



Rekonstruksi Hukum Perkawinan Lintas Agama: Analisis Tafsir Tematik dan Ushul Fikih

Zainun Kamaluddin Fakhri¹

¹ Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

zainunkamal@gmail.com

Abstrak:

Artikel ini menelaah kembali larangan nikah lintas agama dalam Islam dengan memadukan pendekatan tafsir tematik dan analisis *uṣūl al-fiqh*. Studi ini memfokuskan diri pada tiga korpus utama: (1) *al-Baqarah* 2:221 yang membatasi pernikahan dengan musyrik Arab pra-Islam; (2) *al-Mumtahanah* 60:10 yang lahir pasca-Hudaibiyah dan menegaskan konteks peperangan; serta (3) *al-Mā'idah* 5:5 yang memberi ruang kawin campur dengan *Ahl al-Kitāb*. Kajian filologis menunjukkan bahwa term musyrik tidak identik dengan *Ahl al-Kitāb*, sehingga larangan *Qur'ani* bersifat kontekstual dan tidak bersifat mutlak terhadap semua non-Muslim. Melalui kritik terhadap kaidah-kaidah *ijtihad* klasik, penelitian ini berargumen bahwa fatwa keharaman pernikahan Muslimah dengan pria non-Muslim bersandar pada pertimbangan sosial-historis, bukan teks *qath'ī*, sehingga terbuka untuk *re-ijtihad* seiring perubahan konteks global. Penulis menyimpulkan perlunya konstruksi ulang *fiqh* perkawinan lintas agama yang lebih inklusif dan berorientasi maslahat demi meminimalkan kemudharatan sosial-keagamaan.

Kata Kunci: Nikah beda agama; *Ahl al-Kitāb*; *Musyrik*; Tafsir tematik; Ushul Fikih

Abstract:

This article re-examines the Islamic prohibition of interfaith marriage through a combined thematic-*tafsir* and *uṣūl al-fiqh* lens. It scrutinises three key *Qur'anic* loci: (1) *al-Baqarah* 2:221, which restricts marriage with pre-Islamic Arab *mushrikūn*; (2) *al-Mumtahanah* 60:10, revealed after the 628 CE *Ḥudaybiyyah* treaty and conditioned by warfare; and (3) *al-Mā'idah* 5:5, which permits unions with the People of the Book. Philological analysis demonstrates that the term *mushrik* is not synonymous with *Ahl al-Kitāb*, so the *Qur'anic* ban is context-bound rather than an absolute proscription on all non-Muslims. By critiquing classical *ijtihad* principles, the study argues that the prevailing proscription on Muslim women marrying non-Muslim men stems from sociopolitical considerations rather than unequivocal textual evidence and is therefore amenable to *re-ijtihad* in contemporary plural societies. The paper concludes that reconstructing a more inclusive *fiqh* of interfaith marriage is necessary to safeguard communal welfare and mitigate potential societal discord.

Keywords: Interfaith marriage; *Ahl al-Kitāb*; *mushrik*; Thematic exegesis; *Uṣūl fiqh*

Pendahuluan

Islam adalah agama yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad saw. Tugas Nabi adalah menyampaikan dan menjelaskan kepada umatnya. Karena itu, agama yang benar adalah yang selamanya ciptaan dan berasal dari Allah, tidak dari yang lain-Nya, hal ini tampak jelas dalam firmanNya, yang artinya “Sesungguhnya agama Islam berasal dari Allah SWT” (Q. 3:19). Karena agama adalah hak ditangan Allah semata, maka dalam penentuan hukum halal dan haram sesuatupun adalah hak Allah. Maka untuk mengkaji hukum haramnya sesuatu harus berdasarkan kepada Kalam Ilahi yang diwahyukan, yaitu al-Qur’an al Karim atau pada hadis Rasul-Nya yang dinyatakan shahih (benar) yang menjelaskan makna al-Qur’an.¹

Salah satu ruang yang masih menjadi polemik mengenai halal dan haramnya sesuatu dalam ajaran Islam ialah Perkawinan lintas agama. Ia merupakan simpul persoalan yang mempertemukan tafsir teks suci, konstruksi fikih, dan tata kelola sosial dalam masyarakat majemuk. Di Indonesia, isu ini berulang kali muncul bukan semata sebagai perdebatan hukum positif dan kebijakan negara, melainkan sebagai perdebatan epistemik tentang bagaimana Al-Qur’an, Sunnah, dan metodologi uşul al-fiqh ditautkan untuk melahirkan kaidah yang adil, kontekstual, dan dapat diterapkan. Literatur fikih arus utama selama berabad-abad cenderung menetapkan kebolehan terbatas bagi laki-laki Muslim menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb*, sementara menilai terlarang bagi Muslimah menikah dengan laki-laki non-Muslim. Namun pijakan normatif yang lazim dirujuk—larangan Q. 2:221, ketentuan Q. 60:10, dan kebolehan Q. 5:5—sering dibaca secara terpisah, sehingga nuansa semantik dan konteks historis yang membedakan *musyrik* dari *Ahl al-Kitāb* menjadi kabur.

Di sinilah problem akademik artikel ini dirumuskan dalam tiga lapis. Pada aras semantik, Al-Qur’an membedakan *mushrik* dan *Ahl al-Kitāb*—dua kategori yang disebut berdampingan di sejumlah ayat—tetapi dalam praktik ijtihad historis kerap terjadi perluasan larangan pada Q. 2:221 (yang ditujukan kepada *musyrik*) ke seluruh non-Muslim tanpa penyekatan kategori. Akibatnya, kebolehan normatif terhadap *Ahl al-Kitāb* pada Q. 5:5 tereduksi atau dipahami sekadar sebagai pengecualian sempit, padahal teks memberi penandaan berbeda. Pada aras historis, Q. 60:10 kerap dijadikan justifikasi larangan mempertahankan ikatan perkawinan dengan non-Muslim secara umum, padahal konteks turunnya—pasca-Perjanjian Hūdaybiyyah dan menyangkut kaum musyrik Quraisy—menunjukkan horizon penerapan yang spesifik pada situasi permusuhan, bukan keseluruhan relasi dengan *Ahl al-Kitāb* dalam keadaan damai. Ketidakpekaan terhadap konteks ini memicu generalisasi hukum yang

¹ Muhamamad Ahmad Khalafullāh, *Mafahīm Al-Qur’āniyyah* (Majlis al-Watanī, 1984).

tidak proporsional. Pada aras metodologis, muncul ketegangan antara klaim *ijmā'* yang menempatkan larangan bagi Muslimah sebagai prinsip *qaṭ'ī* dan kenyataan bahwa nash Qur'ani tidak menyatakan larangan eksplisit untuk kasus tersebut—yang ada adalah larangan atas *mushrik* dan kebolehan bagi laki-laki terhadap *Ahl al-Kitāb*. Persoalan epistemik yang lahir ialah bagaimana menimbang derajat otoritatif *ijmā'* yang dibangun di atas inferensi sosial-historis dan kaidah *sad al-dharā'i'* ketika berhadapan dengan kaidah asal kebolehan (*al-aṣl fī al-ashyā' al-ibāḥah*) serta bacaan maqāsid yang menuntut justifikasi kemaslahatan yang nyata.

Perdebatan ilmiah kontemporer bergerak pada empat simpul yang saling berkelindan. Pertama, simpul semantik–linguistik menyoal apakah larangan Q. 2:221 atas *mushrik* dapat diperluas kepada *Ahl al-Kitāb*, dan apakah struktur bahasa Q. 5:5—yang dibuka dengan *al-yawma uḥilla lakum al-ṭayyibāt*—bersifat inklusif (tidak eksklusif maskulin) atau mesti dibatasi oleh praktik sahabat dan kebiasaan sosial Arab awal. Kedua, simpul hermeneutik–historis menimbang pengaruh *asbāb al-nuzūl* dan kronologi pewahyuan terhadap pembacaan normatif, khususnya agar Q. 60:10 tetap berada dalam bingkai Ḥudaybiyyah dan tidak diekstrapolasi melampaui konteks konflik militer–politik. Ketiga, simpul *uṣūlī* mempertanyakan kuat tidaknya *ijmā'* atas larangan bagi Muslimah atau apakah yang ada lebih tepat dipahami sebagai konsensus praktis yang dipengaruhi konfigurasi sosial–politik tertentu—termasuk gagasan *qiwāmah* dan kekhawatiran atas transmisi agama dalam keluarga—sementara argumen tekstualnya bertumpu pada inferensi dan perlindungan nilai, bukan nash yang *ṣarīḥ*. Keempat, simpul etis–teleologis menempatkan maqāsid al-sharī'ah—khususnya *ḥifz al-dīn*, *ḥifz al-'aql*, dan *ḥifz al-nasl*—dalam dialog dengan prinsip kebebasan beragama dan kewargan setara dalam negara-bangsa modern, sehingga kaidah yang lahr mampu menjaga agama sekaligus mengurangi mudarat sosial.

