

Dinamika Status Hukum Perkawinan Beda Agama dalam Perspektif Fikih Indonesia

*Sulhi M. Daud**, *Mohamad Rapik***, *Yulia Monita*

Fakultas Hukum Universitas Jambi

**sulhidaud@unjia.ac.id*

***m.rapik@unjia.ac.id*

Abstract

Interfaith marriage is still a complex issue in Indonesia. This is due to the fact that not only does it provoke legal debates but also creates a conflict of interest such as interpretation, psychology, culture, economy, including human rights, and so on. In the Indonesian context, where Muslims are the majority, the influence of Islamic jurisprudence (fiqh) is very significant in influencing legal decisions regarding interfaith marriages. This study aims to portray and exhibit the reasoning of Indonesian fiqh regarding this issue. Tracing scientific sources from a number of articles and academic works, including fatwas from several Islamic organizations and bodies in Indonesia, this article presents discourses behind the dynamics of Indonesian fiqh. While many might believe that Indonesian fiqh is nothing but mono-style, this article demonstrates that the term of the so-called Indonesian fiqh itself would be more complex and ideological in nature. It focuses on the dialectics or dynamics of fiqh growing and developing in Indonesia as well as the legal perspectives vis a vis the political stance as long as the issue of interfaith marriage is concerned. For this reason, the article investigates the common understanding of Islamic law by referring to the Indonesian marriage law, which leads to an account of the legal vacuum concerning the regulations on interfaith marriage, and subsequently to a mapping of Indonesian fiqh ideology.

Keywords: interfaith marriage; fiqh; Indonesia; interpretation; ideology.

Abstrak

Perkawinan beda agama masih merupakan persoalan yang kompleks di Indonesia. Hal itu karena ia tidak hanya melibatkan masalah hukum melainkan masalah lain seperti tafsir, psikis, budaya, ekonomi, termasuk hak asasi manusia dan sebagainya. Dalam konteks negara Indonesia yang mayoritas penduduknya adalah muslim, pengaruh fikih Islam sangat signifikan dalam memengaruhi keputusan hukum mengenai perkawinan beda agama. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan menyingkap nalar fikih Indonesia terkait masalah ini. Dengan menelusuri sumber-sumber ilmiah dari sejumlah artikel dan karya ilmiah, termasuk fatwa dari sejumlah ormas dan institusi Islam di Indonesia, artikel ini mendemonstrasikan sebuah diskursus mengenai dinamika fikih Indonesia. Alih-alih menganggap fikih Indonesia bercorak tunggal, artikel ini ingin membuktikan bahwa istilah fikih Indonesia itu sendiri bersifat kompleks dan ideologis. Kajian ini memfokuskan pada dialektika atau dinamika fikih yang berkembang di Indonesia berikut argumen hukum yang ditampilkan serta sikap politis yang diambil terkait masalah perkawinan beda agama. Untuk itu kajian memaparkan pemahaman hukum Islam secara umum dengan merujuk pada UU perkawinan yang menimbulkan pemahaman kekosongan hukum, serta memetakannya dalam ideologi fikih Indonesia.

Kata kunci: perkawinan beda agama; fikih; Indonesia; tafsir; ideologi.

A. Pendahuluan

Artikel ini membahas tentang perkawinan beda agama dari perspektif fikih Indonesia. Pembahasan ini diperlukan untuk menjelaskan perspektif ulama atau akademisi Islam mengenai perkawinan beda agama. Pembahasan mengenai hal ini menjadi penting dilakukan untuk memberi pandangan mengenai pola dan keragaman berpikir para ulama atau akademisi Islam yang kerap menjadi referensi bagi pandangan dan sikap masyarakat. Dikatakan sebagai referensi karena masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim cenderung mengikuti saran fikih dalam berbagai sikap dan tindakannya.¹

1 Lihat, misalnya, studi Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, cetakan enam, 1994), yang menunjukkan peran penting elite agamawan, dalam hal ini Kiai Pesantren, terhadap sikap dan perilaku masyarakat. Bandingkan juga dengan Nur

Seperti yang mungkin sudah dipahami bahwa perkawinan beda agama di Indonesia merupakan fenomena yang terjadi di kalangan masyarakat, bahkan sudah terjadi sejak lama. Pada masa kolonial Belanda, praktik perkawinan beda agama sering terjadi antara pengikut Kristen Belanda dan masyarakat Islam setempat.² Di Indonesia, praktik perkawinan beda agama mudah ditemui di kalangan figur publik,³ seperti dilakukan oleh pasangan artis Indonesia Jamal Mirdad dan Lidya Kandow. Kedua artis ini menikah meski mereka berbeda keyakinan; Jamal Mirdad adalah pengikut Islam, sedangkan Lidya Kandow adalah pengikut Kristiani. Peristiwa terbaru melaporkan perkawinan staf khusus Presiden Joko Widodo, Ayu Kartika Dewi dengan Gerald Bastian yang merupakan pengikut Katolik dan dilaksanakan di Gereja Katedral, Jakarta, pada Jumat, 18 Maret 2022.⁴ Hal ini menimbulkan pro dan kontra serta sorotan publik Indonesia.⁵ Bahkan Majelis Ulama Indonesia ikut mengomentari perihal perkawinan staf khusus Presiden dan menyatakan bahwa pernikahan itu tidak dibolehkan.⁶

Shoib, "Hak Cipta dalam Pandangan Kiai Pesantren: Respons dan Pendapat tentang Hak Eksklusif dalam Penggunaan Ciptaan," *Undang: Jurnal Hukum*, 2, 2 (2019), hlm. 294-300.

- 2 Muhamad Ali, "Fatwas on Inter-faith Marriage in Indonesia," *Studia Islamika*, 9, 3 (2002), hlm. 11.
- 3 Terdapat penelitian yang menunjukkan bahwa praktik perkawinan beda agama merupakan peristiwa yang cukup marak di kalangan masyarakat. Dalam sebuah penelitian yang dilakukan selama delapan tahun (2000-2008), di Desa Sinduadi dan Tirtoadi, Mlati, Sleman, Yogyakarta, terdapat 99 kasus perkawinan beda agama. Lihat Ermi Suhasti, "Harmoni Keluarga Beda Agama di Mlati, Sleman, Yogyakarta," *Asy-Syir'ah*, 45, 1 (2011), hlm. 1233-54.
- 4 Suaramerdeka.com, "Pernikahan Beda Agama Stafsus Jokowi: Ayu dan Gerald Umumkan Lewat Instagram, Mohon Doa dan Dukungan," <https://www.suaramerdeka.com/nasional/pr-042994588/pernikahan-beda-agama-stafsus-jokowi-ayu-dan-gerald-umumkan-lewat-instagram-mohon-doa-dan-dukungan>, 19/3/2022, diakses 20/3/2022.
- 5 Wartaekonomi.co.id, "Geleng-geleng Lihat Staf Khusus Jokowi Nikah Beda Agama, Haris Pertama Nyinyir: Apa Dia Mengerti," <https://wartaekonomi.co.id/read400870/geleng-geleng-lihat-staf-khusus-jokowi-nikah-beda-agama-haris-pertama-nyinyir-apa-dia-mengerti>, 20/3/2022, diakses 20/3/2022.
- 6 CNN Indonesia, "MUI Respons Stafsus Jokowi Nikah Beda Agama: Tidak

Topik mengenai perkawinan berbeda agama di Indonesia telah menjadi masalah sosial, di samping masalah hukum. Dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim, perkawinan beda agama menjadi sangat bermasalah karena pandangan kaum muslimin yang pada umumnya menganggap haram pernikahan dengan orang yang berbeda agama. Sekalipun demikian, mengingat persoalan ini adalah privat, tidak ada sanksi yang memungkinkan untuk bisa diterapkan bagi barang siapa yang melakukan perkawinan beda agama di Indonesia.

Persoalan pernikahan beda agama, bagi umat Islam di Indonesia, didasarkan pada preskripsi ayat al-Quran surat al-Baqarah ayat 221, yang menyatakan keharaman bagi umat Islam menikahi laki-laki musyrik dan perempuan musyrik. Berangkat dari pesan ayat ini, sebagian besar masyarakat muslim sepakat mengenai keharaman menikah beda agama.⁷ Sementara sedikit muslim membolehkan, seraya melakukan interpretasi ulang terhadap ayat tersebut, dan selanjutnya berkesimpulan bahwa ayat tersebut bukan merupakan larangan menikah beda agama.⁸ Kelompok kedua ini menunjukkan ketidaksetujuannya dengan klausul yang terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan 1974 yang mengatur tentang mekanisme perkawinan beda agama. Aturan tersebut dianggap problematik karena telah menjadi penghalang bersatunya dua pasangan berbeda agama, di samping harus berhadapan pula secara sosial dan struktural dengan ulama, kerabat, dan birokrat yang menghalangi persatuan mereka.⁹ Bagi para penggiat hak asasi manusia, sejatinya klausul ini bukanlah merupakan larangan disebabkan karena pernikahan itu adalah kebutuhan asasi setiap manusia untuk menikahi siapapun

Dibolehkan,” <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20220318183750-20-773366/mui-respons-stafsus-jokowi-nikah-beda-agama-tidak-dibolehkan>, 18/3/2022, diakses 20/3/2022.

7 Perihal ini, terdapat fatwa Majelis Ulama Indonesia yang mengharamkannya, yang nanti dibahas pada sub-bahasan “Respons Fikih Indonesia”.

8 Aturan ini dijelaskan pada uraian bagian berikutnya.

9 VOA, “In Indonesia, Interfaith Marriage is Legal - But With Many Obstacles,” <https://www.voanews.com/a/in-indonesia-interfaith-marriage-is-legal---but-with-many-obstacles-/4373874.html>, diakses pada 20 Maret 2022.

yang mereka mau.¹⁰

Hukum perkawinan beda agama telah menimbulkan persoalan antar masyarakat dan kontroversi di kalangan para ahli hukum Islam (*fuqaha*). Pro-kontra mengenai perkawinan beda agama itu tidak jarang diikuti dengan mengajukan sejumlah argumentasi dari masing-masing pihak, mulai dari argumentasi psikologis, hukum, hingga masuk pada masalah keyakinan terhadap tafsir agama. Dinamikanya semakin memperlihatkan bahwa perkawinan beda agama tidak semata-mata berada pada wilayah hukum, tetapi sesungguhnya masuk dalam wilayah abu-abu dan menukik pada keyakinan yang dipengaruhi oleh berbagai aspek (psikis, agama, sosial dan budaya, dan sebagainya)¹¹ yang tampaknya turut memengaruhi dinamika dan konsep *fikih* Indonesia yang cukup beragam menyangkut masalah ini.

