

BAB II

KERANGKA TEORI

A. Hukum Nikah Beda Agama

1. Pengertian Nikah Beda Agama

Dalam kajian fikih, perkawinan dikenal dengan istilah *nikah* yang berasal dari bahasa Arab *nikāḥ* (نِكَاح), yaitu bentuk masdar dari kata kerja *nakaha* (نَكَحَ). Kata tersebut memiliki sinonim *tazawwaja* yang berarti menikah. Dalam bahasa Indonesia, istilah nikah kemudian diserap dan digunakan sebagai kata “perkawinan” atau “pernikahan” yang umum dipakai dalam kehidupan sosial masyarakat.

Secara terminologi, perkawinan adalah suatu akad yang menghalalkan hubungan antara laki-laki dan perempuan serta mengatur hak dan kewajiban keduanya dalam kehidupan rumah tangga, selama tidak terdapat hubungan mahram di antara mereka.⁴⁵

Perkawinan beda agama adalah perkawinan yang dilakukan oleh dua orang yang menganut agama berbeda, di mana masing-masing tetap mempertahankan keyakinannya. Dalam masyarakat Indonesia yang bersifat pluralistik dan terdiri atas berbagai agama, baik agama samawi maupun non-samawi, pernikahan beda agama dapat terjadi antara pemeluk agama yang berbeda, seperti Islam dengan Katolik, Islam dengan Hindu, Katolik dengan Protestan, Hindu dengan Buddha, dan lain sebagainya.⁴⁶

Pernikahan beda dalam Islam adalah pernikahan antara laki-laki muslim dengan wanita non muslim atau sebaliknya, antara wanita muslimah dengan pria

⁴⁵ Ahmadi Hasanuddin Dardiri, *Pernikahan Beda Agama Ditinjau Dari Perspektif Islam dan HAM*, *Jurnal KHAZANAH*, Vol. 6 No.1 Juni (2013), 102

⁴⁶ Nurcahaya dkk, *Nikah Beda Agama Dalam Perspektif Hukum Islam*, *Jurnal Hukum Islam*, Vol XVIII No. 2 Desember 2018, 145

non-muslim,⁴⁷ atau ikatan perkawinan yang dilakukan oleh pasangan (seorang pria dan seorang wanita) yang menganut agama yang berbeda baik dari kalangan musyrik maupun ahli kitab.⁴⁸ Perbedaan antara kaum musyrik dan ahli kitab terletak pada sumber keyakinan mereka. Kaum musyrik adalah mereka yang tidak menganut agama samawi dan menyembah objek-objek tertentu seperti berhala, bintang, api, dan sejenisnya. Sementara itu, ahli kitab merujuk pada kelompok yang menganut agama samawi serta mempercayai kitab suci yang diturunkan oleh Tuhan. Dalam kategori musyrik juga termasuk mereka yang tidak memiliki agama atau atheis.⁴⁹

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa musyrik adalah orang yang meyakini adanya Tuhan selain Allah atau yang beribadah dengan tujuan utama kepada Allah dan sekaligus kepada selain-Nya. Dalam konteks keagamaan, siapa pun yang mempersekutukan Allah tergolong musyrik.⁵⁰ Sementara Hamka mendefinisikan musyrik tidak hanya terbatas pada musyrik arab saja, termasuk di dalamnya adalah ahlul kitab berdasarkan surat al-taubah ayat 30.⁵¹

Menurut Rusli dan R. Tama, perkawinan beda agama merupakan ikatan lahir dan batin antara seorang pria dan wanita yang menganut agama berbeda, sehingga melibatkan dua sistem hukum yang berlainan terkait syarat dan tata cara pelaksanaan pernikahan, sesuai ajaran agama masing-masing, dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan langgeng berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Menurut Ketut Mandra dan I. Ketut Artadi, perkawinan beda agama merupakan ikatan lahir dan batin antara seorang pria dan seorang wanita yang berasal dari dua agama berbeda, di mana masing-masing tetap mempertahankan

⁴⁷ Rusdaya Basri, *Fiqh Munakahat 4 Mazhab dan Kebijakan Pemerintah*, (Sulawesi Selatan: CV Kaaffah Learning Center, 2019), 250

⁴⁸ Erleni, *Legalitas Hukum Perkawinan Beda Agama di Indonesia*, Jurnal: Ilmu Hukum, Vol.9 No. 1, 2022, 111

⁴⁹ Iffah Muzammil, *Fiqh Munakahat...*, 88

⁵⁰ Syamruddin Nasution, *Pernikahan Beda Agama dalam Al-Qur'an*, (Riau: Yayasan Pustaka Riau, 2011), 91.

⁵¹ Syamruddin Nasution, *Pernikahan Beda Agama Dalam Al-Qur'an*, 90.

keyakinannya dalam kehidupan rumah tangga, dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan langgeng berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Menurut Abdurrahman, perkawinan antar agama adalah pernikahan yang dilangsungkan oleh dua individu yang memiliki agama dan kepercayaan yang berbeda satu sama lain.⁵²

Berdasarkan pengertian di atas, perkawinan beda agama dapat dipahami bahwa, perkawinan beda agama adalah ikatan pernikahan antara seorang pria dan wanita yang menganut agama berbeda, di mana masing-masing tetap mempertahankan keyakinannya. Dalam konteks masyarakat Indonesia yang pluralistik, perkawinan semacam ini dapat terjadi antara pemeluk agama samawi maupun non-samawi. Dalam perspektif Islam, perkawinan beda agama mencakup pernikahan antara muslim dengan non-muslim, baik dari golongan musyrik maupun ahli kitab. Perbedaan keduanya terletak pada sumber keyakinan, di mana musyrik tidak berpegang pada agama samawi atau mempersekutukan Allah, sedangkan ahli kitab adalah penganut agama samawi yang memiliki kitab suci.

2. Dasar Hukum Nikah Beda Agama

Dalam memahami nikah beda agama, salah satu rujukan utama adalah al-Qur'an. Beberapa ayat yang dijadikan acuan adalah QS. al-Baqarah ayat 221, QS. al-Mumtahanah: 10 dan QS. al-Mā'idah ayat 5.

Pertama, al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَؤْمِنَةً حَتَّى تُؤْمِنَ ۚ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۚ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۚ وَبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

"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

⁵² Moh. Taufiqur Rohman, Perkawinan Campuran dan Perkawinan Antar Agama di Indonesia, *Jurnal: Al-Ahwal*, Vol. 4 No.1, 2011, 59-60

dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran."

Kedua, surat al-Qur an surat al-Mumtahanah (60): 10

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۚ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۚ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۚ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ۚ وَسَأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ۚ ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ ۚ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, Maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang Telah mereka bayar. dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkanNya di antara kamu. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Mumtahanah: 10).

Ketiga, al-Qur an surat al-Mâidah ayat 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۚ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۚ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۚ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang yang merugi.

Berdasarkan ayat di atas dapat dipahami, bahwa orang-orang yang berbeda agama dengan kaum muslimin dalam akad pernikahan terbagi menjadi tiga golongan:

Pertama: Golongan yang tidak memiliki kitab samawi dan tidak pula menyerupai ahli kitab. Mereka adalah para penyembah berhala. Contohnya patung-patung yang dipahat dari kayu, batu, perak, atau permata, dan semisalnya. Adapun berhala berupa gambar-gambar yang tidak memiliki bentuk nyata, seperti gambar yang tercetak di kertas dan semisalnya. Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara صنم (*patung*) dan وثن (*berhala*).

Yang dimaksud dengan “*berhala*” ialah segala sesuatu yang mereka sembah selain Allah, yang diwujudkan dalam berbagai bentuk gambar dan patung. Termasuk di dalamnya penyembahan matahari, bulan, bintang-bintang, dan gambar-gambar yang mereka anggap baik.

Termasuk juga kelompok murtad dari Islam, seperti Rafidhah yang meyakini bahwa Jibril salah menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad dan seharusnya kepada Ali, atau mereka meyakini adanya ketuhanan pada Ali, atau mengingkari sebagian ayat al-Qur'an, atau menuduh Aisyah. Termasuk penyembah berhala juga kaum Shabi'ah, yaitu mereka yang menyembah bintang-bintang. Di antara ulama ada yang membolehkan menikahi mereka apabila mereka memiliki kitab yang mereka imani.

Kedua: Golongan yang memiliki kemiripan dengan ahl-kitab. Mereka adalah kaum Majusi (penyembah api). Disebut memiliki kemiripan ahli kitab karena dahulu pernah diturunkan kitab kepada mereka, yaitu kitab Zaradusyt/Zoroaster, namun kemudian mereka membakarnya dan membunuh nabi mereka. Karena itu Allah mencabut kitab tersebut dari mereka. Mereka (kaum Majusi) tidak halal dinikahi menurut kesepakatan empat imam mazhab. Namun Dawud berpendapat berbeda karena adanya kemiripan mereka dengan ahli kitab.

Ketiga: Golongan yang memiliki kitab yang benar-benar diakui, seperti orang Yahudi yang beriman kepada taurat dan orang Nasrani yang beriman kepada Injil. Maka perempuan-perempuan mereka halal dinikahi. Artinya, seorang mukmin boleh menikahi wanita ahli kitab, namun wanita muslimah tidak boleh menikah dengan laki-laki ahli kitab, sebagaimana ia juga tidak boleh menikah dengan selainnya. Maka syarat sahnya pernikahan wanita muslimah adalah suaminya harus seorang muslim.⁵³

3. Pandangan Ulama tentang Nikah Beda Agama

Para fuqaha sepakat bahwa perkawinan perempuan muslimah dengan pria non-muslim, baik ahlul kitab maupun musyrik, hukumnya tidak sah karena dikhawatirkan dapat menimbulkan pelanggaran terhadap akidah, mengingat istri berkewajiban taat kepada suami. Sementara itu, mengenai perkawinan pria muslim dengan wanita berbeda agama terjadi perbedaan pendapat dikalangan ulama. Antara lain:

Mengenai hukum pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab, sebagian ulama di Malaysia, Singapura, Brunei, serta beberapa ulama di Indonesia cenderung mengikuti pandangan mazhab Syafi'i dan Syi'ah Imamiyah yang melarang perkawinan beda agama. Hasan Basri mantan ketua MUI juga menyatakan bahwa Islam melarang perkawinan antaragama.⁵⁴

Sejalan dengan pendapat tersebut, Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui fatwanya pada munas VII MUI 2005 menegaskan larangan perkawinan antara muslim dan non-muslim, baik dengan ahli kitab maupun selain ahli kitab, baik pihak laki-laki maupun perempuan yang beragama Islam. Larangan tersebut didasarkan pada pertimbangan untuk menghindari kerusakan atau dampak negatif (*mafsadat*) yang lebih besar dibandingkan kemaslahatan yang mungkin timbul. Pertimbangan ini sesuai dengan kaidah fikih:⁵⁵

⁵³ Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqih'ala, al-Mazâhib al-Arba'ah*, (Mesir: Dâr al-Fajr, 2004), jilid IV, 68-69.

⁵⁴ Nurcahaya dkk, Nikah Beda Agama Dalam Perspektif Hukum Islam, *Jurnal Hukum Islam*, Vol XVIII No. 2 Desember 2018, 145

⁵⁵ Himpunan Fatwa MUI, Fatwa MUI Nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005.

Dar'ul mafāsīd muqaddam 'ala jalbil maṣālih
 “Menolak kerusakan lebih diutamakan daripada mengambil kemaslahatan.”

Dalam pandangan mazhab Hanafi, Mereka berkata: haram menikahi wanita ahli kitab yang tinggal di negeri perang (*dārul harb*), karena ia tidak berada di bawah hukum Islam. Hal ini membuka pintu fitnah, sebab wanita itu dapat mempengaruhi akhlak dan agama anak-anaknya kepada selain Islam. Meskipun akad nikahnya sah, namun hukumnya makruh karena dikhawatirkan membawa kerusakan. Adapun jika wanita ahli kitab itu termasuk *dzimmi* (warga nonmuslim yang tunduk pada hukum Islam), maka menikahnya tetap makruh tanzih.⁵⁶

Di kalangan ulama Malikiyah terdapat dua pendapat. *Pertama*, menikahi perempuan ahli kitab hukumnya makruh secara mutlak, baik terhadap perempuan *dzimmiyah* maupun *harbiyah*. *Kedua*, sebagian ulama Malikiyah berpendapat bahwa hukum tersebut tidak makruh secara mutlak karena al-Qur'an memberikan kebolehan secara umum. Akan tetapi, karena mazhab Maliki sangat menekankan prinsip *sadd al-zarī'ah* (menutup jalan menuju kerusakan), maka apabila perkawinan dengan perempuan ahli kitab dikhawatirkan menimbulkan mafsadat, hukumnya dapat menjadi haram.

Agama membolehkan laki-laki muslim menikahi wanita ahli kitab selama agamanya tetap terjaga dan tidak menimbulkan bahaya dari pihak yang berbeda keyakinan. Namun wanita muslimah tidak dibolehkan menikah dengan laki-laki ahl-kitab, karena secara umum perempuan tidak mampu mempengaruhi suaminya sebagaimana suami mampu mempengaruhi istrinya. Akibatnya, dikhawatirkan wanita tersebut akan mengikuti agama suaminya, dan anak-anaknya pun akan mengikuti ayah mereka sementara sang ibu tidak mampu mencegahnya.

⁵⁶ Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqih'ala, al-Mazāhib al-Arba'ah*, (Mesir: Dār al-Fajr, 2004), jilid IV, 69.

Islam bersikap toleran dalam hubungan sosial, tetapi tidak dalam perkara yang dapat menyebabkan seorang muslim keluar dari agamanya atau menjadikan keturunannya nonmuslim. Karena itu, Islam membolehkan laki-laki muslim menikahi wanita ahli kitab dan melarang memaksa mereka keluar dari agamanya. Sedangkan agama lain tidak memiliki jaminan seperti itu, sebab pada umumnya laki-laki lebih kuat pengaruh dan kehendaknya, sedangkan perempuan lebih lemah kehendaknya. Inilah perbedaan antara wanita muslimah dan laki-laki ahl-kitab.⁵⁷

Menurut ulama maḏhab Syafi'i, menikahi perempuan ahli kitab yang berstatus *dzimmiyah* (tunduk pada pemerintahan Islam) hukumnya makruh. Adapun terhadap perempuan ahli kitab yang tergolong *harbiyah* (memusuhi Islam), tingkat kemakruhannya lebih berat.

