tulisan, kitab, ketentuan, dan kewajiban.³⁰

Dengan demikian term *ahl al-kitâb* mengacu kepada komunitas atau kelompok pemeluk agama yang memiliki kitab suci yang diwahyukan Allah kepada Nabi dan Rasul-Nya.³¹

Setelah dikemukakan pengertian *ahl* dan *al-kitâb*, maka dalam uraian berikut dikemukakan pandangan ulama sekitar batasan *ahl al-kitâb*, pandangan al-Quran tentang *ahl al-kitâb*, dan posisinya diantara kafir dan Musyrik. Uraian ini dianggap penting untuk difahami karena berpengaruh terhadap persoalan perkawinan beda agama yang akan penyusun bahas nanti.

b. Batasan istilah *ahl al-kitâb*

Para ulama sepakat bahwa term *ahl al-kitâb* menunjuk kepada dua komunitas penganut agama samawi sebelum Islam yaitu kaum Yahudi dan

²⁸ A. W al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, hlm. 2175.

²⁹ Muhammad Ghalib, *Ahl al-kitab Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 19.

³⁰ Muhammad Fu'ad al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras*, hlm. 793-797.

³¹ Muhammad Ghalib, *Ahl al-kitab*, hlm. 20. Juga lihat Ismatu Ropi, "Wacana Inklusif ahl al-Kitab", *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 2 (1999), hlm. 88-89.

Nasrani.³² Pada masa awal perkembangan Islam, khususnya masa Rasulullah dan para sahabatnya, term *ahl al-kitâb* selalu digunakan untuk menunjuk kepada komunitas agama Yahudi dan Nasrani. Selain kedua komunitas tersebut, mereka tidak menyebutnya sebagai *ahl al-kitâb*. Kaum Majusi, misalnya, meskipun pada masa Rasulullah dan sahabat sudah dikenal, tetapi mereka tidak disebut sebagai *ahl al-kitâb*.³³

Imam Syafi'i memahami istilah *ahl al-kitâb* sebagai orang-orang Yahudi dan Nasrani keturunan orang-orang Israel, tidak termasuk bangsa-bangsa lain yang menganut agama Yahudi dan Nasrani. Alasan beliau antara lain bahwa Nabi Musa dan Isa, hanya diutus kepada mereka bukan kepada bangsa-bangsa lain (juga karena adanya redaksi *min qablikum* (sebelum kamu) pada ayat yang membolehkan perkawinan itu).³⁴

Pendapat Imam Syafi'i berbeda dengan pendapat Imam Abu Hanifah, sebahagian Hanabilah dan mayoritas pakar-pakar hukum yang menyatakan bahwa siapapun yang mempercayai salah seorang Nabi, atau kitab yang pernah diturunkan Allah, maka ia termasuk *ahl al-kitâb*, tidak terbatas pada kelompok penganut agama Yahudi dan Nasrani. Dengan demikian, bila ada satu kelompok yang hanya percaya kepada Shuhuf Ibrahim atau Zabur (yang diberikan kepada Nabi Daud a.s) saja, maka ia pun termasuk dalam jangkauan pengertian *ahl al-kitâb*. Pendapat ketiga dianut sebagian kecil ulama-ulama salaf, yang menyatakn

³² Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr*, hlm. 165. Juga lihat Ismatu Ropi, *Wacana Inkusif*, hlm. 90.

³³ Muhammad Ghalib, *Ahl al-kitab*, hlm. 28.

³⁴ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hlm. 366.

bahwa setiap umat yang memiliki kitab yang dapat di duga sebagai kitab suci (samawi), maka mereka juga dicakup oleh pengertian *ahl al-kitâb*, seperti halnya orang-orang Majusi.³⁵

Al-Qasimi sebagaimana dikutip oleh M. Ghalib mengemukakan cakupan makna *ahl al-kitâb* mirip batasan yang diberikan oleh ulama Syafi'iyah. Hanya saja al-Qasimi tetap memasukkan etnis selain Isra'il yang menganut agama Yahudi dan Nasrani ke dalam cakupan *ahl al-kitâb* sampai terutusnya Rasulullah.³⁶

Syaikh Muhammad Abduh berpendapat bahwa *ahl al-kitâb* mencakup penganut agama Yahudi, Nasrani, dan Shabi'un.³⁷ Pendapat ini didasarkan pada firman Allah :

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَن ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ³⁸

Penafsiran dan pengembangan lebih jauh dari pendapat sebagian ulama salaf tentang *ahl al-kitâb* dilakukan oleh sebagian ulama, terutama ulama kontemporer. Menurut mereka, *ahl al-kitâb* mencakup juga kaum Majusi, Shabi'un, Hinduisme, Budhisme, Kong Fu Tse dan semacamnya seperti Shinto.

Maulana Muhammad Ali menyatakan bahwa Kaum Kristen, Yahudi, Majusi, Budhis dan Hindu (termasuk Shikh), semuanya tergolong *ahl al-kitâb*.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 367.

³⁶ Muhammad Ghalib, *Ahl al-kitab*, hlm. 32-33.

³⁷ Muhammad 'Abduh, *Tafsir al-Qur'ân al-Karîm Juz 'Amma* (Kairo: Dar wa Mathabi' al-Sya'b, t.t.) hlm. 101.

³⁸ Al-Baqarah (2): 62.

Walaupun menurut ajaran Kristen, Yesus Kristus disebut sebagai Allah atau Anak Allah sehingga dapat disebut sebagai syirik, tetapi kaum Kristen diperlakukan sebagai *ahl al-kitâb*, bukan sebagai Musyrik. Selanjutnya, Maulana Muhammad Ali justru mengkritik para fuqaha' dengan mengatakan bahwa sungguh aneh kaum Majusi tidak diakui sebagai kaum *ahl al-kitâb* padahal dalam al-Qur'an dikatakan secara terang-terangan, bahwa kaum Shabi'ah diakui sebagai *ahl al-kitâb*. Jika mereka diakui sebagai *ahl al-kitâb* karena mereka menganut agama Shabi'ah dan mempunyai kitab suci, maka tidak ada alasan untuk tidak mengakui kaum Majusi, kaum Hindu dan penganut agama lain yang sama-sama mempunyai kitab suci, sebagai *ahl al-kitâb*.³⁹

Muhammad Rasyid Riḍa menegaskan bahwa Majusi, Shabi'un, Hindu, Budha, Kong Fu Tse dan Shinto termasuk *ahl al-kitâb* selain dari Yahudi dan Nasrani.⁴⁰ Menurutnya, agama-agama tersebut pada mulanya berfaham monoteisme (tauhid) dan memiliki kitab suci. Akan tetapi karena perjalanan waktu yang begitu panjang, agama-agama tersebut kerasukan faham-faham syirik atau paganisme. Lebih lanjut Ridha mengatakan bahwa tidak disebutkannya agama-agama tersebut kecuali Majusi dan Shabi'at dalam al-Qur'an adalah disebabkan karena orang-orang Arab sebagai komunitas pertama yang didatangi al-Qur'an sama sekali tidak mengenal agama-agama itu. Hal ini sesuai dengan ayat al-Quran yang menyatakan bahwa tidak ada suatu umatpun di zaman dahulu yang tidak didatangi oleh pemberi peringatan yaitu Nabi dan Rasul. Ridha pun

³⁹ Maulana Muhammad Ali, *Islamologi*, alih bahasa R. Kaelan dan H. M. Bachrun (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1977), hlm. 412.

⁴⁰ Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manâr*, IV: 188-190.

menyimpulkan bahwa Yahudi, Nasrani, Shabi'at, dan Majusi bukanlah agama Musyrik sebab keempatnya dibedakan dan disebut secara terpisah dengan kaum Musyrik dalam beberapa ayat al-Quran. Sedangkan orang-orang Musyrik dalam terminologi al-Qur'an merujuk kepada orang-orang Musyrik Arab di zaman Rasulullah. Ciri-ciri mereka adalah berfaham politeisme, paganisme, dan tidak memiliki kitab suci ataupun pseudo kitab suci. Jadi penganut *waṭāniyyat* (paganisme) yang dapat dianalogikan dengan al-Mushrikun hanyalah mereka yang tidak memiliki kitab suci atau pseudo kitab suci. Mereka yang memiliki kitab suci atau pseudo kitab suci, meskipun tampak berfaham *waṭāniyyat*, tidak dapat dianalogikan dengan al-Mushrikun.⁴¹

Sedangkan Quraish Shihab berpendapat bahwa pengertian *Ahl al-kitab* ialah semua penganut agama Yahudi dan Nasrani, kapan, di mana pun, dan dari keturunan siapapun mereka.⁴²

c. Pandangan al-Qur'an terhadap *ahl al-kitāb*

Al-Qur'an banyak berbicara tentang sifat dan sikap *ahl al-kitāb* terhadap kaum Muslim, dan berbicara tentang keyakinan dan sekte mereka yang beraneka ragam. Dalam sekian banyak ayat yang menggunakan istilah *ahl al-kitāb*, terasa adanya uluran tangan dan sikap bersahabat, walaupun di sana sini al-Qur'an mengakui adanya perbedaan dalam keyakinan.⁴³ Karena itu al-Qur'an

⁴¹ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr*, hlm. 168.

⁴² Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hlm. 368.

⁴³ *Ibid*, hlm. 356.

memberikan tuntunan kepada umat Islam agar menghadapi *ahl al-kitâb* dengan cara yang sebaik-baiknya, terutama berdiskusi dan bertukar pikiran.⁴⁴

Karena persamaan sumber antara ajaran Islam dengan *ahl al-kitâb*, maka wajar kalau al-Qur'an banyak sekali memperingatkan mereka agar tetap konsisten memegang petunjuk yang tercantum dalam kitab suci mereka, sebagai pedoman hidup sebelum diturunkannya syariat kepada Nabi Muhammad s.a.w. Peringatan dan bahkan kecaman yang ditujukan kepada mereka, diungkapkan dengan bahasa yang halus dan tidak jarang dimulai dengan seruan yang mengandung kesan kemesraan.

Kesan "kemesraan" yang ditujukan kepada *ahl al-kitâb*, tampak dalam seruan Allah kepada mereka baik, yang secara umum ditunjukkan kepada Bani Isra'il, maupun yang secara khusus menggunakan term *ahl al-kitâb* (ditujukan kepada Yahudi dan Nasrani). Seruan dan peringatan yang mengesankan adanya kemesraan itu, difahami dari beberapa ayat yang berisi seruan kepada Bani Isra'il. Dari 41 kali term Bani Isra'il dalam al-Qur'an, setidaknya terdapat enam kali berisi seruan kepada mereka, baik seruan itu dari Allah maupun dari Rasul-Nya.⁴⁵

Seruan dari Allah berisi peringatan, agar mereka senantiasa mengingat nikmat yang telah Allah berikan, supaya tidak lupa memenuhi janji mereka kepada-Nya. Sedangkan seruan yang datangnya dari Rasul Allah adalah dakwah yang disampaikan oleh Nabi Isa a.s. kepada Bani Isra'il agar mereka mengikuti ajaran yang dibawanya, karena ajaran tersebut merupakan kelanjutan dari ajaran

⁴⁴ Muhammad Ghalib, *Ahl al-kitab*, hlm. 138.

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 141.

yang dibawa oleh Nabi Musa. Juga ajakan Nabi Isa kepada Bani Isra'il agar mereka hanya menyembah Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan menghindari segala bentuk perbuatan yang membawa kepada syirik beserta segala dampak negatif yang ditimbulkannya.⁴⁶

Seruan kepada *ahl al-kitâb* dengan menggunakan term *ahl al-kitâb*, ditemukan sebanyak 12 ayat yang dimulai dengan *yâ ahl al-kitâb*. Seruan kepada *ahl al-kitâb*, antara lain ditemukan dalam bentuk tuntunan kepada umat Islam agar dalam interaksi sosial dengan *ahl al-kitâb*, berusaha untuk mencari titik temu (*kalimat-un sawâ-'un*) dengan mereka sebagaimana firman Allah:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ⁴⁷

Dalam hal ini Quraish Shihab menyatakan bahwa sebenarnya yang diharapkan oleh kaum Muslim dari semua pihak termasuk *ahl al-kitâb* adalah kalimat sawa' (kata sepakat), dan kalau ini tidak ditemukan, maka cukuplah mengakui kaum Muslim sebagai umat beragama Islam. Jangan diganggu dan dihalangi dalam melaksanakan ibadahnya.⁴⁸

Berbicara kecaman kepada *ahl al-kitâb*, maka kebanyakan kecaman tersebut ditujukan kepada orang Yahudi dibandingkan dengan orang Nasrani. Ini

⁴⁶ Lihat al-Baqarah (2): 40 dan 47, al-Shaff (61): 6, al-Ma'idah (5): 72.

⁴⁷ Alu 'Imran (3): hlm. 64.

⁴⁸ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hlm. 357.

disebabkan karena sejak semula ada perbedaan sikap diantara kedua kelompok *ahl al-kitâb* itu terhadap kaum Muslim.⁴⁹

Sejarah mencatat ketika, ketika Romawi yang beragama Kristen mengalami kekalahan dari Persia yang menyembah Api (614 M), kaum Muslimin merasa sedih. Kesedihan ini karena adanya unsur persamaan antara umat Islam dengan orang Nasrani yang sama-sama memiliki kitab suci yang bersumber dari Allah. Orang-orang kafir Mekkah pun ketika mengetahui kekalahan Romawi atas Persia, mereka bergembira dan mencaci maki umat Islam.

Salah satu faktor yang menyebabkan tidak timbulnya gesekan antara orang Islam dengan Nasrani pada awal kedatangan Islam, antara lain karena pengaruh Nasrani, baik di Mekkah maupun di Madinah tidaklah begitu tampak, terutama dalam bidang ekonomi dan politik. Namun al-Qur'an tetap mengecam mereka karena perubahan aqidah tawhid mereka menjadi Trinitas.⁵⁰

Sedangkan faktor utama pergesekan antara orang Islam dengan orang-orang Yahudi bukan karena masalah agama apalagi aqidah, karena kalau dalam masalah itu agama Nasrani lebih jauh menyimpang dari Yahudi. Tetapi faktor utamanya adalah kedengkian dan iri hati orang-orang Yahudi terhadap kehadiran seorang Nabi yang sudah lama mereka nantikan, karena ternyata Nabi tersebut bukan dari kalangan Bani Israil. Selain itu pengaruh komunitas Islam terhadap peredaman gejolak sosial menyebabkan tergesernya posisi dan pengaruh orang-orang Yahudi di kalangan masyarakat Madinah.

⁴⁹ Muhammad Ghalib, *Ahl al-kitab*, hlm. 146-147.

⁵⁰ Al-Ma'idah (5): 72-73.

Adapun sebab-sebab mengapa *ahl al-kitâb* di kecam dalam al-Qur'an antara lain, *pertama*, melanggar janji. *ahl al-kitâb* banyak sekali diingatkan agar menepati janji yang pernah mereka ikrarkan bersama Allah, terutama janji agar mereka hanya mengabdikan kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu. Tetapi pada kenyataannya mereka melanggarnya. *Kedua*, melanggar hukum-hukum Tuhan diantaranya pelanggaran terhadap hari Sabtu dimana mestinya dikhususkan untuk beribadah kepada Allah, tetapi malah dipergunakan untuk mencari harta, gemar melakukan praktek rentenir dan lain-lain. *Ketiga*, sikap materialisme dan spritualisme yang berlebihan. Sebelum Nabi Isa diutus, komunitas *ahl al-kitâb* dikecam karena lebih mengutamakan kehidupan materialistik, bahkan dalam mencari materi tersebut mereka banyak menggunakan cara-cara yang jelek seperti riba dan sogokan. Kedatangan Nabi Isa diharapkan mendobrak tradisi materialisme kepada konsep spritualisme dimana adanya keseimbangan dalam kehidupan. Tetapi konsep inipun disalahpahami. Kehidupan spritualisme yang diajarkan Nabi Isa diubah menjadi monastisisme (kebiaraan), meninggalkan kehidupan duniawi dan kebendaan. Dan *keempat*, sifat munafik dan kesukuan dimana mereka mengetahui bahwa ajaran yang dibawa oleh Muhammad adalah ajaran yang benar tetapi karena fanatik kesukuan yang tinggi, mereka mengingkarinya.⁵¹ Al-Qur'an sendiri merekam perilaku mereka lewat surat al-Baqarah ayat 44 yang berbunyi:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ⁵²

⁵¹ Muhammad Ghalib, *Ahl al-kitab*, hlm. 150-155.

⁵² Al-Baqarah (2): 44.

d. Posisi *ahl al-kitâb* diantara kafir dan Musyrik

Berdasarkan uraian di atas, maka pertanyaan selanjutnya bagaimanakah posisi *ahl al-kitâb* itu sendiri diantara kafir dan Musyrik?

Uraian mengenai kaitan antara *ahl al-kitâb* dan Musyrik, menjadi perlu untuk dibahas. Hal ini dimaksudkan untuk memperoleh gambaran yang jelas tentang kedudukan kelompok tersebut terutama dalam pandangan umat Islam.

Para ulama sepakat bahwa *ahl al-kitâb* termasuk kedalam kelompok orang-orang kafir. Seperti yang telah diinformasikan al-Qur'an bahwa prediket kafir terlihat secara eksplisit diberikan kepada *ahl al-kitâb* sebagaimana firman Allah dalam surat al-Bayyinah ayat 1. Hal ini juga didasarkan pada batasan kafir yang dianut secara umum oleh para ulama, yaitu orang yang mengingkari dan menolak keNabian Muhammad SAW dan ajaran-ajaran yang dibawanya. Hal tersebut diungkapkan oleh al-Ghazali, bahwa kekafiran ialah sikap mendustakan Rasul SAW tentang suatu hal yang diajarkannya dan Iman ialah membenarkan Rasul itu berkenaan dengan semua ajaran yang dibawanya. Maka kata al-Ghazali, orang Yahudi dan Nasrani adalah kafir karena mendustakan Rasul SAW lebih lagi Brahma.⁵³ M. Ghalib sendiri menyimpulkan bahwa secara umum kekafiran *ahl al-kitâb* terletak pada keingkaran mereka terhadap ayat-ayat Allah, perubahan terhadap ajaran dasar para Nabi dan Rasul yang dibawa kepada mereka, pelanggaran terhadap janji yang telah mereka ikrarkan terhadap Allah,

⁵³ Nurchalish Madjid (ed), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 162.

pengingkaran terhadap ajaran yang dibawa oleh Rasulullah SAW sebagaimana yang telah penyusun ungkapkan di atas.