Menanggapi lanskap ini, riset diarahkan pada rekonstruksi normatif melalui tiga langkah saling terkait: menyusun sintesis tafsir tematik yang mempertautkan Q. 2:221, Q. 60:10, dan Q. 5:5 dalam kerangka semantik dan historis guna menegaskan batas-batas kategori *mushrik* berhadapan dengan *Ahl al-Kitāb*; mengevaluasi ulang dasar-dasar *ijmā'* dengan perangkat *uṣūlī*—khususnya relasi antara *sad al-dharā'i'* dan *al-aṣl fī al-ashyā' al-ibāḥah*—serta menimbang beban pembuktian ketika suatu larangan hendak dinyatakan *qaṭ'ī* sementara nash bersifat *ẓannī* dalam penunjukan kasus Muslimah; dan merumuskan kerangka *re-ijtihād* berbasis maqāsid yang operasional, melalui rambu-rambu perlindungan akidah dan kebebasan beragama dalam keluarga, kesetaraan kewajiban keagamaan pasangan, serta mekanisme perjanjian pranikah untuk meminimalkan mudarat dan menjamin pendidikan anak. Dengan demikian, kontribusi dan kebaruan tulisan ini terletak pada bacaan terpadu yang

sekaligus tekstual (berbasis diferensiasi kategoris *musyrik/Ahl al-Kitāb*), historis (menempatkan Q. 60:10 pada horizon Hidaybiyyah), dan uṣūlī–teleologis (memadukan kaidah asal kebolehan dengan maqāṣid), yang bermuara pada pedoman normatif yang aplikatif—melalui pengaturan kesepakatan pra-nikah, jaminan kebebasan beragama, dan tata kelola pendidikan anak—tanpa menanggalkan kehati-hatian fikih klasik.

Antara Kaum Musyrik dan Ahl al-Kitāb

Al-Qur'an al-Karim sebagai kitab suci yang berasal langsung dari Allah swt. memiliki banyak keistimewaan. Salah satunya adalah ketelitian pemilihan dan penempatan kosa kata dan redaksi kalimatnya. Pemilihan dan penempatan itu bukan suatu kebetulan, tapi mengandung makna filsafat bahasa tersendiri dan dalam. Satu kosa kata atau satu kalimat yang dipilih hanya menunjuk kepada makna atau hukum tertentu secara khusus dari kosa kata atau kalimat itu. Dua kosa kata roh (al-Qur'an: *al-rūh*) dan jiwa atau nafs (al-Qur'an: *al-nafs*) misal, yang banyak sekali terulang dalam al-Qur'an, tidak dapat dikatakan bahwa kedua kosa kata itu merupakan sinonim kata dan bermakna sama. Keduanya mempunyai arti atau makna yang berbeda, karena itu Allah memilih dan menempatkan pada tempat yang tepat pada redaksi-redaksi al-Qur'an. Itu sebabnya dikatakan bahwa sesungguhnya tidak ada terdapat kosa kata atau kalimat sinonim dalam al-Qur'an, setiap kata dan kalimat baru selalu pula menunjuk kepada arti dan hukum baru.² Kata pujian (*al-ḥamd*) misalnya berbeda artinya dari kata terima kasih (*al-syukr*), yang pertama berarti sanjungan dan pujian atau kesempurnaan, keagungan dan kemuliaan sesuatu, sedangkan yang kedua, bersyukur berarti berterima kasih atas kebaikan yang diberikan oleh seseorang. Pujian (*al-ḥamd*) antonimnya celaan (*al-dzam*), sedangkan terima kasih (*al-syukr*) antonimnya keingkaran (*al-kufran*)?³ Karena itu, dalam memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an kita tidak boleh mencampuradukkan antara satu makna kata atau kalimat dengan makna kata atau kalimat lainnya.

Mari kita lihat bagaimana al-Qur'an secara cermat dan jelas membedakan pengertian antara kaum musyrik dan Ahl al-Kitāb. Dalam Q. 2:105, Allah swt. berfirman artinya. “Orang-orang kafir dari Ahl al-Kitāb dan orang-orang kafir musyrik tidak menginginkan diturunkannya suatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu ...” Dalam Q. 98:1, Allah juga menyebutkan “Orang-orang kafir dari *Ahl al-Kitāb* dan orang-orang kafir musyrik tak akan melepaskan (kepercayaan mereka) sampai datang kepada mereka bukti yang nyata.” Pada kedua ayat di atas dan ayat-ayat lainnya, al-Qur'an memakai kata

² Abd al-Fattāh Lasyin, *Safā Al-Kalimah: Min Asrār al-Ta'bīr Fī al-Qurān* (Dār al-Marikh, 1983).

³ Lasyin, *Safā Al-Kalimah: Min Asrār al-Ta'bīr Fī al-Qurān*.

penghubung “dan” (al-Qur’an: *waw*) antara kata kafir, *Ahl al-Kitāb* dan kafir musyrik. Ini berarti bahwa kedua kata, yakni *Ahl al-Kitāb* dan musyrik, itu mempunyai arti dan makna yang berbeda. Sebelum menjelaskan perbedaan makna antara kedua kata itu, perlu kiranya disini diberikan terlebih dahulu beberapa catatan keterangan tentang makna kafir.

Pembicaraan mengenai kafir (Arab: *kufir*) selalu hangat dan aktual dikalangan para teolog, karena mereka saling menyalahkan dan saling mengkafirkan, satu sama lain dalam upaya membela dan mempertahankan pendapat masing-masing. Kita tidak akan masuk ke dalam bidang ini, juga tidak memasuki perdebatan para ahli hukum Islam (*fuqahā’*) seperti bagaimana hukumnya orang kafir yang tinggal dibawah kekuasaan Islam, bagaimana hukum kafir murtad, bagaimana hartanya dan lain sebagainya. Yang akan dibahas hanyalah bagaimana al-Qur’an berbicara sendiri tentang kafir (*kufir*).

Kata kafir (*kufir*) dari segi bahasa berarti menutupi, term-term kafir (*kufir*) yang terulang sebanyak 525 kali dalam al-Qur’an, semuanya dirujuk kepada arti “menutupi”, yaitu menutup-nutupi nikmat dan kebenaran, baik kebenaran dalam arti Tuhan (sebagai sumber kebenaran) maupun kebenaran dalam arti ajaran-ajaran-Nya yang disampaikan melalui rasul-rasul-Nya.⁴

Seperti keimanan yang dimiliki oleh setiap orang beriman tidak sama tingkatannya antara satu dari yang lainnya, demikian juga kekafiran. Karena itu ada beberapa jenis kekafiran yang disebutkan al-Qur’an, diantaranya:

1. Kafir (*kufir*) ingkar, yakni kekafiran dalam arti pengingkaran terhadap eksistensi Tuhan, rasul-rasul-Nya dan seluruh ajaran yang mereka bawa.
2. Kafir (*kufir*) juhud, yakni kekafiran dalam arti pengingkaran terhadap ajaran-ajaran Tuhan dalam keadaan tahu bahwa apa yang diingkari itu adalah kebenaran. Ia tidak jauh berbeda dengan kekafiran ingkar (no. 1).
3. Kafir munafik (*kuff nifāq*), yaitu kekafiran yang mengakui Tuhan, rasul dan ajaran-ajarannya dengan lidah tetapi mengingkari dengan hati, menampakkan iman dan menyembunyikan kekafiran.
4. Kafir (*kufir*) syirik, berarti mempersekutukan Tuhan dengan menjadikan sesuatu, selain dari-Nya, sebagai sembah, obyek pemujaan, dan atau tempat menggantungkan harapan dan dambaan, syirik digolongkan sebagai kekafiran sebab perbuatan itu mengingkari kekuasaan Tuhan, juga mengingkari nabi-nabi dan wahyu-Nya.
5. Kafir (*kufir*) nikmat, yakni tidak mensyukuri nikmat Tuhan dan menggunakan nikmat itu pada hal-hal yang tidak diridhai-Nya. Orang-orang muslim pun dapat masuk dalam kategori ini (lihat: Q. 27:40; Q. 14:7; Q. 3:97).