Kendati demikian, kajian dari sudut pandang *fikih* Indonesia merupakan hal yang masih sedikit mendapatkan perhatian. Banyak kajian mengenai perkawinan beda agama, baik yang pro maupun yang kontra, tampaknya lebih terfokus pada segi legalitasnya dari sudut pandang agama (Islam). Bagi yang pro, preskripsi *fikih* Islam klasik berikut ragam pandangannya ditampilkan sebagai *legal standing*nya. Sekalipun dalam uraiannya tampak dinamis, kesimpulan biasanya akan berakhir pada generalisasi pandangan bahwa “ulama sepakat mengenai keharaman perkawinan beda agama,”¹² seraya mengabaikan ragam dan lebih kompleksitas dari yang mungkin dibayangkan oleh kebanyakan pembaca.

Di antara karya yang mengelaborasi *fikih* Indonesia terkait masalah perkawinan beda agama ditulis oleh Ayi Zaenal Mutaqin, dkk., Muhamad Ali, Lutfan Muntaqo, dan Syamruddin Nasution.¹³

10 VOA, “In Indonesia, Interfaith Marriage is Legal”.

11 Muhamad Harsono, “Nikah Beda Agama Perspektif Aktifis Jaringan Islam Liberal (JIL),” *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 2, 1 (2009), hlm. 86.

12 Sebagai contoh, Mahkamah Konstitusi memberitakan bahwa “Ulama Ormas Islam Sepakat Melarang Pernikahan Beda Agama,” dalam <https://www.mkri.id/index.php?page=web.Berita&id=18544&menu=2>, diakses 25/12/2022.

13 Ayi Zaenal Mutaqin, Badruzzaman M. Yunus, dan Bambang

Tulisan Mutaqin mengelaborasi penafsiran tiga tokoh Islam yang dianggap mewakili tiga kecenderungan umum berpikir dalam fikih Islam serta menghubungkan dengan konteks sosio-politik yang memengaruhi penafsiran ketiganya terhadap status perkawinan beda agama. Artikel Ali mencoba menelisik dan mendemonstrasikan fatwa, sebagai produk fikih Indonesia, dalam menyikapi perkawinan beda agama. Ia memaparkan bagaimana fatwa dikeluarkan untuk mempertegas keharaman nikah beda agama, berikut alasan sosiologis, politis, dan teologisnya.¹⁴ Artikel Muntaqo mengelaborasi penafsiran tentang term *Ahlul Kitab* yang menjadi fokus utama kajian perkawinan beda agama.¹⁵ Perlu diakui bahwa kajian ini berimplikasi pada pembahasan seputar model tafsir, yang selanjutnya berimbas pada ragam keputusan mengenai status perkawinan beda agama. Serupa, kajian Nasution menghadirkan perbandingan antara yang pro dan yang kontra seputar tafsir al-Quran perihal perkawinan beda agama dengan membahas beberapa kata kunci seperti makna *musyrik*, *kafir*, dan *ahlul kitab*.¹⁶

Artikel ini melengkapi karya-karya di atas, namun fokusnya adalah melakukan pemetaan besar terhadap pandangan umum fikih Indonesia menyangkut masalah perkawinan beda agama. Artikel ini menghadirkan pada pembaca kompleksitas fikih serta analisis perihal apa dan mengapa hukum perkawinan di Indonesia sedemikian adanya. Perspektif fikih yang beragam memerlukhatkan dinamika dan pertarungan konsep-konsep dan argumentasi hukum Islam di Indonesia terkait masalah perkawinan beda agama. Termasuk mendemonstrasikan sikap para sarjana Islam yang tidak jarang berbeda dari apa yang mereka yakini terkait status perkawinan beda

Qomaruzzaman, “Interfaith Marriage in the Perspectives of Indonesian Tafsir Ulama: Reviewing the Tafsir of Hamka, Quraish Shihab, and Musdah Mulia,” *Hanifiyah: Jurnal Studi Agama-Agama*, 5, 2 (2022): 111-22.

14 Ali, “Fatwas on Interfaith Marriage in Indonesia,” hlm. 1-33.

15 Lutfan Muntaqo, “Islamic Thoughts on Interfaith Marriage in Local and Global Context,” *Manarul Qur'an: Jurnal Ilmiah Studi Islam*, 20, 1 (2020): 69-79.

16 Syamruddin Nasution, *Pernikahan Beda Agama dalam Al-Quran, Kajian Perbandingan Pro dan Kontra* (Riau: Yayasan Pusaka Riau, 2011).

agama. Artikel ini menjadi penting karena menyediakan deskripsi fikih yang sarat dengan perdekanan dan argumentasi filosofis, sosiologis, yuridis, dan politis. Dari sini akan tersingkap apa dan bagaimana pandangan fikih Indonesia dalam konteks ruang dan waktu yang terjadi di Indonesia. Semua ini perlu dilakukan agar kepatuhan terhadap hukum (fikih) dapat dipertanggungjawabkan secara akademis dan logis.

Bahasan artikel ini dimulai dengan uraian fikih di Indonesia dan mengulas bagaimana pembentukan fikih dengan karakter Indonesia. Pembahasan ini diikuti dengan penelusuran mengenai ketentuan hukum positif mengenai pernikahan beda agama. Selanjutnya, pembahasan dilakukan dengan memaparkan pandangan dan dinamika fikih Indonesia terkait perkawinan beda agama. Bahasan ini memetakan pandangan fikih Indonesia ke dalam tiga kelompok, yaitu tradisional-konservatif, moderat-kontekstual, dan liberal-progresif. Dengan membaca artikel ini, pembaca akan mendapatkan perspektif tentang bagaimana fenomena, ketentuan hukum, serta dinamika fikih Indonesia terkait pernikahan beda agama.¹⁷

B. Fikih (Mazhab) Indonesia

Istilah fikih sering dipahami sederhana sebagai hukum Islam, sama dengan pengertian *syariah*. Namun para ahli hukum Islam membedakan keduanya. Syariah secara fundamental mengacu pada aturan-aturan hukum Ilahi yang terdapat pada Al-Quran dan Hadits sebagaimana diperaktikkan pada generasi pertama Islam.¹⁸ Sementara itu, fikih (yurisprudensi) diasosiasikan dengan hukum Islam yang sudah merupakan hasil pemahaman manusia dan bersifat praktis. Sebagai hasil pemahaman, fikih tidak pernah bisa lepas dari faktor-faktor politik dan sosiologis yang mengitarinya, di samping memang

¹⁷ Artikel ini menggunakan istilah ‘perkawinan’ dan ‘pernikahan’ secara bergantian, dengan maksud yang sama.

¹⁸ Abdullah Ahmad An-Na’im, *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Rany (Yogyakarta: IRCISoD, 2016), hlm. 26.

merupakan kegiatan ilmiah dan pengembangan ilmu hukum Islam.¹⁹

Secara luas fikih ialah ‘pemahaman akan agama (Islam), sebagaimana tercermin dalam doa Nabi Muhammad SAW kepada Ibn Abbas, *allahumma fakkih hufid din* (Ya Allah, berikanlah ia pemahaman akan agama)’. Fikih di sini berarti pemahaman atas segala bidang ilmu dalam Islam, termasuk akidah dan akhlak.²⁰ Namun kebanyakan ahli mengartikan fikih sebagai ‘pengetahuan (*makrifah*)²¹ tentang hukum-hukum syara’ yang cara pengambilannya melalui ijihad’.²² Ada juga yang mendefinisikannya dengan ‘pengetahuan (*al-ilmu*)²³ tentang hukum-hukum Syariah tentang perbuatan mukallaf yang diambil dari dalil-dalil khusus’.²⁴ Definisi ini jelas mengidentikkan fikih dengan hukum Islam. Meski dianggap sempit, pengertian inilah yang paling banyak dipakai.

Secara historis, fikih mulai berkembang setelah berlalunya era kenabian. Masa ini sendiri sering dianggap sebagai masa di mana syariat diterapkan secara sempurna. Barulah setelah meninggalnya Nabi Muhammad SAW, hukum Islam mengalami proses yang dinamis, terutama sejak masa Bani Umayyah.²⁵ Karena itulah, era Nabi Muhammad SAW dan Khulafa al-Rasyidin (masa empat Khalifah) tidak dijadikan sebagai objek kajian fikih.²⁶

Sebagai episentrum dan asal muasal agama Islam, Timur Tengah

19 Noel Coulson bahkan menganggap bahwa fikih pada mulanya (sebagai akibat faktor-faktor politik dan sosiologis yang berkelindan dengan tumbuhnya Bani Umayyah) bukanlah merupakan kegiatan ilmiah, melainkan sebagai formulasi skema hukum yang bertentangan dengan praktik peradilan yang ada. Lihat An-Na’im, *Dekonstruksi Syariah*, hlm. 29.

20 M. Noor Harisudin, “The formulation of Fiqh Nusantara in Indonesia,” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 21, 1 (2021), hlm. 42.

21 Dalam kurung dari penulis sesuai dengan penjelasan yang terdapat dalam buku yang dikutip.

22 M. Kholid Afandi dan Nailul Huda, *Dari Teori Ushul Menuju Fiqih ala Tashil Ath-Thuruq* (Kediri: Santri Salaf Press, 2016), hlm. 6.

23 Dalam kurung dari penulis sesuai dengan penjelasan yang terdapat dalam buku yang dikutip.

24 Arif Maftuhin, *Historiografi Hukum Islam, Studi atas Literatur Manaqib, Tabaqat, dan Tarikh at-Tasri’* (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2016), hlm. 2.