Namun mengenai apakah *ahl al-kitâb* termasuk dalam kategori Musyrik atau tidak, para ulama berbeda pendapat karena al-Qur'an sendiri tidak mengungkapkan secara eksplisit. Maka wajar ketika para ulama memperselisihkan posisi apakah Musyrik atau tidaknya *ahl al-kitâb*. Memang sebagian ulama ada yang tidak memasukkan mereka dalam kategori Musyrik. Tetapi mayoritas ulama menyatakan bahwa term Musyrik mencakup pula orang-orang kafir dari kalangan *ahl al-kitâb*. Ar-Razi berpendapat bahwa term Musyrik mencakup pula orang-orang kafir dari kalangan *ahl al-kitâb* dengan mendasarkan argumentasinya pada firman Allah diantaranya:

وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهنون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون (٣٠)
 اتخذوا أربابهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون (٣١)
 إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
 لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة^{٥٦}

⁵⁴ Al-Tawbah (9): 30-31.

⁵⁵ An-Nisa' (4): 48.

⁵⁶ Al-Ma'idah (5): 73.

Tetapi, meskipun cukup banyak argumentasi yang diajukan oleh ar-Razi, namun tidak cukup kuat untuk menggolongkan *ahl al-kitâb* ke dalam kelompok Musyrik.

Pada point pertama, surat at-Taubah /91:31-32 tidak secara eksplisit memberikan predikat Musyrik terhadap *ahl al-kitâb*. Mereka hanya diidentifikasi melakukan perbuatan syirik, sedang pelakunya tidak secara otomatis disebut syirik. Kelemahan argumentasi pada point pertama, juga didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an yang secara eksplisit membedakan antara orang-orang Musyrik dengan *ahl al-kitâb* seperti surat al-Baqarah /2:105, s. al-Imran/3:186, s.al-Hajj/22:17 dan s.al-Bayyinah/98:1 dan 6. Sedangkan pada point yang kedua, surat al-Nisa' tersebut tidak berbicara dalam konteks syirk yang berkaitan dengan *ahl al-kitâb*. Ayat tersebut hanya secara umum menyatakan bahwa perbuatan syirk adalah dosa yang sangat besar yang tidak diampuni Allah. Adapun firman Allah pada s.al-Maidah/5:73 secara eksplisit hanya menyebutkan bahwa perbuatan orang-orang Nasrani yang mengubah aqidah Tawhid mereka yang dibawa Nabi Isa dengan faham Trinitas, telah menjadi kafir. Namun tidak secara tegas memberikan predikat Musyrik kepada mereka.⁵⁷

Rasyid Riḍa mengemukakan bahwa *ahl al-kitâb* dari kalangan Yahudi dan Nasrani tidak termasuk kedalam golongan Musyrik. Menurutnya pengertian Musyrik yang paling jelas dari ayat-ayat al-Qur'an adalah orang-orang Musyrik Arab yang tidak mempunyai kitab suci atau semacam kitab suci. Oleh karena itu mereka disebut *ummiyyun* yaitu orang-orang yang belum pernah mengenal kitab

⁵⁷ Muhammad Ghalib, *Ahl al-kitab*, hlm. 76-77.

suci dari Allah.⁵⁸ Atas dasar pengertian Musyrik di atas, Rasyid Riḍa juga berpendapat bahwa orang-orang Shabi'ah, Majusi dan kelompok-kelompok yang pernah memiliki kitab suci atau serupa kitab suci seperti agama Hindu, Budha, dan konfusius adalah tidak termasuk orang-orang Musyrik.⁵⁹ Pendapat Rasyid Riḍa antara lain didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an seperti surat al-Baqarah (2):105, surat al-Bayyinah (98):1, surat al-Hajj (22):17, yang menyebut istilah al-Musyrikun berdampingan dengan *ahl al-kitâb* atau dengan kelompok Yahudi, Nasrani, Shabi'ah, dan Majusi dengan menggunakan huruf ataf "wawu" (yang berarti "dan"). Adanya huruf ataf tersebut mengandung makna adanya perbedaan antara Musyrikun dengan *ahl al-kitâb* atau dengan kelompok Yahudi, Nasrani, Shabi'ah dan Majusi⁶⁰. Disamping itu, pernyataan surat at-Taubah ayat 31 yang menyatakan bahwa kaum *ahl al-kitâb* memiliki sifat keMusyrikan karena menjadikan rahib-rahib mereka sebagai tuhan (*arbab*). Menurut Riḍa hal ini tidak menjadikan mereka sebagai kelompok Musyrik. Kalaupun dikatakan bahwa mereka memiliki sifat syirik, maka sifat keMusyrikan tersebut adalah *asy-syirk fi ar-rububiyah*, yaitu mengambil ketetapan-ketetapan agama dari manusia (dalam hal ini para rahib) dan bukan dari wahyu namun *ahl al-kitâb* tetap mempercayai dan Iman kepada Allah dan para Nabi terdahulu. Hal ini berbeda dengan kaum

⁵⁸ Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manâr*, II: 349.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

Musyrik yang memiliki sifat *asy-syirk fi al-uluhiyyah*, yaitu mempercayai kekuatan-kekuatan dan tuhan selain Allah.⁶¹

Berbeda dengan Riḍa, Sayyid Qutb justru berpendapat bahwa *ahl al-kitâb* dari golongan Yahudi dan Nasrani termasuk dalam kelompok orang-orang Musyrik. Menurutnya orang-orang Yahudi dan Nasrani hampir sama dengan orang-orang Musyrik Arab yang mempercayai mitos-mitos dan khurafat serta menganggap Allah mempunyai anak. Pendapatnya ini terlihat dari pernyataannya sebagai berikut: “Yahudi dan Nasrani yang sampai pada kepercayaan menyimpang tersebut merupakan orang-orang Musyrik. Penyekutuan terhadap Allah dapat terjadi baik dengan cara menganggap adanya tuhan selain Allah secara terang-terangan seperti pada orang-orang Jahiliyah dahulu dari kalangan orang-orang Arab dan mengakui sifat ketuhanan tersebut pada sebagian manusia, seperti keMusyrikan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang dinyatakan al-Qur’an bahwa mereka “menjadikan orang-orang alim dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah” walaupun tidak menyembahnya sebagaimana menyembah Allah.⁶²

Sementara itu Abdul Hamid Hakim, sebagaimana dikutip oleh Ghalib berpendapat bahwa kelompok *ahl al-kitâb* berbeda dari Musyrik, karena ketika al-Qur’an menyebutkan para pemeluk agama (Islam, Yahudi, Nasrani, Shabi’ah, majusi), al-Qur’an menyebutkan orang-orang Musyrik dalam satu golongan tertentu dan *ahl al-kitâb* dalam golongan lain. Dalam hal ini *ahl al-kitâb* sebenarnya tidak terdapat perbedaan yang terlalu jauh dari umat Islam, karena

⁶¹ *Ibid.*, V: 147-148.

⁶² Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Żilâl al-Qur’ân* (Beirut: Dar Ihya’ Atturats al-‘Arabi, 1386H/1967M), III: 196-197.

mereka juga beriman kepada Nabi-Nabi dan kehidupan hari akhirat dan hal-hal yang berkaitan dengan balasan (amal). Mereka juga menganut agama yang mewajibkan amal (perbuatan) baik dan mengharamkan kejahatan.⁶³

Lebih lanjut dijelaskan, bahwa perbedaan antara kita (umat Islam) dengan *ahl al-kitâb* menyerupai perbedaan antara penganut ajaran tawhid yang murni kepada Allah, mengamalkan tuntutan al-Kitab dan sunnah dengan penganut – penganut faham bid'ah yang menyalahi tuntunan al-Qur'an dan Sunnah yang ditinggalkan Nabi Muhammad SAW. Kedua tuntunan tersebut menjelaskan bahwa kita tidak akan tersesat selama kita berpegang teguh kepada keduanya. Maka bagaimana mungkin *ahl al-kitâb* sama (kedudukannya) dengan orang-orang Musyrik dalam hukum Allah.⁶⁴

Dari uraian di atas, maka penyusun menyimpulkan bahwa *ahl al-kitâb* berbeda dengan orang-orang Musyrik meski keduanya diidentifikasi sebagai orang-orang kafir.

3. Wacana Perkawinan Beda Agama menurut Mufassirin dan Fuqaha'.

Perkawinan beda agama dalam Islam sebagaimana yang penyusun sebutkan diawal, didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an yaitu:

ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم

ولا تتكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم

⁶³ Abdul Hamid Hakîm, *Al-Mu'în al-Mubîn* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), IV: 52. Ghalib, *Ahl al-kitab*, hlm. 82.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 83.

أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس
لعلهم يتذكرون⁶⁵

اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم
والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا
ءاتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر
بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين⁶⁶

يا أيها الذين ءامنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم
بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم
يحلون لهن وءاتوهن ما أنفقوا ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا ءاتيتموهن
أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر واسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا ذلكم
حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم⁶⁷

Dari ayat tersebut, ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkâm*) al-Qur'an di
derivasikan secara aplikatif dalam bentuk ketetapan-ketetapan hukum. Ayat
pertama dan ketiga mengisyaratkan larangan perkawinan antaragama sedangkan
ayat kedua memberikan ketentuan khusus, yaitu pengecualian pada kasus laki-laki
Muslim menikahi perempuan *ahl al-kitâb*. Secara umum para ahli hukum Islam
(fuqaha') mengharamkan perkawinan Muslim dengan non-Muslim. Namun

⁶⁵ Al-Baqarah (2): 221.

⁶⁶ Al-Maidah (5): 5.

⁶⁷ Al-Mumtahanah (60): 10.

demikian ulama fikih berbeda pendapat tentang status hukum perkawinan laki-laki Muslim dengan perempuan non-Muslim (*ahl al-kitâb*). Perbedaan tersebut dapat terjadi dikarenakan adanya perbedaan dalam memahami, menafsirkan ayat-ayat tersebut, baik karena metode-metode yang dipakai berbeda dalam memahami teks maupun faktor kepentingan ideologis dari setiap kelompok (mazhab) yang mempengaruhi cara pandang ulama tersebut. Perbedaan pendapat tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut :

- 1) Apakah perkawinan beda agama diperbolehkan?
- 2) Jika diperbolehkan, dengan pemeluk agama mana yang diperbolehkan dan yang tidak diperbolehkan?

Untuk lebih memperjelas pembahasan tersebut, akan dideskripsikan di bawah ini :

a. Perkawinan beda agama bagi perempuan Muslim.

Perempuan Muslim dilarang menikah dengan pria non-Muslim, Musyrik, maupun *ahl al-kitâb*. Wanita Muslim hanya bisa menikah dengan pria Muslim saja. Pendapat ini merupakan kesepakatan mayoritas ulama (*ijmâ'*) salaf maupun khalaf. Larangan tersebut didasarkan pada ayat al-Qur'an sebagai berikut :

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم
ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم
أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس
لعلهم يتذكرون⁶⁸

⁶⁸ Al-Baqarah (2): 221.

يأيتها الذين ءامنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم
 بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم
 يحلون لهن وءاتوهن ما أنفقوا ولا جناح عليكم أن تنكوهن إذا ءاتيتوهن
 أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر وأسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا ذلكم
 حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم⁶⁹

Ayat (2) : 221 dan (60) : 10 tersebut secara literal menunjukkan larangan menikah antara perempuan Muslim dengan laki-laki kafir atau Musyrik dan juga memasukkan *ahl al-kitâb* kedalam kategori Musyrik. Hal ini bertolak belakang dengan pandangan mayoritas ulama yang berpendapat bahwa *ahl al-kitâb* tidak sebagaimana orang Musyrik. Pada ayat kedua (artinya surat al-Maidah ayat 5) secara literal menunjukkan halalnya laki-laki Muslim menikah dengan *ahl al-kitâb*, sedangkan perempuan tidak dijelaskan secara verbal. Para ulama' menafsirkan, tidak dijelaskannya tersebut merupakan isyarat larangan. Isyarat ini dipahami dari redaksi surat al-Baqarah (2):221 yang hanya berbicara tentang bolehnya perkawinan pria Muslim dengan wanita *ahl al-kitâb*, dan sedikitpun tidak menyinggung sebaliknya. Sehingga seandainya pernikahan semacam itu dibolehkan, maka pasti ayat tersebut akan menegaskan.⁷⁰ Berbeda dengan Rasyid Riða yang berpendapat bahwa bukan isyarat larangan tetapi tidak ada

⁶⁹ Al-Mumtahanah (60): 10.

⁷⁰ M. Quraisy Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hlm. 197.

penjelasan (*maqsud 'anhu*).⁷¹ Dengan demikian dari ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan dalil oleh para ulama' yang mengharamkan perkawinan perempuan Muslimat dengan laki-laki non-Muslim adalah terdiri dari ayat-ayat yang interpretatif (*ihtimal*).

Disamping landasan ayat al-Qur'an, juga terdapat argumentasi para ulama' tentang dilarangnya perempuan Muslim menikah dengan laki-laki *ahl al-kitâb* yaitu dikarenakan posisi perempuan dalam rumah tangga sebagai pihak yang dipimpin dan harus taat kepada suami yang berposisi sebagai kepala rumah tangga. Dengan demikian, perempuan tidak memiliki kebebasan dalam rumah tangganya, termasuk kebebasan beragama dan mendidik anak-anaknya. Oleh karena itu perkawinan perempuan Muslim dengan laki-laki non-Muslim akan membahayakan agamanya.⁷² As-Sayyid as-Sâbiq menyebutkan beberapa argumen sebab diharamkannya perempuan Muslimah nikah dengan laki-laki non-Muslim yaitu:

- a) Orang kafir tidak boleh menguasai orang Islam berdasarkan surat an-Nisa' (4):141.
- b) Laki-laki kafir dan *ahl al-kitâb* tidak akan mau mengerti agama istrinya yang Muslimah, malah sebaliknya mendustakan kitab dan mengingkari ajaran Nabinya. Sedangkan apabila laki-laki Muslim nikah dengan wanita *ahl al-kitâb*, maka dia akan mau mengerti agama, mengimani kitab dan Nabi dari istrinya sebagai bagian dari

⁷¹ Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manâr*, II: 351.

⁷² Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, alih bahasa M.Thalib, jilid. Ke-6 (Bandung: Al Ma'arif, 1980), hlm. 94.

iman Islaminya karena tidak akan sempurna keimanannya tanpa dengannya.

- c) Dalam rumah tangga campuran tidak mungkin tinggal dan hidup pasangan suami isteri karena perbedaan yang jauh.⁷³

Sedangkan Rasyid Riḍa lebih cenderung berpendapat bahwa larangan tersebut karena alasan tidak adanya kebebasan perempuan dalam rumah tangganya, bukan karena hukum asalnya memang dilarang oleh ayat-ayat al-Qur'an.⁷⁴

Sependapat dengan Riḍa, Joesoef Sou'aib menyatakan bahwa kalau alasan yang dipakai oleh para ulama untuk mengharamkan wanita Muslimat kawin dengan laki-laki non-Muslim adalah berangkat dari konsep mafhum mukhalafah, bahwa "jika laki-laki Muslim diizinkan kawin dengan wanita *ahl al-kitâb*, maka wanita Muslim tidak boleh kawin dengan laki-laki *ahl al-kitâb*", maka kesimpulan seperti ini adalah kesimpulan yang keliru.⁷⁵

Munawwir Sadzali sendiri menjelaskan bahwa jika alasan larangan menikah antara perempuan Muslim dengan laki-laki *ahl al-kitâb* dikarenakan perempuan tidak mempunyai kebebasan di dalam rumah tangganya, karena ia dalam posisi dipimpin dan harus taat pada suami, maka bagaimana jika kedudukan perempuan (isteri) di dalam rumah tangga setara atau sederajat dengan suami, dia memiliki kebebasan untuk mengatur hidupnya sendiri, apalagi yang

⁷³ *Ibid.*, hlm. 95.

⁷⁴ Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manâr*, VI: 193.

⁷⁵ Joesoef Sou'yb, Perkawinan Antar Agama, *Panji Masyarakat*, No. 710, (12-20 Februari 1992), hlm. 39-40.

berhubungan hal yang mendasar seperti beragama? Lebih jauh lagi bagaimana jika dalam rumah tangga peran isteri lebih dominan daripada pengaruh suami? Dalam keadaan demikian apakah tidak menjadi terbalik, yaitu larangan menikah dengan *ahl al-kitâb* seharusnya diterapkan kepada laki-laki bukan perempuan?⁷⁶

Senada dengan pernyataan di atas, Amir Syarifuddin menjelaskan bahwa persoalan tidak bolehnya wanita Muslimah kawin dengan laki-laki *ahl al-kitâb* tidak dijelaskan di dalam al-Qur'an dan tidak pula didalam Hadis yang mutawatir. Penetapan para mujtahid terdahulu di dalam fikihnya tentang haramnya wanita Muslimah kawin dengan laki-laki *ahl al-kitâb*, diantaranya menggunakan alasan tidak bolehnya ia kawin dengan laki-laki Musyrik. Bahkan ada yang memberi alasan secara mafhum mukhâlafah yaitu karena dikatakan bahwa laki-laki Muslim dapat kawin dengan wanita *ahl al-kitâb*, maka kebalikannya tidak boleh wanita Muslimah kawin dengan laki-laki *ahl al-kitâb*. Oleh karena semua mujtahid menyatakan pernikahan tersebut haram, maka yang demikian dianggap ijma'. Alasan pengharaman itu sendiri karena kekhawatiran bahwa anak yang lahir adalah non-Muslim sesuai dengan agama ayahnya. Ini mungkin terjadi dilingkungan yang ayah berkuasa penuh dalam menentukan pendidikan keluarga dan agama yang dianut oleh keluarga. Kalau memang itu yang menjadi alasan maka tidak lagi sepenuhnya tepat untuk waktu ini. Saat ini yang lebih banyak berpengaruh terhadap pendidikan si anak -kalau tidak akan dikatakan sepenuhnya-, berada ditangan ibu. Sekurang-kurangnya tidak lagi sepenuhnya berada di tangan ayah sebagaimana dulu pada masyarakat Arab. Dengan demikian alasan yang

⁷⁶ Munawwir Sadzali, *Ijtihad Kemamusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 8-9.

digunakan *ijma'* waktu dulu tidak lagi seluruhnya tepat dan perlu dipertimbangkan kembali.⁷⁷

Dari pembahasan di atas, dapat difahami bahwa sebenarnya masih terdapat celah dimana perempuan Muslim boleh menikah dengan laki-laki *ahl al-kitâb*, jika kedudukan dan hak dalam rumah tangga setara dengan suami. Ia tidak memperoleh hambatan dalam melaksanakan agamanya, juga dapat berperan dalam pendidikan anak-anaknya. Tetapi jika mengikuti pendapat mayoritas ulama, celah itu tidak ada karena alasan-alasan yang dikemukakan di atas.

b. Perkawinan beda agama bagi laki-laki Muslim

Terdapat dua pendapat ulama' terhadap perkawinan beda agama bagi laki-laki Muslim. Pendapat yang pertama, mengharamkan perkawinan model ini, sedangkan pendapat yang kedua memperbolehkannya (*mubah*). Berikut ini akan diuraikan masing-masing pendapat tersebut.