⁴ Harifunnin Cawidu, *Konsep Kufir Dalam Al-Qur’an* (Bulan Bintang, 1991).

6. Kafir murtad, yakni kembali menjadi kafir sesudah beriman atau keluar dari Islam.⁵
7. Kafir *Ahl al-Kitab*, yakni non muslim yang percaya kepada nabi dan kitab suci yang diwahyukan Tuhan melalui nabi kepada mereka.

Sebenarnya ada beberapa jenis kekafiran lainnya lagi, tapi untuk sementara dapat kita ambil sebuah kesimpulan, bahwa term kafir mencakup makna yang cukup luas, yang dibawahnya terdapat term-term spesies yang arti dan maknanya berbeda antara yang satu dari lainnya. Kalau Allah menyebutkan dalam al-Qur'an term kafir musyrik, maka itu maknanya mesti berbeda dengan makna term kata *Ahl al-Kitāb*, dan jika hanya disebutkan kata kafir saja maka maknanya perlu dipahami bahwa kata itu mesti menunjuk kepada salah satu dari jenis-jenis kekafiran yang ada.

Kita kembali kepada persoalan kafir musyrik dan kafir *Ahl al-Kitāb*. Abu al A'la al-Maududi menuturkan "buka dan bacalah al-Qur'an dari awal, mulai dari surah al-Fatihah, sampai akhirnya, surah al-Nas, kita akan temukan tiga kategori kepercayaan dengan term-term yang antara satu dan lainnya arti dan maknanya berbeda, yakni term musyrik, term *Ahl al-Kitāb*, dan term *Ahl al-iman*."⁶

Allah, secara jelas dan eksplisit, menyatakan dalam kitab suci-Nya akan *Ahl al-Kitāb* bahwa kepercayaan mereka didasarkan pada perbuatan syirik, seperti kata mereka, dalam firman Allah: "... sesungguhnya Allah itu ialah al-Masih putra Maryam ..." (Q. 5:17), dan mereka juga berkata, "...bahwa Allah yang ketiga dari trinitas..." (Q. 5:73), dan mereka berkata lagi: "...al-Masih putra Allah..." (Q. 9:30). Begitu pula orang-orang Yahudi berkata, disebutkan dalam firman Allah: "... Uzair putra Allah..." (Q. 9:30). Apa yang telah mereka lakukan itu adalah perbuatan syirik, namun, al-Qur'an sebagai wahyu yang datang langsung dari Allah telah memilih dan menempatkan kata dari istilah yang sangat tepat sekali, maka al-Qur'an tidak pernah menyebut mereka semuanya itu dengan kata "musyrik" sebagai panggilan dan istilah bagi mereka. Mereka tetap dipanggil Allah dengan sebutan *Ahl al-Kitāb*.⁷

Hal yang dapat dipahami dengan baik dari ayat-ayat al-Qur'an di atas ialah, bahwa setiap perbuatan syirik tidak menjadikan secara langsung pelakunya disebut musyrik. Karena pada kenyataannya Yahudi dan Nasrani telah melakukan perbuatan syirik, namun Allah tidak menyebut dan memanggil

⁵ Cawidu, *Konsep Kufir Dalam Al-Qur'an*.

⁶ Abū al-A'lā al-Maududī, *Al-Islām al-Muwajahah al-Tahadiyyā al-Mu'asarah* (Dār al-Qalām, 1983).

⁷ al-Maududī, *Al-Islām al-Muwajahah al-Tahadiyyā al-Mu'asarah*.

mereka sebagai musyrik, tapi dipanggil dengan Ahl al-Kitāb (lihat Q. 4:171; Q. 5:5; Q. 3:64). Sebuah analogi logis dapat pula kita kembangkan adalah bahwa orang-orang Islampun bisa melakukan perbuatan syirik, dan memang kenyataannya ada, namun mereka tidak dapat disebut sebagai kaum musyrik. Sebab sebagai konsekwensi logisnya, kalau salah seorang suami-istri dari keluarga muslim sudah disebut musyrik, perkawinan mereka batal dengan sendiri dan wajib cerai, tapi kenyataan ini tidak pernah diterima. Betapa banyak terdapat dalam kenyataan hidup mi pada orang-orang beragama, termasuk orang-orang muslim, melakukan perbuatan syirik dalam kehidupan sehari-harinya. Kemusyrikan itu terlihat dari firman Allah, artinya, “Sembahlah Allah, dan jangan menyekutukan-Nya dengan _ sesuatupun...”(Q. 4:36). Menyembah dan menjadikan tuhan-tuhan lain selain Allah adalah perbuatan syirik, bahkan ada orang-orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan: “Tidakkah engkau mengetahui orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya” (Q. 45:23). Artinya, orang yang mempertuhan hawa nafsu, harta, kedudukan, dan lain sebagainya, telah melakukan perbuatan syirik. Dapatkah pelaku-pelaku syirik ini dikategorikan sebagai kaum musyrik, dan diharamkan mengawininya oleh orang-orang Islam? Penulis berpendapat tidak! Q. 2:221 tidak berbicara denngan kemusyrikan seperti itu. Kesimpulan yang diambil adalah bahwa setiap perbuatan syirik tidak secara langsung menjadikan pelakunya sebagai musyrik, tapi sebaliknya setiap orang musyrik sudah jelas melakukan perbuatan syirik.

Karena itu, perlu diidentifikasi mengenai siapa sebenarnya yang dikategorikan oleh al-Qur’an sebagai orang musyrik, yang kemudian haram dikawini oleh orang-orang Islam. Dikatakan musyrik bukan hanya mempersekutukan Allah swt. tapi juga tidak mempercayai salah satu dari kitab-kitab samawi, baik yang telah terdapat penyimpangan ataupun yang masih asli; disamping tidak seorang nabipun yang mereka percayai. Adapun *Ahl al-Kitāb* adalah orang mempercayai salah seorang nabi dari nabi-nabi dan salah satu kitab dari kitab-kitab samawi, baik sudah terjadi penyimpangan pada mereka dalam bidang agidah atau amalan. Sedangkan yang disebut orang-orang mukmin adalah orang-orang yang percaya dengan risalah Nabi Muhammad saw. baik mereka lahir dalam Islam ataupun kemudian memeluk Islam, yang berasal dari *Ahl al-Kitāb* atau kaum musyrik, ataupun dari agama mana saja.⁸

Begitu jelasnya perbedaan antara kaum musyrik dan *Ahl al-Kitāb*, maka kita tidak boleh mencampuradukkan makna dan arti antara keduanya; dimana musyrik diartikan Ahl al-Kitāb dan *Ahl al-Kitāb* diartikan musyrik. Bila Allah mengharamkan mengawini perempuan musyrik, seperti yang terdapat pada surah Q. 2:221, “janganlah kamu menikah dengan perempuan-perempuan

⁸ al-Maududī, *Al-Islām al-Muwajahah al-Tahadiyyā al-Mu’asarah*; Badran Abū al-Ainain, *Al-Alaqah Bain al-Muslīm Wa Ghair al-Muslīm* (Dār al-Nahdhah al-Arrabiyya, n.d.).

musyrik sebelum mereka beriman...” maka tidak tepat dan tidak dapat bila ayat al-Qur’an itu dipahami bahwa yang dimaksudkan dengan perempuan musyrik itu adalah perempuan *Ahl al-Kitāb*. Bahkan Muhammad Abduh lebih spesifik dan terang berpendapat, sebagai dinukilkan oleh sang murid, Rasyid Ridha, bahwa perempuan yang haram dikawini oleh laki-laki muslim, dalam Q. 2:221, itu adalah perempuan-perempuan musyrik Arab.”⁹ Apakah masih ada sampai sekarang orang-orang seperti musyrik Arab itu? Kalau ada, hukum dapat berlaku, tapi kalau tidak maka dengan sendirinya tidak ada satu kepercayaan dan agamapun yang menjadi kendala dalam melakukan perkawinan.