Maḏhab Syafi'i juga menjelaskan bahwa kemakruhan tersebut berlaku dalam beberapa kondisi, yaitu: *Pertama*, laki-laki muslim tidak memiliki harapan agar perempuan ahli kitab tersebut masuk Islam. *Kedua*, masih terdapat perempuan muslimah yang dapat menjadi pasangan yang lebih baik; dan *Ketiga*, apabila tidak menikahi perempuan ahli kitab tersebut menimbulkan kekhawatiran terjatuh pada perbuatan zina.

Sebaliknya, apabila laki-laki muslim berharap perempuan ahli kitab tersebut dapat memeluk Islam, tidak menemukan perempuan muslimah yang sesuai, serta dikhawatirkan terjerumus dalam perzinaan jika tidak menikah dengan wanita ahli kitab, maka hukum menikahinya dapat menjadi sunnah. Hal ini didasarkan pada tujuan untuk menjaga diri dari perbuatan maksiat dan kerusakan moral. Dari sini tampak bahwa masalah ini berputar pada pertimbangan maslahat dan mafsadat. Bila pernikahan itu membawa maslahat maka dibolehkan, dan bila membawa kerusakan maka hukumnya makruh.⁵⁸ Menurut Mazhab Syafi'i, wanita ahlul kitab yang boleh dinikahi hanyalah

⁵⁷ Ibid, 69-70.

⁵⁸ Ibid, 70.

wanita Yahudi dan Nasrani keturunan Bani Israil, bukan dari bangsa lain meskipun menganut agama yang sama. Hal ini karena Nabi Musa a.s. dan Nabi Isa a.s. diutus khusus untuk Bani Israil. Selain itu, frasa *min qablikum* dalam Surah al-Maidah ayat 5 dipahami merujuk kepada kaum Yahudi dan Nasrani sebelum datangnya Islam. Oleh karena itu, penganut Yahudi dan Nasrani setelah turunnya al-Qur'an tidak termasuk kategori ahlul kitab.⁵⁹

Mazhab Hambali, mengatakan bahwa menikahi wanita ahli kitab hukumnya boleh tanpa kemakruhan, berdasarkan keumuman firman Allah:

“Dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan dari kalangan orang-orang yang diberi kitab sebelum kalian.” (QS. al-Ma'idah: 5)

Yang dimaksud “wanita-wanita yang menjaga kehormatan” adalah wanita merdeka yang menjaga kehormatan dirinya. Menurut mereka tidak disyaratkan kedua orang tua wanita itu harus ahli kitab. Selama wanita itu sendiri adalah ahli kitab maka pernikahannya sah, walaupun ayahnya atau ibunya bukan ahli kitab. Pendapat ini cenderung sejalan dengan Imam Syafi'i. Namun, Mazhab Hambali tidak membatasi pengertian ahlul kitab, yaitu mencakup semua penganut agama Yahudi dan Nasrani sejak sebelum Nabi Muhammad saw. diutus sebagai Rasul.

Tetapi menurut pandangan Syafi'iyah mensyaratkan bahwa kebolehan menikahi perempuan ahli kitab hanya berlaku apabila kedua orang tuanya sama-sama berasal dari kalangan ahli kitab. Oleh karena itu, apabila ayah seorang perempuan beragama ahli kitab sementara ibunya merupakan penyembah berhala, maka perempuan tersebut tidak dipandang halal untuk dinikahi, sekalipun ia mengikuti agama ayahnya dan berstatus sebagai ahli kitab.⁶⁰

⁵⁹ Nurcahaya, Mawardi Dalimunthe, Srimurhayati, Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif *Jurnal Hukum Islam, Hukum Islam, Vol XVIII No. 2 Desember (2018)*, 154.

⁶⁰ Abd ar-Rahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqih'ala, al-Mazahib al-Arba'ah*, (Mesir: Dâr al-Fajr, 2004), jilid IV, 70.

Gambar tabel: 2.1

Pernikahan Beda Agama menurut fuqaha

Mazhab/Lembaga	Hukum Menikahi Ahl Kitab	Ketentuan/Syarat	Dasar Pertimbangan
Hanafi	Boleh, tetapi makruh, bahkan dapat haram jika perempuan ahli kitab berasal dari <i>dar al-harb</i>	Jika perempuan ahli kitab berstatus <i>dzimmiyah</i> , hukumnya makruh tanzih, jika <i>harbiyah</i> , dilarang karena dikhawatirkan memengaruhi agama anak dan keluarga	Menjaga akidah keluarga muslim dan menghindari fitnah terhadap keturunan
Maliki	Terdapat dua pendapat: (1) makruh secara mutlak, (2) boleh secara umum	Kebolehan dapat berubah menjadi haram apabila dikhawatirkan menimbulkan mafsadat	Prinsip <i>sad al-zarî'ah</i> (menutup jalan menuju kerusakan)
Syafi'i	Makruh menikahi perempuan ahli kitab; kemakruhan lebih berat jika perempuan tersebut <i>harbiyah</i> -Ahli kitab terbatas (hanya Yahudi dan Nasrani keturunan Bani Israil sebelum turunnya al-Qur'an)	Makruh apabila: (1) tidak ada harapan masuk Islam, (2) masih ada perempuan muslimah yang layak dinikahi, (3) tidak ada kekhawatiran zina. Dapat menjadi sunnah jika dikhawatirkan terjerumus zina	Pertimbangan maslahat dan mafsadat dalam menjaga agama dan moral
Hanbali	Boleh tanpa kemakruhan	Tidak disyaratkan kedua orang tua perempuan harus	Berdasarkan keumuman QS. al-Ma'idah ayat 5

	- Pengertian ahli kitab lebih luas (mencakup semua Yahudi dan Nasrani sebelum Nabi Muhammad saw diutus).	ahli kitab; cukup perempuan itu sendiri berstatus ahli kitab dan menjaga kehormatannya	
Syafi'iyah (syarat nasab ahli kitab)	Membatasi kebolehan menikahi perempuan ahli kitab	Kedua orang tua perempuan harus sama-sama ahli kitab; jika salah satu orang tuanya penyembah berhala, maka tidak halal dinikahi	Menjaga kejelasan status keagamaan dan nasab keagamaan perempuan ahli kitab
Syi'ah Imamiyah	Melarang perkawinan beda agama	Tidak membolehkan perkawinan muslim dengan nonmuslim, termasuk ahli kitab	Menjaga kemurnian akidah dan kesinambungan keimanan keluarga
MUI (Fatwa)	Melarang perkawinan beda agama, baik dengan ahli kitab maupun non-ahli kitab	Berlaku bagi laki-laki maupun perempuan muslim	Berdasarkan kaidah fikih: <i>Dar'ul mafāsīd muqaddam 'ala jalbil mashālih</i> (menolak kerusakan didahulukan daripada mengambil kemaslahatan)
Ulama Malaysia, Singapura, Brunei, dan sebagian Indonesia	Cenderung melarang perkawinan beda agama	Mengikuti pandangan mazhab Syafi'i dan Syi'ah Imamiyah	Pertimbangan perlindungan akidah, keluarga, dan keturunan muslim

4. Hukum Nikah Beda Agama dalam Perspektif Hukum Positif di Indonesia dan KHI

Perkawinan yang sah telah diatur dalam Pasal 2 Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019, yaitu: “ Dalam ketentuan Pasal 288 Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, dicantumkan bahwa setiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah serta Negara menjamin hak anak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi.”⁶¹

Kompilasi Hukum Islam (KHI) telah mengatur ketentuan mengenai perkawinan sebagai pedoman bagi umat Islam dalam melaksanakan pernikahan sesuai syariat Islam. Diantaranya⁶²:

- a) Pasal 2: Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mīsaqan galīzan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.
- b) Pasal 3: Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.
- c) Pasal 4: Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undangundang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.
- d) Pasal 5
 - 1) Agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam setiap perkawinan harus dicatat.
 - 2) Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1), dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-undang No. 22 Tahun 1946 jo Undang-undang No. 32 Tahun 1954.

⁶¹ Undang-undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2019 *Tentang Perubahan Atas Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan*.

⁶² Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, Kementerian Agama RI, Direktorat Jemderal Bimbingan Masyarakat Islam, Direktorat Bina KAU dan Kkeluarga Sakinah Tahun 2018.

- e) Pasal 40: Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu:
 - 1) Karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain;
 - 2) Seorang wanita yang masih berada dalam masa iddah dengan pria lain;
 - 3) Seorang wanita yang tidak beragama islam.
- f) Pasal 44: Seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam.
- g) Pasal 60:
 - 1) Pencegahan perkawinan bertujuan untuk menghindari suatu perkawinan yang dilarang hukum Islam dan Peraturan Perundang-undangan.
 - 2) Pencegahan perkawinan dapat dilakukan hila eaton suami atau eaton isteri yang akan melangsungkan perkawinan tidak memenuhi syarat-syarat untuk melangsungkan perkawinan menurut hukum Islam dan peraturan Perundangundangan.
- h) Pasal 61: Tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan, kecuali tidak sekufu karena perbedaan agama atau *ikhthilaafu al-dīn*.

Gambar Tabel: 2.2

Nikah Beda Agama Perspektif Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia

UU/Pasal	Isi	Keterangan
UUD 1945 Pasal 28B	Setiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah serta memperoleh perlindungan terhadap anak.	Menjamin hak setiap warga negara untuk menikah dan membentuk keluarga secara sah.
UU No. 16 Tahun 2019 Pasal 2	Perkawinan sah apabila dilakukan menurut hukum agama dan kepercayaan masing-masing serta wajib dicatat sesuai peraturan perundang-undangan.	Menegaskan bahwa keabsahan perkawinan didasarkan pada hukum agama dan pencatatan negara.

KHI Pasal 2	Perkawinan menurut Islam adalah akad yang kuat (<i>mitsâqan ghalîdzan</i>) untuk menaati perintah Allah dan bernilai ibadah.	Menjelaskan pengertian dan kedudukan perkawinan dalam Islam sebagai ibadah.
KHI Pasal 3	Perkawinan bertujuan mewujudkan keluarga yang sakinah, mawaddah, dan rahmah.	Menjelaskan tujuan utama perkawinan dalam Islam.
KHI Pasal 4	Perkawinan sah apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan.	Menegaskan syarat sah perkawinan bagi umat Islam.
KHI Pasal 5	Setiap perkawinan wajib dicatat oleh Pegawai Pencatat Nikah agar terjamin ketertiban perkawinan bagi umat Islam	Mengatur kewajiban pencatatan perkawinan demi kepastian hukum
KHI Pasal 40	Dilarang menikahi wanita yang masih bersuami, masih dalam masa iddah, atau tidak beragama Islam.	Menjelaskan larangan perkawinan menurut hukum Islam.
KHI Pasal 44	Wanita muslimah dilarang menikah dengan pria non-muslim.	Menegaskan larangan perkawinan beda agama bagi perempuan Muslim.
KHI Pasal 60	Pencegahan perkawinan dilakukan untuk menghindari perkawinan yang dilarang menurut hukum Islam dan peraturan perundang-undangan.	Mengatur dasar dilakukannya pencegahan perkawinan.
KHI Pasal 61	Perbedaan agama (<i>ikhtilâfu al-dîn</i>) dapat menjadi alasan pencegahan perkawinan.	Menegaskan bahwa perbedaan agama menjadi alasan hukum untuk mencegah perkawinan.

B. Metode Tafsir Maudûi

Metode tafsir *maudû'î* merupakan pendekatan penafsiran al-Qur'an yang berfokus pada satu tema tertentu dengan menghimpun seluruh ayat yang berkaitan dengan tema tersebut. metode ini mengarahkan penafsir untuk memahami pandangan al-Qur'an terhadap suatu topik secara menyeluruh dengan cara menelaah seluruh ayat yang relevan, kemudian menguraikannya secara sistematis dan tuntas, disertai argumentasi yang dapat dipertanggungjawabkan. Seperti *tafsir Mafâtiḥ al-Ghaib* karya Fakhr ad-Dîn al-Râzi menjadi contoh penerapan metode

tafsir *maudū'ī* yang membahas tema-tema tertentu dalam al-Qur'an secara komprehensif dan terstruktur.

Tafsir ini menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surah yang membahas satu tema tertentu. Ayat-ayat tersebut kemudian disusun secara sistematis di bawah satu topik bahasan dan selanjutnya ditafsirkan dengan menggunakan metode *maudū'ī*. Upaya mengaitkan satu ayat dengan ayat lainnya pada akhirnya mengantarkan mufasir kepada kesimpulan yang utuh mengenai suatu persoalan menurut pandangan al-Qur'an. Melalui metode ini, mufasir juga dapat merumuskan berbagai pertanyaan yang muncul dalam benaknya dan menjadikannya sebagai tema pembahasan untuk menemukan pandangan al-Qur'an terhadap persoalan tersebut.

“Metode ini memiliki beberapa kelebihan, antara lain: *pertama*, mampu menjawab tantangan zaman, *kedua*, bersifat praktis dan sistematis; *ketiga*, dinamis; serta *keempat*, menghasilkan pemahaman yang utuh sesuai dengan tema yang dikaji. Adapun kelemahannya adalah: *pertama*, berpotensi memenggal ayat-ayat al-Qur'an dari konteksnya, dan *kedua*, memiliki keterbatasan dalam memahami ayat secara menyeluruh⁶³.

C. Metode Tafsir Muqāran

Metode tafsir *muqāran* merupakan pendekatan yang dilakukan dengan cara membandingkan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan lafaz atau struktur kalimat dalam konteks berbeda, maupun ayat-ayat yang berbeda redaksi tetapi membahas satu tema yang sama. Selain itu, metode ini juga mencakup perbandingan antara ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis-hadis Nabi saw yang tampak kontradiktif secara lahiriah, serta membandingkan berbagai pandangan para mufasir terhadap ayat tertentu. Metode ini memiliki cakupan luas karena tidak hanya membandingkan antar-ayat, tetapi juga antara ayat dan hadis, serta antar-penafsiran mufasir. Salah satu karya tafsir modern yang menggunakan metode ini adalah *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, karya al-Qurthubi yang

⁶³ M. Ghalib dkk, *Metodologi Tafsir Kalsik Hingga Kontemporer...*, 581.

membandingkan penafsiran para mufassir. *Rawā'i al-Bayān fī Tafsīr Ayāt al-Ahkām*, karya 'Ali al-Sābūnī'.