1. Haram

Golongan ulama' pertama, mengharamkan perkawinan antara laki-laki Muslim baik dengan perempuan Musyrik maupun *ahl al-kitâb*. Mereka berpendapat bahwa perempuan *ahl al-kitâb* sama halnya dengan perempuan Musyrik, sedangkan menikah dengan perempuan Musyrik hukumnya haram baik bagi laki-laki Muslim maupun perempuan Muslim. Pendapat ini di dasarkan pada ayat al-Qur'an :

ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم⁷⁸

⁷⁷ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1993), hlm. 135.

Kesamaan antara Musyrik dengan *ahl al-kitâb* dijelaskan sendiri oleh al-Qur'an, yaitu karena *ahl al-kitâb* mempertuhankan orang-orang alim, rahib-rahib mereka, dan Isa al-Masih. Penjelasan ini terdapat dalam al-Qur'an yaitu:

وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهنون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون (٣٠)
 اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون (٣١)^{٧٨}

لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار (٧٢)

لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم (٧٣)^{٧٩}

Ayat-ayat di atas menunjukkan bahwa *ahl al-kitâb* adalah sama dengan kaum Musyrik karena mereka telah menyimpang dari ajaran yang dibawa oleh Nabi mereka. Kaum Yahudi berkata "Uzair putera Allah", sedangkan kaum Nasrani berkata "Isa adalah putera Allah". Berpijak pada ayat-ayat di atas, segolongan ulama berpendapat bahwa laki-laki Muslim maupun perempuan Muslim haram menikah dengan *ahl al-kitâb*. Terhadap surat al-Maidah (5): 5 yang

⁷⁸ Al-Baqarah (2): 221.

⁷⁹ Al-Taubah (9): 30-31.

⁸⁰ Al-Maidah (5): 72-73.

menjelaskan halalnya laki-laki Muslim menikah dengan perempuan *ahl al-kitâb* yang terhormat, yang menjaga kesuciannya (*muhṣanât*), golongan ini cenderung mengartikan kehormatan itu, jika mereka telah masuk Islam, sehingga jika mereka tetap dalam agamanya, mereka bukan perempuan yang terhormat (*muhṣanât*). Bahkan sebagian mereka menolak penjelasan dalam surat al-Maidah dengan mengatakan ayat tersebut telah dibatalkan (*mansukh*) dengan surat al-Baqarah ayat 221. Dengan demikian, penjelasan surat al-Maidah ayat 5 tentang halalnya laki-laki Muslim menikah dengan perempuan *ahl al-kitâb*, tidak berlaku lagi.⁸¹

2. Mubah

Golongan ulama yang berpendirian bahwa laki-laki Muslim boleh (*mubah*) menikahi perempuan *ahl al-kitâb* mengajukan argumentasi sebagai berikut :

Pertama, memang benar al-Qur'an telah menguraikan banyak keyakinan *ahl al-kitâb* yang merupakan keMusyrikan, seperti yang disebutkan dalam al-Taubah (9): 30 dan al-Maidah (5): 72 dan 73, akan tetapi al-Qur'an tetap menamakan mereka dengan *ahl al-kitâb* dan membedakannya dengan Musyrik seperti tersebut dalam ayat ini :

ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم⁸²

لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة⁸³

⁸¹ Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manâr*, II: 349.

⁸² Al-Baqarah (2): 105.

⁸³ Al-Bayyinah (98): 1.

Dalam kedua ayat ini, al-Qur'an menyebut *ahl al-kitâb* berdampingan dengan Musyrik dengan menggunakan kata penghubung *waw* yang berarti "dan". Menurut Rasyid Riḍa, kata penghubung seperti ini mengandung arti ada perbedaan diantara kedua hal yang di hubungkan itu. Ini berarti *ahl al-kitâb* dan Musyrik tidak sama.⁸⁴ Menurutnya, pengertian inilah yang sesuai dengan surat al-Maidah (5): 5 yang menghalalkan menikahi perempuan *ahl al-kitâb*. Surat al-Maidah adalah surat yang paling akhir turunnya, sehingga tidak bisa di katakan ayat tersebut dibatalkan oleh surat al-Baqarah (2): 221 yang lebih dulu diturunkan sebagaimana pendapat yang mengharamkan.

Mempertegas pendapatnya tersebut, Riḍa mengemukakan bahwa perempuan Musyrik yang diharamkan menikahnya, sebagaimana dijelaskan dalam al-Baqarah (2): 221 tersebut adalah perempuan Musyrik yang berada di jazirah Arab pada saat di turunkannya al-Qur'an. Menurutnya pendapat inilah yang dipilih oleh mufassir periode klasik at-Tabari.⁸⁵ Ia juga mengemukakan, ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa Tuhan kaum Muslim dan *ahl al-kitâb* sesungguhnya adalah satu, ajaran yang diturunkan kepada mereka juga satu yang inti ajaran itu adalah keimanan kepada Allah yang satu, iman kepada hari kebangkitan dan keharusan berbuat kebajikan. Namun demikian al-Qur'an juga menjelaskan bahwa dalam ajaran *ahl al-kitâb* sudah mengalami penyimpangan

⁸⁴ Rasyid Riḍa, *Tafsir al-Manâr*, II:249.

⁸⁵ *Ibid.*, VI: 191-193.

dari ajaran asalnya. Karena itulah al-Qur'an menyeru dengan cara yang lembut agar kembali kepada keimanan yang benar.⁸⁶

Imam-imam mazhab yang empat pada prinsipnya juga mempunyai pendapat yang sama, yaitu perempuan kitabiyyah boleh dinikahi, sekalipun berkeyakinan bahwa Isa adalah tuhan atau meyakini kebenaran trinitas, yang merupakan syirik yang nyata. Tetapi mereka mempunyai kitab samawi sehingga halal di nikahi sebagai *tahsis*.⁸⁷ Adapun pendapat fuqaha' empat mazhab sunni tersebut adalah sebagai berikut :

a) Mazhab Hanafiyah

Haram menikahi perempuan *ahl al-kitâb* yang berdomisili di wilayah yang sedang berperang dengan Islam (*dar al-harb*) karena mereka tidak menundukkan diri (*khadi'ah*) terhadap hukum orang-orang Islam yang bisa membuka pintu fitnah. Suami Muslim yang menikah dengan perempuan *ahl al-kitâb* semacam ini dikhawatirkan akan patuh terhadap istrinya yang berjuang memperbolehkan anaknya beragama dengan selain agamanya. Suami tersebut akan memperdaya dirinya sendiri serta tidak lagi menghiraukan alienasi dari pemerintahan negara (Islam)-nya. Beberapa mafsadah semacam inilah yang menjadi sebab keharaman. Sedangkan menikahi perempuan *ahl al-kitâb zimmi* (yang berada di negara dan perlindungan pemerintahan Islam) hukumnya hanya makruh sebab mereka tunduk pada hukum Islam.

⁸⁶ *Ibid.*, II: 356.

⁸⁷ Al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh 'ala al-Mazâhib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutubul al-'Ilmiyyah, 1410 H/1990 M), IV: 72-74.

b) Mazhab Malikiyah

Pendapat mazhab Malikiyah terbagi menjadi dua. Kelompok pertama memandang bahwa menikahi perempuan *ahl al-kitâb* baik di *dar al-harb* maupun *zimmiyyah* hukumnya makruh mutlak. Hanya saja kemakruhan yang di *dar al-harb* kualitasnya lebih berat. Sedangkan kelompok kedua memandang, tidak makruh mutlak sebab zahir surat al-Ma'idah (5) ayat 5 membolehkan secara mutlak. Tetapi tetap saja makruh karena digantungkan kemakruhannya berkait dengan *dar al-Islâm* (pemerintahan Islam).

c) Mazhab Syafi'iyah

Para fuqaha' mazhab Syafi'iyah memandang makruh menikahi perempuan *ahl al-kitâb* yang berdomisili di *dar al-Islâm* dan sangat makruh yang di *dar al-harb* sebagaimana pendapat fuqaha' Malikiyah. Ulama Syafi'iyah memandang kemakruhan tersebut apabila terjadi dalam peristiwa berikut :

- i. Tidak terbersit oleh calon mempelai laki-laki Muslim untuk mengajak perempuan *ahl al-kitâb* tersebut masuk Islam.
- ii. Masih ada perempuan Muslimah yang shalihah.
- iii. Apabila tidak menikahi perempuan *ahl al-kitâb* tersebut ia bisa terperosok kedalam perbuatan zina.

d) Mazhab Hanbaliyah

Para fuqaha' mazhab ini berpendapat bahwa laki-laki Muslim boleh menikahi perempuan *ahl al-kitâb* tanpa makruh sama sekali berdasarkan keumuman surat al-Ma'idah (5) ayat 5. Disyaratkan perempuan *ahl al-kitâb*

tersebut adalah perempuan merdeka (bukan budak), karena *al-muḥṣanat* dalam ayat tersebut maksudnya perempuan merdeka.

Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa nikah dengan kitabiyyah boleh berdasarkan surat al-Maidah (5): 5. mengenai hal ini, jumbuh ulama' salaf dan khalaf dari imam-imam mazhab empat berpendapat bahwa *ahl al-kitâb* tidak termasuk Musyrikin. Ayat al-Baqarah lebih bersifat umum sedangkan al-Maidah bersifat khusus. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa ayat al-Maidah merupakan *nasikh* dari ayat al-Baqarah.⁸⁸

Kedua, sejarah telah menunjukkan bahwa beberapa sahabat Nabi pernah menikahi perempuan kitabiyyah. Hal ini menunjukkan bahwa menikahi perempuan *ahl al-kitâb* adalah halal (boleh) hukumnya. Para sahabat kecuali Abdullah ibn Umar, telah berijma' atas kebolehan menikah dengan perempuan *ahl al-kitâb*. Dalam prakteknya, ada diantara sahabat yang menikahi perempuan kitabiyyah seperti Utsman bin Affan yang menikahi seorang perempuan beragama Nasrani bernama Nailah Binti al-Farafishah al-Kalbiyyah yang kemudian masuk Islam. Sahabat Huzaifah menikahi seorang perempuan Yahudi. Ketika sahabat Jabir ditanya tentang menikahi Yahudi dan Nasrani, ia menjawab, kami menikahi mereka pada masa penaklukan Kufah bersama Sa'ad bin Abi Waqqas.⁸⁹ Bahkan Nabi Muhammad pernah menikah dengan Maria Qitbiyyah, seorang perempuan Nasrani yang dihadiahkan oleh Muqauqis, seorang pembesar di Mesir.

⁸⁸ Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatawa* (al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Saudiyyah, 1398 H), 32 : hlm. 178-180.

⁸⁹ Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, hlm. 90-91.

Ketiga, dalam masyarakat Arab terdapat tiga kelompok masyarakat yang disebut sebagai kelompok lain (*al-akhar*), yaitu Musyrik, Kristen, dan Yahudi. Komposisi masyarakat seperti ini menunjukkan bahwa ada distingsi yang jelas antara kaum Musyrik, Kristen, dan Yahudi. Yang membedakan antara Musyrik dengan Kristen dan Yahudi, yaitu ajaran monoteisme. Musyrik sepertinya murni sebagai kekuatan politik, yang diantara ambisinya adalah kekuasaan dan kekayaan. Sedangkan Yahudi dan Kristen adalah mereka yang sedikit banyak mempunyai persinggungan teologis dengan Islam. Walaupun terdapat ketegangan antara mereka dengan komunitas Muslim, tapi setidaknya terdapat beberapa upaya bersama untuk membangun sebuah kesepahaman bersama. Bahkan dalam beberapa ayat, al-Qur'an pun secara eksplisit menyebut mereka yang beragama Yahudi, Kristen dan kaum Shabi'ah dan mereka yang beramal saleh, akan mendapatkan imbalan yang setimpal di Hari Kiamat nanti. Al-Qur'an juga tidak segan-segan menyebut sejumlah pendeta dan pastor yang tidak sombong, dan apabila mereka mendengarkan ayat-ayat Tuhan yang diturunkan kepada Rasul, mata mereka dibanjiri air mata.⁹⁰

Keempat, alasan yang cukup fundamental tentang dibolehkannya nikah beda agama, terutama dengan non-Muslim, yaitu surat al-Ma'idah (5):5. Ayat ini merupakan ayat Madinah yang diturunkan setelah ayat yang melarang pernikahan dengan orang-orang Musyrik sehingga mereka beriman. Ayat ini dapat disebut "ayat revolusi" karena secara eksplisit menjawab beberapa keraguan bagi masyarakat Muslim pada saat itu, perihal pernikahan dengan non-Muslim. Ayat

⁹⁰ Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqh Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 162.

pertama menggunakan istilah Musyrik yang bisa dimaknai seluruh non-Muslim. Namun ayat ini mulai membuka ruang bagi wanita Kristen dan Yahudi (*Ahli Kitab*) untuk melakukan pernikahan dengan orang Muslim. Ayat tersebut bisa berfungsi dua hal sekaligus, yaitu penghapus (*nasikh*) dan Pengkhusus (*Mukhashshish*) dari ayat sebelumnya yang melarang pernikahan dengan orang-orang Musyrik. Dalam kaidah fikih bisa diambil kesimpulan, bila terdapat dua ayat yang bertentangan antara yang satu dengan yang lainnya, maka diambil ayat yang lebih akhir diturunkan.⁹¹

Namun demikian, dalam pandangan ulama' yang memperbolehkan laki-laki Muslim menikah dengan perempuan non-Muslimat tersebut tidak berlaku secara mutlak. Ada persyaratan yang harus diperhatikan, yakni jika ia (laki-laki) mampu melaksanakan agamanya dengan baik, menjadi pemimpin isteri dan rumah tangganya termasuk dalam pendidikan anak-anaknya.⁹²

Selain menyebut Yahudi dan Nasrani, al-Qur'an beberapa kali menyebutkan pemeluk agama Shabi'ah (surat 2:62; 5:69; 22:17), Majusi (surat 22:17), serta orang-orang yang berpegang pada *suhuf* (lembaran kitab suci) Nabi Ibrahim dan *suhuf* Nabi Musa (surat 87:19). Penyebutan agama-agama ini mungkin sangat terkait dengan agama-agama yang berkembang dan dikenal masyarakat Arab. Tetapi kemudian karena al-Qur'an mungkin tidak pernah bersentuhan dengan pengalaman masyarakat Asia Timur, maka bentuk-bentuk agama semisal Hindu, Budha, atau Konghucu menjadi tidak terakomodasi. Lalu

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 162-163. lihat juga Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid* (Beirut: Dar al-Jill, 1985), hlm. 36. Ibnu Taimiyyah, *Majmu' Fatawa*, 32 : hlm. 180.

⁹² Mahmud Syaltut, *al-Fatawa*, cet. ke-3 (t.p: Dar al-Qalam, t.t.), hlm. 279-280.

bagaimana hukumnya seorang laki-laki Muslim menikahi perempuan pemeluk agama tersebut?

Fuqaha' mazhab Ḥanafiyah berpendapat bahwa perempuan Shabi'ah termasuk *ahl al-kitâb* tetapi kitabnya sudah disimpangkan dan palsu. Mereka dipersamakan dengan pemeluk Yahudi dan Nasrani sehingga boleh menikahnya. Sedangkan ulama Syafi'iyah dan Ḥanbaliyah berpendapat bahwa sebenarnya orang-orang Yahudi dan Nasrani sependapat dengan Islam dalam hal-hal pokok agama (*Uṣûl ad-dîn*). Sedangkan golongan Shabi'ah berbeda dalam hal pokok-pokok agama sehingga mereka bukan termasuk golongan *ahl al-kitâb*. Otomatis hukum menikahnya adalah seperti menikahi penyembah berhala yakni haram.⁹³

Sementara itu, mengenai menikahi perempuan yang berkitab di luar Yahudi dan Nasrani, juga terdapat dua pendapat. Ulama mazhab Hanafi menyebutkan barang siapa memeluk agama samawi dan baginya suatu kitab suci seperti suhuf Ibrahim dan Dawud, maka adalah sah menikahi mereka selagi tidak syirik karena mereka berpegang kepada sebuah kitab Allah, maka dipersamakan dengan orang Yahudi dan Nasrani. Sedangkan ulama mazhab Syafi'iyah dan Hanabilah tidak memperbolehkannya dengan alasan karena kitab-kitab tersebut hanya berisi nasehat-nasehat dan perumpamaan-perumpamaan serta sama sekali tidak memuat hukum sehingga tidak disebut kitab hukum.⁹⁴

⁹³ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, hlm. 104.