Ahl al-Kitāb

Setelah menjelaskan siapa itu orang-orang musyrik, sekarang kita berpindah mempertanyakan siapa itu orang-orang yang disebut *Ahl al-Kitāb* dan hukum melakukan perkawinan dengan mereka? Dalam hal ini para ulama’ berbeda pendapat, dan inilah diantara mereka: Adalah Abdullah bin Umar, salah seorang sahabat Nabi, yang mempunyai pendapat menyamakan antara kaum musyrik dan *Ahl al-Kitāb* dan mengharamkan laki-laki muslim kawin dengan perempuan-perempuan mereka “saya tidak mengetahui, kata Ibn Umar, kemusyrikan yang lebih besar dari keyakinan seorang perempuan yang berkata bahwa Tuhannya adalah Isa atau salah seorang dari hamba-hamba Allah” Pendapat Ibn Umar ini banyak ditemukan dalam kitab-kitab tafsir dan fiqh. Akan tetapi hampir seluruh sahabat Nabi, tabiin, ulama-ulama masa awal dan kontemporer tidak sependapat dengan Abdullah ibn Umar ini. Bahkan bertentangan dengan praktek para sahabat dan tabiin. Sebab Usman bin Affan kawin dengan Nailah binti Quraqashah al Kalbiyah beragama Nasrani, Thalhah bin Ubaidillah dengan perempuan Yahudi di Damaskus, Huzafah kawin dengan perempuan Yahudi di Madian, demikian para sahabat ibn Abbas, Jabir, Ka’ab bin Malik, Al-Mughirah bin Syu’bah kawin dengan perempuan-perempuan *Ahl al-Kitāb*. Dari para tabiin yang membolehkan kawin seperti Said bin al-Musayyib, Said bin Jabir, al-Hasan, Mujahid, Thawus, Ikrimah al-Sya’bi al-Dhahak, dan para ahli hukum *muta`akhkhir*.¹⁰

Abdullah bin Abbas berpendapat bahwa *Ahl al-Kitāb* adalah Yahudi dan Nasrani, dan kebolehan kawin dengan perempuan-perempuan mereka, hanyalah mereka-mereka yang berada dibawah perlindungan *Darul Islam* dan bukan yang tinggal diluar pemerintahan Islam dan dalam permusuhan. Sebab Allah memerintahkan kepada kaum Muslim memerangi mereka yang memusuhi

⁹ Muhammad Abduh and Rasyid Rida, *Tafsīr Al-Manār*, vol. 6 (Dār al-Ma’rifah, n.d.).

¹⁰ al-Maududī, *Al-Islām al-Muwajjah al-Tahadiyyā al-Mu’asarah*; Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunna*, vol. 2 (Dār al-Kitāb al-Arabī, 1977); Quraish Shihab, *Wwasan Al-Qur’an* (Mzan, 1966).

orang-orang Islam (lihat: Q. 9:29; Q. 58:22; Q. 30:21). Akan tetapi para sahabat tabiin dan fuqaha (para ahli hukum Islam) pun tidak sependapat dengan Abdullah bin Abbas ini. Sebab, sekalipun dalam situasi perang, tidak ada diantara mereka yang berpendapat bahwa kawin dengan perempuan *Ahl al-Kitāb* adalah haram; sebab Q. 5:5; membolehkan secara umum, karena itu apa yang diharamkan Allah tak seorangpun yang dapat merubah hukum-Nya.

Imam Syafi'i berpendapat, bahwa *Ahl al-Kitāb* hanya terbatas pada orang-orang Yahudi dan Nasrani dari Bani Israil saja. Sedangkan dari bangsa-bangsa lain yang menganut agama Yahudi dan Nasrani tidak termasuk *Ahl al-Kitāb*. Alasannya, karena Nabi Musa dan Nabi Isa hanya diutus khusus kepada Bani Israil saja, bukan kepada bangsa-bangsa lainnya.¹¹

Berbeda dengan Imam Syafi'i, Imam Abu Hanifah dan mayoritas ulama fiqih (pakar hukum Islam) berpendapat bahwa siapapun yang mempercayai salah seorang nabi atau salah satu kitab suci yang pernah diturunkan Allah, maka ia termasuk *Ahl al-Kitāb*, dan tidak disyaratkan apakah dia dari Yahudi atau Nasrani. Bila ada orang yang hanya percaya kepada shuhuf Nabi Ibrahim as. (lembaran-lembaran kitab suci, pen.) atau Zabur (embaran kitab suci yang diberikan kepada Nabi Daud as. pen.) saja, maka ia pun termasuk *Ahl al-Kitāb*. Bahkan diantara ulama salaf ada yang berpendapat bahwa setiap umat yang memiliki kitab yang dapat diduga sebagai kitab samawi, maka mereka juga adalah *Ahl al-Kitāb*, seperti halnya orang-orang Majusi.

Imam Malik dalam kitabnya *al-Muwaththa*, bab zakat, hadis ke 42, meriwayatkan sebuah hadis Nabi tentang penganut agama Majusi, "Perlakukanlah mereka sama dengan perlakuan terhadap *Ahl al-Kitāb*," sementara ulama menyisipkan tambahan redaksi, "tanpa memakan sembelihan mereka, dan tidak juga mengawini wanita mereka." Kalau tambahan ini tidak dibenarkan, maka semua izin yang berkaitan dengan *Ahl al-Kitāb*, berlaku pula terhadap mereka. Karena itu, menurut Rasyid Ridha, pengecualian tidak halal sembelihan mereka dan menikahi perempuan mereka, tidaklah benar menurut penjelasan ahli hadis dan pakar-pakar hukum Islam.¹²

Menurut penelitian M. Quraish Shihab, menyebutkan sebagian ulama menilai hadis tersebut berstatus *mursal*, yakni sahabat nabi yang mendengar atau menerima hadis tersebut dari beliau tidak disebutkan dalam rentetan transmisi

¹¹ Muhammad Husein al-Zahabī, *Al-Syariah al-Islamiyyah* (Dār al-Kutub al-Hadisah, 1968); al-Zahabī, *Al-Syariah al-Islamiyyah*.

¹² Abduh and Rida, *Tafsīr Al-Manār*, vol. 6.

riwayatnya. Dan jika demikian itu halnya, maka hadis tersebut dinilai oleh sementara pakar tidak dapat dijadikan argumentasi keagamaan.¹³

Dalam kitab Tafsir al A'zam, Ibn Katsir mengatakan bahwa Abu Tsaur IbrAhlm bin Khalid al-Kalbi (w.860 M), seorang pakar hukum Islam dan pengikut Imam Syafi'i, demikian juga Imam Ahmad bin Hanbal, berpendapat bahwa kaum Muslim dapat menikmati makanan sembelihan orang-orang Majusi, juga mengawini perempuan-perempuan mereka.¹⁴

Dalam kitab klasikpun (kitab kuning) disebutkan orang-orang Majusi mempercayai kenabian Zoroaster dan Allah swt. menurunkan wahyu kepadanya sebagai kitab suci yang bernama *Zend Avesta*. Orang-orang beragama sabian, yaitu agama dari golongan Gnostik, atau yang mengenal Kehidupan Agung, kitab suci mereka bernama *Ginza*, mereka mempercayai bahwa Hermes, Plato, beberapa para filosof dan semua pembawa syariat, telah mendapatkan wahyu samawi dari Allah swt. yang ajarannya mengandung perintah, larangan, berita tentang hukuman setelah kematian, dan ganjaran pahala dengan surga dan siksaan dengan neraka atas segala perbuatan manusia selama hidup di dunia.¹⁵ Karena tingginya ajaran yang mereka bawa, terutama ajaran moral, dan bersesuaian dengan ajaran agama, maka pemikir Islam, Ibn Rusyd (w. 1198 m) misalnya, sebagai pakar hukum Islam dan penulis kitab *Bidayah al-Mujtahid*, juga seorang filosof muslim terbesar, berpendapat bahwa Aristoteles (w. 321 SM), seorang filosof Yunani, adalah seorang manusia yang bersifat ilahi (seorang nabi).¹⁶

Dalam pandangan ulama di zaman modern ini, seorang pakar seperti Rasyid Ridha, murid Imam Muhammad Abduh, menegaskan bahwa Majusi, Sabian, Hindu (Brahmanisme), Buddha, Konfusius, Shinto dan agama-agama lain dapat dikategorikan sebagai Ahl al-Kitāb. Ridha menfatwakan bahwa laki-laki Muslim yang diharamkan oleh Allah menikah dengan perempuan-perempuan musyrik dalam Q. 2:221 adalah perempuan musyrik Arab masa dulu. Itulah pendapat mufassir, Ibn Jazir al-Thabari. Sedangkan orang-orang Majusi, Sabian, penyembah berhala di India, Cina dan yang semacam mereka, seperti orang-orang Jepang adalah Ahl al-Kitāb, yang (kitab mereka) mengandung faham monotheisme (tauhid) sampai sekarang. Karena itu halal menikahi perempuan-perempuan mereka.¹⁷

¹³ Shihab, *Wwasan Al-Qur'an*.