Metode ini memiliki beberapa keunggulan, di antaranya: *Pertama*, memberikan cakupan interpretasi yang lebih komprehensif; *Kedua*, memunculkan perbedaan penafsiran yang mendorong tumbuhnya sikap toleran; *Ketiga*, bermanfaat dalam menyingkap berbagai pandangan terhadap suatu ayat; dan *Keempat*, mendorong para mufasir untuk menganalisis ayat-ayat al-Qur'an, hadis Nabi saw, serta pendapat mufasir lainnya. Adapun kelemahan metode ini adalah tingkat kompleksitasnya yang tinggi sehingga sulit diterapkan oleh pemula, kurang responsif terhadap isu-isu sosial kontemporer, serta cenderung minim inovasi karena lebih banyak mereproduksi pendapat terdahulu.⁶⁴

D. Maqāsid al-Syarī'ah sebagai Landasan Tujuan Syariat Islam

1. Pengertian dan Konsep Dasar

Maqāsid al-Syarī'ah secara etimologis merupakan bentuk jamak (*jama'*) dari kata *maqṣad* yang berarti tujuan, maksud, atau sasaran. Adapun *al-Syarī'ah* secara bahasa berarti jalan yang lurus menuju sumber air, yang dalam konteks keislaman berarti seperangkat aturan dan hukum yang ditetapkan Allah untuk mengatur kehidupan manusia.⁶⁵

Secara terminologis, *maqāsid al-syarī'ah* didefinisikan oleh golongan ulama sebagai berikut:

Menurut al-Juwayni, pada dasarnya *maqāsid al-syarī'ah* merupakan dasar sekaligus tujuan dari penetapan hukum syariat yang berkaitan dengan seluruh kebutuhan universal manusia, guna menjamin terpeliharanya dan tegaknya sendi-sendi kehidupan. Dalam pandangannya, terdapat empat unsur pokok yang menjadi orientasi utama *maqāsid syarī'ah*, yaitu:

- a. Agama,
- b. Jiwa,

⁶⁴ Abd Hadi, *Metodologi Tafsir Dari Masa Kalsik Sampai Kontenporer...*, 70

⁶⁵ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, ed. 'Abdullāh Darāz (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.), 2: 4-5.

- c. Kehormatan (keturunan), dan
- d. Harta.

Al-Juwayni tidak secara eksplisit menyebutkan unsur akal sebagai bagian tersendiri dalam maqsid tersebut, karena menurutnya fungsi akal telah tercakup dan secara otomatis mengikuti keempat unsur di atas. Pemeliharaan terhadap agama, jiwa, kehormatan, dan harta tidak akan bermakna serta tidak mungkin terwujud tanpa terpeliharanya fungsi dan keberadaan akal secara baik.

Bagi al-Juwaini, peranan akal sangat penting, baik dalam pemikiran ilmu kalam maupun usul fikih. Melalui akal, manusia mampu mengenal Tuhannya, memahami sifat-sifat-Nya, membedakan antara kebaikan dan keburukan, serta menyadari adanya kehidupan setelah mati. Bahkan, keberfungsian akal merupakan syarat utama bagi adanya taklif.⁶⁶

Bahwa *maqāsid al-syarī'ah* menurut al-Gazālī bertujuan untuk menjaga lima unsur pokok (*al-uṣūl al-khamsah*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima prinsip dasar ini harus diwujudkan dalam berbagai tingkatan kemaslahatan, baik pada level *darūriyyāt*, *hajiyyāt*, maupun *taḥsiniyyāt*, serta pada aspek-aspek penyempurnaannya secara hierarkis.

Lebih lanjut, al-Gazālī menjelaskan bahwa pemeliharaan kelima prinsip dasar (*al-uṣūl al-khamsah*) berada pada tingkatan *darūriyyāt*, yaitu tingkat kemaslahatan yang paling tinggi dan paling mendesak. Pada level ini, syariat menetapkan berbagai ketentuan yang bertujuan menjaga kelangsungan lima prinsip tersebut. Misalnya, adanya ketentuan hukuman bagi pihak-pihak yang dapat merusak tatanan agama, penerapan *qīṣaṣ* sebagai upaya perlindungan jiwa manusia, serta penetapan sanksi terhadap konsumsi minuman keras demi menjaga akal yang merupakan dasar pertanggungjawaban hukum (*taklīf*).

Dalam menjelaskan tingkatan *hajiyyāt*, al-Gazālī menyatakan bahwa kemaslahatan pada level ini tidak bersifat darurat, namun tetap dibutuhkan untuk

⁶⁶ Mhd. Arbi Bayu Suhairi, *Maqāshid Syarī'ah Menurut Al-Juwayni*, *Jurnal MODELING*, Volume 11, Nomor 4, Desember (2024), 599.

menghilangkan kesulitan dan mewujudkan kemudahan dalam kehidupan. Salah satu contohnya adalah pemberian kewenangan kepada wali untuk menikahkan anak yang masih kecil, dengan tujuan menjaga kemaslahatan di masa mendatang, mempertimbangkan aspek kesepadan (*kafā'ah*), serta mengantisipasi hilangnya kesempatan memperoleh kebaikan.

Adapun mengenai tingkatan *taḥsiniyyât*, al-Gazāli menjelaskan bahwa kemaslahatan pada level ini tidak berhubungan langsung dengan keadaan darurat maupun kebutuhan mendesak, tetapi lebih berfungsi sebagai penyempurna. Tingkatan ini bertujuan mewujudkan keindahan, kebaikan akhlak, serta kemudahan dalam kehidupan dan muamalah. Contohnya seperti status ketidaklayakan hamba sahaya sebagai saksi, padahal fatwa dan periwayatannya bisa diterima.⁶⁷

Abu Ishāq al-Syātibi menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariat pada dasarnya bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia (*jalb al-maṣāliḥ*) dan menolak kerusakan (*dar' al-mafāsid*). Setiap bentuk *taḥlīf* dalam syariat ditetapkan dengan tujuan menghadirkan kemanfaatan, mencegah kemudharatan, atau mengintegrasikan keduanya secara seimbang. Ia juga menjelaskan bahwa seluruh ibadah pada hakikatnya mengandung illat dan hikmah yang bersifat universal (*mu'allalah ijmālan*), meskipun tidak seluruh rahasia dan tujuan rinci di balik ketentuan tersebut dapat dipahami secara detail oleh akal manusia dalam setiap aspek pelaksanaannya.⁶⁸

Muhammad al-Tahir Ibn Asyūr mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai makna-makna, hikmah, dan tujuan umum yang dikehendaki Allah Swt. dalam penetapan seluruh atau sebagian besar hukum syariat, yang diarahkan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Menurutnya, *maqāṣid* tidak hanya dipahami pada aspek hukum parsial, tetapi juga

⁶⁷ Sutisna dkk, *Panorama Maqāshid Syarī'ah*, (Bandung: Media Sains Indonesia, 2020), 34.

⁶⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut Al-Syātibi*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 64. Lihat Moh. Toriquddin, Teori Maqasid Syari'ah Perspektif al-Syātibi, *de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, Volume 6 Nomor 1, Juni 2014,,39.

mencakup nilai-nilai universal syariat seperti keadilan, kebebasan, persamaan, toleransi, dan kemudahan.⁶⁹

Tabel 2.3 Definisi Maqāṣid al-Syarī'ah

Ulama	Deskripsi
Imam al-Haramain al-Juwayni	Tujuan syariat dalam menetapkan hukum yang bermuara pada pemeliharaan lima unsur pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
Imam al-Gazālī	Tujuan syariat adalah memelihara lima unsur pokok kehidupan manusia (<i>al-darūriyyāt al-khams</i>), yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.
Imam al-Syātibi	Maqāṣid adalah tujuan syariat untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.
Ibn 'Asyūr	Maqāṣid adalah hikmah dan makna mendalam yang menjadi dasar setiap hukum syariat, baik umum maupun khusus.

2. Tingkatan Maqāṣid al-Syarī'ah (*Al-Darūriyyāt al-Khams*)

Imam al-Syātibi membagi *maqāṣid al-syarī'ah* ke dalam tiga tingkatan hierarkis, yaitu *darūriyyāt* (kebutuhan primer), *ḥājiyyāt* (kebutuhan sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (kebutuhan tersier/penyempurna).⁷⁰ Di antara ketiganya, *al-darūriyyāt al-khams* (lima kebutuhan primer) menjadi fondasi utama yang harus dijaga dalam setiap kondisi.

Prinsip-prinsip perlindungan yang dikenal sebagai *darūriyyāt al-khams* dan menjadi pokok utama dalam *maqāṣid al-syarī'ah* pertama kali disusun secara sistematis oleh Imam al-Juwaynī, kemudian disempurnakan oleh Imam al-Gazālī, dan mencapai puncak formulasi teoritisnya pada karya Imam al-Syātibi⁷¹ Al-Gazālī dalam *al-Mustasfā* menegaskan bahwa seluruh ketentuan syariat pada hakikatnya bertujuan untuk memelihara kelima unsur pokok ini.⁴¹⁷ Al-Syātibi kemudian mengembangkan konsep ini dengan memetakan kebutuhan manusia ke

⁶⁹ Sutisna dkk, *Panorama Maqasid Syariah...*, 120

⁷⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, ed. 'Abdullāh Darāz, (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.t.), 2, 10-12.

⁷¹ Abd al-Malik bin 'Abdullāh al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azīm al-Dīb (Qatar: Jāmi'ah Qatar, 1979), 1, 89; Abū Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 1, 140-141; Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, ed. 'Abdullāh, 2, 10-12.

dalam tiga tingkatan hierarkis, di mana kelima prinsip ini termasuk dalam kategori kebutuhan primer (*darūriyyāt*) yang harus dijaga dalam segala kondisi.⁷²

Tabel 2.4: Lima Unsur Pokok Maqâsid al-Syarî'ah (*al- Darūriyyāt al-Khams*) dan Relevansinya dengan Pernikahan Beda Agama

No	Prinsip	Definisi	Relevansi dengan Pernikahan Beda Agama
1	Ḥifẓ al-Dīn (<i>Penjagaan Agama</i>)	Melindungi keyakinan dan praktik keagamaan dari hal-hal yang dapat merusaknya	Pernikahan beda agama berpotensi mengancam akidah pasangan muslim dan pendidikan agama anak
2	Ḥifẓ al-Nafs (<i>Penjagaan Jiwa</i>)	Melindungi keselamatan jiwa dan kesehatan mental manusia	Konflik nilai dalam rumah tangga beda agama dapat mengganggu stabilitas psikologis
3	Ḥifẓ al-'Aql (<i>Penjagaan Akal</i>)	Melindungi kemampuan berpikir rasional dari hal-hal yang merusak	Kebingungan identitas keagamaan dapat mengganggu perkembangan nalar anak
4	Ḥifẓ al-Nasl (<i>Penjagaan Keturunan</i>)	Melindungi keluarga, nasab, dan keberlangsungan generasi	Anak rentan terhadap kebingungan identitas agama dan pendidikan yang tidak konsisten
5	Ḥifẓ al-Māl (<i>Penjagaan Harta</i>)	Melindungi hak kepemilikan harta dari tindakan zalim	Sengketa waris karena perbedaan agama dapat merugikan salah satu pihak

⁷² Muḥammad al-Gâzālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 1, 140-141.

3. Perkembangan Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah

Secara historis, Pengembangan Teori *maqāṣid al-syarī'ah* dapat dipetakan ke dalam tiga periode utama yang menunjukkan evolusi teoretis dari bentuk sederhana menuju formulasi yang lebih sistematis dan komprehensif.⁷³

a. Periode Pertama: Generasi Awal (*Marḥalah al-Ta'sīs*)

Imam al-Ḥaramain 'Abd al-Malik bin 'Abdullāh al-Juwaini (w. 478 H/1085 M) adalah tokoh utama periode ini, yang dimulai pada abad kelima Hijriah. Sebagai salah satu tokoh utama dalam bidang ushul fiqh, Imam al-Juwaini memandang bahwa hukum Islam tidak semata-mata berorientasi pada teks (*naṣṣ*), tetapi juga pada tujuan (*maqāṣid*) yang melandasi penetapannya. Menurutnya, seluruh ketentuan syariat diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) dan mencegah kerusakan (*dar' al-mafāṣid*), sehingga tujuan tersebut menjadi landasan penting dalam memahami dan mengimplementasikan hukum Islam.⁷⁴

Imam al-Juwaini membagi kemaslahatan ke dalam tiga tingkatan yang kemudian menjadi dasar penting bagi perkembangan teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Pertama, *darūriyyāt*, yaitu kebutuhan pokok yang harus dipenuhi demi menjaga keberlangsungan hidup manusia. Kedua, *ḥājīyyāt*, yaitu kebutuhan yang berfungsi menghilangkan kesulitan dan memberikan kemudahan dalam kehidupan. Ketiga, *taḥsīniyyāt*, yaitu kebutuhan yang bertujuan menyempurnakan kehidupan melalui nilai-nilai moral, etika, dan kepatutan.⁷⁵

Imam al-Juwaini menegaskan bahwa syariat tidak cukup dipahami hanya melalui teks (*naṣṣ*), tetapi juga harus dipahami berdasarkan tujuan (*maqāṣid*) yang hendak diwujudkan. Menurutnya, seseorang belum dapat melakukan *istinbāṭ* hukum secara tepat apabila belum memahami tujuan Allah dalam menetapkan

⁷³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 45.

⁷⁴ Pepy Marwinata, Perkembangan maqāṣid al-syarī'ah Pada Periode Klasik: Studi Pemikiran Al-Juawaini dan Al-Ghazali, *Jurnal Mahasiswa FIAI-UII, at-Thullab, Vol.8, Nomor.1, Januari-April, 2026*, 255. Lihat 'Abd al-Malik bin 'Abdullāh al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azīm al-Dīb (Qatar: Jāmi'ah Qatar, 1979), 1, 89.