25 An-Na’im, *Dekonstruksi Syariah*, hlm. 29.

26 Maftuhin, *Historiografi Hukum Islam*, hlm. 3.

sering dianggap pusat perkembangan fikih. Namun, seiring dengan penyebaran Islam yang luas, fikih tidak semata-mata diasuh oleh bangsa Arab,²⁷ tetapi juga oleh wilayah-wilayah yang disinggahi oleh Islam, termasuk Nusantara. Paling tidak, dinamika dan perkembangan fikih di Nusantara dipengaruhi oleh dua hal. Pertama, karena wilayah Nusantara tidak pernah berada di bawah kekuasaan kekhilafahan Islam. Kedua, kondisi sosial dan geografis masyarakat Nusantara banyak berbeda dari keadaan masyarakat di Timur Tengah. Hal ini menyebabkan fikih berkembang menurut progresivitas masyarakat, sehingga tidak jarang terjadi perbedaan dari fikih yang diperaktikkan di negeri asalnya. Secara legitimasi, perubahan semacam ini dibenarkan dengan teori hukum “perubahan hukum disebabkan karena perubahan zaman dan kondisi”²⁸ Modifikasi hukum Islam di Nusantara tidak jarang melahirkan sebuah pemahaman dan praktik fikih yang berbeda dari Timur Tengah sesuai dengan konteks kenusantaraan.²⁹

Secara sederhana, ‘fikih Indonesia’ dapat diartikan sebagai *fikih* yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, yaitu sesuai dengan tabiat dan watak lokal masyarakat Indonesia.³⁰ Metodenya ialah kontekstualisasi fikih (*madzhab*) melalui komparasi semua madzhab, hukum adat, dan hukum positif, serta dengan memakai pendekatan sosial-kultural-historis.³¹ Hukum Islam dalam kerangka fikih Indonesia tidak lagi dianggap sebagai korpus yang tertutup, melainkan terbuka pada kajian-kajian kontemporer serta respons

27 Istilah Arab digunakan oleh Philip K. Hitti untuk menggambarkan wilayah yang pernah tunduk pada kekhilafahan Islam. Sebagian wilayah tersebut, seperti Mesir, Persia, dan Spanyol, jelas bukan merupakan wilayah Arab. Namun lantaran berada dalam kekuasaan Dinasti Islam, wilayah-wilayah tersebut berubah, baik secara kultur, budaya, definisi, terutama agama tentunya. Kesemuanya berubah dalam bingkai “Arab”. Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present* (New York: Macmillan, 1968).

28 Ahmad Ibn Al-Syeikh Muhammad Al-Zarqa, *Syarh al-Qawaaid al- Fiqhiyyah* (Suriyah: Dar Al-Qalam, 1409 H), jilid 2, hlm. 227.

29 Harisudin, “The formulation of Fiqh Nusantara,” hlm. 40.

30 Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia, dari Nalar Partisipatoris dan Emansipatoris* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 236.

31 Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, hlm. 236.

terhadap masalah kekinian. Sifatnya lebih dinamis dari sekadar fikih ala kitab klasik, yang bisa dilihat dari tema-tema yang dikembangkan seperti keseimbangan tasawuf dan fikih, fikih keadilan, fikih lingkungan, termasuk fikih sosial.³² Namun, perlu juga dipertegas, bahwa fikih Indonesia tetap dianggap bernaafas Arab karena hampir semua kitab-kitab rujukan dalam *ijtihad* merupakan karya-karya sarjana Arab.³³ Fakta ini nantinya akan memengaruhi dinamika fikih Indonesia;³⁴ tekstualis vs kontekstulis, Arabisasi vs pribumisasi, dan sebagainya.

Sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia, Indonesia juga tidak dapat menghindari geliat pemikiran hukum Islam yang dipengaruhi atau sebagai respons terhadap suasana politik dan perubahan sosial masyarakat. Hal ini sudah dimulai sejak penentuan bentuk negara, juga mengenai ideologi negara, yang dibungkus dengan diskursus ‘agama dan negara’ atau ‘negara dan Syariah’. Diskursus ini dapat disingkat dengan menggambarkan bahwa penganut Islam (ideologis) pada umumnya menginginkan agar negara mengambil bentuk sebagai negara Islam atau negara Syariah. Sementara kelompok nasionalis bersama kelompok non-muslim jelas tidak menginginkan bentuk negara Islam berikut penerapan Syariah secara formal. Maka, demi mengedepankan semangat

32 Anang Haris Himawan (ed), *Espistemologi Syara'*, *Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

33 Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm. 141.

34 Karena itu, pembaca akan menemukan dalam artikel ini istilah dan pengertian ‘fikih Indonesia’ akan digunakan secara bergantian dengan ‘fikih di Indonesia’. Hal ini terjadi karena konsep ‘fikih Indonesia’ sendiri bukan merupakan sesuatu yang disepakati. Jika pengertian ‘fikih Indonesia’ biasanya dimaknai sebagai fikih yang berkeprabadian Indonesia, maka ‘keprabadian’ Indonesia itu sendiri bisa sangat dipengaruhi oleh anasir lain, sejauh menyangkut agama Islam. Sebagai contoh, jika anasir ‘Arab’ menguat, maka cita rasa fikih Indonesia akan terasa Arab. Dengan kata lain, konsep fikih Indonesia ini tampaknya sangat dipengaruhi oleh konfigurasi ideologis yang melatarinya. Artikel ini memperkuat fakta bahwa fikih Indonesia bisa bercita rasa ‘tradisional-konservatif,’ ‘moderat-kontekstual,’ atau ‘liberal-progresif’ sebagaimana akan ditemui dalam pembahasan berikutnya dalam artikel ini, khususnya terkait topik perkawinan beda agama.

persatuan, upaya “Islamisasi” dan “syariatisasi” ini diurungkan oleh kelompok Islam sendiri seraya mengambil bentuk lain yang bersifat “win-win solution”.³⁵ Sekalipun tampak tidak berhasil mencapai cita-cita membentuk negara Islam berikut penerapan Syariah secara penuh, pada perkembangannya, nilai-nilai Islam tersebut sangat mendapatkan tempat baik secara formal maupun substansial.³⁶

Memasuki era Orde Baru, perkembangan fikih Islam di Indonesia berhadapan dengan kekuasaan Presiden Soeharto yang sering dianggap lekat dengan otoritarianisme. Dengan kekuatan militer yang dimiliki, Orde Baru terlihat sangat mapan dan tidak bisa diganggu gugat secara politik maupun ideologis. Di bawah suasana seperti ini, kehendak-kehendak politis umat Islam menjadi redam, meski sejatinya banyak legislasi di masa Soeharto yang dipengaruhi oleh Islam.³⁷ Namun, suasana dan gaya kepemimpinan Soeharto telah menyebabkan intelektual Islam memikirkan kembali sikap mereka terhadap negara. Alih-alih berkeinginan menerapkan syariat Islam secara formal, mereka justru membangun narasi-narasi fikih Indonesia dengan semangat modernisasi dan turut serta dalam pembangunan bangsa dan negara. Bahkan, mantan Presiden Republik Indonesia, Abdurrahman Wahid, pernah mewacanakan “Hukum Islam sebagai penunjang pembangunan,” yang secara umum mengarahkan pembicarannya pada peran dan fungsi hukum Islam untuk menunjang perkembangan tata hukum positif di Indonesia.³⁸

Perkembangan fikih Islam di Indonesia dipengaruhi oleh banyak faktor, terutama oleh faktor intelektual Timur Tengah dan faktor ideologi *ahlussunnah wal jamaah* (*Sunni*). Tidak bisa dimungkiri bahwa mazhab fikih Indonesia sangat kuat bernuansa *Sunni* dengan memantapkan peran dan posisi dari empat Imam Mazhab, yaitu Imam Hanafi, Maliki, Hanafi, dan terutama Imam Syafi'i. Jadi,

35 Arskal Salim dan Azyumardi Azra, “Introduction: The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics,” dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, ed. Arskal Salim dan Azyumardi Azra (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 4.

36 Salim dan Azra, “Introduction: The State and Shari'a”, hlm. 11.

37 Salim dan Azra, “Introduction: The State and Shari'a”, hlm. 5.

38 Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, hlm. 2-3.

sekalipun modernisasi terjadi dan memengaruhi fikih Islam di Indonesia, perkembangan itu tidak bisa lepas dari pengaruh para Imam Mazhab tersebut. Selain itu, tidak bisa dilupakan pertarungan antara ortodoksi dan modernitas dalam khazanah intelektual Islam juga menjadi pemicu perdebatan fikih. Semua menjadi bahan yang memengaruhi pembacaan intelektual-ulama di Indonesia dan lantas melahirkan apa yang disebut dengan *fikih Indonesia*.

Adalah Hasbi Ash-Shiddieqy disebut-sebut sebagai penggagas fikih Indonesia tersebut. Munculnya gagasan dilatari dengan kondisi ortodoksi Islam yang meresahkan karena, di samping sifatnya yang tertutup dan kolot, juga tidak mampu beradaptasi dengan modernitas, serta terlalu bercita rasa Arab. Hasbi mendeklarasikan bahwa syariat Islam sejatinya bersifat terbuka dan mampu menjawab tantang zaman, serta mampu beradaptasi dengan konteks budaya lokal (*urf*).³⁹ Pasca Hasbi, intelektual fikih lainnya bermunculan. Hazairin, tokoh MUI, mencoba menerobos ketentuan-ketentuan fikih klasik. Tujuan utamanya ialah menyesuaikan antara kententuan hukum Islam dan hukum negara.⁴⁰ Abdurrahman Wahid atau Gus Dur adalah tokoh lain yang juga berperan besar. Menjabat sebagai Ketua Pengurus Besar Nahdlatul Ulama dalam waktu yang cukup lama (1984-1999), Gus Dur dikenal sebagai tokoh yang sangat berpengaruh dalam dinamika fikih di Indonesia. Dialah yang bertanggungjawab terhadap upaya pribumisasi Islam. Dia pula yang selalu berupaya menjembatani antara tradisi fikih klasik dan isu-isu modernitas seperti hak asasi manusia dan demokrasi.⁴¹

Kecenderungan fikih Indonesia juga tidak boleh melupakan Jalaluddin Rakhmat. Tokoh yang disebut-sebut berkecenderungan

39 Moh. Mukri, “Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial),” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 11, 2 (2011), hlm. 197.

40 Hazairin, *Tujuh Serangkaian tentang Hukum* (Jakarta: Tintamas, 1974); Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional* (Jakarta: Tintamas, 1982).

41 Lihat Greg Barton, “Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid,” dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, ed. Greg Fealy dan Greg Barton (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 164-5.

Syiah ini mengusung Islam esoterik.⁴² Lekat dengan tradisi sufisme, Rakhmat berkeyakinan bahwa akhlak lebih penting dibandingkan (teks) fikih.⁴³ Dari perguruan tinggi Islam, tokoh seperti Harun Nasution dan Nurcholish Madjid tidak bisa diabaikan. Kedua tokoh ini dapat dikatakan menjadi inspirasi lahirnya Islam Liberal di Indonesia dan banyak dipengaruhi oleh pemikir-pemikir modern dan kontemporer, baik di Timur Tengah maupun Barat.⁴⁴

Akhirnya, perkembangan dan dinamika tradisi fikih di Indonesia tidak boleh mengabaikan peran institusi dan organisasi Islam. Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah merupakan dua organisasi terbesar yang berkontribusi secara signifikan pada pembangunan tradisi fikih di akar rumput.⁴⁵ Selain itu, kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) juga memberi warna yang kuat lewat tradisi fatwa yang selalu dikeluarkan terkait permasalahan hukum di Indonesia.