¹⁴ Ibn Kasir, *Tasir Al-Qur'an al-Azim*, vol. 2 (Dār al-Ma'rifah, n.d.).

¹⁵ Abd al-Qahir al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firāq* (Dār al-Afaq al-Jadidah, 1977).

¹⁶ Jamil Saliba, *Min Aflaton Ilā Ibn Sinā* (Dār al-Andalus, 1981).

¹⁷ Abduh and Rida, *Tafsir Al-Manār*, vol. 6; Shihab, *Wwasan Al-Qur'an*; Cawidu, *Konsep Kufr Dalam Al-Qur'an*.

Menurut Ridha, agama-agama tersebut pada mulanya, berpaham monotheisme (tauhid) dan memiliki kitab suci. Akan tetapi karena pegalanan waktu yang begitu panjang, agama tersebut kerasukan faham-faham syirik, kitab-kitab suci mereka, kalau masih bertahan dan tidak ditelan oleh masa, telah mengalami intervensi dari tangan-tangan manusia, sehingga isinyapun menyimpang jauh dari aslinya. Yahudi dan Nasrani sendiri yang usianya lebih relatif masih muda, ternyata telah kerasukan paham-paham luar yang berbau syirik. Namun, meskipun begitu, bagi pengikut dari kedua agama ini tidak dikategorikan sebagai orang-orang musyrik. Demikian pula diantara orang-orang Islam yang kerasukan aqidah mereka dengan paham syirik dan penyembah berhala. Tidak ada yang tinggal bagi mereka Islam selain nama, tapi mereka tetap dipanggil sebagai orang Muslim dan Mukmin.

Tidak disebutkan agama-agama tersebut, kecuali Majusi dan Sabian, dalam al-Qur'an, menurut Ridha, adalah karena orang-orang Arab sebagai komunitas pertama yang didatangi al-Qur'an, sama sekali, tidak mengenal agama-agama itu, terutama disebabkan karena jauhnya jarak tempat. Untuk menguatkan pendapat ini Ridha mengutip, ayat-ayat al-Qur'an mengatakan bahwa tidak ada suatu umatpun di zaman dahulu yang tidak didatangi oleh pemberi peringatan, yakni nabi dan rasul. Al-Qur'an menyebutkan bahwa Allah telah mengutus rasul, utusan untuk setiap golongan manusia (Q. 16:36; Q. 10:47), setiap kaum mempunyai petunjuk jalan menuju kebenaran, (Q. 13:7) karena itu Nabi Muhammad saw pernah menjelaskan bahwa jumlah keseluruhan nabi di muka bumi sepanjang masa ada 124.000 (seratus dua puluh empat ribu) orang, dan dari kalangan mereka itu 315 (tiga ratus lima belas) orang, bertindak sebagai utusan atau rasul Allah. Dari sekian banyak nabi dan rasul yang telah diutus kepada setiap umat hanya sebagian kecil saja disampaikan berita dan ceritanya kepada kita. (al-Ghafir, 40:78; al-Nisa, 4:164)

Kalau jumlah nabi dan rasul sebagian besar tidak diceritakan kepada kita, sedangkan Allah telah mengutus mereka kepada setiap umat untuk pemberi peringatan, maka pembawa agama-agama itu adalah orang-orang yang termasuk kepada nabi-nabi dan rasul-rasul Allah. Secara konsekwennya, kata Ridha, adalah penganut-penganut agama-agama tersebut, yaitu Majusi, Sabian, Hindu, Buddha, Kongfucius, Shinto dan lainnya, selain musyrik Arab, harus diperlakukan sebagai Ahl al-Kitāb, dengan halal menikahi perempuan-perempuan mereka dan memakan sembelihan mereka.¹⁸

Perkawanan Perempuan Muslim

¹⁸ Abduh and Rida, *Tafsīr Al-Manār*, vol. 6; Cawidu, *Konsep Kufr Dalam Al-Qur'an*.

Pada Q. 2:221 yang sudah kita bahas di atas, menegaskan bahwa baik laki-laki maupun perempuan muslim tidak dibolehkan, haram, kawin dengan perempuan atau laki-laki musyrik. Orang musyrik yang dimaksudkan ialah musyrik Arab masa dulu. Disebutkan musyrik Arab dulu, karena disamping dilarang kawin dengan mereka, sebaliknya juga dianjurkan mengawini budak, karena dengan jalan mengawini budak, ia dan anak-anak yang dilahirkan akan menjadi merdeka. Ini adalah sebagai tujuan dari ajaran Islam, yaitu untuk menghapus perbudakan. Itu sebabnya, sebagian sahabat nabi atau tabiin, seperti Said bin Jabir, Atha, Thawus dan Abu Tsur, membolehkan mengawini budak musyrik,¹⁹ dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'an, (Q. 4:34; Q. 23:5,6). Menurut Badran pendapat ini didukung oleh beberapa hadis Nabi, atsar dan itihad para sahabat dan ulama.²⁰

Ini satu sisi, disisi lain ayat (Q. 2:221) ini turun dalam situasi dan kondisi kebencian dan perang yang berketerusan antara kaum musyrik dengan Nabi saw dan umat Islam. Mereka mengusir Nabi saw dan kaum muslimin dari kampung halaman dan rumahnya.

Ayat sebelumnya (Q. 2:220) membahas persoalan anak yatim, yang karena perang, jumlahnya meningkat banyak sekali. Sedangkan ayat 221 membahas perkawinan dengan kaum musyrik, yang tujuan kedatangan Islam adalah untuk membasmi kemusyrikan; melakukan perkawinan dengan orang yang sedang dalam keadaan perang, pasti menyebabkan kesukaran besar dan banyak permasalahan. Itu sebabnya dalam surat al-Mumtahanah, 60:10, yang turun kemudian, diterangkan bahwa karena perang dengan kaum musyrik, hubungan suami istri dengan pihak mereka harus dihentikan, dan perkawinan dilarang, dan tidak halal.²¹

Karena itu, pada surat al-Baqarah, 2:221 belum terdapat perintah menghentikan perkawinan dan larangan keharamannya. Menurut Ibn Qayyim al-Jauziyah keharaman kaum Muslimin kawin dengan kaum musyrik adalah setelah terjadinya perjanjian Hudaibiyah (628 M), yaitu dengan turunnya surat al-Mumtahanah, 60:10, dan bukan sebelumnya.²² Turunnya surat al-Mumtahanah, 60:10, beriringan setelah peristiwa Perjanjian Hudaibiyah (628 M) yang terjadi antara Nabi saw dengan kaum musyrik Quraisy. Peristiwa ini

¹⁹ al-Ainain, *Al-Alaqah Bain al-Muslīm Wa Ghair al-Muslīm*.

²⁰ al-Ainain, *Al-Alaqah Bain al-Muslīm Wa Ghair al-Muslīm*.

²¹ Maulana Muhammad Ali, *Quran Suci: Teks Arab Terjemah Dan Tafsir* (Darul Kutubil Islamiyah, 1993).

²² Ibn Qayyim, *Zād Al-Ma'ad Fī Hudā al-Khair al-Ibād* (Musthafa al-Babī al-Halabī, 1970).

terjadi 6 (enam) tahun setelah Nabi berhijrah ke Madinah. Karena itu, ada baiknya kita melihat terlebih dulu

Nabi Muhammad saw bersama sahabatnya berniat mengadakan ziarah ke Makkah serta menunaikan ibadah haji dan menjalankan umrah, pada tahun ke 6 (enam) hijrah. Berangkatlah satu rombongan yang terdiri dari kaum Muhajirin dan Anshar, serta beberapa kabilah Arab, mereka berjumlah sebanyak 1400 (seribu empat ratus) orang, dari Madinah. Akan tetapi, niat baik kaum Muslimin ini dihalangi oleh kaum musyrik Makkah, dan mereka tidak dibolehkan memasuki kota Makkah.