⁷⁵ Pepy Marwinata, *Perkembangan maqāṣid al-syarī'ah Pada Periode Klasik*, 255.

syariat. Dengan demikian, pemahaman terhadap maqāṣid al-syarī'ah menjadi prasyarat penting dalam proses penggalan hukum Islam.

Gagasan tersebut dapat ditemukan dalam karya *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, terutama ketika membahas *qiyās* dan konsep '*illat*' hukum. Al-Juwaini membedakan maqāṣid menjadi dua bentuk. Pertama, maqāṣid yang dipahami langsung melalui induksi terhadap nash sehingga menghasilkan hukum yang bersifat *ta'abbudī* dan tidak dapat diubah, seperti kewajiban salat dan puasa. Kedua, maqāṣid yang diperoleh melalui penalaran terhadap berbagai nash untuk menjawab persoalan yang belum memiliki ketentuan hukum secara eksplisit. Dalam kategori ini, akal berperan penting sehingga hukum yang dihasilkan bersifat *ta'aqulī*.

Kontribusi utama pemikiran Imam al-Juwaini terhadap perkembangan *maqāṣid al-syarī'ah* terletak pada upayanya mengintegrasikan pemahaman tekstual dengan pertimbangan kemaslahatan. Melalui pendekatan tersebut, ia meletakkan dasar filosofis bagi pengembangan teori maqāṣid pada periode berikutnya.⁷⁶

b. Periode Kedua: Generasi Pertengahan (*Marḥalah al-Tadwīn*)

Periode ini mencapai puncaknya pada abad ke-6 hingga ke-8 Hijriah dengan dua tokoh utama, yaitu Abū Ḥamīd al-Gazālī (w. 505 H/1111 M) dan Abu Ishāq al-Syāṭibī (w. 790 H/1388 M). al-Gazālī berperan penting dalam menyempurnakan teori maqasid dengan menjadikan kelima prinsip perlindungan tersebut sebagai landasan penetapan hukum ('*illat*'). Ia juga memperkenalkan konsep *maṣlaḥah* (kemaslahatan) sebagai pemeliharaan tujuan-tujuan syariat.⁷⁷

Dalam *al-Mustasfā fī 'Ilm al-Uṣūl*, Abu Hamid al-Gazālī mengembangkan pemikiran gurunya, al-Juwaini, dengan menyusun konsep *maqāṣid al-syarī'ah* secara lebih sistematis. Menurutnya, tujuan utama syariat

⁷⁶ Pepy Marwinata, *Perkembangan maqāṣid al-syarī'ah Pada Periode Klasik.*, 255-256.

⁷⁷ al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 1: 140-141; al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2: 10-12; Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 45.

adalah mewujudkan kemaslahatan (*maṣlaḥah*) dan mencegah kerusakan (*mafsadah*). Kemaslahatan tersebut dibagi ke dalam tiga tingkatan, yaitu *darūriyyāt*, *ḥājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*.

Kontribusi utama al-Gazālī adalah merumuskan lima kebutuhan pokok (*al-darūriyyāt al-khams*), yaitu menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Kelima aspek tersebut merupakan tujuan pokok syariat yang harus dijaga karena menjadi dasar terciptanya kemaslahatan dan mencegah kerusakan dalam kehidupan manusia.

Selain itu, al-Gazālī juga mengembangkan konsep *maṣlaḥah* mursalah, yaitu kemaslahatan yang tidak memiliki dasar eksplisit dalam nash, tetapi sejalan dengan tujuan syariat. Konsep ini memberikan ruang bagi penetapan hukum terhadap persoalan-persoalan baru sepanjang bertujuan mewujudkan kemaslahatan umum dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat.

Melalui pemikiran tersebut, al-Gazālī berhasil menyusun kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* secara lebih utuh dan sistematis. Konsepnya kemudian menjadi rujukan penting bagi para ulama setelahnya, terutama Abu Ishāq al-Syātibī, dalam mengembangkan teori *maqāṣid al-syarī'ah*.⁷⁸

Al-Syātibī, melalui magnum opusnya *al-Muwāfaqāt*, membawa teori *maqāṣid* ke tingkat yang lebih matang.⁷⁹ Sebelum menjelaskan konsep *maqāṣid al-syarī'ah*, terlebih dahulu membahas *ta'līl al-syarī'ah*, yaitu alasan atau tujuan disyariatkannya suatu hukum. Menurutnya, setiap hukum yang ditetapkan Allah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Al-Syātibī menegaskan bahwa seluruh hukum syariat memiliki 'illat yang menunjukkan adanya tujuan tertentu di balik penetapannya.

⁷⁸ Pepy Marwinata, *Perkembangan maqāṣid al-syarī'ah Pada Periode Klasik*, 258.

⁷⁹ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, ed. 'Abdullāh Darāz, 2: 10-12; Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 45.

Ia menjelaskan bahwa keberadaan '*illat*' tersebut dapat dipahami melalui dalil-dalil syariat, baik yang bersifat umum maupun khusus. Secara umum, hal ini tampak dalam firman Allah:

"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam." (QS. al-Anbiyā': 107)

Sementara secara khusus, firman Allah:

"Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu agar kamu bersyukur." (QS. al-Mā'idah: 6)

Menurut al-Syātibi, ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa syariat ditetapkan bukan untuk memberatkan manusia, melainkan untuk menghadirkan rahmat, kemudahan, dan kemaslahatan dalam kehidupan mereka.⁸⁰ Kontribusi utamanya meliputi: (1) pemetaan kebutuhan manusia ke dalam tiga tingkatan hierarkis, yaitu *ḍarūriyyāt* (kebutuhan primer), *ḥājiyyāt* (kebutuhan sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (kebutuhan tersier/penyempurna); (2) penempatan maqasid sebagai fondasi utama (*al-maqṣad fī al-aṣl*) dalam memahami syariat, bukan sekadar sebagai pelengkap; serta (3) penegasan bahwa pada dasarnya seluruh ketentuan syariat diarahkan untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia dan mencegah kerusakan (*jalb al-masāliḥ wa dar' al-mafāsīd*).

c. Periode Ketiga: Generasi Kontemporer (*Marḥalah al-Tajdīd*)

Periode ini bermula pada abad ke-14 Hijriah atau sekitar awal abad ke-20 Masehi dan terus berkembang hingga masa kini. Dua tokoh yang memiliki pengaruh besar dalam periode tersebut ialah Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr (w. 1973 M/1393 H) dan Jasser Auda (lahir 1966 M).⁸¹

Ibn 'Āsyūr, dalam karyanya *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, memperluas cakupan maqāṣid ke dalam dua kategori utama, yaitu *maqāṣid al-ʿāmmah* (tujuan-tujuan umum) dan *maqāṣid al-khāṣṣah* (tujuan-tujuan khusus).

⁸⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah Menurut Al-Syātibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 57. Lihat Moh. Toriquddin, *Teori Maqāṣid Syarī'ah Perspektif Al-Syatibi de Jure, Jurnal Syariah dan Hukum, Volume 6 Nomor 1, Juni 2014*, 35.

⁸¹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Maysāwī, 1: 45-50; Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 45.

Selain itu, ia membantu mengembangkan konsep-konsep mengenai karakteristik dasar syariah berdasarkan fitrah manusia,⁸² seperti *samahah* (toleransi), *musāwah* (kesetaraan), *hurriyyah* (kebebasan), dan *'adālah* (keadilan). Kontribusinya menjadikan *maqāsid al-syarī'ah* lebih relevan dengan konteks modern dan universal.

Jasser Auda, seorang cendekiawan kontemporer asal Mesir-Kanada, mengembangkan pendekatan sistem (*systems approach*) dalam memahami *maqāsid al-syarī'ah*.⁸³ Ia merumuskan enam fitur sistem yang digunakan untuk mengoperasionalkan maqasid, yaitu watak kognitif (*cognitive nature*), keutuhan (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), keterkaitan hierarkis (*interrelated hierarchy*), multidimensionalitas (*multi-dimensionality*), dan kebertujuan (*purposefulness*). Pendekatan ini memungkinkan maqasid al-shari'ah untuk responsif terhadap kompleksitas persoalan kontemporer, termasuk hak asasi manusia, demokrasi, dan keadilan global.⁸⁴

Tabel 2.5 Perkembangan Pemikiran Maqāsid al-Syarī'ah

Periode	Tokoh Utama	Kontribusi
Generasi Awal (<i>Ta'sīs</i>)	Imam al-Haramain al-Juwayni	Meletakkan fondasi konsep maqāsid melalui gagasan <i>al-'iṣmah</i> (perlindungan), yang kemudian mengarah pada lima unsur pokok, yaitu penjagaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
Generasi Pertengahan (<i>Tadwīn</i>)	Imam al-Gazāli, Imam al-Syātibi	Menyusun dan menyempurnakan teori maqasid; membagi kebutuhan menjadi <i>daruriyyāt</i> , <i>hājiyyāt</i> , dan <i>taḥsīniyyāt</i> ; menjadikan maqasid sebagai kerangka memahami syariat

⁸² Ibid, 46

⁸³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 45-52; Jasser, *Membumikan Hukum Islam*, 85-95; Muhammad Mattori, "Konsep Maqasid Syariah Jasser Auda Melalui Pendekatan Sistem," *Setyaki Jurnal Studi Keagamaan Islam* 1, no. 3 (2023), 115.

⁸⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 48-52.

Generasi Kontemporer (<i>Tajdīd</i>)	Ibn 'Asyūr, Jasser Auda	Memperluas maqasid ke nilai universal seperti keadilan, kebebasan, dan kemanusiaan; mengembangkan pendekatan sistem (systems approach)
--	-------------------------	--

4. Reposisi Konsep *Hifẓ al-Dīn* dan *Hifẓ al-Nasl* dalam Konteks Kontemporer

Dalam disertasi ini, penulis mengkaji ulang serta merekonstruksi *pemaknaan* dua konsep maqasid yang dinilai paling relevan dalam isu pernikahan beda agama, yakni *hifẓ al-dīn* yang berkaitan dengan pemeliharaan agama serta *hifẓ al-nasl* yang berhubungan dengan penjagaan keturunan. Upaya ini dilakukan dengan merujuk pada pengembangan pemikiran maqasid dari tokoh-tokoh kontemporer seperti Taha Jabir al-Alwani dan Ibn 'Asyūr, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih kontekstual terhadap realitas modern.⁸⁵

Dalam kajian ini, terjadi pergeseran pemaknaan terhadap dua konsep utama dalam *maqāsid al-syarī'ah*, yaitu *hifẓ al-dīn* (perlindungan agama) dan *hifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan), dari kerangka klasik menuju pendekatan yang lebih kontekstual.

Pada tataran klasik, konsep *hifẓ al-dīn* pada umumnya dipahami sebagai upaya menjaga agama melalui penegakan norma-norma syariat secara ketat, termasuk pembatasan terhadap tindakan yang dipandang mengancam eksistensi agama, seperti kemurtadan. Namun, dalam pemikiran maqāsid kontemporer yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Taha Jabir al-'Alwānī dan Ibn 'Āsyūr, konsep *hifẓ al-dīn* mengalami reposisi konseptual. Fokusnya tidak lagi semata-mata pada perlindungan institusi agama, tetapi juga pada perlindungan terhadap kebebasan beragama sebagai bagian dari tujuan syariat. Penekanannya bergeser pada penghormatan terhadap kebebasan memilih keyakinan, penguatan toleransi, serta penolakan terhadap segala bentuk

⁸⁵ al-'Alwānī, *Lā Ikrāh Fī Al-Dīn*, 69; Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'ah*, 1, 152-160; Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 92-95; Retna Gumanti, "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)," *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 1 (Maret 2018), 113-116.

pemaksaan dalam beragama. Pendekatan ini sejalan dengan prinsip al-Qur'an yang menegaskan bahwa tidak ada paksaan dalam agama (QS. al-Baqarah [2]: 256), sekaligus menempatkan kebebasan memilih keyakinan sebagai bagian dari tanggung jawab moral setiap individu.⁸⁶

Sementara itu, *ḥifẓ al-nasl* dalam pemahaman klasik lebih difokuskan pada penjagaan kemurnian nasab dan kejelasan garis keturunan, terutama melalui pengaturan ketat dalam hubungan pernikahan dan larangan terhadap praktik yang dapat mencampuradukkan asal-usul keluarga. Dalam perkembangan kontemporer, makna ini diperluas. Perlindungan keturunan tidak lagi hanya dipahami secara biologis, tetapi juga mencakup dimensi psikologis dan identitas.⁸⁷ Fokusnya bergeser pada perlindungan anak dari kebingungan identitas keagamaan, pemenuhan hak anak untuk memperoleh pendidikan agama yang jelas, serta penciptaan stabilitas emosional dalam keluarga. Dengan demikian, *ḥifẓ al-nasl* tidak hanya menjaga “asal-usul”, tetapi juga memastikan kualitas tumbuh kembang anak secara utuh.

Melalui reposisi ini, terlihat bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* bersifat dinamis dan terbuka untuk pemaknaan ulang, selama tetap berakar pada nilai-nilai dasar al-Qur'an seperti keadilan, kemaslahatan, dan penghormatan terhadap martabat manusia. Pendekatan ini memungkinkan syariat dipahami tidak hanya sebagai seperangkat aturan, tetapi sebagai sistem nilai yang responsif terhadap tantangan zaman.⁸⁸

⁸⁶al-'Alwānī, *Lā Ikrāh Fī Al-Dīn*, 71-72. Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 1, 152-153; Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 48-50.

⁸⁷Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems*, 50-52; Izatul Aini Salsabila dan Lutfiyah, "Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Hifdzun Nasl," *Jurnal Penelitian* (2023), 186-187; S. Nurkhasanah, "Perkawinan Beda Agama Perspektif Maqashid Al-syariah," *MASILE* 4, no. 1 (2023), 10.

⁸⁸Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustashfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi, 1: 140-141; al-Syātībī, *al-Muwāfaqāt*, 2, 10-12; Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 1: 152-160; Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 48-52.