C. Perkawinan Beda Agama dalam Hukum Positif

Secara yuridis-formal, perkawinan diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (UU Perkawinan) dan

42 L. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2007), hlm. 23.

43 Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fikih* (Bandung: Mizan, 2007).

44 Jaringan intelektual sarjana Islam di Indonesia dapat dilihat, antara lain, dalam Feener, *Muslim Legal Thought*, hlm. xvii dan 223.

45 Mayoritas masyarakat muslim di Indonesia, dalam urusan fikihnya, berafiliasi pada Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Kedua organisasi Islam ini masing-masing memiliki konstituen dengan karakter yang berbeda. Diasosiasikan dengan gerakan Islam kultural dan tradisionalis, NU dianggap lekat dengan masyarakat pedesaan. Corak fikihnya sangat dipengaruhi dengan pola madzhab. Rumusan-rumusan fikihnya dilakukan melalui mekanisme *Bahsul Masail*. Sementara Muhammadiyah dianggap identik dengan gerakan modernis dengan semangat *ijtihad*, serta dianggap lebih cocok dengan masyarakat perkotaan. Sekalipun tampak berpola madzhab seperti NU, Muhammadiyah merumuskan fikihnya melalui *Majlis Tarjih*. Lihat Feener, *Muslim Legal Thought*, hlm. 23. Bandingkan dengan Isa Ansori, "Perbedaan Metode Ijtihad Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam Corak Fikih di Indonesia," *Nizham: Jurnal Studi Keislaman*, 4, 1 (2014): 126-42.

Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Di Indonesia, UU Perkawinan berlaku bagi semua warga negara Indonesia, tanpa memandang agama. Sebelum disahkannya UU Perkawinan ini, ada hukum yang berbeda untuk warga negara keturunan Eropa atau Tionghoa dan untuk orang Kristen Indonesia, sementara penduduk muslim tunduk pada hukum adat yang tidak tertulis dan agama Islam (hukum agama). Tujuan utama UU perkawinan adalah berkembangnya kodifikasi dan keseragaman sistem hukum Indonesia serta peningkatan posisi perempuan.⁴⁶

UU Perkawinan memiliki sejarah yang panjang dan kontroversial, dengan isu utama adalah pertanyaan apakah harus ada satu hukum yang bersatu untuk semua agama, atau hukum yang terpisah untuk kelompok yang berbeda. Rancangan awal undang-undang perkawinan baru diselesaikan pada tahun 1952 dan 1954, dan dua RUU Perkawinan (satu berdasarkan unifikasi, satu dengan aturan terpisah untuk agama yang berbeda) dibahas oleh badan legislatif Indonesia pada tahun 1958-1959, tetapi tidak satupun yang disahkan. Dua RUU lagi kemudian dikembangkan pada tahun 1967 dan 1968, tetapi sekali lagi tidak disahkan.⁴⁷

RUU berikutnya yang diperkenalkan pada 1973 menimbulkan kontroversi yang signifikan. Secara khusus, titik permasalahannya adalah pertentangan antara yang pro dan yang kontra poligami serta masalah penerimaan pernikahan campuran antaragama. Terjadi perdebatan sengit tentang RUU tersebut di DPR serta protes oleh mahasiswa muslim, terutama diilhami oleh gerakan dan aktivisme organisasi Isteri Sedar yang dipelopori oleh Soewarni Djojoseputro, seorang aktivis perempuan dalam Jong Java, pada 1930.⁴⁸ Dari sinilah lahir konflik dan penentangan antara perjuangan kesetaraan dan

⁴⁶ Khiyaroh, "Alasan dan Tujuan Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan," *Al-Qadha: Jurnal Hukum Islam dan Perundangan*, 7, 1 (2020), hlm. 4-12.

⁴⁷ Khiyaroh, "Alasan dan Tujuan Lahirnya Undang," hlm. 2.

⁴⁸ Ahmad Rifai, "Sejarah Undang-Undang Perkawinan atas Pendapat Hingga Pertentangan dari Masyarakat dan Dewan Perwakilan Rakyat Tahun 1973-1974," *Indonesian History*, (2015), hlm. 1.

hak-hak perempuan di satu sisi, dan misi syariatisasi di sisi lain. Pada akhirnya, sebagai akibat dari penentangan yang kuat dan potensi kerusuhan yang serius, sebuah undang-undang yang diubah diberlakukan pada 2 Januari 1974, yang mengizinkan pernikahan poligami namun dengan pengecualian terhadap pegawai negeri,⁴⁹ dan mengecualikan ketentuan yang secara khusus mengizinkan pernikahan antaragama.

Undang-Undang Perkawinan lahir, salah satunya, memberi aturan hukum secara administratif bagi setiap perkawinan yang dilangsungkan. Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan menyatakan, “tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.” Pencatatan perkawinan ini lebih lanjut diatur di dalam Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Administrasi perkawinan ini mengatur bahwa jika perkawinan dilangsungkan oleh pasangan yang beragama Islam, pencatatan itu dilakukan oleh pegawai pencatat nikah (PPN) di Kantor Urusan Agama (KUA) kecamatan di mana perkawinan tersebut dilakukan.⁵⁰ Tetapi, jika perkawinan tersebut melibatkan pasangan yang bukan beragama Islam, pencatatan itu dilakukan di Kantor Pencatatan Sipil (KPS).⁵¹

Namun, bagaimana jika perkawinan itu dilakukan oleh pasangan berbeda agama? Pada dasarnya, Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan telah mengatur bahwa “perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.” Klausul ini dipahami oleh sebagian ahli hukum secara *a contrario* (*mafhum mukhalafah*) bahwa menjadi tidak sah jika dilakukan di luar keyakinan penganutnya. Hal ini sejalan dengan penjelasan pasal ini yang menyatakan, “dengan perumusan pasal 2 ayat (1) ini,

49 Azyumardi Azra, “The Indonesian Marriage Law of 1974; An Institutionalization of the Shari'a for Social Changes,” dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, ed. Arskal Salim dan Azyumardi Azra (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 89.

50 Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 Ayat (1).

51 PP 9/1975, Pasal 2 Ayat (2).

tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu, sesuai dengan Undang-Undang Dasar 1945.”

Kendati demikian, ahli hukum lainnya menyangsikan ketentuan Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan ini. Pasal ini dianggap kabur karena tidak terdapat kata yang secara eksplisit melarang melakukan perkawinan beda agama.⁵² Bahkan sebagian lagi meyakini bahwa hukum perkawinan di Indonesia tidak mengatur perkawinan beda agama secara khusus sehingga terdapat kekosongan hukum.⁵³ Kekosongan hukum inilah yang memicu perdebatan publik. Banyak masyarakat, terutama yang beragama Islam, yang lantas beranggapan bahwa pernikahan beda agama itu dilarang. Sebagai akibatnya, permasalahan seputar pernikahan beda agama menjadi rumit. Mereka yang berbeda keyakinan dan hendak melangsungkan perkawinan biasanya akan berhadapan dengan masalah keluarga dan tanggapan miring masyarakat, juga akan berurusan dengan administrasi yang rumit.⁵⁴

Selain UU Perkawinan, KHI juga sering menjadi rujukan terkait larangan perkawinan beda agama, khususnya di kalangan Islam. Pasal 40 ayat (c) KHI menyatakan larangan melangsungkan perkawinan antara pria Islam dengan ‘seorang wanita yang tidak beragama Islam.’ Sedangkan pasal 44 melengkapi dengan larangan seorang wanita Islam “melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam.” Jadi, praktis KHI menjadi satu-satunya hukum positif di Indonesia yang secara tegas melarang perkawinan antara pria atau wanita Islam dengan pria atau wanita yang bukan Islam. Ini tampak menjadi proteksi bagi umat Islam untuk tidak melangsungkan perkawinan dengan penganut agama lain.

52 Ratno Lukito, “The Enigma of Legal Pluralism in Indonesian Islam: the Case of Interfaith Marriage,” *Journal of Islamic Law and Culture*, 10, 2 (2008): 179-91.

53 Sri Agustini, “Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum di Indonesia,” *Koran Tempo*, <https://koran tempo.co/read/klinik-hukum-perempuan/477895/pernikahan-beda-agama-menurut-hukum-di-indonesia>, 10/11/2022, diakses 15/11/2022.

54 Agustini, “Perkawinan Beda Agama.”

Untuk bisa melangsungkan dan melegalkan perkawinan lintas agama ini, banyak pasangan melakukan penundukan diri pada salah satu agama dari pasangannya. Setelah perkawinan sah, mereka kembali menjalankan agamanya masing-masing. Dasar hukum dari penundukan diri sementara pada salah satu agama ini adalah fatwa Mahkamah Agung tentang pengecualian fatwa nomor 231/PAN/HK.05/1/2019 yang menyatakan bahwa perkawinan beda agama tidak diakui oleh negara dan tidak dapat dicatatkan. Namun, jika perkawinan itu dilakukan dengan cara menundukkan diri pada salah satu agama dari pasangannya, dan melangsungkan perkawinan menurut agama pasangannya itu, perkawinan tersebut dapat dicatatkan. Cara lainnya, pasangan yang berkecukupan secara finansial melakukan perkawinan di luar negeri yang memungkinkan mereka mendapatkan akta perkawinan dari Keduataan Besar Republik Indonesia atau Konsulat Jenderal Republik Indonesia di negara di mana perkawinan itu dilangsungkan. Setelah mendapatkan akta perkawinan, pasangan yang kembali ke Indonesia dapat mencatatkan perkawinan di Kantor Catatan Sipil untuk mendapatkan surat keterangan pelaporan perkawinan di luar negeri.

Cara berikutnya yang bisa dilakukan bagi pasangan yang berbeda keyakinan itu ialah meminta penetapan dari Pengadilan Negeri. Pasal 35 Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan menyatakan bahwa pencatatan perkawinan juga berlaku bagi perkawinan yang ditetapkan oleh pengadilan. Putusan Pengadilan Negeri dapat dijadikan dasar kekuatan hukum bagi pasangan yang berbeda agama untuk dapat mencatatkan perkawinannya ke Kantor Catatan Sipil, yang tidak boleh menolaknya. Ini didasarkan pada uraian Pasal 7 Ayat (2) huruf (1) Undang-Undang Nomor 30 Tahun 2014 tentang Administrasi Pemerintahan, di mana pejabat pemerintah berkewajiban mematuhi putusan pengadilan yang telah berkekuatan hukum tetap. Sebagai contoh adalah Penetapan Pengadilan Negeri Surabaya Nomor 916/Pdt.P/2022/PN.Sby dan Penetapan Pengadilan Negeri Jakarta Selatan Nomor 508/Pdt.P/2022/PN.JKT SEL.