Kaum musyrik Quraisy mengutus Suhail bin Amr untuk mengakhiri pertikaian melalui perjanjian. Perjanjian berlangsung antara kedua belah pihak. Kaum musyrik Quraisy diwakili oleh Suhail bin Amr dan kaum Muslimin dipimpin oleh Nabi sendiri. Setelah berbicara panjang lebar, akhirnya keduanya menyetujui syarat-syarat perdamaian, yaitu sebagai berikut:

1. Rasulullah saw harus segera kembali pada tahun tersebut, tidak boleh memasuki Makkah, dan menundanya sampai tahun depan. Pada tahun depan kaum Muslimin hanya boleh memasuki kota Makkah selama tiga hari, mereka tidak boleh membawa senjata kecuali senjata orang yang bepergian dan pedang-pedangnya berada dalam sarungnya; dan orang-orang Quraisy tidak akan merintangi mereka sedikitpun.
2. Kedua belah pihak melakukan gencatan senjata selama sepuluh tahun. Selama masa itu, semua orang akan terjamin keamanannya, dan kedua belah pihak tidak akan saling menyerang.
3. Siapa yang ingin bersekutu dengan Muhammad, bebas melakukannya, dan siapa yang ingin bersekutu dengan Quraisy, bebas melakukannya.
4. Apabila ada orang dari pihak Quraisy datang kepada Muhammad - melarikan diri dari mereka - tanpa izin walinya, maka ia harus dikembalikan kepada pihak Quraisy. Sebaliknya, apabila ada pengikut Muhammad yang datang ke pihak Quraisy - yaitu melarikan diri dari dia - maka tidak akan dikembalikan kepada Muhammad.²³

Yang menjadi perhatian kita di sini adalah, isi perjanjian point 4, begitu perjanjian ini ditanda tangani, Abu Jandal anak Suhail bin Amr datang dan terus hendak menggabungkan diri dengan kaum Muslimin. Tetapi Suhail sendiri melihat anaknya demikian, dipukulnya muka anaknya dan direnggutnya kerah bajunya untuk kemudian dikembalikan kepada musyrik Quraisy. Pada waktu itu Abu Jandal sendiri berteriak sekeras-kerasnya, “wahai kaum Muslimin, apakah

²³ Muhammad Husein Haikāl, *Hayyu Muhammad* (Dār al-Ma’rifah, 1977); Syaifurrahman Mubarak, *Sejarah Hidup Muhammad* (Rabbani Press, 2002).

Aku dikembalikan kepada orang-orang musyrik yang akan menyiksaku karena agamaku? Rasulullah saw berkata, “Wahait Abu Jandal, bersabarlah, sesungguhnya Allah akan memberikan jalan keluar kepadamu dan orang-orang lemah yang bersamaan. Kami telah mengikat perjanjian dengan kaum musyrik Quraisy, dan kita tidak boleh mengkhianati mereka.”

Setelah itu, ada beberapa orang perempuan Mukminin yang datang berhijrah ke Madinah. Ummu Khulthum binti ‘Uqba bin Mu’ait keluar dari Makkah. Saudaranya, Umara dan Walid, yang kemudian menyusul, menuntut kepada Nabi supaya wanita itu dikembalikan kepada mereka sesuai dengan isi Perjanjian Hudaibiyah. Demikian juga para wali yang lain juga menuntut kepada Nabi. Beliau menolak permintaan tersebut, karena kalimat yang tertulis dalam teks perjanjian tidak mencakup kaum perempuan. Disamping itu, bilamana perempuan itu sudah masuk Islam, maka suaminya yang masih kafir musyrik sudah tidak sah lagi. Mereka harus berpisah. Dalam hal inilah firman Allah (Q. 60:10) datang.

Jadi, Q. 60:10 menegaskan bahwa perempuan-perempuan Muslim hanya diharamkan kawin dengan kaum kafir musyrik, sebagaimana terlihat dalam Perjanjian Hudaibiyah yang terjadi antara kaum kafir musyrik Quraisy dan Nabi saw. Maka firman Allah (60:10) “... bila sudah kamu pastikan mereka perempuan-perempuan beriman, janganlah kamu kembalikan mereka kepada orang-orang kafir (musyrik Quraisy), mereka tidak sah (sebagai isteri) bagi orang-orang kafir itu, dan orang-orang kafir itupun tidak sah (sebagai suami) perempuan-perempuan beriman...” kafir yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah kafir musyrik Quraisy,²⁴ dalam artian, ayat mengatakan bahwa perempuan Mukmin hanya diharamkan kawin dengan laki-laki musyrik Quraisy dan bukan lainnya.

Berdasarkan ketentuan dari ayat al-Qur’an itu pula, yaitu tidak sah kawin dengan orang-orang musyrik, maka laki-laki Muslimpun menceraikan isteri-isteri mereka yang masih kafir musyrik. Pada saat itu, Umar bin Khatab menceraikan dua orang isterinya yang masih musyrik, lalu, salah seorang diantaranya dikawini oleh Muawiyah, dan yang satu lagi oleh Shafwan bin Umayyah, yang keduanya pada saat itu, belum masuk Islam.²⁵

Dari paparan di atas kita tidak menemukan ayat-ayat al-Qur’an secara pasti dan eksplisit yang mengharamkan perempuan-perempuan Muslim kawin

²⁴ Kasir, *Tasir Al-Qur’an al-Azīm*, vol. 2; Zamakhsari, *Tafsir Al-Kasyaf*, vol. 4 (Musthafa al-Babi al-Halabi, n.d.); Fakhr al-din al-Razi, *Tafsir Al-Kabir*, vol. 29 (Iltizom, n.d.).

²⁵ Mubarak, *Sejarah Hidup Muhammad*; Haikal, *Hayyu Muhammad*; al-Ainain, *Al-Alaqah Bain al-Muslim Wa Ghair al-Muslim*.

dengan laki-laki agama apapun selain hanya dari kaum kafir musyrik Quraisy. Pertanyaannya adalah, masih adakah orang-orang kafir yang seperti musyrik Quraisy itu sekarang?

Fikih Ijtihadi

Disaat tidak ditemukan larangan diharamkannya, baik laki-laki maupun perempuan kawin antara umat beragama secara pasti dan jelas dari teks ayat-ayat al-Qur'an, kecuali dengan kaum musyrik Arab, maka para pakar hukum berusaha melihat dan menelitinya dari hadis-hadis Nabi saw., yang bersifat shahih (benar) dan jelas teksnya, makna dan rawi atau transmisinya, Uraian berikut ini kita akan menjelaskan cara menentukan halal dan haram sesuatu dalam ajaran Islam.

Seperti disebutkan di atas, bahwa agama Islam adalah berasal dari Allah maka penetapan hukumnya harus berasal dari Dia pula, terutama hukum halal dan haram merupakan hak dan otoritas Allah semata, melalui lisan Nabi-Nya. Allahpun melakukan peneguran terhadap Nabi-Nya karena mengharamkan apa yang diharamkan Allah. Dalam firmanNya, artinya; “ Hai Nabi ! mengapa engkau mengharamkan yang oleh Allah diharamkan bagimu ? Engkau hendak menyenangkan isteri-isterimu...” (Q. 66:1).

Para mufassir menyebutkan turunnya ayat itu, dikutip dari Bukhari, Muslim, Nasa'i, Abu Daud dan yang lain, meriwayatkan dari Aisyah, isteri Nabi, bahwa biasanya Nabi mengunjungi isteri-isterinya lepas shalat Ashar, sekali pernah terjadi ia tinggal lebih lama dikediaman Zainab binti Jahsy, karena Zainab menghidangkan madu yang diperolehnya, Nabi memang sangat menyukai madu, dan “Dalam hal ini saya cemburu” kata Aisyah, “Lalu saya, Habsah, Saudah dan Sofiah sepakat bahwa bila ia mengunjungi kami masing-masing kami akan mengatakan kepadanya bahwa dari tahu dia sangat peka terhadap bau-bauan yang tidak sedap. Maka ketika isteri-isterinya itu menyebutkan yang demikian, Nabi bersumpah bahwa ia tidak akan lagi mau menyantap madu. Karenanya ayat ini turun mengingatkannya bahwa ia tidak dibenarkan mengharamkan untuk dirinya apa yang oleh Allah diharamkan.”²⁶

Teguran Allah juga dihadapkan kepada orang-orang Mukmin (Q. 5:87-88) kepada siapa saja yang mengharamkan yang diharamkan Allah (Q. 7:32-33),

²⁶ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran, Text, Translation, and Commentary* (USA Brentwood Maryland, 1986).

kepada orang-orang kafir (an-Nahl, 16:116) kepada orang-orang musyrik (Q. 16:35) dan teguran-teguran lainnya.