E. Maqāsid al-Syarī'ah dan Hak Asasi Manusia

1. Konsep Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam

Hak Asasi Manusia (HAM) merupakan hak-hak dasar yang melekat pada setiap manusia sejak lahir sebagai anugerah Allah swt. Hak tersebut bukan merupakan pemberian negara maupun masyarakat, melainkan hak kodrati yang harus dihormati, dijunjung tinggi, dan dilindungi. Oleh karena itu, penghormatan terhadap HAM merupakan konsekuensi dari pengakuan atas martabat manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan.⁸⁹

Dalam perspektif Islam, konsep HAM memiliki landasan teologis yang berbeda dengan konsep HAM modern. Islam memandang manusia sebagai makhluk yang dimuliakan (*karāmah al-insān*) sekaligus sebagai khalifah Allah di bumi. Kedudukan tersebut menjadikan manusia memiliki hak-hak dasar yang harus dijaga, namun pada saat yang sama juga dibebani kewajiban untuk menjalankan syariat Allah. Dengan demikian, hak dan kewajiban dipahami sebagai dua sisi yang tidak dapat dipisahkan.

Menurut Abu al-A'la al-Maudūdi, dalam Islam dikenal dua bentuk hak, yaitu *ḥuqūq Allāh* (hak-hak Allah) dan *ḥuqūq al-insān* (hak-hak manusia). Kedua jenis hak tersebut saling melengkapi sehingga pemenuhan hak manusia tidak dapat dilepaskan dari tanggung jawab kepada Allah. Inilah yang menjadi salah satu karakteristik konsep HAM dalam Islam yang membedakannya dari konsep HAM Barat yang lebih menitikberatkan pada kebebasan individu.

Sejarah Islam menunjukkan bahwa penghormatan terhadap HAM telah dipraktikkan sejak masa Rasulullah saw. melalui Piagam Madinah. Piagam tersebut menjadi dasar kehidupan masyarakat plural di Madinah yang menjamin kebebasan beragama, persamaan hak, solidaritas sosial, serta kerja sama antar warga negara tanpa membedakan agama maupun suku. Lima prinsip utama Piagam Madinah meliputi persaudaraan, saling menolong, perlindungan, saling

⁸⁹ Mufarrihul Hazin dkk, Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam dan Maqāsid al-Syarī'ah, *CENDEKIA : Jurnal Studi Keislaman*, Volume 7, Nomor 1, Juni 2021, 103.

menasihati, dan kebebasan beragama. Hal ini menunjukkan bahwa penghormatan terhadap hak-hak dasar manusia telah menjadi bagian dari praktik ketatanegaraan Islam sejak periode awal.

Bahwa hak-hak dasar manusia dalam Islam mencakup hak hidup, hak kemerdekaan, hak memperoleh pendidikan, hak atas kehormatan diri, dan hak memiliki harta. Seluruh hak tersebut dibangun di atas tiga prinsip utama, yaitu persaudaraan (*ukhuwwah*), kebebasan (*hurriyyah*), dan persamaan (*musāwāh*). Ketiga prinsip tersebut menjadi fondasi bagi terwujudnya masyarakat yang adil dan bermartabat.⁹⁰

Perkembangan HAM modern ditandai dengan lahirnya Universal Declaration of Human Rights (UDHR) 1948 yang menjamin hak-hak dasar manusia, seperti hak hidup, kebebasan, perkawinan, pendidikan, pekerjaan, dan kebebasan beragama, termasuk hak untuk berpindah agama.⁹¹ Dalam perspektif Islam, pengakuan terhadap HAM diwujudkan melalui Cairo Declaration on Human Rights in Islam (CDHRI) 1990 yang berlandaskan al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun memiliki substansi yang serupa dengan UDHR, CDHRI menegaskan bahwa pelaksanaan hak-hak tersebut harus sesuai dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Perbedaan utama keduanya terletak pada sumber legitimasi hak, yaitu UDHR yang bersifat *antroposentris* dengan menitikberatkan pada rasionalitas manusia, sedangkan CDHRI bersifat *teosentris* dengan menjadikan wahyu sebagai landasan. Dengan demikian, kedua deklarasi sama-sama menjunjung martabat manusia, tetapi berbeda dalam menentukan sumber dan batas pelaksanaan hak asasi manusia.⁹²

2. Hubungan Hak Asasi Manusia dengan Maqāṣid al-Syarī'ah

Secara konseptual, *maqāṣid al-syarī'ah* memiliki hubungan yang erat dengan perlindungan HAM. Maqāṣid dipahami sebagai tujuan ditetapkan hukum Islam yang berorientasi pada pencapaian kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*)

⁹⁰ Ibid, 104-105

⁹¹ Ibid, 104

⁹² Mufarrihul Hazin dkk, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam*, 106

dan pencegahan kerusakan (*dar' al-mafāsīd*). Oleh karena itu, substansi *maqāṣid* pada hakikatnya merupakan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia.

Mengikuti rumusan al-Gazālī, *maqāṣid al-syarī'ah* meliputi lima kebutuhan primer (*al-kullīyyāt al-khams*), yaitu perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), agama (*ḥifẓ al-dīn*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).⁹³ Kelima unsur tersebut merupakan representasi dari hak-hak fundamental manusia. Perlindungan terhadap jiwa menjamin hak hidup; perlindungan terhadap akal menjamin hak memperoleh pendidikan dan kebebasan berpikir; perlindungan agama menjamin kebebasan berkeyakinan, perlindungan keturunan menjamin keberlangsungan keluarga, sedangkan perlindungan harta menjamin hak kepemilikan dan kesejahteraan ekonomi.

Bahwa tujuan *maqāṣid* tidak berhenti pada perlindungan lima kebutuhan pokok tersebut, tetapi juga diwujudkan melalui nilai-nilai universal seperti keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*), kebijaksanaan (*al-ḥikmah*), kesetaraan (*al-musāwah*), kasih sayang (*al-raḥmah*), pluralitas (*al-ta'addudiyyah*), dan penghormatan terhadap hak asasi manusia (*al-ḥuqūq al-insāniyyah*). Dengan demikian, HAM bukan konsep yang asing dalam Islam, melainkan bagian dari tujuan syariat itu sendiri.⁹⁴

Dengan demikian, bahwa realisasi HAM harus memperhatikan tingkatan kemaslahatan, yaitu *ḍarūriyyāt*, *ḥājīyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*. Ketiga tingkatan tersebut saling berkaitan dalam mewujudkan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Oleh sebab itu, pendekatan *maqāṣid* memberikan kerangka metodologis untuk memahami hukum Islam secara lebih kontekstual tanpa mengabaikan tujuan utama syariat. Hak Asasi Manusia memiliki relevansi yang erat dengan orientasi *maqāṣid al-syarī'ah* yang meliputi perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), agama (*ḥifẓ al-dīn*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).

⁹³ Sutisna, *Panorama Maqāṣid Syarī'ah*, 34

⁹⁴ Mufarrihul Hazin dkk, *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam*, 110.

F. Maqāsid Syarī'ah Jasser Auda

1. Pendekatan Sistem Jasser Auda (*Systems Approach*)

a. Pengertian Pendekatan Sistem

Pendekatan sistem Jasser Auda adalah kerangka analisis yang digunakan untuk mengoperasionalkan *maqāsid al-syarī'ah* dengan memandang syariat Islam sebagai suatu sistem yang utuh, dinamis, dan saling terkait. Pendekatan ini berangkat dari asumsi bahwa syariat tidak dapat dipahami secara atomistik atau parsial, melainkan harus dilihat sebagai kesatuan yang terintegrasi.⁹⁵

Jasser Auda mendefinisikan sistem sebagai sekumpulan unit atau elemen yang saling berinteraksi dan membentuk suatu kesatuan yang terintegrasi, yang dirancang untuk menjalankan fungsi-fungsi tertentu. Dalam konteks hukum Islam, pendekatan sistem digunakan untuk membaca teks-teks keagamaan dengan mempertimbangkan realitas empiris yang melingkupinya, seperti kondisi sosial, perkembangan ilmu pengetahuan, dan problematika umat.⁹⁶

b. Enam Fitur Sistem (*System Features*)

Jasser Auda merumuskan enam fitur sistem utama yang digunakan untuk mengoperasionalkan *maqāsid al-syarī'ah* dalam beragam disiplin ilmu pengetahuan. Keenam fitur tersebut meliputi:⁹⁷

1) Watak Kognitif (*Cognitive Nature*)

Yang dimaksud dengan *cognitive nature* adalah karakter pengetahuan yang menjadi fondasi pembentukan sistem hukum Islam. Penetapan hukum Islam pada dasarnya bergantung pada pengetahuan seorang *faqih* terhadap teks-teks sumber hukum. Oleh karena itu, dalam rangka menguji validitas seluruh bentuk kognisi yakni pengetahuan manusia tentang teks. Jasser Auda menegaskan pentingnya pembedaan yang tegas antara teks wahyu (al-Qur'an

⁹⁵ Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 45.

⁹⁶ Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 45-52; Retna Gumanti, "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)," *Jurnal Al-Himayah* 2, no. 1 (Maret 2018), 105-116

dan as-Sunnah) dan pemahaman manusia terhadap teks tersebut. Dalam konteks ini, harus dibedakan secara konseptual antara syari'ah, fiqh, dan fatwa.

- a) Syariah adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., yang mencerminkan risalah Ilahi beserta tujuan-tujuan utamanya (*maqāṣid*). Dalam pengertian sederhana, syariah merujuk pada al-Qur'an dan sunnah Nabi sebagai sumber normatif yang bersifat Ilahiah.
- b) Fiqh merupakan kumpulan pendapat hukum yang dihasilkan oleh para ahli hukum Islam dari berbagai maḏhab, yang berupaya menerapkan syariah dalam beragam konteks kehidupan nyata sepanjang sejarah Islam.
- c) Fatwa adalah penerapan konkret syariah dan fiqh dalam menjawab persoalan aktual yang dihadapi umat Islam pada masa tertentu.⁹⁸

Dengan kerangka pembedaan tersebut, syariah Islam dipahami sebagai wahyu Ilahi yang sempurna, sementara kesempurnaan aktualisasi syariah sangat bergantung pada upaya manusia yang berkelanjutan dalam menyesuaikannya dengan dinamika masyarakat serta mengarahkan manusia pada nilai-nilai kemanusiaan dan spirit kehidupan. Pada titik ini, syariah sebagai wahyu harus dibedakan dari hasil pemikiran atau interpretasi manusia terhadap wahyu. Oleh karena itu, syariah Islam tidak dapat disamakan dengan keseluruhan hukum agama, aturan ibadah, legislasi hukum positif, pendapat para fuqaha', tafsir para mufassir, pandangan para komentator, maupun ajaran tokoh-tokoh agama.

Fiqh, dalam perspektif ini, merupakan hasil ijtihad seorang *faqīh* yang berangkat dari al-Qur'an dan sunnah untuk memahami maksud Ilahi. Fiqh adalah proses kognitif dan mental manusia yang bersifat interpretatif. Karena bersandar pada kemampuan manusia, pemahaman fiqh selalu

⁹⁸ Retna Gumanti, *Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)*,..., 109

memiliki kemungkinan keliru dalam menangkap kehendak Tuhan. Fiqh sebagai pemahaman menuntut kecakapan pengetahuan, sementara pengetahuan itu sendiri menjadi sarana bagi akal untuk menghubungkan konsep-konsep hukum dengan makna yang bersifat holistik.⁹⁹

Menurut Jasser Auda, salah satu contoh konkret dari kekeliruan kognitif dalam hukum Islam adalah anggapan bahwa kedudukan *ijma'* setara dengan teks utama, yakni al-Qur'an dan sunnah. Auda menegaskan bahwa *ijma'* bukanlah sumber hukum Islam yang bersifat independen, melainkan lebih tepat dipahami sebagai mekanisme pengambilan keputusan kolektif (*multiple-participant decision making*). Dalam praktiknya, *ijma'* sering kali terbatas pada kalangan elit tertentu dan bersifat eksklusif, sehingga tidak dapat disamakan dengan otoritas wahyu.

2) Keutuhan (*Wholeness*)

Dengan memanfaatkan kerangka teori sistem, Jasser Auda menegaskan bahwa setiap relasi sebab akibat harus dipahami sebagai bagian dari suatu keseluruhan yang utuh. Relasi antar bagian tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan menjalankan fungsi-fungsi tertentu dalam sebuah sistem yang terintegrasi. Keseluruhan jalinan hubungan ini bersifat menyeluruh dan dinamis, bukan sekadar kumpulan bagian-bagian yang terpisah dan statis.

Auda berpandangan bahwa prinsip dan pola pikir holistik memiliki signifikansi penting dalam disiplin *uṣhul al-fiqh*, khususnya dalam mendorong pembaruan pemikiran hukum Islam kontemporer. Melalui pendekatan holistik, pemahaman hukum tidak berhenti pada aspek parsial, melainkan diarahkan pada “pemahaman yang menyeluruh” yang dapat melahirkan prinsip-prinsip hukum yang bersifat fundamental dan berkelanjutan.¹⁰⁰ Dalam konteks ini, Auda berupaya memperluas cakupan *maqāṣid al-syarī'ah* dari orientasi individual menuju dimensi yang lebih

⁹⁹ Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach*.. 46

¹⁰⁰ Ibid, 46

universal, sehingga dapat diterima secara luas oleh masyarakat global. Gagasan ini kemudian ia sebut sebagai *maqāṣid ‘alamiyyah*, seperti keadilan, kebebasan, dan nilai-nilai kemanusiaan universal lainnya.

Lebih lanjut, prinsip holisme juga digunakan Auda sebagai alat kritik terhadap paradigma kausalitas dalam ilmu kalam. Menurutinya, asumsi tentang kemustahilan penciptaan tanpa sebab perlu digeser menuju pemahaman bahwa penciptaan tidak mungkin terjadi tanpa tujuan. Demikian pula, konsep pemeliharaan Tuhan terhadap kehidupan tidak semata-mata dipahami secara langsung dan linear, melainkan melalui keseimbangan sistemik yang mencakup aspek kemanusiaan, ekosistem, dan subsistem kehidupan di bumi. Dalam kerangka ini pula, argumentasi kosmologis klasik tentang Tuhan sebagai “penggerak pertama” bertransformasi menjadi argumen desain sistemik dan integratif atas keteraturan alam semesta.