Penetapan Pengadilan Negeri Surabaya di atas diajukan oleh pemohon bernama Rizal Andikara (Muslim) dan Eka Debora Sidauruk (Kristen). Pada Penetapan tersebut dijelaskan bahwa keduanya mengajukan permohonan ke pengadilan lantaran catatan perkawinan mereka ditolak oleh Kantor Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Kota Surabaya, tempat mereka berdomisili. Setidaknya ada empat alasan pemohon yang dijadikan dasar pertimbangan bagi hakim. Pertama, alasan psikologis-sosiologis di mana kedua pemohon telah bersepakat untuk menikah sekalipun berbeda agama. Kedua, alasan administratif, di mana kedua pemohon mendapatkan penolakan dari Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil, dan konsekuensinya, berdasarkan hukum yang berlaku, mereka berhak mengajukan permohonan ke Pengadilan. Ketiga, adanya keyakinan bahwa hukum di Indonesia tidak melarang perkawinan beda agama. Keempat, alasan hak asasi manusia, bahwa manusia memiliki kedudukan yang sama di hadapan hukum, dan bahwa manusia berhak untuk melangsungkan pernikahan dengan sesama warga negara sekalipun berbeda agama. Berdasarkan alasan-alasan ini, hakim mengabulkan permohonan, mengijinkan pemohon untuk menikah, dan memerintahkan Pegawai Kantor Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Kota Surabaya untuk mencatatkan perkawinan mereka.

Sementara itu, Penetapan Pengadilan Negeri Jakarta Selatan berangkat dari fakta bahwa pemohon yang bernama Devina Renata Sianipar (Kristen) dan Jaka Nugraha (Muslim) sudah melangsungkan pernikahan dengan cara Kristiani. Berdasarkan pertimbangan bahwa keduanya sudah mengikat janji dan sepakat untuk saling menghormati keyakinan masing-masing. Selain itu, secara normatif, ikatan keduanya juga diperkuat oleh UU Perkawinan Pasal 2 Ayat (1) tentang syarat sahnya perkawinan beda agama, yaitu dengan agama dari salah satu pasangan tersebut. Secara legal formal, keduanya juga telah disahkan melalui Piagam Pernikahan Gerejawi. Mempertimbangkan syarat-syarat formil dan fakta yang ada dari kedua pasangan berbeda keyakinan tersebut, termasuk pertimbangan normatif aturan hukum yang dianggap memperkuat *standing* pemohon *vis a vis* saksi dan fatwa yang menganggap pernikahan tersebut tidak sah, Pengadilan

Negeri Jakarta akhirnya memberikan izin kepada Pemohon untuk mengurus surat izin dari--dan memerintahkan kepada--Kantor Suku Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Kota Administrasi Jakarta Selatan untuk mencatatkan pernikahan Pemohon.

Mempelajari kedua penetapan tersebut dapat dipahami bahwa hakim dalam mengeluarkan keputusannya mempertimbangkan aspek sosiologis-psikologis di samping pertimbangan legal formal dan administratif. Menariknya, sekalipun terdapat pandangan dan fatwa yang mengharamkan dan tidak memandang sah pernikahan beda agama, hakim pada kedua penetapan di atas tidak menganggapnya sebagai sesuatu yang mengikat baik secara legal formal maupun secara emosional. Dengan kata lain, kedua penetapan di atas menyiratkan jika tidak terdapat aturan yang definitif yang melarang perkawinan beda agama.

D. Respons Fikih Indonesia terhadap Perkawinan Beda Agama

Sebelum menguraikan lebih jauh tentang masalah ini, terlebih dahulu dijelaskan mengenai kecenderungan fikih di Indonesia, terutama terkait masalah pernikahan beda agama. Perlu pula dijelaskan bahwa kecenderungan fikih yang dimaksud di sini tidak selalu identik dengan pandangan ulama secara konvensional, tetapi juga mencakup pemahaman (*fiqh*) para akademisi sejauh merujuk pada penafsiran sumber ajaran Islam. Dalam artikel ini, mereka akan sering disering disebut sebagai sarjana Islam.⁵⁵

⁵⁵ Istilah Sarjana Islam (Muslim scholars) biasa dipakai untuk merujuk pada intelektual muslim dari berbagai kelompok maupun generasi. Sering ditemui dalam literatur asing, yang penulisannya juga diikuti oleh sebagian penstudi Islam di Indonesia, sebutan Muslim scholars (sarjana Islam) merujuk pada ulama berbasis pesantren. Lihat, misalnya, Rasyidin, "The Social Political Role of Muslim Scholars (Ulamas) in the Acehnese Society," *Journal of Global Responsibility*, 12, 1 (2021): 1-21. Adakalanya term Muslim scholars digunakan secara lebih bebas untuk merujuk pada intelektual Muslim kontemporer yang belajar dan mengajar di Barat, seperti Fazlur Rahman, Arkoun, Khaled Abou el-Fadl, dan sebagainya, termasuk tokoh-tokoh itelektual muda sejauh *concern* pada pemikiran Islam. Lihat Feener, *Muslim Legal Thought*, hlm. Xvii, 152, dan 225.

Jika dipetakan, ada tiga kecenderungan umum dalam fikih tersebut. Pertama, tradisional-konservatif. Kedua, moderat-kontekstual. Ketiga, liberal-progresif.⁵⁶ Pemetaan ini didasarkan pada cara penafsiran sekaligus sikap mereka terhadap status pernikahan beda agama. Perlu ditegaskan bahwa pemetaan ini sama sekali tidak mengandung pesan yang bersifat *prejudice* terhadap satu pandangan atau sikap manapun di antara ketiganya.

Tradisional-konservatif mewakili penafsiran dan sikap *religious* yang patuh pada pandangan klasik sekaligus berupaya mempertahankan ajaran Islam secara utuh. Konservativisme ditandai dengan, misalnya “*by opposition to the idea of total or radical change, and not by the absurd idea of opposition to change as such, or by any commitment to preserving all existing institutions*”⁵⁷.

Tradisionalisme dan konservativisme merupakan pandangan dan sikap yang sangat dekat sejauh menyangkut pemahaman agama. Meski harus pula ditegaskan bahwa keduanya tidak serta-merta selalu mendukung satu dengan lainnya. Sebab, ada kalanya pemahaman Islam tradisional justru melahirkan sikap yang lebih terbuka, seperti yang ditunjukkan tokoh-tokoh agama seperti Gus Dur atau Nurcholish Madjid, untuk menyebut sebagiannya saja.

Pandangan dan sikap tradisional-konservatif menyangkut masalah perkawinan beda agama dianut oleh kebanyakan ummat Islam di Indonesia. Mereka meyakini bahwa perkawinan seperti ini haram dan tidak sah. Selain secara personal dari tokoh ulama atau akademisi Islam, pandangan dan sikap seperti ini juga digaungkan oleh organisasi maupun institusi Islam yang sangat berpengaruh di Indonesia, yaitu NU, Muhammadiyah, dan MUI.

Sikap NU tekait masalah perkawinan agama sangat jelas dengan mengeluarkan fatwa keharaman pernikahan beda agama. Cukup

⁵⁶ Bandingkan dengan pemetaan oleh Arifi yang membagi ideologi *fikih* NU ke dalam kelompok Konservatif, kelompok Moderat, dan kelompok Progresif. Lihat Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqih “Tradisi” Pola Mazhab* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), hlm. 227.

⁵⁷ Stefan Andreasson, “Conservatism,” dalam *Political Ideologies: An Introduction*, ed. Vincent Geoghegan dan Rick Wilford (London: Routledge, edisi empat, 2014), hlm. 48.

menarik bahwa fatwa NU selalu merujuk pada pandangan ulama klasik, terutama pada Imam Syafi'i. Keputusan NU terlihat pada hasil Muktamar NU yang pertama pada 1962, Muktamar kedua pada 1968, dan Muktamar ketiga pada 1989. Ketiga muktamar tersebut melahirkan keputusan bahwa pernikahan beda agama adalah haram hukumnya.⁵⁸

Sebagai organisasi Islam tradisional, keputusan NU tersebut merujuk pada kitab-kitab popular, di antaranya adalah *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-arba'ah* oleh al-Jaziri, dan *Fiqh al-Sunnah* oleh Sayyid Sabiq. Ada juga teks-teks fikih yang lebih klasik seperti *Minhaj al-Thalibin* oleh al-Nawawi, *Tuhfat al-Thullab bi Syarh Tanqib al-Lubabby* oleh al-Anshari, dan *Syarqawi 'ala al-Tahrir* oleh al-Syarqawi, yang membahas masalah perkawinan beda agama. Meski sebagian besar memperbolehkan pernikahan antara seorang pria Muslim dan seorang wanita dari *Ahlul Kitab*,⁵⁹ NU lebih memilih menetapkan status keharamannya.

Sama halnya dengan NU, Muhammadiyah juga memiliki sikap yang serupa mengenai hal ini. Dalam Muktamar Majelis Tarjih dan Tajdid Pengurus Pusat Muhammadiyah ke XXII, pada 12-16 Februari 1989 di Malang Jawa Timur, Muhammadiyah menetapkan beberapa keputusan, antara lain menyangkut Tuntunan Keluarga Sakinah dan Nikah Antar Agama. Keputusan Muktamar tersebut menyatakan pernikahan beda agama hukumnya haram. Namun berbeda sedikit dari NU yang merujuk pada tradisi pemikiran ulama klasik, Muhammadiyah mendasarkan keputusannya langsung pada sumber al-Quran, Hadits, dan *Qawaid Fiqhiyyah*.

Sementara itu, Fatwa MUI dalam Musyawarah Nasional MUI ke-VII pada tanggal 26-29 Juli 2005 di Jakarta juga memutuskan dan menetapkan hal yang serupa dengan NU dan Muhammadiyah. Pertama, perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. Kedua,

⁵⁸ Selain masalah yuridis (hukum Islam), fatwa haram dari NU tersebut dilatarbelakangi oleh kekhawatiran maraknya praktik perkawinan beda agama yang mengakibatkan banyak wanita muslimah yang berpindah agama. Ali, "Fatwas on Inter-faith Marriage in Indonesia," hlm. 11-3.