Allah telah menjelaskan dalam kitab suci al-Qur'an, (karena agama Islam adalah agama-Nya), bahwa penghalal dan pengharaman hanya dari diri-Nya semata, tidak dari selain-Nya dan juga tidak dari tangan manusia (Q. 2:275; Q. 6:119, 145, 151; Q. 5:4-5). Inilah sesungguhnya ajaran agama yang dijelaskan dengan tegas oleh Allah dalam al-Qur'an kepada kita. Karena itu kita harus selalu berada dalam keadaan melihara hakekat agama ini dan tidak mengintervensinya dengan sesuatu yang bukan dari agama, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh orang-orang kafir.

Studi ayat-ayat al-Qur'an dalam hal halal dan haramnya dari segi agama. kita perlu mengkaji beberapa kaidah dibawah ini:

1. Kaidah pertama ialah bahwa asal atau hukum dasar dari segala sesuatu adalah boleh, tidak haram, kecuali kalau ada teks yang mengharamkannya. Allah menegaskan dalam firman-Nya; "Dia yang telah menciptakan buat kamu segala yang dipermukaan bumi ini..." (Q. 2:29). Menurut Muhammad Abduh, sebagai dikutip Khalafullah, ayat itu merupakan teks yang jelas dan tegas maknanya, dan sesuai dengan kaidah ahli hukum agama; bahwa asal, hukum dasar dari segala sesuatu ciptaan Allah adalah boleh (mubah). Artinya boleh dan dapat dimanfaatkan untuk dimakan, diminum, dipakai, buat obat, dikendarai, buat perhiasan dan lainnya. Tapi kaidah ahli usul ini tidak dapat diterapkan pada bidang ibadah ritual, untuk itu ada beberapa hal yang penting diperhatikan;
 - a. Hukum dasar dari ibadah ritual adalah terlarang, sehingga datang teks secara jelas untuk membolehkan dan memerintahkan untuk melakukannya.
 - b. Selain itu, hukum dasarnya adalah boleh dilakukan, selama tidak ada teks (nash) yang melarang atau mengharamkannya, seperti transaksi, hubungan sosial dan lainnya.

Perbedaan antara ibadah ritual dan sosial ini ialah bahwa dalam ibadah ritual berarti bahwa kita tidak menyembah Allah selain dari cara yang disyariatkan-Nya melalui lisan rasul-Nya. Sebab, ibadah adalah hak Allah atas hamba-Nya, maka Dia lebih tahu tentang hak-Nya dan merestui orang yang melakukannya. Sedangkan dalam urusan transaksi, kontrak dan hubungan sosial kita boleh melakukannya selama tidak ada larangan. Itu sebabnya Allah mencela orang-orang musyrik karena memutar balikkan kedua hukum dasar itu, dengan mengharamkan apa

yang tidak Allah haramkan dan mendekatkan diri (taqarrub) kepada Allah dengan cara yang tidak disyariatkan-Nya.

Bila Allah tidak menyebutkan kebolehan atau tidak pula mengharamkan sesuatu dalam hubungan sosial maka yang demikian itu merupakan pemberian dan kemurahan Allah, kita tidak boleh mengharamkannya diperbuat. Sebab, halal adalah apa yang dihalalkan dan haram apa yang sudah diharamkan-Nya, dan apa yang tidak disebutkan hukumnya merupakan pemberian dan kelapangan Allah, bukan karena kelalaian atau kelupaan-Nya, Allah Maha Suci dari itu. Maka semua yang berupa kontrak, transaksi, hubungan sosial yang tidak disebutkan hukumnya tidak dapat diharamkan.

Kaedah pertama ini dapat disimpulkan bahwa hukum dasar dari segala sesuatu, selain ibadah ritual, adalah boleh dilakukan selama tidak ada teks yang melarang atau mengharamkan.

2. Kaedah kedua adalah bahwa tidak ada keharaman atas nama agama, kecuali dengan wahyu Ilahi, bila halal dan haram atas nama agama adalah hak Allah semata, maka setiap kajian dan pembahasan halal dan haram yang kita lakukan wajib berlandaskan atas dasar wahyu Ilahi. Artinya dari al-Qur'an atau hadis shahih (benar) dan jelas dari Nabi, yang berkedudukan menjelaskan makna al-Qur'an. Penghalalan dan pengharaman tanpa dari wahyu Ilahi berarti mengada-ada dan kebohongan atas nama Allah.

Al-Qur'an sebagai dasar agama yang datang dari Allah adalah dasar syariat, tugas Nabi terutama adalah menyampaikannya kepada umat (Q. 5:99; Q. 24:54, Q. 42:35). Maka tiang agama yang berdasarkan kepada teks wahyu Ilahi dan penjelasan maknanya dari Nabi adalah:

- a. Ketetapan akidah
 - b. Ketetapan ibadah ritual, seperti penentuan waktu, tempat, sifat, bilangan dan lainnya.
 - c. Keharaman atas nama agama. Selain itu, hukum syariat ditetapkan dengan jalan ijtihad, yang berperan untuk mengusahakan keselamatan hidup dan menghindari kerusakan.²⁷ Hukum ijtihad bersifat relatif, terkait dengan situasi dan kondisi, hukum yang ditetapkannya kemudian dapat berubah dengan berubahnya waktu dan tempat.
3. Kaedah ketiga adalah bahwa hasil hukum ijtihad tidak boleh disifati dengan halal atau haram. Sebab halal dan haram atas nama agama tetap

²⁷ Abduh and Rida, *Tafsīr Al-Manār*, vol. 6; Khalafullāh, *Mafahīm Al-Qur'āniyyah*.

hanya hak dari Allah semata. Demikian juga hukum dan kata-kata atau term halal dan haram tetap khusus dari Allah.

Hukum dan term halal dan haram tidak boleh dicampuradukkan antara yang berasal dari Allah dan produk ijtihad manusia. Kita wajib membedakan antara syariat yang berasal dari Allah dan hukum hasil ijtihad dari para pakar hukum. Maka dari itu para mujtahid sangat berhati-hati dalam menetapkan hukum, mereka tidak mau memakai kata halal atau haram dari hasil ijtihad mereka. Mereka memakai term terlarang (Arab: mamnu') dicegah (Arab: mahdzur), boleh (Arab: mubah) dan ungkapan serupa lainnya.

Syekhul Islam, Ibn Taimiyah, sebagai dikutip Khalafullah, mengatakan bahwa ulama salaf tidak pernah mengucapkan kata haram, kecuali kalau sudah diketahui haramnya secara pasti (*qath'i*) dan tidak menfatwakan "Ini halal, ini haram" kecuali kalau terdapat dalam Kitab Suci al-Qur'an secara pasti, tanpa tafsir, tanpa interpretasi makna.²⁸

Kembali kepada topik pembahasan, yaitu perkawinan antara umat beragama. Seperti sudah disebutkan pada pembahasan di atas, bahwa tidak terdapat dari teks ayat-ayat al-Qur'an secara tegas dan pasti (*qath'i*) larangan keharaman perkawinan antara umat beragama, baik laki-laki maupun perempuan, selain dari kaum kafir musyrik Arab. Pada sebuah hadis disebutkan bahwa Rasulullah bersabda, "Kita mengawini perempuan Nasraniyah, tapi mereka tidak mengawini perempuan kita."²⁹ Hadis ini, disamping tidak tegas hukumnya, juga tidak terdapat dalam kitab-kitab hadis shahih, karena itu, para pakar hukum tidak mengutipnya di dalam kitab-kitab fikih (hukum). Jadi, hadis itu tidak dapat dijadikan sebagai argumen keharaman agama.

Menurut Maulana Muhammad Ali mengawinkan perempuan Muslim dengan pengikut agama lain, tak disebut dengan tegas dalam wahyu Ilahi, tetapi dalam praktek, orang-orang tak menyetujui hal ini sejak zaman dulu.³⁰ Landasan ijtihadnya, seorang perempuan Muslim yang kawin dengan laki-laki agama lain, akan merasa susah jika tinggal dalam keluarganya bukan orang Islam, karena mereka akan kehilangan hak yang mereka nikmati dalam masyarakat Islam. Sebab, sang suami akan berpengaruh terhadap statusnya sebagai Muslimah; biasanya isteri mengikuti kepada suaminya,³¹ dan dapat ditambahkan beberapa alasan lainnya.