3) Keterbukaan (*Openness*)

Keterbukaan (*openness*) merupakan salah satu karakter utama teori sistem yang menyatakan bahwa setiap sistem selalu berinteraksi dengan lingkungannya. Dalam perspektif Jasser Auda, hukum Islam adalah sistem terbuka yang harus mampu merespons perubahan zaman. Karena itu, pintu ijtihad tidak boleh ditutup, sebab ijtihad menjadi sarana untuk menjawab persoalan-persoalan baru sesuai dengan tujuan syariah.

Keterbukaan hukum Islam diwujudkan melalui dua aspek utama. Pertama, keterbukaan terhadap perubahan *cognitive culture*, yaitu cara pandang atau *worldview* para fuqaha dalam memahami realitas. Auda menekankan pentingnya memperluas pemahaman terhadap ‘urf (tradisi dan kebiasaan masyarakat) agar hukum Islam dapat mewujudkan *maqāṣid al-syarī‘ah* secara lebih universal dan kontekstual, tidak terbatas pada budaya Arab semata.

Jasser Auda menegaskan bahwa fiqh seharusnya mengakomodasi ‘urf sebagai bagian dari upaya merealisasikan *maqāṣid al-syarī‘ah*, meskipun dalam kondisi tertentu ‘urf tersebut tidak sepenuhnya identik

dengan makna literal teks. Mengingat Jazirah Arab merupakan lingkungan historis turunnya al-Qur'an, maka dalam menelusuri makna teks wahyu, konteks sosial dan budaya yang mengelilingi al-Qur'an menjadi aspek penting yang patut diperhatikan. Dalam hal ini, seruan Auda mengenai signifikansi *'urf* layak dipertimbangkan dan dikembangkan lebih lanjut dalam bangunan hukum Islam.

Kedua, keterbukaan terhadap pemikiran filosofis. Menurut Auda, sejak awal para ulama telah memanfaatkan filsafat dalam pengembangan metodologi hukum Islam. Namun, pola penalaran fiqh klasik yang cenderung bersifat biner dan kaku perlu dikembangkan agar lebih mampu memahami kompleksitas persoalan kontemporer. Oleh karena itu, hukum Islam perlu terbuka terhadap pendekatan rasional dan perkembangan pemikiran modern tanpa meninggalkan prinsip-prinsip syariah.¹⁰¹

4) Keterkaitan Hierarkis (*Interrelated Hierarchy*)

Keterkaitan hierarkis menunjukkan bahwa suatu sistem terdiri atas berbagai subsistem yang saling berhubungan dan bekerja bersama untuk mencapai tujuan yang sama. Dalam teori maqāṣid, Jasser Auda menegaskan bahwa seluruh tingkatan maqāṣid harus dipahami secara holistik dan tidak terpisah satu sama lain.

Auda membagi maqāṣid ke dalam tiga tingkatan, yaitu *maqāṣid al-‘ammah* (tujuan umum seperti keadilan, persamaan, dan kemudahan), *maqāṣid al-khāṣṣah* (tujuan khusus pada bidang tertentu), dan *maqāṣid al-juz’iyyah* (tujuan parsial pada kasus hukum tertentu). Ketiga tingkatan tersebut saling berkaitan dan menjadi dasar pengembangan hukum Islam yang lebih responsif terhadap persoalan kontemporer.¹⁰²

Selain itu, Auda memperluas orientasi maqāṣid dari yang semula berfokus pada kemaslahatan individu menuju kemaslahatan sosial dan

¹⁰¹ Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach...*, . 47.

¹⁰² Retna Gumanti, *Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)*..., . 113.

kemanusiaan secara universal. Dalam perspektif ini, perlindungan agama berkembang menjadi kebebasan berkeyakinan, perlindungan jiwa menjadi perlindungan hak asasi manusia, perlindungan harta menjadi solidaritas sosial, perlindungan akal menjadi pengembangan ilmu pengetahuan, perlindungan keturunan menjadi perlindungan keluarga, dan perlindungan kehormatan menjadi perlindungan martabat manusia. Dengan demikian, *maqāsid* tidak hanya berorientasi pada individu, tetapi juga pada masyarakat dan kemanusiaan secara luas.

5) Multidimensionalitas (*Multi-dimensionality*)

Multidimensionalitas menunjukkan bahwa hukum Islam merupakan sistem yang memiliki berbagai dimensi dan tidak dapat dipahami secara sederhana atau melalui oposisi biner semata. Jasser Auda mengkritik dominasi dikotomi seperti *qaṭ'ī-ẓanni* yang sering menyederhanakan kompleksitas hukum Islam. Menurutnya, pendekatan *maqāsid al-syarī'ah* perlu digunakan untuk memahami berbagai dalil secara lebih komprehensif dan kontekstual. Dengan pendekatan ini, perbedaan dalil tidak selalu dipandang sebagai pertentangan, melainkan dapat dipahami sebagai bagian dari tujuan syariat seperti kemudahan (*taysīr*), universalitas hukum, dan penerapan hukum yang bertahap sesuai kondisi masyarakat.¹⁰³

6) . Kebertujuan (*Purposefulness*)

Kebertujuan berarti bahwa setiap sistem harus berorientasi pada tujuan yang ingin dicapai. Dalam hukum Islam, tujuan tersebut adalah terwujudnya *maqāsid al-syarī'ah* atau kemaslahatan manusia. Menurut Jasser Auda, *maqāsid* tidak bersifat kaku dan tunggal, tetapi fleksibel serta dapat menyesuaikan dengan konteks yang berbeda. Oleh karena itu, keberhasilan hukum Islam diukur dari sejauh mana hukum tersebut mampu menyelesaikan persoalan dan menghadirkan kemaslahatan nyata bagi

¹⁰³ Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law A Systems Approach...*, 51-52

masyarakat. Dalam perspektif ini, realisasi maqāṣid menjadi tolok ukur utama validitas ijtihad dan reformasi hukum Islam kontemporer.¹⁰⁴

Tabel 2.6: Keenam Fitur dalam Mengoperasikan Maqāṣid al-Syarī'ah

No	Fitur Pendekatan Sistem	Pengertian	Pokok Gagasan	Implikasi dalam Hukum Islam
1	Watak Kognitif (Cognitive Nature)	Hukum Islam merupakan hasil pemahaman manusia terhadap wahyu, sehingga perlu dibedakan antara syariah, fiqh, dan fatwa.	Syariah bersifat absolut, sedangkan fiqh dan fatwa merupakan hasil ijtihad yang bersifat relatif.	Membuka ruang evaluasi, kritik, dan pembaruan terhadap hasil ijtihad.
2	Keutuhan (Wholeness)	Syariah dipahami sebagai suatu sistem yang utuh dan saling berkaitan, bukan secara parsial.	Penafsiran hukum harus mempertimbangkan keseluruhan tujuan syariat (maqāṣid), bukan hanya dalil tertentu.	Menghasilkan hukum yang lebih komprehensif, adil, dan berorientasi pada kemaslahatan.
3	Keterbukaan (Openness)	Hukum Islam merupakan sistem terbuka yang mampu berinteraksi dengan perkembangan zaman.	Pentingnya ijtihad, memperhatikan 'urf (tradisi), perkembangan ilmu pengetahuan, dan filsafat.	Hukum Islam menjadi lebih kontekstual dan responsif terhadap persoalan kontemporer.
4	Keterkaitan Hierarkis (Interrelated Hierarchy)	Seluruh tingkatan maqāṣid saling berkaitan dalam satu sistem.	Terdiri atas maqāṣid umum (<i>al-'āmmah</i>), khusus (<i>al-khāṣṣah</i>), dan parsial (<i>al-juz'iyah</i>).	Penetapan hukum harus mempertimbangkan seluruh tingkatan maqāṣid secara terpadu
5	Multidimensi onalitas	Persoalan hukum memiliki banyak	Menghindari pendekatan hitam-	Mendorong penyelesaian

¹⁰⁴ Retna Gumanti, *Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)...*, 115-116.

	(Multi-dimensionalit y)	dimensi sehingga tidak dapat dipahami secara dikotomis.	putih (qaṭ'ī-zannī) dan mengedepankan analisis maqāṣid.	hukum yang lebih fleksibel dan mempertimbangkan berbagai aspek sosial.
6	Kebertujuan (Purposefulness)	Setiap hukum memiliki tujuan utama, yaitu mewujudkan kemaslahatan manusia.	Validitas hukum diukur dari keberhasilannya merealisasikan maqāṣid al-syarī'ah.	Hukum Islam diarahkan pada penyelesaian masalah dan tercapainya kemaslahatan masyarakat.

c. Aplikasi Keenam Fitur dalam Penelitian Ini

Kerangka enam fitur yang digunakan pada dasarnya sejalan dengan pendekatan sistem dalam kajian hukum Islam kontemporer, khususnya sebagaimana dikembangkan oleh Jasser Auda. Ia menekankan bahwa hukum Islam perlu dipahami melalui enam karakter utama, yaitu watak kognitif, keutuhan (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), keterkaitan hierarkis (*hierarchical interrelatedness*), multidimensionalitas, dan kebertujuan (*purposefulness*), yang keseluruhannya diarahkan untuk merealisasikan maqāṣid al-syarī'ah secara lebih kontekstual dan responsif terhadap perubahan zaman.¹⁰⁵

Dalam konteks penelitian ini, penerapan fitur watak kognitif dan keutuhan mencerminkan upaya membedakan antara teks al-Qur'an dan hasil penafsiran, sekaligus memahami ayat-ayat terkait pernikahan beda agama secara holistik. Hal ini sejalan dengan pandangan para ulama tafsir seperti al-Ṭabari dan Ibn Kaṣīr yang menekankan pentingnya korelasi antar ayat (*munāṣabah*), meskipun dalam praktiknya sering kali masih bersifat tekstual.¹⁰⁶ Sementara itu, fitur keterbukaan dan multidimensionalitas

¹⁰⁵ Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

¹⁰⁶ Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.); Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.).

menunjukkan adanya pergeseran menuju pendekatan yang lebih kontekstual sebagaimana dikembangkan oleh pemikir modern seperti Fazlur Rahman, yang menekankan perlunya memahami makna moral universal al-Qur'an di balik teks partikularnya.¹⁰⁷

Adapun fitur keterkaitan hierarkis dan bertujuan memperlihatkan integrasi kuat dengan teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang dirumuskan secara sistematis oleh al-Syātibī dan kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh pemikir kontemporer. Pendekatan ini menegaskan bahwa hukum Islam tidak hanya berorientasi pada kepatuhan tekstual, tetapi juga pada pencapaian kemaslahatan, seperti perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁰⁸ Dengan demikian, analisis pernikahan beda agama dalam penelitian ini tidak berhenti pada dimensi normatif, tetapi juga mempertimbangkan tujuan etis dan sosial dari syariat secara menyeluruh.

Tabel 2.7 Aplikasi Keenam Fitur dalam Penelitian Pernikahan Beda Agama

Fitur Pendekatan Sistem Jasser Auda	Aplikasi dalam Analisis Nikah Beda Agama	Implikasi terhadap Penelitian
Watak Kognitif (Cognitive Nature)	Membedakan antara wahyu (al-Qur'an dan Sunnah) dengan hasil interpretasi ulama mengenai hukum nikah beda agama. Perbedaan pendapat dipahami sebagai produk ijtihad, bukan sebagai syariat yang bersifat absolut.	Memberikan ruang untuk mengkaji berbagai pendapat mufasir klasik dan kontemporer secara kritis tanpa menyamakan tafsir dengan kehendak Tuhan secara mutlak.
Keutuhan (Wholeness)	Menafsirkan ayat-ayat tentang nikah beda agama secara komprehensif dengan memperhatikan keseluruhan ayat yang	Menghindari pemahaman parsial yang hanya bertumpu pada satu ayat sehingga menghasilkan

¹⁰⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

¹⁰⁸ Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.).

	berkaitan, <i>asbāb al-nuzūl</i> , <i>munāsabah</i> ayat, hadis, serta tujuan umum syariat.	kesimpulan hukum yang lebih utuh.
Keterbukaan (Openness)	Mempertimbangkan perubahan sosial, pluralitas masyarakat Indonesia, hak konstitusional warga negara, serta realitas kehidupan keluarga lintas agama dalam memahami hukum nikah beda agama.	Analisis hukum menjadi lebih kontekstual, adaptif, dan mampu merespons dinamika masyarakat modern tanpa mengabaikan prinsip-prinsip syariat.
Keterkaitan Hierarkis (Hierarchical Interrelatedness)	Menghubungkan hukum nikah beda agama dengan tingkatan <i>maqāṣid</i> , mulai dari <i>maqāṣid</i> umum (keadilan, kemaslahatan), <i>maqāṣid</i> khusus (ketahanan keluarga), hingga <i>maqāṣid</i> parsial (keabsahan akad dan hak-hak keluarga).	Menunjukkan bahwa penetapan hukum tidak hanya mempertimbangkan satu tujuan, tetapi keseluruhan tujuan syariat secara berjenjang dan saling berkaitan.
Multidimensionalitas (Multidimensionality)	Mengkaji persoalan nikah beda agama dari berbagai dimensi, yaitu dimensi teologis, yuridis, sosiologis, psikologis, hak asasi manusia, serta kemaslahatan keluarga.	Menghasilkan analisis yang tidak bersifat dikotomis (halal-haram semata), tetapi mempertimbangkan kompleksitas persoalan secara multidisipliner.
Kebertujuan (Purposefulness)	Menilai hukum nikah beda agama berdasarkan sejauh mana mampu merealisasikan <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> , seperti perlindungan agama (<i>ḥifẓ al-dīn</i>), keturunan (<i>ḥifẓ al-nasl</i>), keharmonisan keluarga, dan kemaslahatan sosial.	Kesimpulan hukum diarahkan pada pencapaian tujuan syariat, bukan hanya kepatuhan terhadap bunyi teks, sehingga lebih relevan dengan kebutuhan masyarakat kontemporer.