⁹⁴ *Ibid.*

Rasyid Ridā setelah menegaskan halalnya laki-laki Muslim kawin dengan perempuan non-Muslimat baik Yahudi, Kristen, Majusi, Sabi'ah, Hindu, Budha dan Konghucu mengemukakan bahwa :

“Karena perbedaan agama tersebut dengan Islam bukan karena perbedaan pada pokok-pokok keimanan (karena mereka juga beriman kepada Tuhan, hari pembalasan, serta menganjurkan berbuat baik), maka dalam pernikahan tersebut suami diharapkan akan dapat memberi penjelasan terhadap kesalahan kepercayaan isterinya, dan isteri akan sulit menolak kebenaran Islam, karena bukti-bukti yang kuat. Oleh karena itu, hendaklah laki-laki Muslim yang bodoh, yang taklid, tidak bisa memberi penjelasan tentang kebenaran-kebenaran ajaran Islam serta tidak berperilaku sesuai dengan tuntutan Islam, agar tidak menikah dengan perempuan non-Muslimat, karena dia bisa memperoleh gangguan dalam melaksanakan ajaran agamanya, mungkin karena kecantikan isterinya atau bujuk rayunya. Dalam keadaan demikian harus diterapkan asas preventif.”⁹⁵

B. Perkawinan Beda Agama dalam Peraturan Hukum di Indonesia.

1. Perkawinan beda agama dalam Undang-undang No. 1 tahun 1974.

Membicarakan perkawinan beda agama dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia memang agak rumit. Hal ini dikarenakan banyaknya interpretasi dari pakar hukum yang mengatakan ada atau tidaknya peraturan perkawinan beda agama di Indonesia, sebab Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tidak menyebutkan secara *expressia verbis* (jelas). Oleh karena itu para pakar

⁹⁵ Rasyid Ridā, *Tafsir al-Manâr*, VI: 193 dan II: 357.

hukum telah membicarakan hal ini yang dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu *pertama*, perkawinan beda agama tidak dimungkinkan dalam Undang-undang perkawinan, *kedua*, mungkin adanya perkawinan beda agama dalam Undang-undang perkawinan, dan *ketiga*, ada kekosongan hukum perkawinan beda agama dalam Undang-undang perkawinan.

Kelompok *pertama* diwakili oleh Bismar Siregar, TM. Luthfi Yazid dan Sjaechul Hadi Permono, yang menyatakan bahwa pengertian perkawinan campuran dalam *Regeling of de Gemende Huwelijken* (GHR) dipersempit dalam pasal 57 undang-undang No. 1 Tahun 1974, baik dalam hal luasnya, sifatnya, maupun latar belakang pengadaannya. Oleh karenanya, berdasarkan pada undang-undang No. 1 Tahun 1974 pasal 2 ayat (1) tentang keabsahan perkawinan sesuai dengan agama dan kepercayaannya, maka di dalam Undang-undang perkawinan tidak mungkin perkawinan campur antar agama.⁹⁶

Kelompok *kedua* yang menyatakan bahwa Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 mungkin mengatur perkawinan beda agama, terbagi dalam tiga kelompok, yaitu *pertama*, diwakili oleh Watik Pratiknya menyatakan bahwa perkawinan beda agama mungkin dilakukan asal tidak bertentangan dengan ajaran agama sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang perkawinan No. 1 Tahun

⁹⁶ *Regeling Of de Gemengde Huwelijken* (GHR) adalah suatu peraturan perkawinan yang dibuat oleh pemerintah Hindia Belanda tentang perkawinan campuran yang termuat dalam Lembaran Negara Hindia Belanda Stb. 1898 No. 158. Pada pasal 1 GHR disebutkan perkawinan campuran adalah perkawinan antar orang-orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan. Kemudian dalam penjelasannya dikemukakan contoh perkawinan antara seorang WNI dengan seorang bangsa Belanda atau Eropa lainnya sekalipun telah menjadi WNI serta memeluk agama Islam. Begitu pula perkawinan antara seorang Indonesia dengan seorang Tionghoa atau bangsa Timur lainnya yang tidak memeluk agama Islam sekalipun telah menjadi WNI. Sementara itu, pasal 7 ayat (2) disebutkan bahwa "Perbedaan agama, bangsa, atau asal sama sekali bukanlah menjadi halangan untuk perkawinan" FXS. Purwaharsanto pr, *Perkawinan Campuran Antar Agama menurut UU RI No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan: Sebuah Telaah Kritis Aktualita Media Cetak* (Yogyakarta: tnp, 1992), hlm. 10-13.

1974. *Kedua*, pendapat yang diwakili oleh Soemarto Soerodibroto menyatakan bahwa perkawinan beda agama mungkin dilakukan dengan mengacu pada ketentuan pasal 66 undang-undang perkawinan jo GHR Stbl. 1898 No. 158. Menurut kelompok ini, karena undang-undang perkawinan tidak mengatur perkawinan beda agama secara *expressis verbis*, maka peraturan sebelumnya-peraturan perkawinan campuran dalam GHR- masih berlaku. *Ketiga*, pendapat yang menyatakan bahwa persoalan perkawinan beda agama ini harus diserahkan kepada Jawatan Negara yang berwenang untuk mengaturnya yaitu Kantor Catatan Sipil. Ali Said, mantan ketua MA mengatakan bahwa perkawinan beda agama merupakan kenyataan yang ditemukan dalam masyarakat Indonesia yang majemuk. Oleh karena itu untuk menghindari situasi yang lebih buruk, maka Kantor Catatan Sipil hendaknya melayani pasangan yang ingin melakukan perkawinan beda agama daripada membiarkan mereka melakukan “kumpul kebo”.⁹⁷

Kelompok *ketiga* yang menyatakan bahwa ada kekosongan hukum perkawinan beda agama dalam Undang-undang No. 1 tahun 1974, berpandangan bahwa Undang-undang perkawinan perlu disempurnakan. Pendapat ini antara lain didukung oleh Munawir Sadzali -mantan Menteri Agama- dengan alasan sebagai berikut, *pertama*, Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 belum mengatur perkawinan beda agama bahkan tidak dimungkinkan berdasarkan pasal 2 ayat (1). *Kedua*, masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang majemuk sehingga perkawinan beda agama tidak bisa dihindari. *Ketiga*, masalah agama menyangkut

⁹⁷ *Ibid.*, hlm 14-17.

hak asasi seseorang. Dan *keempat*, kekosongan hukum dalam hal ini tidak boleh dibiarkan karena akan membuka peluang berkembangnya tindakan “kumpul kebo”.⁹⁸

Sementara itu mayoritas kelompok Muslim -seperti Muhammadiyah dan Majelis Ulama Indonesia- memandang tidak perlu penyempurnaan Undang-undang perkawinan dengan mencantumkan ketentuan hukum perkawinan beda agama, karena menurut mereka Undang-undang No. 1 Tahun 1974 telah mengaturnya dengan tegas dan jelas.

Dari beberapa pandangan pakar hukum mengenai perkawinan beda agama di atas, penyusun berpendapat bahwa persoalan perkawinan beda agama belum diatur dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974. Meskipun demikian dilihat dari beberapa pasalnya dapat diketahui bahwa perkawinan beda agama tidak dikehendaki di Indonesia (dilarang), meskipun ketentuannya tidak dinyatakan secara eksplisit. Selain itu dengan mengingat kembali pada sejarah undang-undang perkawinan 1973, terutama perdebatan yang berkaitan dengan pasal 10 ayat (2) bahwa “perbedaan karena kebangsaan, suku bangsa, negara asal, tempat asal, agama, kepercayaan dan keturunan tidak merupakan penghalang perkawinan”, yang kemudian mendapat perubahan, maka perkawinan beda agama tidak dimungkinkan (dilarang) di Indonesia.

Ada beberapa pasal yang dapat dijadikan dasar dilarangnya perkawinan beda agama dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974. Dalam pasal 2 ayat (1) Undang-undang perkawinan dinyatakan, “Perkawinan adalah sah, apabila

⁹⁸ *Ibid.*, hlm 20. juga lihat Tempo, 25 Januari 1992. hlm. 90.

dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu”. Kemudian dalam penjelasannya dinyatakan “Dengan perumusan pasal 2 ayat (1) ini, tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu, sesuai dengan Undang-undang Dasar 1945. Yang dimaksud dengan hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu termasuk ketentuan perundang-undangan yang berlaku bagi golongan agamanya dan kepercayaannya itu sepanjang tidak bertentangan atau tidak ditentukan lain dalam Undang-undang ini”. Bila pasal ini diperhatikan secara cermat, maka perkawinan beda agama tidak dibenarkan, karena tidak sesuai dengan hukum agama yang diakui di Indonesia. Argumentasi ini diperkuat oleh pasal 8 huruf (f) bahwa “perkawinan dilarang antara dua orang yang ; mempunyai hubungan yang oleh agamanya atau peraturan lain yang berlaku, dilarang kawin”.

Selain Islam, agama Katholik memandang bahwa perkawinan sebagai sakramen sehingga jika terjadi perkawinan beda agama dan tidak dilakukan menurut hukum agama Katholik, maka perkawinan tersebut dianggap tidak sah. Sedangkan agama Protestan lebih memberikan kelonggaran pada pasangan yang ingin melakukan perkawinan beda agama. Walaupun pada prinsipnya agama Protestan menghendaki agar penganutnya kawin dengan orang yang seagama, tetapi jika terjadi perkawinan beda agama maka gereja Protestan memberikan kebebasan kepada penganutnya untuk memilih apakah hanya menikah di Kantor Catatan Sipil atau diberkati di gereja atau mengikuti agama dari calon suami/istrinya. Sedangkan agama Hindu tidak mengenal perkawinan beda agama dan pedande/pendeta akan menolak perkawinan tersebut. Sedangkan agama

Budha tidak melarang umatnya untuk melakukan perkawinan dengan penganut agama lain asal dilakukan menurut tata cara agama Budha.⁹⁹

Berdasarkan paparan di atas, jelas bahwa pada dasarnya agama-agama di Indonesia melarang perkawinan beda agama, kecuali jika salah satunya mau tunduk pada agama yang lain. Namun persoalan inipun menjadi sangat rumit, karena sahnya perkawinan juga harus dicatatkan kepada pegawai pencatat yang ditunjuk (pasal 2 ayat 2) yaitu Pegawai Pencatat Nikah bagi orang-orang Islam dan Kantor Catatan Sipil bagi orang-orang non Islam. Berdasarkan pasal 2 ini cukup maka jelas kalau perkawinan beda agama dilarang.

Pasal lain yang bisa dijadikan alasan untuk tidak terjadinya perkawinan beda agama adalah pasal 57 tentang perkawinan campuran yang berbunyi “Yang dimaksud dengan perkawinan campuran dalam Undang-undang ini ialah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan dan salah satu pihak berkewarganegaraan Asing dan salah satu pihak berkewarganegaraan Indonesia”.

Dari pasal ini jelas sekali kalau perkawinan beda agama tidak sama pengertiannya dengan perkawinan campuran, sehingga peraturan perkawinan campuran pada masa kolonial yang juga meliputi perkawinan beda agama tidak berlaku lagi setelah disahkannya undang-undang ini, karena undang-undang ini tidak mengatur perkawinan beda agama meskipun tidak secara eksplisit. Pasal 66 menyatakan “Untuk perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perkawinan berdasarkan atas Undang-undang ini, maka dengan berlakunya

⁹⁹ O.S Eoh, *Perkawinan Antar Agama dalam Teori dan Praktek* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm.118-125.

Undang-undang ini ketentuan-ketentuan yang diatur dalam Kitab Undang-undang Hukum Perdata (*Burgerlijk Wetboek*), Ordonansi Perkawinan Indonesia Kristen (*Huwelijk Ordonatie Christen Indoneisers 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 berlaku⁷.

2. Perkawinan beda agama dalam Kompilasi Hukum Islam

Berbeda dengan Undang-undang perkawinan No. 1 Tahun 1974, yang tidak mengatur secara eksplisit perkawinan beda agama dalam pasal-pasalannya, Kompilasi Hukum Islam dalam Buku I tentang perkawinan, justru menyebutkan secara tegas ketentuan tersebut, bahkan ketentuan hukumnya sedikit beranjak dari ketentuan nas al-Qur'an.

Berpedoman pada pasal 2 ayat(1) Undang-undang No. 1 Tahun 1974, dalam agama Islam perkawinan antara laki-laki Muslim dengan kitabiyah -yang dalam konteks Indonesia mungkin agama Kristen- adalah dibolehkan. Ketika Undang-undang Perkawinan ini disahkan dan pada masa-masa sesudahnya, ketentuan hukum Islam ini masih berlaku.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Pada tanggal 12 Agustus 1986, Kepala Kantor Catatan Sipil Jakarta mengeluarkan surat keputusan mengenai petunjuk pelaksanaan perkawinan antaragama, yang antara lain berisi bahwa Kantor Catatan Sipil hanya melayani pencatatan nikah wanita Islam dengan laki-laki yang memeluk kepercayaan lainnya. Adapun pencatatan nikah laki-laki Islam dengan wanita pemeluk agama berbeda diselenggarakan oleh KUA. Menurutnya keputusan ini diambil berdasarkan pertimbangan banyak hal, diantaranya adalah pada dasarnya UU Perkawinan tidak mengenal lembaga perkawinan antaragama. Sementara itu disisi lain, masih banyak kontroversi pemberlakuan Peraturan Perkawinan Campuran (GHR), Kitab Hukum Perdata (BW), dan Ordonansi Nikah Nasrani (HOI), terutama yang menyangkut soal lembaga perkawinan antaragama. Padahal perkawinan itu adalah perbuatan hukum. Tempo, 1 November 1986, hlm. 53.

Pada dasarnya Buku I KHI berfungsi untuk menegaskan sekaligus menjabarkan ketentuan-ketentuan Undang-undang No. 1 Tahun 1974 kedalam ruang lingkup yang bersifat dan bernilai syari'ah Islam.¹⁰¹ Salah satu penegasannya adalah penegasan landasan Yuridis yang terdapat dalam pasal 2 ayat (1) Undang-undang No. 1 tahun 1974. Fundamentum Yuridis ini dipertegas penekanannya dalam pasal 4 KHI yang menyatakan bahwa "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut Hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, tentang perkawinan". Penekanan ini kemudian diaktualkan dalam ketertiban masyarakat Islam sekaligus menganulir kebolehan yang dirumuskan dalam surat al-Maidah ayat 5 menjadi larangan, seperti yang terdapat pada pasal 40 dan 44 KHI¹⁰² yang menjadi fokus dalam penelitian ini. Begitu juga dalam Bab X KHI tentang pencegahan perkawinan, pasal 61 menyatakan bahwa "Tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan, kecuali tidak sekufu karena perbedaan agama atau ikhtilaaфу al dien".

Dengan melihat beberapa pasal di atas, tampak jelas bahwa perkawinan beda agama dalam KHI dilarang baik bagi laki-laki Muslim maupun perempuan Muslim. Sebelum berlakunya KHI tahun 1991, sebenarnya telah ada fatwa

¹⁰¹ M. Yahya Harahap, "Materi Kompilasi Hukum Islam", dalam Moh. Mahfud. MD, Sidik Tono, dan Dadan Muttaqien (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 79.

¹⁰² *Ibid.*, hlm. 81.

mengenai perkawinan beda agama dari Organisasi Islam yang dalam hal ini diwakili oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Majelis Ulama Indonesia.¹⁰³

Rumusan pasal-pasal KHI yang melarang perkawinan antara orang Islam dengan non-Islam nampaknya mengikuti fatwa yang dikeluarkan MUI tahun 1980. Fatwa ini menghasilkan dua butir pasal, yaitu *pertama*, seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram) untuk dinikahkan dengan seorang yang bukan Islam. *Kedua*, mengenai perkawinan laki-laki Muslim dengan wanita kitabiyah masih menjadi perdebatan ulama, namun MUI berani melampaui ketentuan S. al-Maidah ayat 5 dengan menyatakan haram setelah melihat dan mempertimbangkan bahwa mafsadahnya lebih besar dari masalahnya. Dalam hal ini, istibath hukum yang digunakan MUI adalah metode *maşâlih al-mursalah* dan *sadd al-zari'ah*.¹⁰⁴

Ada beberapa dalil naqli yang dijadikan dasar MUI untuk mendukung fatwanya, yaitu S. al-Baqarah (2) ayat 221 yang melarang orang-orang Islam menikah dengan orang-orang Musyrik, al-Maidah (5) ayat 5 tentang kebolehan menikahi wanita kitabyah, al-Mumtahanah (60) ayat 10 tentang larangan mempertahankan perkawinan laki-laki Muslim dengan perempuan Kafir, dan at-Tahrim (66) ayat 6 tentang kewajiban kepala keluarga memelihara diri dan anggota keluarganya dari api neraka. Disamping itu, MUI juga menjadikan sabda Rasul riwayat at-Tabrani sebagai dasar yaitu orang yang telah memilih pasangan hidupnya maka ia telah menyempurnakan setengah dari keimanannya, dan setiap

¹⁰³ Ato Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, alih bahasa Soedarsono, edisi dwi bahasa (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 56.

¹⁰⁴ MUI, *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), hlm. 91.

bayi lahir dalam keadaan suci. Hanya orang tuanya yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi.¹⁰⁵

Hal yang sama juga dilakukan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah tahun 1989. Organisasi ini cenderung sepakat dengan pendapat ulama yang membolehkan laki-laki Muslim menikah dengan wanita Kitabiyah sesuai dengan surat al-Maidah ayat 5. Namun kemudian ada pertimbangan lain yaitu hukum mubah harus dihubungkan dengan alasan mengapa perkawinan itu dibolehkan. Menurut Majelis Tarjih Muhammadiyah, salah satu hikmah (*illah* hukum) diperbolehkannya menikahi perempuan kitabiyah bagi laki-laki Muslim adalah untuk berdakwah kepada mereka dengan harapan mereka bisa mengikuti agama suaminya (Islam). Jika keadaan justru sebaliknya, yaitu laki-laki Muslim akan terbawa kepada agama ahli kitab, maka hukum mubah dapat berubah menjadi haram. Dalam hal ini Majelis Tarjih Muhammadiyah juga menggunakan metode *sadd az-zari'ah*.¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 92-94.