²⁸ Khalafullāh, *Mafahīm Al-Qur'āniyyah*.

²⁹ al-Razī, *Tafsīr Al-Kabīr*, vol. 29; Kasīr, *Tasīr Al-Qur'ān al-Azīm*, vol. 2.

³⁰ Ali, *Quran Suci: Teks Arab Terjemah Dan Tafsir*.

³¹ Ali, *Quran Suci: Teks Arab Terjemah Dan Tafsir*.

Akan tetapi, sebagai sudah disebutkan di atas, hukum ijtihad sifatnya tidak pasti (*qath'i*), ia mengandung kelemahan dan kemungkinan salah. Disamping itu, karena ijtihad berorientasi kepada keselamatan umat (*mashlahah ammah*), maka hukum ijtihad dapat selalu berubah sesuai dengan perubahan kepentingan dan kemaslahatan; seperti bunyi kaedah “Hukum dapat berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat.” Ini berarti, hukum ijtihad sifatnya tidak tetap kekal abadi, tapi bersifat temporer, berubah dari masa ke masa, dan dari bangsa ke bangsa mengikuti situasi dan kondisi sesuai dengan kemaslahatan. Perubahan ini terjadi, karena kedudukan hukum ijtihad tidak sama dengan kedudukan hukum wahyu Ilahi.

Hukum ijtihad walaupun disepakati secara konsensus (*ijma'*), namun kekuatannya masih diperdebatkan dengan perbedaan pendapat yang bervariasi. Al-Nadham w. 331 H. (Ibrahim bin Sayyar, murid Abu Huzail al-'Allaf), misalnya, menolak terjadinya ijtihad yang disepakati. Sebab, kalau ijtihad *ijma'* berdasarkan kepada wahyu Ilahi, maka ijtihad tidak diperlukan, cukup kembali kepada wahyu saja. Demikian juga pendapat kaum Syi'ah Imamiyah menolak terjadinya ijtihad yang disepakati, karena tidak mungkin terjadi kesepakatan dalam bentuk apapun dari imam-imam suci (*ma'shum*).

Imam Ahmad bin Hanbal menolak dan membantah terjadinya ijtihad secara konsensus. Ia mengatakan. “Siapa yang mengklaim pernah terjadi konsensus adalah suatu kebohongan.” Al-Syaukani juga mengatakan “kami tidak mempercayai argumen konsensus, karena hal itu, tidak pernah dan tidak akan mungkin terjadi.”³² Alasannya adalah bahwa konsensus yang sesungguhnya adalah kesepakatan semua umat, bukan hanya para ahli hukum (*fuqaha*), atau para mujtahid, atau para sahabat, atau penduduk Madinah, atau Haramain (Makkah — Madinah) atau penduduk Mesir, atau Basrah, atau Imam Ma'shum saja. Kesemua pakar dari segala bidang jelas tidak pernah dan tidak akan ada konsensus dalam hal penetapan suatu hukum yang tidak termaktub dalam wahyu Ilahi. Kalau boleh dikatakan bahwa konsensus yang dapat disepakati oleh semua pihak hanyalah satu, yaitu “kembali kepada Allah dan Rasul-Nya. Hal ini merupakan perintah teks Ilahi,” jika kamu berselisih mengenai sesuatu kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya... (Q. 4:59), artinya, kita harus sepakat kembali kepada wahyu Ilahi.

Akhirnya, sesuai dengan perkembangan zaman dan semakin hilangnya batas-batas geografi, saya mendukung pendapat Harifuddin Cawidu yang menyetujui usulan Amir Syarifuddin agar konsensus (*ijma'*) ulama mengenai ketidakbolehan perempuan Muslim kawin dengan laki-laki non Muslim (*kitab*)

³² Ali, *The Holy Quran, Text, Translation, and Commentary*.

perlu ditinjau, atau diadakan re-ijtihad.³³ Dengan alasan, dewasa ini, pendidikan anak-anak lebih banyak, kalau tidak sepenuhnya, diarahkan oleh pihak ibu. Karena itu, masa depan agidah anak-anak, cenderung, diarahkan oleh sang ibu pula. Di lain segi, tidak lagi ada jaminan bahwa laki-laki lebih teguh dalam memegang prinsip akidah (agama)nya dibandingkan perempuan. Adagium, ”perempuan mengikuti agama suaminya,” kini, sudah sulit memperoleh pembenaran. Bahkan, dalam banyak kasus, justru perempuanlah yang berhasil menarik suaminya, atau calon suaminya, mengikuti agama yang dianutnya.

Kesimpulan

Kajian ini memperlihatkan bahwa Al-Qur’an membedakan secara tegas antara musyrik dan *Ahl al-Kitāb*. Q. 2:221 melarang relasi perkawinan dengan musyrik, Q. 60:10 menegaskan pemutusan ikatan dengan kaum musyrik dalam konteks Hidaybiyyah, sedangkan Q. 5:5 menghadirkan kebolehan normatif terhadap Ahl al-Kitāb. Larangan mutlak bagi Muslimah tidak berlandaskan nash yang jelas, melainkan berdasar konstruksi ijtihad yang terikat konteks sejarah serta klaim *ijmā’* yang patut dievaluasi. Dengan kaidah asal kebolehan, maqāṣid, dan standar hak beragama modern, dibuka ruang *re-ijtihad* yang lebih inklusif dan tetap berorientasi pada penjagaan agama, keluarga, dan kemaslahatan sosial.

Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad, and Rasyid Rida. *Tafsīr Al-Manār*. Vol. 6. Dār al-Ma’rifah, n.d.
- Ainain, Badran Abū al-. *Al-Alaqah Bain al-Muṣlīm Wa Ghair al-Muṣlīm*. Dār al-Nahdhah al-Arabiyya, n.d.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran, Text, Translation, and Commentary*. USA Brentwood Maryland, 1986.
- Ali, Maulana Muhammad. *Quran Suci: Teks Arab Terjemah Dan Tafsir*. Darul Kutubil Islamiyah, 1993.

³³ Cawidu, *Konsep Kufr Dalam Al-Qur’an*; Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Fiqh: Analisa Metodologi*, vol. 2 (Pesantren, 1985).

Baghdadī, Abd al-Qahīr al-. *Al-Farq Bain al-Firāq*. Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1977.

Cawidu, Harifunnin. *Konsep Kufr Dalam Al-Qur'an*. Bulan Bintang, 1991.

Haikāl, Muhammad Husein. *Hayyu Muhammad*. Dār al-Ma'rifah, 1977.

Ibn Qayyīm. *Zād Al-Ma'ad Fī Hudā al-Khair al-Ibād*. Musthafa al-Babī al-Halabī, 1970.

Kasīr, Ibn. *Tasīr Al-Qur'an al-Azīm*. Vol. 2. Dār al-Ma'rifah, n.d.

Khalafullāh, Muhamamad Ahmad. *Mafahīm Al-Qur'āniyyah*. Majlis al-Watanī, 1984.

Lasyin, Abd al-Fattāh. *Safā Al-Kalimah: Min Asrār al-Ta'bīr Fī al-Qurān*. Dār al-Marikh, 1983.

Maududī, Abū al-A'lā al-. *Al-Islām al-Muwajahah al-Tahadiyyā al-Mu'asarah*. Dār al-Qalām, 1983.

Mubarak, Syaifurrahman. *Sejarah Hidup Muhammad*. Rabbani Press, 2002.

Razī, Fakhr al-dīn al-. *Tafsīr Al-Kabīr*. Vol. 29. Iltizom, n.d.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh Al-Sunna*. Vol. 2. Dār al-Kitāb al-Arabī, 1977.

Saliba, Jamīl. *Min Aflaton Ilā Ibn Sinā*. Dār al-Andalus, 1981.

Shihab, Quraish. *Wwasan Al-Qur'an*. Mzan, 1966.

Syarifuddin, Amir. *Pemabaharuan Fiqh: Analisa Metodologi*. Vol. 2. Pesantren, 1985.

Zahabī, Muhammad Husein al-. *Al-Syariah al-Islamiyyah*. Dār al-Kutub al-Hadisah, 1968.

Zamakhsarī. *Tafsīr Al-Kasyāf*. Vol. 4. Musthafa al-Babī al-Halabī, n.d.