G. Hirarki Nilai Abdullah Saeed (*Hierarchy of Values*)

1. Pengertian Hirarki Nilai

Abdullah Saeed mengembangkan teori hirarki nilai sebagai instrumen untuk menafsirkan ayat-ayat *ethico-legal* (etika hukum) dalam al-Qur'an secara kontekstual. Teori ini bertujuan untuk menyempurnakan teori *double movement* Fazlur Rahman dengan menambahkan konsep tingkatan nilai yang membedakan antara nilai yang bersifat universal (permanen) dan nilai yang bersifat partikular (terikat konteks).¹⁰⁹

Saeed mendefinisikan nilai (*value*) sebagai apa yang ingin diadopsi atau tidak diadopsi, dipraktikkan atau tidak dipraktikkan, terkait dengan keyakinan, gagasan, dan praktik tertentu. Nilai-nilai yang dirumuskan bersifat tentatif dan hierarkinya tidak definitif, tetapi cukup membantu dalam menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual.¹¹⁰

2. Lima Tingkatan Hirarki Nilai

Hirarki nilai yang dirumuskan oleh Abdullah Saeed pada stratifikasi normatif dalam ajaran al-Qur'an yang penting untuk dipahami dalam proses penafsiran kontekstual.¹¹¹ Pada tingkat paling tinggi, *obligatory values* merepresentasikan nilai-nilai yang bersifat tetap dan tidak berubah, seperti akidah dan ibadah pokok, yang memiliki landasan tekstual yang tegas dan bersifat universal.

Di bawahnya, *fundamental values* mencerminkan prinsip-prinsip dasar kemanusiaan yang menjadi tujuan utama syariat, yang dalam tradisi ushul fiqh dikenal sebagai *al-darūriyyāt al-khams*. Nilai-nilai ini menjadi fondasi bagi seluruh bangunan hukum Islam karena berkaitan langsung dengan kemaslahatan manusia secara universal.

¹⁰⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2006), 163.

¹¹⁰Ibid, 78.

¹¹¹Ibid, 163

Selanjutnya, *protectional values* dan *implementational values* menunjukkan bagaimana nilai-nilai dasar tersebut diterjemahkan ke dalam aturan hukum yang lebih operasional. Pada tahap ini, mulai terlihat adanya kemungkinan keterkaitan dengan konteks sosial dan budaya, terutama dalam bentuk implementasi sanksi yang dapat mengalami penyesuaian sesuai kondisi masyarakat.

Adapun *instructional values* berada pada level yang paling kontekstual, karena berkaitan dengan perintah atau arahan spesifik yang ditujukan pada situasi tertentu dalam sejarah. Oleh karena itu, nilai pada level ini memerlukan kehati-hatian dalam penerapannya agar tidak dilepaskan dari konteks aslinya.

Secara umum, hierarki tersebut menunjukkan bahwa ketentuan-ketentuan dalam al-Qur'an berada pada tingkat normativitas yang sama. Dengan memahami stratifikasi ini, penafsiran hukum Islam dapat dilakukan secara lebih proporsional, dengan membedakan antara nilai yang bersifat universal dan yang kontekstual. Dengan demikian, dapat tercapai pemahaman yang lebih relevan serta selaras dengan orientasi *maqāṣid al-syarī'ah*.

Tabel 2.8. Hirarki Nilai menurut Abdullah Saeed

No	Tingkatan Nilai	Definisi	Contoh
1	<i>Obligatory Values</i> (Nilai Kewajiban)	Nilai yang bersifat mengikat secara fundamental, mencakup keyakinan, ibadah pokok, dan ketentuan halal-haram yang ditegaskan secara eksplisit dalam kandungan al-Qur'an	Tauhid, salat lima waktu, larangan zina
2	<i>Fundamental Values</i> (Nilai Fundamental)	Nilai-nilai kemanusiaan mendasar yang menjadi landasan ajaran al-Qur'an selaras dengan konsep <i>al-darūriyyāt al-khams</i> dalam <i>maqāṣid al-syarī'ah</i> .	Perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, harta
3	<i>Protectional Values</i> (Nilai Protektif)	Nilai yang berfungsi melindungi nilai fundamental melalui ketentuan hukum tertentu	Larangan mencuri (melindungi harta), larangan

			membunuh (melindungi jiwa)
4	<i>Implementational Values</i> (Nilai Implementatif)	Ketentuan teknis atau sanksi yang digunakan untuk merealisasikan nilai protektif dalam Masyarakat	Hukuman potong tangan bagi pencuri (terkait konteks sosial-budaya)
5	<i>Instructional Values</i> (Nilai Instruktif)	Perintah atau arahan yang bersifat kontekstual, terkait situasi tertentu dalam sejarah pewahyuan	Instruksi Nabi kepada sahabat dalam kondisi perang tertentu

3. Aplikasi Hirarki Nilai dalam Penelitian Ini

Dalam rangka mengoperasionalkan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* secara lebih sistematis dan kontekstual, penelitian ini mengadopsi teori hirarki nilai (*hierarchy of values*) yang dikembangkan oleh Abdullah Saeed. Teori ini sangat membantu untuk membedakan antara nilai-nilai yang bersifat universal dan permanen (*ṣawābit*) dengan nilai-nilai yang bersifat partikular dan dapat berubah (*mutaghayyirāt*) dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan pernikahan beda agama. Berikut adalah penerapan kelima tingkatan nilai tersebut dalam konteks penelitian ini.¹¹²

a. *Obligatory Values* (Nilai-Nilai Kewajiban)

Tingkatan pertama dalam hirarki nilai Abdullah Saeed adalah *obligatory values*, yaitu nilai-nilai yang bersifat mengikat secara fundamental dan tidak dapat ditawar-tawar. Nilai-nilai ini mencakup (a) keyakinan-keyakinan dasar dalam Islam, (b) ibadah-ibadah pokok, serta (c) ketentuan halal dan haram yang ditegaskan secara tegas dalam al-Qur'an tanpa memerlukan penafsiran yang rumit.¹¹³

¹¹² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 163-166; Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction* (London: Routledge, 2008), 78; Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 92-95.

¹¹³ Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 163-164; Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, 78.

Dalam konteks pernikahan beda agama, nilai kewajiban yang paling fundamental adalah prinsip bahwa pernikahan harus didasarkan pada iman dan akidah yang lurus. Islam mengajarkan bahwa pernikahan bukan sekadar kontrak sosial untuk memenuhi kebutuhan biologis, tetapi merupakan ikatan sakral (*mīṣāqan ghalīẓan*) yang bertujuan untuk membangun keluarga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah*. Fondasi utama untuk mencapai tujuan tersebut adalah kesamaan iman dan visi spiritual antara suami dan istri.¹¹⁴

Rasulullah saw dalam hadisnya yang masyhur menegaskan: "Perempuan dinikahi karena empat hal: karena hartanya, keturunannya, kecantikannya, dan agamanya. Maka pilihlah yang karena agamanya, niscaya engkau beruntung." (HR. Bukhari dan Muslim). Hadis ini menempatkan agama sebagai kriteria tertinggi dalam memilih pasangan hidup, bahkan di atas harta, keturunan, dan kecantikan yang kesemuanya bersifat sementara dan relatif. Oleh karena itu, dalam perspektif *obligatory values*, pernikahan beda agama yang mempertemukan dua keyakinan yang berbeda secara fundamental bertentangan dengan nilai kewajiban ini, karena ia dibangun di atas fondasi yang rapuh dan berpotensi goyah.¹¹⁵

Dalam konteks pernikahan beda agama, larangan menikahi kaum musyrik sebagaimana termuat dalam QS. al-Baqarah [2]:221 dapat dipandang sebagai *obligatory value* karena dinyatakan secara eksplisit dalam al-Qur'an. Namun, menurut Abdullah Saeed, penafsiran tidak berhenti pada makna literal ayat. Penafsir perlu mengkaji apakah larangan tersebut merupakan nilai yang bersifat universal, ataukah merupakan ketentuan yang berfungsi melindungi nilai yang lebih mendasar, yaitu akidah dan keberlangsungan kehidupan beragama umat Islam. Dengan demikian, yang menjadi fokus utama bukan

¹¹⁴ QS. al-Nisā' [4]: 21; QS. al-Rūm [30]: 21; lihat juga M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 1: 473.

¹¹⁵ al-Bukhārī, *Kitāb al-Nikāḥ*, Bāb al-Akfā' fī al-Dīn, hadits no. 5090; Shahīh Muslim, *Kitāb al-Raḍā'*, hadits no. 1466.

semata-mata larangan menikah beda agama, melainkan tujuan moral (*moral objective*) yang hendak dicapai oleh ayat tersebut.

Dalam perspektif ini, hadis Nabi yang menyatakan bahwa agama merupakan kriteria utama dalam memilih pasangan (..“pilihlah yang karena agamanya, niscaya engkau beruntung”) memperkuat pentingnya kesamaan orientasi keagamaan dalam membangun keluarga yang *sakīnah*, *mawaddah*, dan *rahmah*. Akan tetapi, sesuai metodologi Saeed, hadis tersebut tidak langsung dijadikan dasar untuk menggeneralisasi hukum, melainkan dipahami sebagai bagian dari upaya menjaga nilai fundamental berupa perlindungan terhadap akidah dan keharmonisan keluarga. Oleh karena itu, penelitian perlu menguji apakah tujuan perlindungan tersebut masih menuntut bentuk larangan yang sama dalam masyarakat plural dan negara modern, ataukah dapat diwujudkan melalui mekanisme lain yang tetap sejalan dengan nilai fundamental al-Qur'an.

b. *Fundamental Values* (Nilai-Nilai Fundamental)

Tingkatan kedua adalah *fundamental values*, yaitu nilai-nilai dasar kemanusiaan yang menjadi fondasi ajaran al-Qur'an. Nilai-nilai ini setara dengan *al-darūriyyāt al-khams* (lima kebutuhan primer) dalam teori maqāsid al-syarī'ah klasik, yaitu perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Abdullah Saeed menegaskan bahwa nilai-nilai fundamental ini, pada era kontemporer, harus terus dikembangkan dan diperluas cakupannya dengan metodologi yang sama (yaitu induktif terhadap teks al-Qur'an, tetapi tetap memperhatikan perkembangan konteks yang senantiasa berubah, termasuk isu-isu hak asasi manusia, kebebasan berekspresi, persamaan di depan hukum, dan lain sebagainya).¹¹⁶

¹¹⁶ Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 165-166; Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, 79-80; Abū Hāmid al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 140-141.

Dalam konteks pernikahan beda agama, terdapat dua nilai fundamental dalam maqāṣid al-syarī'ah yang memiliki keterkaitan paling erat sekaligus menghadapi tantangan paling besar, yaitu perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*) dan perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Perlindungan agama berkaitan dengan upaya menjaga keimanan, identitas keagamaan, serta keberlangsungan praktik ajaran agama dalam kehidupan keluarga. Sementara itu, perlindungan keturunan berhubungan dengan pemeliharaan nasab, pembinaan moral dan spiritual anak, serta keberlanjutan nilai-nilai keagamaan dalam generasi berikutnya. Oleh karena itu, persoalan pernikahan beda agama sering kali dipandang sebagai isu yang sangat sensitif dalam hukum Islam karena menyentuh dua aspek pokok yang menjadi tujuan utama syariat dalam menjaga stabilitas kehidupan individu maupun keluarga.¹¹⁷

Pertama, perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*). Pernikahan beda agama berpotensi mengancam akidah pasangan muslim, terutama jika pasangan non-muslim memiliki pengaruh yang kuat dalam keluarga. Dalam jangka panjang, perbedaan keyakinan yang tajam dapat menggerus keimanan, menyebabkan keraguan, bahkan berujung pada kemurtadan (*riddah*) baik secara sadar maupun tidak sadar. Selain itu, praktik keagamaan sehari-hari seperti shalat, puasa, zakat, dan ibadah-ibadah lainnya akan sulit dilaksanakan secara khusyuk dan konsisten dalam suasana rumah tangga yang berbeda keyakinan.¹¹⁸

Kedua, perlindungan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*). Dalam perspektif kontemporer, *ḥifẓ al-nasl* tidak hanya berarti menjaga kemurnian nasab (garis keturunan) dari percampuran yang tidak sah, tetapi juga melindungi anak-anak dari kebingungan identitas keagamaan (*religious identity confusion*), menjamin

¹¹⁷ Izatul Aini Salsabila dan Lutfiyah, "Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Hifdzun Nasl," *Jurnal Penelitian* (2023), 186-187; S. Nurkhasanah, "Perkawinan Beda Agama Perspektif Maqashid Al-syariah," *MASILE* 4, no. 1 (2023), 10-12.

¹¹⁸ Taha Jabir al-'Alwānī, *Lā Ikrāh Fī Al-Dīn* (Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2001), 69-72; Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 48-50.

hak mereka untuk mendapatkan pendidikan agama yang jelas dan konsisten, serta memastikan stabilitas psikologis dan emosional mereka. Anak-anak yang lahir dari pernikahan beda agama seringkali berada dalam situasi yang sulit: mereka harus memilih antara agama ayah atau ibu, atau hidup dalam kebingungan tanpa identitas agama yang jelas, yang dapat berdampak negatif pada perkembangan kepribadian dan kesehatan mental mereka di masa dewasa.¹¹⁹ Oleh karena itu, larangan menikahi kaum musyrik dalam QS. al-Baqarah [2]:221 dapat dipahami sebagai upaya untuk menjaga kedua nilai fundamental tersebut.

Namun, menurut Abdullah Saeed, yang bersifat universal bukan semata-mata bentuk larangannya, melainkan tujuan moral yang hendak diwujudkan, yaitu perlindungan terhadap agama dan keutuhan keluarga. Dengan demikian, penelitian ini perlu mengkaji apakah larangan tersebut merupakan satu-satunya cara untuk mewujudkan nilai fundamental tersebut, ataukah dalam konteks masyarakat plural dan negara modern tujuan perlindungan agama dan keturunan dapat dicapai melalui mekanisme lain yang tetap sejalan dengan nilai-nilai al-Qur'an.¹²⁰

c. *Protectional Values* (Nilai Protektif)

Dalam isu pernikahan beda agama, larangan menikahi kaum musyrik sebagaimana termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 221 dapat dipahami sebagai upaya perlindungan terhadap akidah umat Islam, keberlangsungan dakwah, stabilitas komunitas muslim pada masa awal, serta keselamatan dan keutuhan keluarga muslim. Larangan tersebut lahir dalam konteks historis ketika umat Islam masih berada dalam posisi minoritas dan menghadapi berbagai bentuk permusuhan serta konflik dengan kaum musyrik. Oleh karena itu, ketentuan tersebut memiliki fungsi protektif yang bertujuan menjaga eksistensi dan

¹¹⁹ Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy*, 50-52; Salsabila & Lutfiyah, "Pernikahan Beda Agama, 186-187.