⁵⁹ Ali, "Fatwas on Inter-faith Marriage," hlm. 10.

perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab menurut *qaul mu'tamad* adalah haram dan tidak sah. Keputusan fatwa MUI tersebut di samping berangkat dari analisis yuridis terhadap sumber ajaran Islam, juga didasarkan pada pertimbangan sisologis di mana disinyalir banyak terjadi perkawinan beda agama. Dengan maksud melindungi akidah umat Islam, MUI mengambil langkah preventif (*Syadduz Zariah*) mengeluarkan fatwa keharaman pernikahan beda agama.⁶⁰

Selain fatwa, pandangan dan sikap di atas terkristal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Seperti yang dijelaskan terdahulu, KHI merupakan satu-satunya hukum positif yang secara eksplisit melarang perkawinan beda agama. Lebih tepatnya, melarang orang Islam menikah dengan penganut agama lain. Bahkan Pasal 116 KHI menegaskan juga bahwa *murtad* atau keluar dari agama Islam menjadi salah satu sebab terjadinya perceraian.

Sejatinya, KHI, dalam mengatur hukum keluarga, merupakan representasi hukum Islam ala Indonesia.⁶¹ Ia digagas oleh, antara lain, tokoh-tokoh pembaharu hukum Islam Indonesia seperti Hazairin dan Hasbi ash-Shiddieqy dengan pendekatan fikih madzhab Indonesia.⁶² Namun, dalam prosesnya, banyak terobosan yang sejatinya menjadi penciri fikih progresif Indonesia pada akhirnya menjadi mentah karena penolakan banyak ulama,⁶³ di samping ketidaksiapan struktur penegak hukum dan kultur masyarakat yang masih kuat berpegang pada model fikih klasik yang berciri tradisional-konservatif. Dapat

60 Majelis Ulama Indonesia, Fatwa Nomor 4/MUNASVII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan Beda Agama, 28/7/2005. Sebelumnya, dalam Musyawarah Nasional II pada 26/5-1/6/1980, MUI juga pernah mengeluarkan fatwa tentang perkawinan campuran.

61 Euis Nurlaelawati, "Hukum Keluarga Islam ala Negara: Penafsiran dan Debat atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam di Kalangan Otoritas Agama dan Ahli Hukum," *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, 50, 1 (2016), hlm. 219.

62 Lihat Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and the Legal Practice in the Indonesian Religious Court* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm. 77.

63 Salah satu penolakannya antara lain karena draf KHI dimilai jauh dari nilai-nilai Islam. Lihat Nurlaelawati, "Hukum Keluarga Islam ala Negara", hlm. 205.

diduga bahwa larangan menikah beda agama dalam KHI menjadi suara model fikih traditional-konservatif itu, bahkan sangat konservatif menurut Musda Mulia.⁶⁴

Secara umum, ada konsistensi antara pemahaman dan sikap mereka terhadap perkawinan beda agama. Artinya, begitu seseorang meyakini perkawinan beda agama itu haram, ia juga akan menyikapinya sebagai sesuatu yang munkar. Pandangan kelompok ini tampak sangat absolutis dan tidak memberi ruang akan adanya fakta bahwa terdapat ragam penafsiran dan kata kunci terkait isu perkawinan beda agama yang memungkinkan adanya akibat hukum yang berbeda. Sebagai contoh, kelompok ini menggeneralisasi pengertian kafir, *musyrik*, dan *ahlul kitab* pada pengertian yang sama. Demikian pula, pandangan umum kelompok ini menganggap bahwa Kristen dan Yahudi sebagai orang kafir. Jadi, apapun agama di luar Islam biasanya diasosiasikan sebagai kafir, apakah itu *ahlul kitab* ataupun *musyrik*. Menurut mereka, *ahlul kitab* itu sudah tidak ada lagi setelah kedatangan Nabi Muhammad SAW, sehingga Kristen dan Yahudi tidak lagi dianggap sebagai *Ahlul Kitab*.⁶⁵

Cukup menarik bahwa beberapa figur sarjana Islam, sekalipun memahami dan mengetahui, serta merujuk pada pandangan ulama klasik yang membolehkan, tetapi sikap yang diambil adalah justru mengharamkan. Pengambilan keputusan dan pemilihan pandangan ulama tampaknya lebih bersifat ‘eklektik,’ memilih mengharamkan dengan pertimbangan sosial politik. Secara historis, munculnya fatwa NU misalnya, dilatarbelakangi oleh kekhawatiran relasi Islam dan penganut agama lain, terutama dengan penganut Kristen, di mana umat Islam dipandang acapkali menjadi objek Kristenisasi melalui jalan perkawinan.⁶⁶ Padahal, NU dan Muhammadiyah sejatinya

64 Jaringan Islam Liberal, “Siti Musdah Mulia: Kompilasi Hukum Islam Sangat Konservatif,” <https://islamlib.com/kajian/fikih/siti-musdah-mulia-kompilasi-hukum-islam-sangat-konservatif/>, 1/9/2003, diakses 25/12/2022.

65 Ali, “Fatwas on Inter-faith Marriage,” hlm. 12.

66 Ayat al-Quran itu berbunyi “Pada hari ini dihalalkan bagimu segala yang baik-baik. Makanan (sembelihan) Ahli Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu menikahi)

adalah organisasi Islam moderat.⁶⁷ Tetapi dalam urusan perkawinan beda agama, organisasi ini memilih jalan yang konservatif. NU dan Muhammadiyah tampaknya menyadari bahwa perkawinan beda agama itu merupakan hal merugikan bagi orang Islam.

Pandangan dan sikap kedua terkait perkawinan beda agama berasal dari kelompok moderat-kontekstual. Istilah moderat-kontekstual disematkan buat mereka yang memiliki pandangan yang lebih terbuka sembari melihat faktor-faktor kontekstual dalam kajian teks yang mereka lakukan terhadap teks-teks kitab suci. Bagi kelompok ini, status perkawinan beda agama harus terlebih dahulu memperhatikan konteks sosial dari teks yang melarang pernikahan dengan kaum musyrik, sebagaimana dijelaskan dalam ayat al-Quran surat al-Baqarah ayat 221. Teks terjemahan lengkapnya berbunyi:

“Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.”

Letak permasalahan dari ayat tersebut terletak pada penafsiran mengenai cakupan ‘musyrik’. Bila sebagian besar ahli fikih menganggap bahwa kata musyrik sama dengan dengan ‘kafir’ dan menyangsar pada semua orang yang bukan beragama Islam, termasuk Katolik, Protestan, Hindu, atau Budha, dan haram menikahi mereka, sebagian lagi justru memiliki pandangan yang berbeda. Secara normatif, dasar pemikirannya merujuk pada surat yang lain dalam al-Quran, yaitu surah Al-Maidah ayat 5 yang memungkinkan laki-

perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara *Ahli Kitab* sebelum kamu...”.

⁶⁷ Banyak studi dilakukan tentang moderatisme NU dan Muhammadiyah, misalnya Hamid Fahmy Zarkasyi, “Appraising the Moderation Indonesian Muslims with Special Reference to Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama,” *Addin*, 12, 1 (2018): 1-30.

laki Muslim menikahi wanita dari *Ahlul Kitab*.

Salah seorang ulama terkemuka di Indonesia, M. Quraish Shihab, memandang berdasarkan keterangan Surat al-Maidah ayat 5 bahwa pernikahan laki-laki Muslim dengan perempuan *Ahlul-Kitab* adalah boleh namun tidak sebaliknya. Lebih jauh Shihab memahami bahwa kata *Ahlul Kitab* dalam ayat tersebut mencakup Yahudi dan Nasrani. Dengan pendekatan normatif ini, Shihab tampak ingin menegaskan bagaimana pandangan objektif al-Quran terhadap perkawinan beda agama. Ini dikarenakan jika laki-laki dari pihak Islam, ia akan menjadi pemimpin keluarga dan dapat memengaruhi istrinya. Sementara jika perempuannya adalah orang Islam dikhawatirkan akan terjadi pemaksaan dalam beragama baik secara terang-terangan maupun terselubung.⁶⁸

Sekalipun demikian, kendati dengan sikap membolehkan pernikahan beda agama antara laki-laki muslim dan perempuan non-muslim, Shihab juga memberi peringatan bahwa tujuan perkawinan tiada lain adalah untuk mencapai keluarga yang sakinah. Pernikahan akan langgeng bilamana dalam keluarga itu terdapat kesamaan visi dan pandangan. Izin al-Quran untuk melangsungkan pernikahan seperti ini, menurutnya, hanya bersifat darurat saja. Itupun dengan syarat bahwa perempuan yang akan dinikahi harus berkarakter *muhsanat*, yaitu perempuan yang baik yang menjaga kehormatannya. Shihab menambahkan bahwa menikahi wanita-wanita muslimat lebih didahulukan, karena kesamaan agama akan memberi jaminan kebahagiaan dan kelanggengan keluarga yang lebih baik.⁶⁹

Berbeda dari kelompok tradisional-konservatif yang tegas melarang perkawinan beda agama, paradigma modern-kontekstual, seperti yang diyakini oleh Shihab, lebih mentolerir perkawinan beda agama. Hanya saja, rekomendasinya lebih memilih perkawinan dengan sesama agama untuk menghindari kemungkinan kesalahfahaman dan kemudaratan akibat perbedaan keyakinan.

Pandangan ketiga berasal dari kelompok liberal-progresif.

68 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2022), hlm. 36.

69 Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, hlm. 36.

Istilah ini digunakan untuk merujuk pada kelompok intelektual-ulama Islam yang, menurut Martin van Bruinessen dkk., sebagai antitesis bagi “Islam radikal” dan konservatif. Ia menyebut “liberal dan progresif” untuk mengacu kepada semua pemikir dan aktivis yang mengemukakan penafsiran non-literal atas konsep-konsep Islam. Dengan konsepsi ini, ia memasukkan berbagai faksi pemikiran keislaman dari Jaringan Islam Liberal (JIL), “neomodernisme Islam” Cak Nur, “tradisionalisme” Gus Dur, hingga “Islam emansipatoris” mereka yang *concern* pada hak asasi manusia dan pemberdayaan kaum lemah dan tertindas. Dengan kata lain, ia memasukkan apa yang dulu disebut Hassan Hanafi sebagai “kiri Islam.”⁷⁰

Charles Kurzman mendefinisikan Islam Liberal sebagai antitesis dari Islam Revivalis. Menurutnya, meski memiliki kesamaan dari segi penolakan pada hal-hal yang khurafat dan tradisi, keduanya berbeda dari segi proyeksi visi dan pemikiran. Islam Liberal berusaha menundukkan masa lalu masa agar bisa sejalan dengan modernitas (progresif), sedangkan Islam Revivalis berupaya menjadikan modernitas agar tunduk pada (tradisi Islam) masa lalu (regresif).⁷¹ Lebih spesifik, Kurzman merilis indikator Islam Liberal dalam bentuk tema sentral yang meliputi penentangan terhadap teokrasi, mengusung demokrasi, hak-hak perempuan, hak-hak non-muslim, kebebasan berpikir, dan progresivitas Islam.⁷²

Di Indonesia, terdapat beberapa figur yang diasosiasikan sebagai Muslim Liberal, di antaranya Muhammad Natsir dan Nurcholish Madjid.⁷³ Greg Barton menambahkan beberapa tokoh penting di Indonesia, yaitu Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid.⁷⁴ Di akhir 90-an, komunitas Jaringan Islam Liberal dibentuk

70 Muhammad Al-Fayyadl, “Apa itu Islam Progresif? <https://islambergerak.com/2015/07/apa-itu-islam-progresif/>, 10/7/2015, diakses 15/11/2022.