¹⁰⁶ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), hlm. 143-145.

BAB IV

ANALISIS TERHADAP MASALAH KAWIN BEDA AGAMA DALAM KOMPILASI HUKUM ISLAM

A. Latar Belakang Lahirnya Pasal 40 huruf (c) dan 44 KHI

Pada pembahasan terdahulu telah dijelaskan bahwa Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan tidak menyebutkan secara eksplisit peraturan tentang perkawinan beda agama. Adanya indikasi larangan perkawinan beda agama dalam Undang-undang tersebut hanya bisa ditelusuri dari pasal 2 ayat (1) tentang keabsahan nikah sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing dan dari pasal 8 huruf (f) tentang larangan perkawinan menurut agama. Sebaliknya dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), ketentuan perkawinan beda agama sangat jelas hukumnya. Bahkan ketentuannya telah melampaui ketentuan al-Qur'an yang membolehkan perkawinan antara laki-laki Muslim dengan perempuan Kitabiyah. Dalam hal ini nampaknya perumus KHI mempunyai argumentasi lain sehingga perkawinan beda agama dilarang sama sekali.

Gerald L. Bruns menyatakan bahwa teks hukum itu ada kalanya dibentuk berdasarkan proposisi logis dan ada kalanya juga berdasarkan motivasi politik. Yang pertama mengasumsikan bahwa teks hukum merupakan sebuah statemen yang bisa ditetapkan sebagai sesuatu yang benar maupun salah menurut aturan-aturan penalaran yang bertalian. Sedangkan yang kedua mengatakan bahwa teks hukum itu terbentuk oleh sejarah dan motif politik karenanya, tidak mungkin lagi memahami hukum semata-mata sebagai produk logika dan argumen. Seseorang mesti memahaminya menurut kategori-kategori materialitas, teknologi,

hubungan sosial, perbedaan jenis kelamin dan lain sebagainya. Jika frame pemikiran ini dihubungkan dengan persoalan perkawinan beda agama, maka ketentuan pasal 40 (c) dan 44 KHI menurut penyusun bisa dipastikan menempati salah satu dari dua pemikiran tentang asal usul dibentuknya sebuah hukum di atas. Karenanya bisa jadi ketentuan (hukum) tentang pelarangan kawin beda agama itu berupa proposisi logis dan bisa jadi pula ketentuan itu tercipta oleh motivasi politik atau konstruksi sejarah.¹

Untuk mendapatkan alasan yang jelas kenapa KHI bersikap berbeda dalam menyingkapi persoalan perkawinan beda agama, hendaknya dikaitkan dengan setting sosial-budaya dan sosial-politik masyarakat Indonesia saat itu. Ditambah lagi dengan bagaimana posisi KHI itu jika dihubungkan dengan Undang-undang No.1 Tahun 1974 terutama sebagai hukum materiel pada Peradilan Agama. Uraian berikut ini mencoba menelusuri kedua hal tersebut.

1. Wacana Kristenisasi

Sifat hubungan antara umat Islam dan umat Kristen pada dasarnya adalah persaingan, dimulai sejak permulaan abad kedua puluh. Beberapa studi menunjukkan bahwa salah satu alasan pembentukan gerakan modern Muhammadiyah pada tahun 1912 adalah untuk bersaing dengan kaum penyebar agama Kristen yang didukung oleh pemerintah jajahan Belanda.² Pada masa itu, orang-orang Kristen dan Tionghoa mendapat dukungan dari Belanda terutama

¹ Gregory Leyh (ed.), *Legal Hermeneutics History, Theory, and Practice* (California: University of California Press, 1992), hlm. 23.

² Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, alih bahasa Soedarsono, edisi dwi bahasa (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 74.

dalam ekonomi dan pendidikan, sedangkan umat Islam selalu terpinggirkan kecuali kalangan tertentu yang bisa mendapatkan kesempatan di bidang administrasi.³ Konflik Islam-Kristen ini semakin berlanjut, ketika menjelang kemerdekaan adanya usaha-usaha orang Kristen untuk melepaskan diri dari Indonesia kecuali kalau tujuh kata dalam Piagam Jakarta dihilangkan. Memang pada saat itu umat Islam telah kalah dalam soal politik bahkan kekalahan ini semakin berlanjut pada masa-masa selanjutnya.⁴

Bertambahnya jumlah pengikut agama Kristen mengakibatkan kekhawatiran di kalangan umat Islam, sehingga hal ini mengganggu hubungan antar agama yang selama ini menjadi program pemerintah untuk menjaga stabilitas negara. Perdebatan hangat dan polemik antara Kristen dengan Islam terus berlanjut, dikarenakan adanya konflik tentang hak mengajak orang lain pindah agama. Di satu sisi, orang Kristen percaya bahwa setiap warga negara berhak untuk taat atau beralih agama. Sedangkan di sisi lain, umat Islam berpandangan bahwa menyeru orang lain untuk pindah agama akan mengarah pada permusuhan dan ketegangan antar orang-orang beriman.⁵

Gerakan misi dan penginjilan di akhir tahun 1960-an semakin progresif. Umat Kristen disinyalir sering mendapat bantuan dari luar negeri untuk kelancaran proram misinya. Menurut catatan Olaf Schuman, dengan berpedoman pada hasil konsili Vatikan II dan Konfrensi Gereja sedunia yang diadakan di

³ Fatimah Husein, "Hubungan Muslim-Kristen dan Pemerintah Orde Baru Indonesia: Perspektif Sejarah", dalam M. Amin Abdullah dkk (ed), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, cet. 1 (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm. 70.

⁴ *Ibid.*, hlm 72.

⁵ Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 27.

Genewa Swiss tahun 1966, agama Kristen mulai menfokuskan kegiatannya pada usaha dan pengembangan program-program sosial. Penyebaran agama dilaksanakan dengan melalui saluran pendidikan, lembaga dakwah, sosial dan rumah sakit. Aktifitas misi semakin semarak yang pada gilirannya menimbulkan kompetensi untuk mengkonversikan penganut agama sebanyak-banyaknya tanpa memperhatikan dampak negatifnya.⁶

Sebagai puncaknya era ketegangan ini terjadi pada masa kegagalan kudeta PKI tahun 1965. Kudeta yang gagal ini mengakibatkan sejumlah besar bangsa Indonesia termasuk anggota PKI dan kaum abangan memeluk agama Kristen. Setelah pemberontakan PKI tahun 1965, pemerintah mewajibkan kepada seluruh masyarakat Indonesia untuk memeluk salah satu agama resmi dari lima agama yang diakui dan diatur dalam perundang-undangan di Indonesia. Tetapi sebenarnya, kewajiban untuk memeluk agama yang resmi merupakan politik pemerintah pada waktu itu untuk memberantas Komunisme sekaligus siasat pemerintah untuk membatasi kegiatan Islam politik. Pemerintah sudah memprediksi bahwa orang-orang PKI akan lebih tertarik untuk masuk kedalam agama Kristen ketimbang Islam, karena Islam merupakan musuh bagi mereka. Sedangkan kaum abangan lebih memilih Kristen disinyalir oleh Boland karena tiga alasan. *Pertama*, beberapa diantara mereka mengaku sulit untuk memeluk Islam secara menyeluruh. *Kedua*, gambaran tentang Islam sebagai sebuah agama asing dengan berbagai formulasi bahasa Arab membuat orang lebih memilih agama Kristen yang menggunakan bahasa lokal dalam peribadatannya. Dan

⁶ Olaf Schuman, *Pemikiran Keagamaan dan Tantangan* (Jakarta: Grasindo, 1993), hlm. 291.

ketiga, adanya ketakutan terhadap aturan atau larangan tertentu dalam Islam, misalnya sholat, puasa, serta makan daging babi.⁷

Tentu saja hal ini merupakan tantangan yang besar bagi umat Islam. M. Rasjidi, seorang pemuka Muhammadiyah menyebutkan satu persatu cara-cara misionaris Kristen dalam mengeksploitasi situasi ekonomi dan politik untuk membawa orang-orang yang baru masuk agama Islam ke dalam rangkulan mereka. Cara-cara tersebut antara lain dengan membangun gereja-gereja di tengah-tengah perkampungan Muslim dan di tempat-tempat strategis di kota-kota besar, memberi bantuan finansial dalam bentuk uang, bahan makanan dan beasiswa kepada orang-orang miskin, mengunjungi rumah-rumah orang Islam dengan metode penyebaran Injil dari pintu ke pintu untuk menarik anggota rumah ke agama Kristen dan masih banyak lagi cara-cara Kristenisasi yang menggiurkan orang agar masuk ke dalam agamanya. Salah satunya mungkin adalah lewat lembaga perkawinan karena dengan perkawinan akan lebih mempermudah seseorang untuk pindah agama.⁸

Friksi-friksi yang melibatkan kedua agama itu terus berlanjut. Isu Kristenisasi dianggap sebagai salah satu sebab utama perusak hubungan tersebut. Lebih dari itu, kesenjangan antara kaum miskin, yang kebanyakan pribumi-Muslim, dan kaum kaya, yang kebanyakan adalah keturunan Tionghoa-Kristen, semakin melebar. Pada awal tahun 1980-an, merebak isu sensitif dikalangan Muslim tentang beredarnya makanan tertentu yang mengandung lemak babi.

⁷ Fatimah Husein, *Hubungan Muslim-Kristen*, hlm. 72.

⁸ Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 175. Juga lihat Rasjidi, *Kasus RUU Perkawinan, dalam Hubungan Islam dan Kristen* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 7-8.

Sejumlah umat Islam menganggap hal ini dilakukan secara sengaja oleh umat Kristiani yang memiliki beberapa industri makanan terkemuka. Kasus lain adalah jajak pendapat yang dilakukan oleh tabloid Monitor yang dimiliki oleh penerbit Katholik. Berdasarkan polling tersebut tabloid ini meletakkan posisi Nabi Muhammad pada urutan ke-11 dalam daftar figur terpopuler.⁹

Akibat dari semua itu, pada tingkat grass-roots, era 60-an sampai 90-an begitu banyak gejolak-gejolak sosial yang terjadi. Di Makasar, Sulawesi, pada tanggal 1 Oktober 1967 terjadi pengrusakan terhadap inferior beberapa gereja. Pada tahun 1967 juga terdapat kasus dalam pembangunan sebuah gereja methodis di Meuleboh, Aceh. Pada awal 1969 juga terdapat penghancuran gereja Protestan di sebuah pinggiran Jakarta. Di Sumatera Barat, kasus dilarikannya seorang murid Aliyah oleh seorang pendeta ke Bandung, dan kasus kawinnya seorang anggota DPRD yang bernama Mitsu Pardede yang beragama Kristen dengan seorang Muslimah menimbulkan tuduhan adanya misi Kristenisasi lewat perkawinan yang mengakibatkan penghancuran gereja dan pembakaran kantor DPRD Solok.¹⁰

Banyak perbincangan dan komentar muncul dalam rangka masalah tersebut di atas. Disatu sisi kaum Muslim menyalahkan kegiatan misi Kristen yang dianggap bersifat provokatif dan menyerang. Kaum Muslim merasa keberatan karena para misionaris Kristen telah merambah wilayah mereka dan membujuk anak-anak mereka berpindah agama melalui pendidikan Barat yang

⁹ Fatimah Husein, *Hubungan Muslim-Kristen*, hlm. 73.

¹⁰ Nuhrison M. Nuh, "Peta Kerukunan di Propinsi Sumatera Barat", dalam Ahmad Syahid dan Zainuddin Daulay (ed.), *Riuh di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Bagian Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Beragama, Pusat Litbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2002), hlm. 334.

mempromosikan nilai-nilai Kristen. Terkadang kekuatan ekonomi dimanfaatkan dengan cara menawarkan atau menghadiahkan berbagai bantuan materi kepada mereka yang membutuhkan. Bantuan itu, tegas kaum Muslim, terlampau menggiurkan untuk ditolak oleh kaum miskin. Di sisi lain, pihak Kristen tampak mengabaikan kepekaan kaum Muslim dan menganggap reaksi-reaksi itu sebagai tantangan yang harus dihadapi dalam rangka menjalankan tugas keagamaan mereka. Kalangan Kristen bersikeras bahwa karena Indonesia adalah sebuah negara demokrasi dan multiagama, rakyatnya seharusnya mempunyai kebebasan menganut agama apa pun yang ia pilih. Menolak hal tersebut berarti mengabaikan UUD RI dan merupakan sikap intoleran dari umat Islam terhadap komunitas Kristen.¹¹

Pada akhir 1960-an dan awal 1970-an, pemerintah dalam pandangan pihak Islam, memang terkesan mengacuhkan kegelisahan umat Islam, atau kalau ada tindakanpun sangat lamban. Hanya ada satu bentuk intervensi pemerintah dalam menanggapi maraknya Kristenisasi yaitu dikeluarkannya keputusan Departemen Agama dan Departemen Dalam Negeri tahun 1969 tentang izin pendirian bangunan keagamaan. Hal ini bisa dimengerti karena pemerintahan Orde Baru dalam mengeluarkan kebijakannya cenderung membatasi aksi politik umat Islam. Banyak sekali kebijakan-kebijakan Orde baru yang merugikan Umat Islam antara lain pengumuman Rancangan Undang-undang Perkawinan pada tahun 1973 yang menimbulkan protes sangat dahsyat dari hampir semua organisasi Islam, pembangunan yang bersikap sangat pragmatik seperti membangun tempat-tempat

¹¹ Alwi Shihab, *Membendung Arus*, hlm. 177-178.

perjudian, “lokalisasi” pelacuran yang biasa disebut Wanita Tuna Susila (WTS), melegalisasi SDSB, larangan memakai “jilbab” (baju muslimah) di sekolah menengah, dan Program Keluarga Berencana yang tidak memperhatikan ajaran Islam.¹²

Hal ini jelas semakin memperburuk hubungan antara Komunitas Islam dengan Kristen. Menginsafi akan bahaya makin meningkatnya ketegangan antara kedua golongan itu, pemerintah lalu mengambil prakarsa untuk menyelenggarakan musyawarah antar golongan agama pada tanggal 30 November 1967, yang dihadiri oleh para wakil dari kelima golongan agama. Maksud pertemuan itu bersifat ganda. *Pertama*, untuk membuat sebuah badan konsultasi antaragama, dan *kedua* untuk menghasilkan suatu pernyataan yang menerangkan bahwa setiap kegiatan penyebaran agama hendaknya jangan ditujukan kepada mereka yang sudah memeluk salah satu dari lima agama yang diakui di negeri ini. Sayangnya pertemuan ini gagal mengambil sebuah kesepakatan karena di satu sisi golongan Islam setuju dengan dengan usulan yang kedua tetapi menolak usulan yang pertama, sedangkan di sisi lain golongan Kristen setuju dengan usulan yang pertama dan menolak usulan yang kedua karena mereka berpendapat bahwa dakwah harus diberikan kepada semua orang.¹³

Tahun 1970-1980, gerakan misi Kristen berjalan lancar sehingga kuantitas penduduk Kristenpun meningkat drastis pada dasawarsa tersebut. Ini bisa dilihat dalam data Statistical Year Book of Indonesia di bawah ini :

¹² M. Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran Islam Politik: Suatu Kajian Mengenai Implikasi Kebijakan Pembangunan Bagi Keberadaan “Islam Politik” di Indonesia Era 1970-an dan 1980-an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 119-120.

¹³ Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 75.

| Agama | Jumlah Tahun 1971 | Jumlah Tahun 1980 |
|-----------|---------------------|---------------------|
| Islam | 103.597.496 (87,5%) | 128.462.176 (87,1%) |
| Katholik | 2.692.215 (2,3%) | 4.355.575 (3,0%) |
| Protestan | 5.151.996 (5,1%) | 8.505.696 (5,8%) |

Dari data tersebut, tahun 1971 sampai 1980 umat Islam dalam prosentasenya mengalami penurunan sebesar 0,4%. Sementara itu umat Khatolik mengalami peningkatan sebesar 0,7% dan umat Protestan juga meningkat sebesar 0,7%. Jadi umat Kristen secara keseluruhan mengalami peningkatan sebesar 1,4%.¹⁴

Menyingkapi hal itu, politisi Islam mulai menempuh jalur politik pemerintahan untuk membendung penetrasi Kristen yang semakin kuat. Pada tanggal 1 dan 15 Agustus 1978, Menteri Agama Alamsyah Ratu Prawiranegara mengeluarkan Surat Keputusan (SK) No. 70 tahun 1978 tentang Pedoman Penyiaran Agama yang isinya sebagai berikut: “para penyebar agama tidak melakukan penyebaran itu pada kalangan yang sudah beragama, melainkan membatasinya pada kalangan yang seagama ataupun pada kalangan yang belum beragama. Dan usaha penyebaran itu hendaknya tidak disertai dengan hadiah-hadiah barang untuk menarik calon pengikut. Tidak pula usaha itu disertai penyebaran famplet, buletin, majalah, buku, dan publikasi lain di daerah tempat tinggal serta kediaman orang-orang yang sudah menganut sesuatu agama.

¹⁴ Data ini penyusun kutip dari Statistik Indonesia/Statistical Year Book Indonesia Tahun 1976, 1982, 1984, 1986 (Jakarta: Biro Pusat Statistik). Tahun 1971 jumlah total penduduk Indonesia 118.367.850 jiwa dan tahun 1980 berjumlah 145.703.889 jiwa.