¹²⁰ Lien Iffah Naf'atu Fina, INTERPRETASI KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman, *Hermeneutik*, Vol. 9, No.1, Juni 2015, 80.

keberlangsungan komunitas muslim. Berdasarkan pemahaman tersebut, penelitian ini dapat mengkaji apakah fungsi perlindungan yang menjadi dasar larangan tersebut masih relevan untuk diterapkan dalam bentuk yang sama pada masyarakat plural dan sistem negara modern yang menjamin kebebasan beragama serta kesetaraan warga negara.

d. *Implementational Values* (Nilai Implementatif)

Implementational values, yaitu bentuk atau tindakan konkret yang digunakan untuk melaksanakan nilai proteksional. Menurut Saeed, bentuk implementasi yang disebutkan dalam al-Qur'an tidak selalu bersifat universal, melainkan merupakan pilihan yang paling sesuai dengan kondisi sosial pada masa pewahyuan. Oleh karena itu, yang menjadi perhatian utama bukanlah bentuk implementasinya, tetapi tercapainya tujuan perlindungan yang dikehendaki oleh syariat.¹²¹

Dalam konteks pernikahan beda agama, apabila larangan menikahi kaum musyrik dipahami sebagai nilai proteksional yang bertujuan menjaga agama (*hifz al-dīn*) dan keturunan (*hifz al-nasl*), maka bentuk larangan tersebut dapat dipahami sebagai nilai implementasional, yaitu mekanisme yang diterapkan pada masyarakat muslim awal untuk mencapai tujuan perlindungan tersebut. Pada masa Nabi, umat Islam masih berada dalam posisi minoritas dan menghadapi ancaman terhadap akidah serta keberlangsungan komunitas muslim. Dalam kondisi demikian, larangan menikahi kaum musyrik merupakan bentuk implementasi yang paling efektif untuk menjaga nilai-nilai fundamental.

Berdasarkan pendekatan Abdullah Saeed, penelitian ini kemudian mengkaji apakah bentuk implementasi tersebut masih menjadi satu-satunya cara yang efektif dalam masyarakat plural dan negara modern. Dengan demikian, fokus analisis bergeser dari keharusan mempertahankan bentuk

¹²¹ Ibid, 81

larangan menuju upaya mempertahankan tujuan perlindungan terhadap agama, keluarga, dan keturunan sesuai dengan perubahan konteks sosial.

e. *Instructional Values* (Nilai Instruktif)

Instructional values (nilai instruksional), yaitu perintah atau larangan yang diberikan al-Qur'an sebagai respons terhadap kondisi sosial pada masa pewahyuan. Menurut Saeed, nilai instruksional tidak otomatis bersifat universal, sehingga penerapannya pada masa kini harus diuji melalui analisis frekuensi kemunculan dalam al-Qur'an, penekanannya dalam dakwah Nabi, serta relevansinya dengan konteks sosial yang berbeda.

Dalam konteks pernikahan beda agama, larangan menikahi kaum musyrik dalam QS. al-Baqarah [2]:221 dapat dipahami sebagai *instructional value* yang lahir dalam situasi khusus masyarakat Muslim awal. Pada masa itu, umat Islam masih berada dalam posisi minoritas dan menghadapi ancaman terhadap akidah, keberlangsungan dakwah, serta stabilitas komunitas Muslim. Oleh karena itu, larangan tersebut berfungsi sebagai instruksi yang sesuai dengan kondisi sosial saat itu.

Untuk menyikapi dilema penerapan nilai instruktif ini Saeed menawarkan tiga hal yang bisa dijadikan ukuran untuk menilai apakah nilai instruktif bersifat universal atau partikular. *Pertama*, frekuensi penyebutan nilai instruktif dalam al-Qur'an. Semakin sebuah nilai instruktif disebut dalam frekuensi yang tinggi dalam al-Qur'an, semakin nilai tersebut bersifat signifikan dan keberlakuannya universal. Ini sebagaimana perintah al-Qur'an untuk menolong mereka yang membutuhkan, memberi makan kepada fakir miskin, merawat anak yatim dan lainnya. *Kedua*, penekanan sebuah nilai instruktif. Semakin nilai ditekankan dalam misi dakwah Nabi, maka nilai tersebut tidak lekang oleh waktu, sepanjang tidak dijumpai bukti bahwa nilai tersebut ditinggalkan dengan adanya nilai lain yang didukung secara meyakinkan oleh al-Qur'an.

Dakwah Nabi ketika di Mekah dan Madinah misalnya adalah mengemban misi membantu kaum yang terzalimi. Nilai ini tentu sangat

ditekankan dan karenanya penerapannya bersifat universal. *Ketiga*, Relevansi nilai perintah tertentu dengan konteks kekinian. Jika nilai instruktif dengan penelitian tertentu dinilai relevan, maka nilai tersebut bisa dimasukkan kategori universal dalam penerapannya. Akan tetapi jika larangan QS al-Baqarah: 221 tersebut merupakan respons terhadap kondisi tertentu, maka yang dipertahankan bukan semata-mata bentuk larangannya, melainkan tujuan moralnya, yaitu menjaga agama, keluarga, dan kemaslahatan umat.¹²²

Dari paparan di atas bisa ditegaskan bahwa ijtihad penerapan al- Qur'an dalam konteks nilai instruktif memerlukan kajian yang serius. Kajian tersebut bermuara pada pemahaman al-Qur'an secara mendalam dan pemahaman terhadap konteks yang melatarbelakangi teks. Saeed menegaskan bahwa misi Nabi diturunkan dalam konteks masyarakat Hijaz, pada masa dan corak budaya tertentu. Karenanya, ada hubungan penting hubungan penting antara misi dakwah Nabi dengan budaya masyarakat kala itu.¹²³

Tabel 2.9 Aplikasi Hirarki Nilai Abdullah Saeed pada Pernikahan Beda Agama

Tingkatan Nilai	Aplikasi pada Pernikahan Beda Agama
Obligatory Values	Menjaga akidah dan keimanan sebagai kewajiban dasar seorang Muslim
Fundamental Values	Perlindungan agama (<i>hifz al-dīn</i>) dan keturunan (<i>hifz al-nasl</i>) sebagai nilai dasar yang harus dijaga
Protectional Values	Larangan pernikahan dengan musyrik (QS. al-Baqarah [2]:221, al-Mumtahanah: 10) sebagai bentuk perlindungan terhadap nilai fundamental ((<i>hifz al-dīn</i> dan (<i>hifz al-nasl</i>))
Implementational Values	Bentuk perlindungan dapat berubah sesuai perkembangan masyarakat tanpa menghilangkan tujuan syariat.
Instructional Values	Larangan dalam QS. al-Baqarah [2]:221 dan al-Mumtahanah: 10 dianalisis apakah bersifat universal atau kontekstual sesuai kondisi turunnya ayat.

H. *Supporting Theory* (Teori Pendukung)

Teori pendukung dalam penelitian ini berperan sebagai instrumen pelengkap yang memperkuat analisis utama. Teori-teori ini diambil dari berbagai

¹²² Lien Iffah Naf'atu Fina, *Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed*, 84

¹²³ Saeed, *Reading The Qur'an in The Twenty First Century A Contextualist Approach*, (London: Routledge, 2014), 68

disiplin keilmuan yang relevan, mencakup *teori maslahah* (kemaslahatan), *teori 'urf* (adat kebiasaan), *teori sadd al-dharī'ah* (menutup jalan kerusakan), hermeneutika Fazlur Rahman, serta periodisasi tafsir al-Žahabi.¹²⁴

1. Teori *Maslahah* (Kemaslahatan)

a. Definisi Maslahah

Secara etimologis, *maṣlaḥah* berarti manfaat atau sesuatu yang mengandung kebaikan. Secara terminologis, para ulama mendefinisikan masalah sebagai upaya menarik manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syariat.¹²⁵

Imam al-Gazālī dalam *al-Mustasfā* mendefinisikan masalah sebagai "memelihara tujuan syariat, dan tujuan syariat dari makhluk ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Setiap yang mengandung upaya memelihara kelima prinsip ini disebut maslahat, dan setiap yang menghilangkannya disebut mafsadat."¹²⁶

b. Syarat *Maslahah* yang Dapat Dijadikan Hujjah

Menurut al-Gazālī, terdapat tiga syarat masalah yang dapat dijadikan dasar hukum:¹²⁷

- 1) Kemaslahatan yang dijadikan pertimbangan harus selaras dengan tujuan utama syariat Islam serta tidak bertentangan dengan ketentuan nash maupun ijma'. Dengan demikian, suatu maslahat tidak dapat dijadikan dasar

¹²⁴ Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 140-141 (teori maslahah); Jasser Auda, *Kontekstualisasi Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 90-92 (teori 'urf); Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Alī al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haqq min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sa'īd al-Badrī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 2: 187 (teori sadd al-dharī'ah); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5-6 (hermeneutika); Muḥammad Ḥusayn al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 1, 25-26 (periodisasi tafsir).

¹²⁵ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, t.t.), 201. al-Gazālī, *al-Mustasfā*, 140-141.

¹²⁶ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 140-141.

¹²⁷ al-Gazālī, *al-Mustasfā*, 1, 142-143; S. Hidayatullah, "Maslahah Mursalah Menurut Al-Gazālī," *Al-Mizan: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Islam* 2, no. 1 (2018), 115-163.

penetapan hukum apabila bertolak belakang dengan prinsip-prinsip pokok yang telah ditegaskan dalam ajaran syariat. Dalam konteks ini, maslahat dipahami sebagai sarana untuk merealisasikan tujuan syariat, bukan untuk mengabaikan atau menafikan ketentuan yang telah ditetapkan oleh agama.

- 2) Kemaslahatan tersebut juga harus berada dalam koridor syara' dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai maupun aturan hukum Islam. Artinya, suatu tindakan atau kebijakan hanya dapat dianggap maslahat apabila tetap menjaga prinsip-prinsip keadilan, kemanfaatan, dan moralitas yang diajarkan dalam syariat. Oleh sebab itu, tidak semua hal yang dianggap bermanfaat menurut akal manusia dapat diterima sebagai maslahat dalam perspektif hukum Islam.
- 3) Selain itu, maslahat yang dipertimbangkan harus termasuk ke dalam kategori *darūriyyāt* (kebutuhan primer), yaitu kebutuhan mendasar yang sangat penting bagi keberlangsungan kehidupan manusia. Kebutuhan ini mencakup kemaslahatan individu maupun masyarakat secara umum, terutama yang berkaitan dengan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan terpenuhinya kebutuhan primer tersebut, tujuan syariat dalam menciptakan ketertiban, kesejahteraan, dan keberlangsungan hidup manusia dapat terwujud secara optimal.

2. Teori '*Urf* (Adat Kebiasaan)

Teori '*urf*' adalah sumber hukum Islam yang didasarkan pada kebiasaan baik yang berlaku dalam masyarakat selama tidak bertentangan dengan syariat. Jasser Auda menggunakan teori '*urf*' untuk mendorong keterbukaan (*openness*) dalam sistem hukum Islam, dengan menegaskan bahwa fikih seharusnya mengakomodasi '*urf*' masyarakat setempat sebagai bagian dari realisasi *maqāsid al-syari'ah*.¹²⁸

¹²⁸ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 90-92.

Aplikasi dalam penelitian ini: Pemahaman tentang 'urf masyarakat Indonesia yang plural dan religius menjadi pertimbangan penting dalam menilai implementasi hukum pernikahan beda agama di Indonesia.

3. Teori *Sadd al-Ẓarī'ah* (Menutup Jalan Kerusakan)

Sadd al-ẓarī'ah adalah metode penetapan hukum dengan menutup segala celah atau sarana yang dapat mengantarkan pada kerusakan (*mafsadah*), meskipun sarana tersebut secara tekstual tidak dilarang secara tegas.¹²⁹

Larangan pernikahan beda agama di Indonesia dapat dipahami dalam kerangka *sadd al-ẓarī'ah*, yaitu menutup potensi kerusakan akidah, konflik keluarga, dan kebingungan identitas anak yang lebih besar daripada kemaslahatan yang mungkin diperoleh.

4. Teori Hermeneutika Fazlur Rahman (*Double Movement*)

Fazlur Rahman mengembangkan teori *double movement* (gerakan ganda) sebagai metode penafsiran al-Qur'an yang kontekstual. Gerakan pertama adalah memahami makna ayat dalam konteks historisnya saat diturunkan (*asbāb al-nuzūl*). Gerakan kedua adalah menggeneralisasikan prinsip-prinsip umum dari respons historis tersebut dan menerapkannya dalam konteks modern.¹³⁰

Memahami larangan pernikahan dengan musyrik dalam konteks masyarakat Arab pra-Islam yang menyembah berhala, kemudian menarik prinsip universalnya (perlindungan akidah) dan menerapkannya dalam konteks Indonesia modern.

5. Teori Periodisasi Tafsir al-Ẓahabī

Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī dalam karyanya *al-Taḥsīn wa al-Mufaṣṣirūn* membagi periodisasi tafsir ke dalam tiga periode: periode klasik (masa Nabi, sahabat, tabi'in), periode pertengahan, dan periode

¹²⁹ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Alī al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Sa'īd al-Badrī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 2, 187.

¹³⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5-6; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 12-15.

modern/kontemporer.¹³¹ Periodisasi ini menjadi dasar untuk membedakan karakteristik penafsiran mufasir klasik (al-Ṭabarī, Ibnu Kaṣīr) dan kontemporer (al-Ṣābūnī, Quraish Shihab) yang menjadi sampel penelitian.

¹³¹ Muḥammad Ḥusayn al-Dzahabī, *al-Taḥf wa al-Mufaṣṣirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), 1, 25-26.