71 Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 6.

72 Kurzman, *Liberal Islam*, hlm. 19-28.

73 Kurzman, *Liberal Islam*. Dalam perkembangan Islam Liberal di Indonesia, nama Muhammad Natsir tampaknya ‘dieliminasi’ dari daftar ini.

74 Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, terj. Nanang Tahqiq (Jakarta: Paramadina, 1999).

oleh kalangan muda untuk menampung pikiran dan gagasan liberal tersebut,⁷⁵ dan sempat melahirkan sebuah buku *Fiqih Lintas Agama* yang difasilitasi dan diterbitkan oleh Yayasan Wakaf Paramadina.

Dalam *Fiqih Lintas Agama*, Tim Islam Liberal menerbitkan esai-esai yang memuat masalah perkawinan beda agama. Membahas masalah ini, Muslim Liberal terlebih dahulu berupaya mendudukkan pengertian, tafsir, dan historisitas dari kata ‘musyrik’ sebagaimana yang disebut dalam surat al-Baqarah ayat 221. Bagi mereka, kata ‘musyrik’ bersifat sangat umum dan tidak spesifik merujuk pada Yahudi dan Nasrani. Bahkan, dalam ayat al-Quran, kedua golongan non-muslim ini tidak pernah disebut secara spesifik sebagai musyrik. Alih-alih, al-Qur'an menyebut mereka dengan Yahudi dan Nasrani atau Ahlul Kitab. Sekalipun al-Quran terkadang menyebut kedua kelompok ini telah melakukan perbuatan ‘kufur’ atau ‘musyrik’, misalnya ... bahwa Allah yang ketiga dari Trinitas (al-Maidah: 73), tetapi al-Quran tidak lantas menyematkan kepada mereka sebagai ‘musyrikin’ atau ‘kafir’ sebagai panggilan dan istilah bagi mereka. Logikanya, setiap perbuatan syirik itu tidak lantas membuat pelakunya menjadi musyrik. Betapa banyak orang Muslim yang telah melakukan perbuatan syirik, menyekutukan Alah dengan sesuatu yang lain dengan mempertuhankan hawa nafsu, harta, kedudukan, dan sebagainya. Tetapi mereka tidak pernah disebut sebagai musyrikin.⁷⁶ Karena itu, bagi Muslim Liberal, tidak tepat bila kata ‘musyrik’ dalam Surat al-Baqarah ayat 221 dipahami juga sebagai Ahlul Kitab. Ditambah lagi, Imam Muhammad Abdurrahman, seorang ulama yang pernah menjabat sebagai Rektor Universitas Al-Azhar Kairo, berpendapat bahwa perempuan yang dimaksud dalam surat tersebut adalah perempuan-perempuan musyrik Arab. Jika perempuan-perempuan semacam itu masih ada, maka keharaman itu masih berlaku, tetapi jika tidak lagi maka ‘dengan sendirinya tidak

⁷⁵ Baca, misalnya, Luthfi Assyaukani, “Tentang Asal-Usul dan Mengapa ‘Islam Liberal’,” <https://islamlib.com/gagasan/islam-liberal/tentang-asal-usul-dan-mengapa-islam-liberal/>, 24/11/2001, diakses 20/11/2022.

⁷⁶ Zainul Kamal, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, ed. Mun'im A. Sirry (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 158-9.

ada satu kepercayaan dan agama pun yang menjadi kendala dalam melakukan perkawinan’.⁷⁷

Lebih jauh, argumentasi kelompok Islam Liberal didukung dengan mengemukakan fakta bahwa terdapat ayat lain yang datang kemudian setelah Surat al-Baqarah ayat 221, yaitu ayat 5 Surat al-Maidah. Ayat ini tampaknya difahami sebagai *lex posterior* bagi ayat sebelumnya. Menurut *Fiqih Lintas Agama*, ayat ini merupakan ayat Madinah yang diturunkan setelah ayat yang melarang pernikahan dengan orang-orang musyrik, sehingga mereka beriman. Ayat ini dikatakan sebagai “ayat revolusi”, karena menjawab beberapa keraguan bagi masyarakat muslim saat itu perihal pernikahan dengan non-muslim. Bila ayat pertama menggunakan istilah “musyrik” yang bisa dimaknai mencakup seluruh non-muslim, ayat kedua ini mulai membuka ruang bagi wanita Kristen dan Yahudi (*Ahlul Kitab*) untuk melakukan pernikahan dengan orang-orang muslim. Ayat ini dapat dianggap telah menderogasi (*nasikh*) ketentuan ayat sebelumnya.⁷⁸

Selanjutnya, disimpulkan bahwa karena kedudukannya sebagai yang lahir atas proses *ijtihad*, maka amat memungkinkan bila dicetuskan pendapat baru, bahwa wanita muslim pun boleh menikah dengan laki-laki non-muslim. Lebih jauh direkomendasikan bahwa pernikahan beda agama secara lebih luas amat dibolehkan, apapun agama dan aliran kepercayaannya. Hal ini merujuk pada semangat al-Quran bahwa pluralitas merupakan keniscayaan yang tidak bisa dihindari. Tuhan menyebut agama-agama samawi dan mereka membawa ajaran amal shalih sebagai orang yang bersama-Nya di surga nanti. Demikian pula, Tuhan menciptakan perbedaan agar manusia saling mengenal, dan pernikahan antar pengikut agama merupakan satu cara untuk berkenalan lebih dekat. Selain itu, perkawinan adalah bertujuan untuk membangun tali kasih (*al-mawaddah*) dan tali saying (*al-rahimah*). Di tengah rentannya hubungan antar agama, perkawinan lintas agama menjadi sarana pemersatu. Terakhir, semangat yang dibawa Islam adalah pembebasan dari belenggu. Dimulai dengan mengkhususkan larangan perkawinan dengan kaum musyrik, lalu

⁷⁷ Kamal, *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 160.

⁷⁸ Kamal, *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 162-3.

secara evolutif membuka jalan menikahi wanita Ahlul Kitab. Pada akhirnya, melihat agama lain sebagai ajaran yang sejajar dengan Islam, sebagai warga negara.⁷⁹

Sikap kelompok liberal dalam membolehkan pernikahan beda agama dilakukan dengan aktif menyuarakan kesetaraan kaum beriman. Bahkan, kelompok ini berani memfasilitasi perkawinan beda agama. Misalnya, yang pernah dilakukan Zainun Kamal, yakni beberapa kali menikahkan atau membimbing pernikahan pasangan beragama Islam dengan non-muslim(ah), antara lain pada 2004, 2005, dan 2022.⁸⁰

E. Kesimpulan

Fikih Indonesia pada umumnya memandang pernikahan beda agama adalah haram dan tidak sah. Namun pandangan fikih tersebut juga mengakui bila terdapat ayat al-Quran yang membuka peluang pernikahan beda agama, terutama antara laki-laki muslim dan perempuan non-muslim. Namun, peluang tersebut ditutup demi mencegah kemudaratan (*syadduz zariah*). Ini menunjukkan bahwa, secara normatif, terdapat ayat yang membolehkan menikahi non-muslim (*ahlul kitab*), namun secara sosial-politik persyaratan itu tidak bisa dipenuhi. Diikuti oleh sejumlah besar masyarakat Islam, ormas, dan institusi Islam seperti MUI, sikap kelompok ini sangat ketat sehingga tidak memberi peluang penafsiran yang memungkinkan terjadi penafsiran ulang terhadap term-term progresif seperti *ahlul kitab*. Kelompok ini menggeneralisasi pengertian kafir, musyrik, dan *ahlul kitab* sebagai sama-sama bukan Islam dan haram dinikahi. Bangunan fikih tradisional-konservatif menyangkut perkawinan beda agama ini menjadi mungkin karena adanya sentimen dan persaingan antar penganut agama, sehingga larangan mutlak tersebut bersifat

79 Kamal, *Fiqih Lintas Agama*, hlm. 164-5.

80 Tribun-Timur.com, “Sosok Prof Zainun Kamal, Penghulu Pernikahan Beda Agama Ayu Kartika Dewi dan Geral Bastian,” <https://makassar.tribunnews.com/2022/03/19/sosok-prof-zainun-kamal-penghulu-pernikahan-beda-agama-ayu-kartika-dewi-dan-geral-bastian>, 19/3/2022, diakses 25/12/2022.

protektif. Karena itu, tidak menutup kemungkinan bahwa kelompok moderat juga berada dalam barisan ini.

Fikih moderat-kontekstual besifat lebih terbuka dengan memberi peluang perkawinan beda agama sebagaimana dipreskripsikan oleh al-Qur'an sendiri serta penafsiran para ulama yang membolehkan. Namun, perspektif normatif tersebut hanyalah bersifat ideal. Dalam praktiknya, sikap kelompok moderat ini tetap memilih alternatif yang lebih selamat dan tidak menimbulkan konflik rumah tangga, yaitu dengan merekomendasikan perkawinan sesama agama, sebuah sikap yang sama dengan sikap kelompok tradisional-konservatif. Bedanya, kelompok ini tidak memandang masalah perkawinan beda agama. Jadi sikap kelompok ini terkait masalah perkawinan beda agama merupakan *swing* antara kelompok konservatif dan liberal. Fikih liberal-progresif merupakan kebalikan dari kelompok tradisional-konservatif. Jika kelompok pertama melarang secara mutlak, kelompok liberal justru membolehkan tanpa syarat. Sikap yang ditunjukkan kelompok ini bukan saja membolehkan namun juga bisa memfasilitasi atau mempraktikkan perkawinan beda agama.

Dengan demikian, pandangan dan sikap ketiga kelompok tersebut dapat dilihat cara mereka menafsirkan sumber ajaran Islam. Tafsiran tersebut tampak sangat dipengaruhi oleh ideologi dan gestur politik hukum yang dianut oleh penafsirnya. Ketiga model fikih Indonesia di atas memengaruhi pandangan dan sikap masyarakat muslim terhadap UU Perkawinan 1974. Jika pandangan dan sikapnya tradisional-konservatif, maka, aturan tentang perkawinan beda agama dianggap sebagai larangan mutlak. Sedangkan jika fikih berorientasi liberal, aturan tersebut tidak memiliki hubungan sama sekali dengan larangan perkawinan beda agama. Bahkan bagi mereka, aturan tentang perkawinan beda agama sama sekali tidak diatur oleh negara atau terdapat kekosongan norma.