Demikian pula kunjungan-kunjungan untuk penyebaran agama itu dari rumah ke rumah yang penghuninya telah menganut suatu agama hendaknya dihentikan". Dan SK Menteri Agama No. 77 tahun 1978 tentang Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia yang isinya "bantuan luar negeri untuk lembaga-lembaga agama di Indonesia hanya dapat dilaksanakan dengan persetujuan atau rekomendasi Menteri Agama". Kedua SK di atas diperkuat dengan SK bersama Menteri Agama dan Menteri Luar Negeri No. 1 tahun 1979 tentang Tata Cara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia. Point terpenting dalam Pedoman Penyiaran Agama tersebut adalah tidak dibenarkannya penyiaran agama yang ditujukan terhadap orang yang telah memeluk agama resmi tertentu.¹⁵

Kedua keputusan SK tersebut jelas selaras dengan kepentingan golongan Islam. Sedangkan dari golongan Kristen, jelas-jelas menolak keputusan tersebut. Alasannya jelas, keputusan pertama secara langsung bertentangan dengan pendirian mereka pada pertemuan tahun 1967, penerimaan keputusan tersebut berarti penghentian usaha-usaha untuk menarik orang Islam masuk ke agama Kristen dan kehilangan "lapangan operasi yang luas" bagi kegiatan-kegiatan penyebaran agama. Keputusan yang kedua adalah lebih buruk lagi bagi umat Kristen, karena banyak, kalau tidak sebagian besar, kegiatan-kegiatan penyebaran agama Kristen di Indonesia bergantung pada bantuan keuangan International.¹⁶

¹⁵ Lukman Hakim (ed.), *Fakta dan Data: Usaha-Usaha Kristenisasi di Indonesia*, Kumpulan tulisan di Media Dakwah (Jakarta: Media Dakwah, 1991), hlm. 8.

¹⁶ Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 77.

Fatwa Majelis Ulama Indonesiapun juga harus dilihat dari bingkai pemikiran seperti ini. Tanggal 19 Juli 1986, MUI DKI Jakarta telah mengeluarkan himbauan sehubungan dengan semakin meningkatnya jumlah perkawinan antar agama, yang meliputi dua hal, *pertama*, hukum Islam menentukan keabsahan perkawinan yang dilakukan oleh seseorang yang beragama Islam dan hal ini telah sesuai dengan ketentuan Undang-undang Perkawinan khususnya pasal 2 ayat (1) dan (2). *Kedua*, memohon kepada gubernur agar dapat memerintahkan kepada Kantor Catatan Sipil untuk tidak melangsungkan dan atau mencatat perkawinan orang yang beragama Islam sesuai dengan Kepres No. 12 Tahun 1983 tentang kewenangan Kantor Catatan Sipil yang hanya mencatat perkawinan orang yng tidak beragama Islam. Begitu juga dengan Kanwil Depag DKI Jakarta mengeluarkan surat edaran tentang pencatatan perkawinan pria Islam dengan wanita non Islam.¹⁷

Adanya himbauan MUI maupun Depag ini dikarenakan melihat kondisi pada waktu itu yang semakin banyak terjadi perkawinan beda agama. Terbukti dalam waktu 16 bulan saja, yaitu sejak April 1985-Juli 1986. di Jakarta telah terjadi 239 kasus perkawinan beda agama dimana melibatkan 112 laki-laki Muslim dan 127 perempuan Muslimah. Itu berarti rata-rata setiap 2 hari terjadi satu kali perkawinan beda agama atau 16 kali setiap bulan. Tentu saja jumlah sebenarnya lebih banyak karena data perkawinan yang dilakukan di KUA belum

¹⁷ Menguji Cinta di Depan Hukum, (Laporan Utama)*Tempo*, No 36, XVI (1 November 1986), hlm. 55.

terdaftar.¹⁸ Kasus perkawinan antara Boy Bolang dengan Aditya, Jamal Mirdad dengan Lidya Kandou, Bandoro Raden Mas Susatya dengan Gutu Raden Ayu Kus Ondowiyah, Raynold Pangabean dengan Camelia Malik adalah beberapa kasus perkawinan beda agama yang meresahkan para pemuka agama Islam di Indonesia sehingga MUI merasa berkewajiban untuk mencegahnya.

Pendek kata hubungan antara kaum Muslimin dan kaum Kristen senantiasa diwarnai oleh persaingan yang ketat. Mengingat akan kewajiban untuk memelihara akidah (kepercayaan), kaum Muslimin selalu khawatir akan adanya ancaman pengkristenan, sedangkan pihak Kristen justru memberikan perhatian besar terhadap pengkristenan itu. Alwi Shihab menjelaskan bahwa kontroversi hubungan antara Islam dan Kristen pada dasarnya terletak dalam sejarah panjang kecurigaan kedua belah pihak. Jelas bahwa pemahaman diri dan watak kedua agama itu yang “universal” hanya mempersubur rasa permusuhan tersebut. Pada umumnya, setiap pihak memandang dirinya sebagai agama yang mutlak, yang tidak dapat mengakui agama lain di luar dirinya sebagai sama-sama bernilai. Masing-masing mempertahankan begitu tegas bahwa inilah agama, yang unik, yang unggul, yang normatif, yang menyelamatkan, dan satu-satunya wahyu yang sah dari Tuhan Yang Maha Esa. Dengan wawasan semacam itu, kecurigaan tumbuh semakin dalam dan konfrontasi menjadi hampir tidak terelakkan.¹⁹

Peraturan kawin beda agama yang diintrodusir dalam KHI menurut penyusun tidak terlepas dari wacana ketegangan antara Islam dan Kristen (baca-

¹⁸ Ahmad Sukarja, “Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam”, dalam Chuzaimah T. Yanggo dan Hafiz Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), hlm. 19-20.

¹⁹ Alwi Shihab, *Membendung Arus*, hlm. 187.

Kristenisasi) seperti yang telah diuraikan di atas. Komunitas Islam menganggap bahwa misi Kristenisasi sudah mencapai titik yang paling rawan dan itu sangat membahayakan. Akibatnya peraturan perkawinan beda agamapun menjadi terlarang karena salah satu misi Kristenisasi adalah lewat jalur perkawinan.

2. Penerapan hukum Islam melalui eksistensi Peradilan Agama

Gagasan Kompilasi Hukum Islam (KHI) muncul pertama kali pada tahun 1985 dengan dikeluarkannya surat keputusan bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tentang penunjukan pelaksanaan proyek pembangunan hukum Islam melalui Yurisprudensi No. 7/KMA/1985 dan No. 25 tahun 1985 tanggal 31 Maret 1985 di Yogyakarta.²⁰ Munculnya gagasan KHI dilatarbelakangi oleh kebutuhan teknis Yutisial Peradilan Agama yang dirasakan MA selaku pembina teknis Yutisial sejak 1983 saat dimulainya pelaksanaan Undang-undang No. 14 tahun 1970. Kebutuhan yang dimaksud adalah suatu buku hukum yang menghimpun semua hukum terapan yang berlaku bagi Lingkungan Peradilan Agama yang dapat dijadikan pedoman bagi para hakim dalam melaksanakan tugasnya, sehingga terjalin adanya kesatuan dan kepastian hukum.²¹

Munculnya Kompilasi Hukum Islam merupakan perkembangan baru dalam kompilasi dan kodifikasi hukum Islam khususnya di Indonesia, karena KHI tidak hanya mengkompilasikan hukum-hukum yang sudah pernah digunakan sebelumnya dalam pembuatan keputusan PA, tetapi juga mengkompilasikan hukum-hukum baru dari berbagai mazhab hukum yang dirasa sangat *compatible* dengan hukum dan tradisi yang hidup dalam masyarakat (*the living law*). Selain

²⁰ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. 85.

²¹ *Ibid.*

itu kehadiran KHI bukan hanya berarti rujukan standar para hakim dalam memutuskan perkara, tetapi juga berfungsi sebagai peneguh eksistensi Peradilan Agama yaitu sebagai pilar ketiga dalam persyaratan suatu lembaga pengadilan.²²

Yang perlu dipertanyakan di sini adalah mengapa KHI yang disahkan melalui Inpres tersebut baru muncul pada tahun 1991, padahal masa-masa sebelumnya kebutuhan akan KHI sudah dirasakan umat Islam khususnya para hakim Pengadilan Agama? Untuk menjawabnya, menurut penyusun sekali lagi harus kembali pada persoalan politik yang diperankan oleh pemerintah Orde Baru dalam hubungan agama khususnya Islam.

Sekitar tahun 1980-an, terutama setelah penunjukan Soedharmono sebagai Wakil Presiden, pemerintah Soeharto mulai sedikit goyah dengan adanya ketidakpuasan dari umat Kristen dan beberapa orang dari CSIS (Center For Strategic and International Studies) yang merasa kurang dipromosikan oleh Soeharto.²³ Dalam keadaan seperti itu, Soeharto memerlukan “kawan” lain untuk dijadikan alat pendukung kekuasaannya. Soeharto mulai melirik umat Islam. Apalagi pada waktu itu umat Islam juga ingin mendapatkan dukungan politik dari pemerintah untuk merealisasikan beberapa program yang selama ini diacuhkan oleh pemerintah. Hubungan yang akomodatif antara umat Islam dengan pemerintah ini semakin nampak mesra. Kelahiran Kompilasi Hukum Islam (KHI) tahun 1991, juga dipandang sebagai eksistensi dari hubungan akomodatif ini. Bahtiar Efendi menyebutkan empat hubungan akomodatif antara Islam dengan pemerintah, yaitu

²² M. Yahya Harahap, “Materi Kompilasi Hukum Islam”, dalam Moh. Mahfud. MD, Sidik Tono, dan Dadan Muttaqien (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 60-61.

²³ Fatimah Husein, *Hubungan Muslim-Kristen*, hlm. 77.

pertama akomodasi struktural yang ditandai dengan direkrutnya para pemikir dan aktivis Islam politik ke birokrasi baik di eksekutif maupun legislatif dan sebagai puncaknya disetujuinya pembentukan ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia). *Kedua*, akomodasi legislatif yang ditandai dengan disahkannya beberapa peraturan dan Undang-undang yang secara spesifik mengatur kehidupan keagamaan umat Islam seperti UU Pendidikan Nasional No. 2 tahun 1989, UU PA No. 7 tahun 1989 dan Inpres No. 1 tahun 1991 tentang KHI. *Ketiga*, akomodasi kultural yang ditandai dengan digunakannya simbol-simbol keIslaman seperti ucapan assalamu'alaikum dalam pidato kenegaraan dan diselenggarakannya festival Istiqlal. Dan *keempat*, akomodasi infrastruktural seperti dibangunnya Masjid di Istana Negara, didirikannya Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila dan Bank Muamalat Indonesia²⁴

Dilihat dari segi politik pemerintahan Orde Baru, akhir tahun 1980-an dan awal tahun 1990-an adalah waktu yang tepat untuk mengesahkan KHI melalui Instruksi Presiden dan tidak mengajukannya ke DPR untuk disahkan sebagai Undang-undang. Hal ini dikarenakan dalam waktu yang singkat pemerintah sangat membutuhkan dukungan umat Islam dalam pemilu 1992. Jika rancangan KHI diajukan kepada DPR, pasti memerlukan waktu yang lama untuk dibahas, apalagi rancangan ini mengenai hukum umat Islam, yang tentunya banyak menimbulkan perdebatan diantara anggota-anggota DPR.²⁵

²⁴ Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 273-309.

²⁵ Pada Kasus RUU Peradilan Agama diajukan ke DPR, orang-orang Kristen yang menjadi anggota parlemen menolaknya. Hal ini berbeda ketika RUU Perkawinan 1973 diajukan ke DPR dimana orang-orang Kristen sangat mendukungnya. Sikap orang-orang Kristen yang berbeda

Di samping itu, umat Islam sendiri sadar bahwa Peradilan Agama sangat membutuhkan kodifikasi standar sebagai rujukan dan sebagai *follow up* aplikasi Undang-undang Peradilan Agama serta untuk memperkuat posisi Pengadilan Agama dihadapan Pengadilan-pengadilan lainnya.²⁶

Bagaimanapun juga, Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai produk hukum dari politik Orde Baru jelas mengandung berbagai karakter yang *equivalent* dengan konfigurasi politik Orde Baru yang tentunya akan mempengaruhi arah politik hukum Islam. Oleh karena itu, di dalam konstruksinya pasti terdapat sejumlah karakter hukum sebagai akibat pengaruh interaktif dari visi politik hukum Orde Baru. Terlebih lagi dalam proses penyusunannya, pihak eksekutif (Departemen Agama) dan pihak Yudikatiflah (MA) yang memegang peranan dominan, sehingga keberadaanya mungkin akan lebih merefleksikan visi sosial politik pembuatnya, yang mungkin sejalan ataupun tidak dengan kehendak-kehendak sosial masyarakat umat Islam Indonesia.²⁷ Penjelasan sejarah politik yang menggambarkan hubungan antara hukum, peraturan dan kekuasaan ini lebih

ini dikarenakan RUU Perkawinan diajukan oleh Menteri Kehakiman dan menurut mereka RUU ini merupakan kepentingan bersama bangsa Indonesia, sedangkan RUU Peradilan Agama diajukan oleh Menteri Agama dan menurut mereka, RUU ini tidak perlu karena hanya mengakomodasi satu golongan saja yaitu Islam. Dengan mengacu pada kasus ini, maka KHI yang memang materinya bermuatan hukum Islam, tidak akan disetujui jika hal ini diajukan ke DPR. Untuk itulah presiden hanya berinisiatif untuk mengeluarkan Inpres agar persoalan ini cepat tuntas, sehingga banyak orang yang mengatakan bahwa KHI sebagai jalan pintas. Sedangkan Bahtiar Effendi lebih melihat bahwa sebenarnya keberatan mereka terhadap Undang-undang tersebut tidak berkaitan dengan substansi Undang-undang Peradilan Agama, tetapi lebih terkait dengan sikap traumatis mereka terhadap praktek politik Islam di Indonesia. Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 290-291

²⁶ Ahmad Imam Mawardi, "Rationale Sosial Politik Pembuatan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Dody S. Truna dan Ismatu Ropi (penyunting), *Pranata Islam di Indonesia, Pergulatan Sosial, Politik, Hukum dan Pendidikan* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), hlm. 111.

²⁷ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 162-163.

ditegaskan lagi oleh Ahmad Imam Mawardi sebagai berikut : “pengkajian terhadap peraturan-peraturan yang ada dalam KHI itu sendiri menggambarkan alasan-alasan politis mengapa perlu ada KHI. Karena pembuatan setiap hukum baru pasti mempertimbangkan opini-opini dan kepentingan publik, baik yang berupa norma sosial, kultural ataupun politik. Kekuasaan pemerintah sungguh memainkan peranan yang sangat penting ketika peraturan-peraturan normatif dijelaskan ke dalam sistem formal.”²⁸

Marzuki Wahid sendiri menjelaskan, bahwa hukum Islam-dengan wujud Kompilasi Hukum Islam-dalam tata hukum Indonesia diakui sebagai hukum positif. Secara konfiguratif, politik hukum Islam di Indonesia, terutama masa Orde Baru, mempunyai karakter-karakter hukum yang spesifik, berbeda dengan karakter produk hukum pada umumnya, dan juga berlainan dengan karakter dasar hukum Islam yang ideal. Munculnya spesifikasi karakter ini, akibat logis (pengaruh implikatif) dari konfigurasi politik hukum Orde Baru, sebuah bingkai politik dimana hukum Islam dilegislasikan. Dengan kata lain, konfigurasi politik hukum Islam merupakan hasil perbenturan antara kepentingan implementasi (‘amaliyah) hukum-agama (Islam) dengan kehendak-kehendak sosial-politik dan hukum-negara.²⁹

Rationale politik lainnya dari pembuatan KHI ini adalah tampak dengan jelas dalam tujuan-tujuan dibuatnya KHI itu sendiri yang menurut M. Yahya Harahap, KHI memiliki empat tujuan operarif, yaitu: untuk memenuhi pilar-pilar

²⁸ Ahmad Imam Mawardi, *Rationale Sosial Politik*, hlm. 111.

²⁹ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, hlm. 185.

Peradilan Agama, untuk menyeragamkan aplikasi hukum Islam, untuk mempercepat proses taqrib bainal ummah, dan untuk menyingkirkan paham-paham private affair.³⁰

Dengan adanya KHI, maka Pengadilan Agama telah memenuhi pilar-pilar yang dipersyaratkan untuk terbangunnya pengadilan yang layak menurut Undang-undang. Lebih jauh lagi, lahirnya KHI ini telah memberikan suatu kepercayaan diri pada komunitas peradilan agama untuk tampil sejajar dengan pengadilan-pengadilan lainnya yang ada dalam sistem hukum Indonesia.

Wacana perkawinan beda agama hendaknya dilihat dari frame pemikiran seperti ini. Artinya pelarangan kawin beda agama dalam KHI bukan semata-mata termotivasi oleh ketakutan umat Islam akan bahaya Kristenisasi, tetapi lebih dari itu muncul karena keinginan umat Islam agar bisa menerapkan hukum Islam di Indonesia secara luas lewat eksistensi Peradilan Agama. Hal ini bisa dilogikakan berdasarkan PP No. 2 tahun 1975, dimana berdasarkan PP ini maka otomatis orang yang ingin melaksanakan pernikahan harus di bawah pencatatan Kantor Catatan Sipil. Ini berarti KHI tidak bisa dijadikan pedoman untuk menyelesaikan masalah-masalah yang datang belakangan dalam kaitannya dengan persoalan pernikahan karena KHI berlaku dalam lingkungan Peradilan Agama, bukan Peradilan Umum. Di samping itu melalui larangan nikah beda agama ini, secara langsung KHI telah melarang semua orang Islam melangsungkan pernikahan di Kantor Catatan Sipil dan ini otomatis mengimplikasikan seluruh akibat hukum dari pernikahan yang dilakukan menurut KHI akan diselesaikan menurut KHI

³⁰ Yahya Harahap, *Materi Kompilasi Hukum Islam*, hlm. 60-65.

pula yang nota bene sebagai pedoman resmi Pengadilan Agama di Indonesia. Peradilan Agama tidak ingin terganggu lagi secara psikis dengan terjadinya kasus-kasus perkawinan beda agama sebab selama ini pernikahan beda agama itu dicatat di Kantor Catatan Sipil. Itu berarti Pengadilan Agama kurang mendapat pengakuan dari umat Islam. Padahal berdasarkan UU No. 7 tahun 1989 pasal 49 ayat 1 kedudukan Pengadilan Agama adalah setara dengan pengadilan lainnya. Lebih jauh dengan disahkannya Undang-undang Peradilan Agama berarti kemenangan dipihak Islam dan ini harus dimanfaatkan. Sehingga semakin eksisnya PA membawa konsekuensi perlunya disusun Kompilasi Hukum Islam dalam hal perkawinan, kewarisan, dan perwakafan sesuai dengan kompetensi Absolut PA. Peradilan Agama membutuhkan satu bentuk hukum materil agar setiap keputusan yang diambil terhadap satu masalah memberikan satu kepastian hukum. Dampaknya, kekhawatiran umat Islam terhadap Kristenisasi yang salah satunya melalui perkawinan antar agama yang sering menimbulkan berpindahnya umat Islam ke Kristen, tersalurkan dalam ketentuan KHI yang melarang perkawinan beda agama yang berbeda dengan apa yang diungkapkan dalam teks-teks al-Qur'an.