Daftar Pustaka

Artikel, Buku, dan Laporan

Afandi, M. Kholid dan Nailul Huda. *Dari Teori Ushul Menuju Fiqih ala*

- Tashil Ath-Thuruq. Kediri: Santri Salaf Press, 2016.
- Agustini, Sri. "Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum di Indonesia." *Koran Tempo*. <https://koran.tempo.co/read/klinik-hukum-perempuan/477895/pernikahan-beda-agama-menurut-hukum-di-indonesia>, 10/11/2022. Diakses 15/11/2022.
- Ali, Muhamad. "Fatwas on Inter-faith Marriage in Indonesia." *Studia Islamika*, 9, 3 (2002): 1-33. DOI: 10.15408/sdi.v9i3.658.
- Al-Fayyadl, Muhammad. "Apa itu Islam Progresif?" <https://islambergerak.com/2015/07/apa-itu-islam-progresif/>, 10/7/2015. Diakses 15/11/2022.
- Al-Zarqa, Ahmad Ibn Al-Syeikh Muhammad. *Syarh al-Qawaaid al-Fiqhiyyah, Jilid 2*. Suriyah: Dar Al-Qalam, 1409 H.
- Andreasson, Stefan. "Conservatism." Dalam *Political Ideologies: An Introduction*, diedit oleh Vincent Geoghegan dan Rick Wilford, 47-70. London: Routledge, edisi empat, 2014.
- Ansori, Isa. "Perbedaan Metode Ijtihad Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dalam Corak Fikih di Indonesia." *Nizham: Jurnal Studi Keislaman*, 4, 1 (2014): 126-42.
- An-Na'im, Abdullah Ahmad. *Dekonstruksi Syariah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Terjemahan Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Rany. Yogyakarta: IRCISoD, 2016.
- Arifi, Ahmad. *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Assyaukani, Luthfi. "Tentang Asal-Usul dan Mengapa 'Islam Liberal'." <https://islamlib.com/gagasan/islam-liberal/tentang-asal-usul-dan-mengapa-islam-liberal/>, 24/11/2001. Diakses 20/11/2022.
- Azra, Azyumardi. "The Indonesian Marriage Law of 1974; An Institutionalization of the Shari'a for Social Changes." Dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, diedit oleh Arskal Salim dan Azyumardi Azra, 76-95. Singapore: ISEAS, 2003.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*. Terjemahan Nanang Tahqiq. Jakarta: Paramadina, 1999.

- Barton, Greg. "Liberalisme: Dasar-Dasar Progresivitas Pemikiran Abdurrahman Wahid." Dalam *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara*, diedit oleh Greg Fealy dan Greg Barton. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- CNN Indonesia. "MUI Respons Stafsus Jokowi Nikah Beda Agama: Tidak Dibolehkan." <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20220318183750-20-773366/mui-respons-stafsus-jokowi-nikah-beda-agama-tidak-dibolehkan>, 18/3/2022. Diakses 20/3/2022.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, cetakan enam, 1994.
- Feener, L. Michael. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris dan Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Harisudin, M. Noor. "The formulation of Fiqh Nusantara in Indonesia." *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 21, 1 (2021): 39-57. DOI: 10.18326/ijtihad.v21i1.39-58.
- Harsono, Muhamad. "Nikah Beda Agama Perspektif Aktifis Jaringan Islam Liberal (JIL)." *Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 2, 1 (2009): 81-113.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. New York: Macmillan, 1968.
- Hazairin. *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hazairin. *Tujuh Serangkai tentang Hukum*. Jakarta: Tintamas, 1974.
- Himawan, Anang Haris (ed). *Espistemologi Syara'*, Mencari Format Baru Fiqh Indonesia. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Jaringan Islam Liberal. "Siti Musdah Mulia: Kompilasi Hukum Islam Sangat Konservatif," <https://islamlib.com/kajian/fikih/siti-masdah-mulia-kompilasi-hukum-islam-sangat-konservatif/>, 1/9/2003. Diakses 25/12/2022
- Kamal, Zainul. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, diedit oleh Mun'im A. Sirry. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Khiyaroh. "Alasan dan Tujuan Lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan." *Al-Qadha: Jurnal Hukum Islam dan Perundang-undangan*, 7, 1 (2020): 1-15. DOI: 10.32505/qadha.

v7i1.1817.

- Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Lukito, Ratno. "The Enigma of Legal Pluralism in Indonesian Islam: the Case of Interfaith Marriage." *Journal of Islamic Law and Culture*, 10, 2 (2008): 179-91. DOI: 10.1080/15288170802236457.
- Maftuhin, Arif. *Historiografi Hukum Islam, Studi atas Literatur Manaqib, Tabaqat, dan Tarikh at-Tasri'*. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2016.
- Mukri, Moh. "Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial)." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 11, 2 (2011): 189-219. DOI: 10.24042/ajsk.v11i2.608.
- Muntaqo, Lutfan. "Islamic Thoughts on Interfaith Marriage in Local and Global Context." *Manarul Qur'an: Jurnal Ilmiah Studi Islam*, 20, 1 (2020): 69-79. DOI: 10.32699/mq.v20i1.1615.
- Mutaqin, Ayi Zaenal, Badruzzaman M. Yunus, dan Bambang Qomaruzzaman. "Interfaith Marriage in the Perspectives of Indonesian Tafsir Ulama: Reviewing the Tafsir of Hamka, Quraish Shihab, and Musdah Mulia." *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, 5, 2 (2022): 111-22. DOI: 10.15575/hanifiya.v5i2.18782.
- Nasution, Syamruddin. *Pernikahan Beda Agama dalam Al-Quran, Kajian Perbandingan Pro dan Kontra*. Riau: Yayasan Pusaka Riau, 2011.
- Nurlaelawati, Euis. "Hukum Keluarga Islam ala Negara: Penafsiran dan Debat atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam di Kalangan Otoritas Agama dan Ahli Hukum." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, 50, 1 (2016): 199-222. DOI: 10.14421/ajish.2016.50.1.199-222.
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and the Legal Practice in the Indonesian Religious Court*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Dahulukan Akhlak di atas Fikih*. Bandung: Mizan, 2007.
- Rasyidin. "The Social Political Role of Muslim Scholars (Ulamas) in the Acehnese Society." *Journal of Global Responsibility*, 12, 1

- (2021): 1-21. DOI: 10.1108/JGR-10-2018-0040.
- Rifai, Ahmad. "Sejarah Undang-Undang Perkawinan atas Pendapat Hingga Pertentangan dari Masyarakat dan Dewan Perwakilan Rakyat Tahun 1973-1974." *Journal of Indonesian History*, 4, 1 (2015): 1-9.
- Salim, Arskal dan Azyumardi Azra. "Introduction: The State and Shari'a in the Perspective of Indonesian Legal Politics." Dalam *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, diberitahukan oleh Arskal Salim dan Azyumardi Azra, 1-16. Singapore: ISEAS, 2003.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2022.
- Shoib, Nur. "Hak Cipta dalam Pandangan Kiai Pesantren: Respons dan Pendapat tentang Hak Eksklusif dalam Penggunaan Ciptaan." *Undang: Jurnal Hukum*, 2, 2 (2019): 293-321. DOI: 10.22437/ujh.2.2.293-321.
- Suaramerdeka.com. "Pernikahan Beda Agama Stafsus Jokowi: Ayu dan Gerald Umumkan Lewat Instagram, Mohon Doa dan Dukungan." <https://www.suaramerdeka.com/nasional/pr-042994588/pernikahan-beda-agama-stafsus-jokowi-ayu-dan-gerald-umumkan-lewat-instagram-mohon-doa-dan-dukungan>, 19/3/2022. Diakses 20/3/2022.
- Suhasti, Ermi. "Harmoni Keluarga Beda Agama di Mlati, Sleman, Yogyakarta." *Asy-Syir'ah*, 45, 1 (2011): 1233-54. DOI: 10.14421/ajish.2011.45.1.%25p.
- Tribun-Timur.com. "Sosok Prof Zainun Kamal, Penghulu Pernikahan Beda Agama Ayu Kartika Dewi dan Geral Bastian." <https://makassar.tribunnews.com/2022/03/19/sosok-prof-zainun-kamal-penghulu-pernikahan-beda-agama-ayu-kartika-dewi-dan-geral-bastian>, 19/3/2022. Diakses 25/12/2022.
- Varagur, Krithika. "In Indonesia, Interfaith Marriage is Legal-But with Many Obstacles." <https://www.voanews.com/a/in-indonesia-interfaith-marriage-is-legal---but-with-many-obstacles-/4373874.html>, 3/5/2018. Diakses 20/3/2022.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madzhab Negara, Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2011.

Wartaekonomi.co.id. “Geleng-geleng Lihat Staf Khusus Jokowi Nikah Beda Agama, Haris Pertama Nyinyir: Apa Dia Mengerti.” <https://wartaekonomi.co.id/read400870/geleng-geleng-lihat-staf-khusus-jokowi-nikah-beda-agama-haris-pertama-nyinyir-apa-dia-mengerti>, 20/3/2022. Diakses 20/3/2022.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. “Appraising the Moderation Indonesian Muslims with Special Reference to Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama.” *Addin*, 12, 1 (2018): 1-30. DOI: 10.21043/addin.v12i1.4179.

Peraturan dan Putusan Hukum

Al-Qur'an al-Karim.

Republik Indonesia. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Lembaran Negara Tahun 1974 Nomor 1, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3019.

Republik Indonesia. Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Lembaran Negara Tahun 1975 Nomor 12, Tambahan Lembaran Negara Nomor 3050.

Republik Indonesia. Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam.

Republik Indonesia, Pengadilan Negeri Jakarta Selatan. Penetapan Nomor 508/Pdt.P/2022/PN JKT.SEL, perkara permohonan izin pendaftaran dan pencatatan perkawinan Devina Renata Sianipar dan Jaka Nugraha, 8/8/2022.

Republik Indonesia, Pengadilan Negeri Surabaya. Penetapan Nomor 916/Pdt.P/2022/PN.Sby., perkara permohonan izin perkawinan dan pencatatan perkawinan Rizal Adikara dan Eka Debora Sidauruk, 26/4/2022.

Republik Indonesia, Majelis Ulama Indonesia. Fatwa Nomor 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan Beda Agama, 28/7/2005.