B. Analisis Terhadap Pasal 40 (c) dan 44 KHI dalam Perspektif *Sadd az-Zari'ah*

Al-Qur'an memberikan pandangan yang dalam tentang pengaruh perkawinan dan kedudukannya dalam membentuk hidup perorangan, rumah tangga, dan umat (bangsa). Oleh sebab itu al-Qur'an memandang, bahwa perkawinan bukanlah hanya sekedar aqad (perjanjian) dan persetujuan biasa,

cukup diselesaikan dengan ijab qabul serta saksi sebagaimana persetujuan-persetujuan lain, melainkan persetujuan itu ditingkatkan menjadi *mitsaq*, persetujuan dan ikatan yang meresap kedalam jiwa. Perkawinan dinyatakan oleh Allah sebagai sesuatu ikatan yang teguh dan janji yang kuat.³¹

Hal itu bisa dilihat dalam tujuan perkawinan itu sendiri. Secara umum para ahli hukum Islam menjelaskan bahwa tujuan perkawinan adalah untuk terciptanya rumah tangga (keluarga) yang penuh kedamaian, ketentraman, cinta dan kasih sayang (sakinah, mawaddah dan rahmah). Ada juga yang mengungkapkan bahwa tujuan perkawinan adalah untuk berdampingan antara pasangan, dengan penuh cinta dan kasih sayang, damai dan sejahtera. Jadi bukan dengan jalan free sex atau hubungan bebas tanpa ikatan. Tujuan ini diakui oleh hampir seluruh ulama dan dianggap sebagai tujuan pokok. Ahmad Azhar Basyir sendiri menjelaskan ada sekitar 43 ayat dalam al-Qur'an yang mengisyaratkan betapa mulianya ikatan perkawinan.³² Hal ini dipertegas lagi oleh Kamal Muchtar bahwa perkawinan yang disyariatkan oleh agama memiliki beberapa segi diantaranya, pertama segi ibadah, segi hukum dan segi sosial.³³

Al-Ghazali menyatakan tujuan perkawinan itu dengan fungsi perkawinan yang terdiri dari lima hal yakni, memperoleh keturunan, menjaga diri dari godaan setan, menenangkan dan menentramkan jiwa, membagi tugas rumah tangga, dan

³¹ Mahmud Syaltut, *Islam Aqidah dan Syari'ah*, alih bahasa Fachruddin HS dan Nasruddin Thoha, jilid ke-1 (Jakarta: Bumi Aksara, 1973), hlm. 155.

³² Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 2-7.

³³ Kamal Mukhtar, *Asas-asas Hukum Islam tentang Perkawinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 5.

arena berlatih untuk bertanggung jawab.³⁴ Sedangkan al-Jurjawi sebagaimana dikutip oleh Khairuddin Nasution mengistilahkan tujuan perkawinan dengan hikmah perkawinan yaitu sarana reproduksi untuk meneruskan atau melanjutkan kehidupan umat manusia di muka bumi, memenuhi watak dasar manusia (pemenuhan kebutuhan biologisnya), dan menjamin hak-hak kewarisan.³⁵

Dari paparan di atas, maka setidaknya secara umum ada 5 hal yang bisa dijadikan sebagai tujuan perkawinan *pertama*, tujuan reproduksi. Ada sejumlah ayat al-Qur'an dan Hadis nabi yang menjelaskan betapa pentingnya melakukan kegiatan reproduksi dalam rangka melahirkan generasi-generasi baru baik dari segi kualitas maupun kuantitasnya.. Misalnya dalam surat an-Nisa'(4): 1 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ
مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً³⁶

Adapun Hadis-Hadis nabi yang berkaitan dengan tujuan reproduksi antara lain adalah:

تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مَكْتَبٌ بِكُمْ الْإِمَامَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ³⁷

Semua nas (al-Qur'an dan Hadis Nabi) di atas menunjukkan tujuan pentingnya reproduksi agar umat Islam kelak di kemudian hari menjadi umat yang

³⁴ Al-Ghâzali, *Ihya' Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), IV: 102-114.

³⁵ Khairuddin Nasution, "Draf Undang-undang Perkawinan Indonesia: Basis Filosofis dan Implikasinya dalam Butir-Butir UU," *Unisia*, No. 48, Th. Ke-XXVI (Februari 2003), hlm. 130.

³⁶ An-Nisa' (4): 1.

³⁷ Abu Dawud Sulaiman, *Sunan Abu Dawud* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), II: 220. "Kitab Nikah", "Bab An Nahyu 'An Tazwij Man Lam Yulad Minan Nisa", Hadis No. 2050.

banyak, baik secara kuantitas maupun kualitas. Tentang pentingnya umat yang berkualitas diisyaratkan oleh Allah lewat firmanNya:

وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله
وليقولوا قولا سديدا³⁸

Karena itu, Nabi mengajak untuk hidup berkeluarga dan menurunkan serta mengasuh anak-anak mereka menjadi generasi Islam yang shaleh. Beliau juga memuji pasangan yang bisa memberikan anak karena dengan adanya anak diharapkan bisa mengembangkan syariat Islam dimasa mendatang.

Kedua, tujuan pemenuhan kebutuhan biologis (kebutuhan seksual). Naluri seksual adalah sesuatu yang alamiah dalam diri manusia dan harus disalurkan lewat jalan yang benar. Karena itu Allah sangat mengecam perbuatan zina karena zina dianggap menyalahi ketentuan dalam pemenuhan kebutuhan seksual manusia. Allah mengecam perilaku pezina maupun perbuatan zina karena perbuatan tersebut sangat jelek dan mampu mengancam tatanan etika dan sosial masyarakat.

Hal lain yang harus diperhatikan adalah bahwa pemenuhan kebutuhan ini (seksual) menjadi hak bersama suami dan isteri. Bukan hanya hak suami saja, atau isteri saja, tetapi mencakup kedua-duanya. Oleh karena itu, jika salah satu pasangan saja yang mendapat kepuasan dalam melakukan hubungan seksual maka dianggap telah terjadi pelanggaran.³⁹ Banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang hal ini, diantaranya:

³⁸ Al-Nisa' (4): 9.

³⁹ Khairuddin Nasution, *Draf Undang-undang Perkawinan*, hlm. 133.

أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله
أنكم كنتم تختاتون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم⁴⁰
نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم⁴¹

Ketiga, memperoleh ketenangan (سكينة), cinta (مودة) dan kasih sayang (رحمة). Kata سكينه berasal dari kata سكن yang berarti tenang atau diamnya sesuatu setelah bergejolak. Maka perkawinan adalah pertemuan antara pria dan wanita, yang kemudian menjadikan (beralih) kerisauan antara keduanya menjadi ketentraman atau sakinah menurut bahasa al-Qur'an. Maka penyebutan sakana untuk pisau adalah karena pisau itu alat sembelih yang menjadikan binatang yang disembelih tenang.⁴²

Keempat, menjaga kehormatan, baik bagi diri sendiri, anak, maupun keluarga secara kolektif yaitu kehormatan diri sendiri, anak dan keluarga sebagaimana yang disabdakan oleh Rasulullah:

يا معشر الشباب من استطع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض بالبصر واحصن
للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء⁴³

Dan tujuan *kelima* adalah untuk mengabdikan dan beribadah kepada Allah. Melakukan perkawinan adalah bagian dari melakukan anjuran agama dan melakukan perintah dan anjuran agama otomatis bagian dari ibadah.

⁴⁰ Al-Baqarah (2): 187.

⁴¹ Al-Baqarah (2): 223.

⁴² Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 192.

⁴³ Al-Bukhâri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhâri*, "Kitab al-Nikah", Hadis no. 4677 dan 4678. Hadis dari Abdullah Bin 'Umar.

Berdasarkan deskripsi di atas, maka jelas bahwa keseluruhan dari tujuan perkawinan tersebut diorientasikan kepada pencapaian maslahat dan sesuai dengan konteks *maqâsid asy-syarî'ah*. Hal-hal apapun yang bisa menghilangkan kemaslahatan (salah satunya dalam pernikahan) walaupun pada dasarnya boleh akan menjadi terlarang ketika akibat negatifnya lebih banyak terjadi. Kemaslahatan merupakan hal yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam (fikih) kemaslahatan yang universal atau dalam ungkapan yang lebih operasional, keadilan sosial. Karena sejak semula syari'at Islam tidak memiliki basis (tujuan) lain, kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa syari'at Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir batin, duniawi maupun ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan.⁴⁴ Salah satu metode yang dipakai dalam mewujudkan kemaslahatan tersebut adalah lewat konsep *sadd az-zarî'ah*.

Sebagaimana yang penyusun ungkapkan pada bab sebelumnya bahwa tujuan penetapan hukum dengan *sadd az-zarî'ah* dalam hal ini adalah untuk memudahkan tercapainya kemaslahatan atau terhindar dari kemungkinan terjadinya kerusakan. Dengan demikian, yang menjadi objek *sadd az-zarî'ah* dalam hal ini adalah perbuatan yang mungkin (bukan pasti) menyebabkan dikerjakannya perbuatan terlarang.⁴⁵ Orientasi yang lebih jauh dari pemberlakuan konsep ini adalah pemenuhan kemaslahatan yang meliputi dalam lima hal yaitu pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Salah satu prinsip yng

⁴⁴ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syariat," *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol: VI, hlm. 97.

⁴⁵ Muin Umar dkk., *Usul al-Fiqh* (Jakarta: Departemen Agama RI, 1986), I, hlm. 162.

dipakai dalam pelaksanaan konsep ini yaitu prinsip *annazar fi al ma'alat* yakni melihat dampak dari suatu perbuatan, apakah dampak itu memiliki potensi masalah atau sebaliknya. Sebab jika penilaian dari satu perbuatan dilihat dari niat, maka susah untuk mengetahuinya sebab niat itu sendiri di hati dan sifatnya abstrak.

Tetapi berdasarkan pada prinsip *annazar fi al ma'alat* itu pula, pemakaian metode *az-zari'ah* (terutama *sadd az-zari'ah*) tidak bisa dilakukan secara berlebihan karena jika diterapkan tanpa batas terkadang mengakibatkan terhambatnya pelaksanaan perkara yang sebenarnya mubah, mandub atau bahkan wajib karena alasan takut terperosok kedalam kezaliman.

Inilah mungkin yang mengilhami dan menjadi dasar para ulama di Indonesia ketika memeperbincangkan persoalan perkawinan beda agama yang tertuang dalam KHI. Terlepas dari teks al-Qur'an yang membolehkan nikah beda agama khususnya pembolehan nikah antara laki-laki Muslim dengan perempuan Kitabiyah, dalam konteks keIndonesiaan para perumus KHI menganggap bahwa nikah beda agama lebih banyak akibat negatifnya daripada positifnya baik itu antara laki-laki Muslim dengan perempuan non-Muslim, maupun antara perempuan Muslimah dengan laki-laki non-Muslim.

Terjadinya kawin beda agama dianggap bertentangan dengan tujuan perkawinan di atas. Bagaimana mungkin mampu menciptakan keluarga yang *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah*, kalau masing-masing pasangan berbeda secara aqidah. Ditambahkan lagi bahwa dengan terjadinya perkawinan beda agama maka dianggap tidak mampu melaksanakan ibadah kepada Allah sebab perkawinan

dalam Islam bukan hanya masalah keperdataan saja, tetapi juga menyangkut masalah ibadah. Walaupun menurut penyusun, terkadang frame pemikiran tersebut dibangun atas dasar subjektifitas yang berlebihan. Maksudnya pelarangan perkawinan beda agama merupakan harga mati yang tidak bisa ditawar lagi walaupun banyak juga pasangan beda agama yang mampu menghasilkan dan membangun keluarga yang harmonis dan tidak ada kendala dalam urusan pendidikan anaknya. Tetapi dalam pemikiran para perumus KHI, penelitian tentang keluarga seperti ini tidak masuk dalam perhitungan walaupun nota bene banyak sekali di Indonesia pasangan yang melakukan perkawinan beda agama. Kebahagiaan yang dicapai bagi pasangan yang kawin beda agama dianggap kebahagiaan semu karena pastilah masing-masing pihak tidak menghayati keyakinan mereka secara mendalam.

Pelarangan inipun mendapatkan momentum yang tepat ketika dihubungkan dengan wacana Kristenisasi yang penyusun jelaskan di atas. Artinya pelarangan ini muncul bukan hanya semata-mata melihat dampak negatifnya, tetapi juga dijustifikasi oleh wujud ideologi atau kepentingan politik antara Islam dan Kristen sebagai usaha preventif mengurangi konversi agama seorang Muslim. Pelarangan ini setidaknya menurut penyusun dibangun dalam suasana perebutan jumlah penduduk agama terutama Islam dan Kristen. Hal ini bisa dimengerti apalagi dulunya pemerintah menempatkan posisi umat Islam sebagai mayoritas yang bermental minoritas.

Pelarangan perkawinan beda agama dalam KHI-pun juga berangkat dari pemahaman terhadap latar belakang makro turunnya surat al-Baqarah ayat 221.

Secara umum difahami bahwa sebab turunnya ayat 221 dari surat al-Baqarah adalah kasus ingin kawinnya Murtsad bin Abi Murtsad, anggota persekutuan Bani Hasyim dengan seorang perempuan yang bernama 'Inaq (bekas kekasih Murtsad ketika ia masih jahiliyah. Namun alasan yang lebih jauh adalah bahwa turunnya ayat ini berkaitan dengan pelarangan nikah antara orang Islam dengan Musyrik Quraisy yang selama Nabi berdakwah, selalu ditentang. Perasaan trauma yang dihadapi Nabi selama bertahun-tahun terhadap penyiksaan dan permusuhan yang dilakukan oleh kaum Quraisy menjadi sebab kenapa ayat ini turun.

Dalam perspektif *sadd az-zari'ah*, maka jelas persoalan di atas dianggap sebagai penyalahan dalam pemeliharaan kemaslahatan manusia. Dengan adanya perkawinan beda agama, maka salah satu tujuan dari maqashid syari'ah menjadi tidak tercapai yakni *hifz ad-din*. Agama diyakini oleh setiap makhluk (terutama dalam Islam) sebagai sesuatu yang esensial dan menjadi identitas yang harus dipelihara. Tanpa agama, manusia akan dicap sebagai ateis, kafir dan istilah-istilah lainnya yang menafikan keberadaan eksistensi keberagaman manusia tersebut. Sehingga wajar kemudian kalau persoalan perkawinan beda agama dianggap membahayakan eksistensi dari agama itu sendiri.

Begitu juga dengan pelarangan wanita Islam kawin dengan seorang pria non-Islam. Alasan yang dipakai oleh perumus KHI sama dengan alasan yang dipakai oleh ulama klasik ketika mengharamkan perempuan Muslimah kawin dengan laki-laki selain Islam baik laki-laki kitabiyah apalagi Musyrik.

Sebagaimana yang telah penyusun jelaskan sebelumnya, perempuan Muslim dilarang menikah dengan pria non-Muslim, Musyrik, maupun *ahl al-*

kitâb. Wanita Muslim hanya bisa menikah dengan pria Muslim saja. Pendapat ini merupakan kesepakatan mayoritas ulama (*ijma'*) salaf maupun khalaf. Larangan tersebut didasarkan pada ayat al-Qur'an sebagai berikut :

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم
ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم
أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس
لعلهم يتذكرون^{٤٦}
يا أيها الذين ءامنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم
بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم
يحلون لهن وءاتوهن ما أنفقوا ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا ءاتيتوهن
أجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر وأسألوا ما أنفقتم وليسألوا ما أنفقوا ذلكم
حكم الله بحكم بينكم والله عليم حكيم^{٤٧}

Ayat (2) : 221 dan (60) : 10 tersebut secara literal menunjukkan larangan menikah antara perempuan Muslim dengan laki-laki Musyrik dan juga memasukkan *ahl al-kitâb* kedalam kategori Musyrik. Hal ini bertolak belakang dengan pandangan mayoritas ulama yang berpendapat bahwa *ahl al-kitâb* tidak sebagaimana orang Musyrik. Pada surat al-Maidah ayat 5 secara literal menunjukkan halalnya laki-laki Muslim menikah dengan *ahl al-kitâb*, sedangkan perempuan tidak dijelaskan secara verbal. Para ulama² menafsirkan, tidak dijelaskannya tersebut merupakan isyarat larangan. Isyarat ini dipahami dari redaksi surat al-Baqarah (2):221 yang hanya berbicara tentang bolehnya perkawinan pria Muslim dengan wanita *ahl al-kitâb*, dan sedikitpun tidak menyinggung sebaliknya. Sehingga seandainya pernikahan semacam itu

⁴⁶ Al-Baqarah (2): 221.

⁴⁷ Al-Mumtahanah (60): 10.

dibolehkan, maka pasti ayat tersebut akan menegaskannya.⁴⁸ Berbeda dengan Rasyid Rida yang berpendapat bahwa bukan isyarat larangan tetapi tidak ada penjelasan (*maqṣud ‘anhu*).⁴⁹ Dengan demikian dari ayat-ayat al-Qur’an yang dijadikan dalil oleh para ulama’ yang mengharamkan perkawinan perempuan Muslimat dengan laki-laki non-Muslim adalah terdiri dari ayat-ayat yang interpretatif (*ihtimal*).

Di samping landasan ayat al-Qur’an, juga terdapat argumentasi para ulama’ tentang dilarangnya perempuan Muslim menikah dengan laki-laki *ahl al-kitâb* yaitu dikarenakan posisi perempuan dalam rumah tangga sebagai pihak yang dipimpin dan harus taat kepada suami yang berposisi sebagai kepala rumah tangga. Dengan demikian, perempuan tidak memiliki kebebasan dalam rumah tangganya, termasuk kebebasan beragama dan mendidik anak-anaknya. Oleh karena itu perkawinan perempuan Muslim dengan laki-laki non-Muslim akan membahayakan agamanya.⁵⁰ As-Sayyid Sabiq menyebutkan beberapa argumen sebab diharamkannya perempuan Muslimah nikah dengan laki-laki non-Muslim yaitu:

- a) Orang kafir tidak boleh menguasai orang Islam berdasarkan surat an-Nisa’ (4):141.
- b) Laki-laki kafir dan *ahl al-kitâb* tidak akan mau mengerti agama istrinya yang Muslimah, malah sebaliknya mendustakan kitab dan

⁴⁸ M. Quraisy Shihab, *Wawasan al-Qur’an*, hlm. 197.

⁴⁹ Rasyid Rida, *Tafsir al-Manâr*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1973), II: 351.

⁵⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, alih bahasa M.Thalib, jilid. Ke-6 (Bandung: Al Ma’arif, 1980), hlm. 94.

mengingkari ajaran Nabinya. Sedangkan apabila laki-laki Muslim menikah dengan wanita *ahl al-kitâb*, maka dia akan mau mengerti agama, mengimani kitab dan Nabi dari istrinya sebagai bagian dari iman Islaminya karena tidak akan sempurna keimanannya tanpa dengannya.

- c) Dalam rumah tangga campuran tidak mungkin tinggal dan hidup pasangan suami isteri karena perbedaan yang jauh.⁵¹

Berdasarkan alasan di atas, yang lebih ditekankan pada pelarangan perempuan Islam kawin dengan laki-laki non-Islam karena posisi perempuan dalam rumah tangga sebagai pihak yang dipimpin dan harus taat kepada suami yang berposisi sebagai kepala rumah tangga. Dengan demikian, perempuan tidak memiliki kebebasan dalam rumah tangganya, termasuk kebebasan beragama dan mendidik anak-anaknya. Sehingga jika terjadi perkawinan beda agama maka akan bisa mengakibatkan perempuan tadi beralih agamanya kepada suaminya karena jika dalam posisi dipimpin, maka otomatis harus tunduk dan patuh kepada suaminya.

Maka dapat disimpulkan bahwa alasan yang dipakai oleh KHI dalam merumuskan pasal tentang pelarangan kawin beda agama secara normatif adalah sama dengan apa yang dipakai oleh ulama klasik. Hal ini bisa difahami karena sumber perujukan KHI sendiri adalah kitab-kitab klasik yang nota bene sangat kental nuansa Qur'ani dan Islaminya. Alasan ini juga didukung secara politis dengan melihat realitas saat itu bahwa penyebaran agama yang dilakukan oleh

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 95.

komunitas Kristen dengan jargonnya Kristenisasi sudah dianggap mencapai titik rawan bagi pertumbuhan masyarakat Muslimin. Ditambahkan lagi pada dasarnya Buku I KHI berfungsi untuk menegaskan sekaligus menjabarkan ketentuan-ketentuan Undang-undang No. 1 Tahun 1974 kedalam ruang lingkup yang bersifat dan bernilai syari'ah Islam.⁵² sehingga aturan tersebut sedapat mungkin jangan bertentangan dengan Undang-undang tersebut. Namun alasan yang lebih jauh adalah karena era 60—an sampai 70-an pemerintahan Orde Baru dalam mengeluarkan kebijakannya cenderung membatasi aksi politik umat Islam. Baru pada akhir tahun 1980-an dan awal 1990-an, pemerintah Orde Baru cenderung akomodatif terhadap komunitas Islam. Sehingga dengan lahirnya KHI maka ketakutan umat Islam terhadap Kristenisasi menjadi tersalurkan lewat pasa-pasal yang mengaturnya sebab sebagaimana yang penyusun ungkapkan Peradilan Agama membutuhkan satu bentuk hukum materil agar setiap keputusan yang diambil terhadap satu masalah memberikan satu kepastian hukum dan KHI adalah hukum materilnya. Ketika persoalan kawin beda agama belum dijelaskan secara pasti oleh Undang-undang, maka lewat KHI lah persoalan itu dijelaskan.

C. Refleksi Kritis terhadap Persoalan Kawin Beda Agama dalam KHI

Yang menjadi dasar pokok bagi setiap mujtahid dalam menyusun karyanya adalah dedikasinya yang tinggi terhadap agama dan perhatiannya terhadap kemaslahatan umat, karena memang kesanalah arah tujuan hukum syara'. Oleh karena itu setiap karya mujtahid yang berbentuk fikih adalah sesuatu

⁵² M. Yahya Harahap, "Materi Kompilasi Hukum Islam", dalam Moh. Mahfud, MD, Sidik Tono, dan Dadan Muttaqien (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: UII Press, 1993), hlm. 79.

yang paling baik, kontekstual, dan relevan untuk masanya. Dalam menghasilkan satu karya hukum, para mujtahid berpijak pada aturan-aturan metodologis yang disebut ushul fikih. Tetapi yang harus difahami bahwa metodologi yang dianutnya itu tidak terlepas dari dimensi waktu dan tempat. Walau diakui bahwa hukum syara' sebagai pesan ilahi adalah sesuatu yang universal dan lestari, namun karena penyusunan karya mujtahid itu didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan umat yang berada dalam ruang lingkup waktu tertentu, maka fikih bukanlah sesuatu yang universal dan abadi.

Dari paparan di atas, yang perlu difahami adalah umat Islam pada waktu sekarang yang sudah berada dalam waktu yang sudah berbeda dengan waktu perancangan karya fikih itu, tidak seyogyanya menggugat fikih sebagai sesuatu yang kaku dan tidak kontekstual karena fikih yang dilahirkan adalah hasil ciptaan yang paling baik, kreatif, dinamis serta relevan untuk waktunya. Yang kaku dan perlu direkonstruksi adalah pemikiran yang menggunakan karya lama untuk tata aturan keagamaan masa kini atau yang kaku itu adalah usaha menyusun fikih baru namun tetap berpijak pada sistem metodologi dan prinsip dasar yang digunakan dalam merancang fikih yang lama.

Wacana Kompilasi Hukum Islam seyogyanya juga kita lihat dalam perspektif pemikiran di atas. Bahwa Kompilasi Hukum Islam telah memberikan kontribusi cukup penting dan berharga bagi pengakuan akan keberadaan hukum keluarga Islam (*al-ahwâl as-syakhshiyah*) dalam percaturan politik hukum dan pembakuan tata hukum Indonesia, itu merupakan fakta yuridis formal dan sejarah hukum yang tidak bisa dipungkiri oleh siapapun dan kapanpun. Tetapi dibalik itu

semua tidak berarti KHI telah benar-benar terlepas dari diktum-diktum hukum yang memiliki sejumlah kelemahan baik karena pergeseran nilai-nilai hukum ditengah-tengah masyarakat Islam sendiri maupun karena pengambilan sumber hukumnya dahulu yang terlalu menggantungkan kepada sumber-sumber kitab fikih yang telah ada. Mengutip pendapatnya Abdurrahman bahwa KHI harus dilihat bukan sebagai sesuatu yang final sehingga penghargaan tulus kita kepada KHI bukan berarti harus mengkultuskannya dengan menjadikan sebagai “buku suci”.

Persoalan perkawinan beda agama pun hendaknya difahami dan dilihat secara objektif. Mungkin cukup banyak pasangan beda agama yang bahagia tetapi karena aturan per undang-undangan tidak memperbolehkannya maka perkawinan mereka menjadi terlarang. Kalau benar alasan yang dipakai oleh KHI dalam melarang perkawinan beda agama adalah seperti yang penyusun sebutkan di atas, maka alasan tersebut cenderung menggeneralisir persolan yang sebenarnya dan terkesan subjektif sehingga perlu ditinjau kembali.

Apa yang dilakukan oleh ulama di Indonesia ketika melarang perkawinan beda agama baik lewat fatwa MUI maupun dalam KHI adalah tindakan yang tepat dan sesuai dengan kaidah fikih:

التصرف الامام على الرعية منوط با المصلحة⁶¹

Sisi masalah yang ingin dicapai oleh pemerintah saat itu adalah melindungi keberagaman komunitas Islam dari bahaya Kristenisasi. Agama

⁶¹ Asymuni Abdurrahman, *Qaidah-Qaidah Fiqih*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm.

merupakan hal yang fundamental, entah keberagaman itu sifatnya substansial maupun hanya bersifat formal.

Tetapi, persoalan pelarangan kawin beda agama yang ada dalam KHI sebenarnya masih menyisakan beberapa persoalan yang perlu dicermati:

Pertama, dalam wacana pemikiran Islam perdebatan mengenai status *ahl al-kitâb* dan cakupannya menjadi polemik tersendiri. Disatu sisi, ada sebagian ulama yang menganggap bahwa *ahl al-kitâb* adalah Musyrik, sedangkan di sisi lain ada yang tidak memasukkannya. Ditambahkan dalam al-Qur'an sendiri ada ayat yang membolehkan perkawinan dengan *ahl al-kitâb* yaitu surat al-Maidah ayat 5 yang merupakan *penasakh* terhadap ayat yang melarang kawin beda agama. Persoalannya apakah dalam konteks ke-Indonesiaan *ahl al-kitâb* itu ada? Jika merujuk kepada pendapat Rasyid Ridha dan Maulana Muhammad Ali, maka penyusun beranggapan bahwa Kaum Kristen tergolong *ahl al-kitâb*. Walaupun menurut ajaran Kristen, Yesus Kristus disebut sebagai Allah atau Anak Allah sehingga dapat disebut sebagai syirik, tetapi kaum Kristen diperlakukan sebagai *ahl al-kitâb*, bukan sebagai Musyrik. Begitu pula Majusi, Budhis dan Hindu (termasuk Shikh). Sehingga tidak ada alasan untuk melarang pernikahan antara orang Islam dengan non-Islam. Tetapi dalam konteks KHI, perkawinan beda agama dilarang karena banyak dampak negatifnya dari positifnya. Persoalannya, *pertama*, KHI hanya pedoman bagi unifikasi hukum di Peradilan Agama dan ditambah landasan hukumnya hanya Inpres. Kekuatan hukum "memaksa" dan "mengikat" dari Inpres dalam tata hukum Indonesia masih sangat lemah. Selain karena dikeluarkan oleh Presiden sebagai Kepala Pemerintahan, bukan Kepala

Negara, posisi Inpres secara struktural tidak termasuk dalam hierarki tata urutan peraturan perundang-undangan yang menjadi dasar bagi kekuatan hukum positif tertulis. Selaras dengan itu, isi Inpres No 1 tahun 1991 adalah instruksi penyebarluasan KHI, bukan penerapan atau pelaksanaan hukum Islam, juga tidak secara tegas dinyatakan sebagai sebuah ketetapan hukum yang harus dilaksanakan.⁵⁴ Mempertimbangkan hal tersebut, maka penerapan KHI bukanlah sesuatu yang mutlak harus ditaati dan memaksa warga negara, terutama umat Islam. Keberadaannya hanya bersifat tawaran alternatif dari sebuah hasil ijtihad kolektif. *Kedua*, kalau benar alasan Kristenisasi dianggap sebagai alat Justifikasi terhadap pelarangan kawin beda agama, maka penyusun menganggap tidak lagi sesuai untuk saat ini. Betapapun dulunya telah terjadi ketegangan, namun sebenarnya semuanya bermula dari kepentingan agama sendiri yang dicoba untuk diperjuangkan, tanpa memperdulikan kepentingan agama lain. Baik Islam maupun Kristen sama-sama merupakan agama ‘misionaris’ dalam arti bahwa setiap pemeluknya dibebani kewajiban untuk menyampaikan ajaran agama mereka kepada orang lain. Tapi persoalannya muncul ketika sasaran misi atau dakwah itu ternyata adalah orang yang sudah memeluk suatu agama. Karena baik Islam maupun Kristen mengklaim sebagai satu-satunya agama yang benar, maka ada kecenderungan kaum Muslimin dan umat Kristiani untuk saling mengkonversikan; yang Muslim mengajak orang Kristen untuk masuk Islam, sebaliknya yang Kristiani mengajak Muslim untuk memeluk Kristen. Fenomena semacam ini tentu saja menimbulkan masalah di dalam prakteknya. *Ketiga*, dalam KHI sendiri ada

⁵⁴ Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Mazhab Negara*, hlm. 187.

satu pasal yang penyusun anggap bertentangan dengan pasal 40 (c) dan 44 KHI yaitu pasal 116 ayat h bahwa “perceraian dapat terjadi karena alasan atau alasan-alasan; peralihan agama atau murtad yang menyebabkan terjadinya ketidakrukunan dalam rumah tangga”. Titik penekanan dari pasal ini adalah kata-kata “ketidakrukunan dalam rumah tangga”. Berarti jika ada salah satu pasangan yang berpindah agama dan tetap rukun maka tidak akan terjadi perceraian. Ini berarti pasal 40 (c) dan 44 KHI menjadi tidak berlaku, walaupun pada awalnya pasangan tadi satu agama. Tetapi karena mereka harmonis, mereka tidak bisa diceraikan. Berarti pasangan yang berbeda agama tetap diperbolehkan untuk eksis dan menikmati perkawinannya. *Keempat*, kalau alasan normatif yang dipakai oleh KHI untuk melarang terjadinya kawin beda agama adalah surat al-Baqarah ayat 221, maka menurut penyusun ayat ini sangat terkait dengan konteks turunnya.. Konteks permusuhan dengan kaum Musyrik-lah yang saat itu dikhawatirkan menghancurkan ikatan perkawinan. Bagaimana mungkin menjadikan mereka sebagai pasangan hidup padahal mereka sangat agitatif terhadap komunitas Islam yang saat itu baru terbentuk?. Bila berbicara tentang konteks maka itu berarti sangat terkait dengan situasi dan kondisi ketika ayat itu diturunkan dan tentu saja konteks itu bisa berbeda dan berubah dengan saat ini. *Kelima*, jika dalam perspektif KHI, kawin beda agama lebih banyak dampak negatifnya seperti, disharmonisasi keluarga, problem pemeliharaan anak daripada dampak positifnya, maka menurut penyusun alasan tersebut cenderung relatif. Perbedaan dalam agama sering sekali dianggap sebagai penghalang untuk kehidupan sesama yang lebih harmonis. Padahal menurut penyusun asalkan setiap pasangan suami istri mampu

mengadapi setiap konflik yang muncul dengan baik, maka konflik tersebut bisa dicarikan solusinya. Pasangan suami istri yang seagamapun tak luput dari konflik. Walaupun penelitian ini belum mengarah kepada penelusuran secara empirik, namun penyusun meyakini ada banyak pasangan beda agama yang mereka bahagia dan bisa hidup harmonis. Perlu diadakan penelitian lebih lanjut, berapa banyak orang yang menikah beda agama lalu bercerai. Jangan-jangan, rasio perceraian pasangan yang kawin beda agama lebih rendah daripada orang-orang yang menikah dengan pasangan satu agama.

Kedua, kalau alasan yang dipakai oleh KHI dalam pasal 44 adalah sama dengan alasan yang dipakai oleh ulama klasik yaitu *ijma'* dan karena perempuan tidak memiliki kebebasan dalam rumah tangga, maka saat ini alasan tersebut mungkin perlu ditinjau kembali. Paling tidak, dalam konteks ke Indonesiaan masyarakat Indonesia bergerak dan maju karena kesederajatan kedudukan dalam hak antara laki-laki dan wanita baik dalam sektor domestik maupun publik. Hal ini sudah tercermin pada Undang-undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 seperti pada pasal 31 ayat 1 dan 2, pasal 33, pasal 35 ayat 1 dan 2, pasal 36, dan pasal 45. Walaupun begitu persoalannya, apakah perlindungan yang diberikan oleh Undang-undang tersebut sudah difahami oleh wanita Indonesia dan apakah secara psikologis wanita sudah siap misalnya mengambil keputusan sendiri, bertanggung jawab, sehingga dia mampu berdiri sejajar dengan suaminya. Sebab biasanya dalam rumah tangga, isteri lebih suka menyerahkan keputusan penting pada suaminya. Ini setidaknya perlu penelitian lebih lanjut.

Ketiga, perlu dibuat aturan tersendiri mengenai perkawinan beda agama karena sebagaimana penyusun ungkapkan pada bab III, Undang-undang No. 1 Tahun 1974 belum mengatur persoalan perkawinan beda agama, hanya mengatur perkawinan campur yang berkaitan dengan perkawinan antar warga negara. Ini bisa dimaklumi karena memang perkawinan tersebut tidak diperkenankan. Tetapi sekali lagi, wacana perkawinan beda agama adalah realita dan tetap saja terbuka kemungkinan terjadinya dua orang berbeda agama saling jatuh cinta. Akibat tidak adanya aturan tersendiri yang berkenaan dengan masalah ini, timbul berbagai macam cara untuk menggolkan perkawinan tersebut, yang belum tentu sah menurut agama. Mereka mungkin ada yang sekedar memburu surat nikah dan untuk itu bersedia pura-pura ganti agama. Bukankah fenomena semacam ini malah tambah jelek dan tidak perlu terjadi kalau ada aturan yang pasti? Sebab dalam per-Undang-undangan di Indonesia bahkan dalam KHI sendiri ditegaskan bahwa perkawinan harus dicatatkan di hadapan dan di bawah pengawasan Pegawai Pencatat Nikah. Itu berarti bila perkawinan tersebut tidak dicatatkan, berarti tidak sah secara yuridis. Lalu bagaimana dengan pasangan kawin beda agama? Walaupun motif seseorang tidak bisa kita ketahui, tetapi minimal dengan adanya aturan terhadap persoalan kawin beda agama, maka hak seseorang untuk mendapatkan legitimasi dari negara (dalam hal ini pengesahan nikah) menjadi tercapai sehingga akibat yang lebih buruk seperti zina ataupun kumpul kebo menjadi terhindarkan.