STATUS PERKAWINAN BEDA AGAMA MINORITAS MUSLIM DI BALI DALAM PERSPEKTIF *MAQĀṢID* TAHA ‘ABD AL-RAḤMĀN

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

Oleh
Aspandi
NIM. F53417024

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2021

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Aspandi
NIM	: F53417024
Program Studi	: Doktor (S3) Studi Islam
Institusi	: Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya
Judul Disertasi	: Status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali dalam perspektif *maqa>s}id* Taha 'Abd al-Rah}ma>n.

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang telah dirujuk sumbernya.

Surabaya,10 Nopember 2020

Yang menyatakan,

Aspandi

NIM: F53417024

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul

STATUS PERKAWINAN BEDA AGAMA MINORITAS MUSLIM DI BALI DALAM PERSPEKTIF *MAQASJID* TAHA 'ABD AL-RAHMAN

Yang ditulis oleh Aspandi, NIM: F53417024, telah disetujui pada tanggal

10 Nopember 2020

Oleh:

PROMOTOR I

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.

PROMOTOR II

Prof. Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, M.A.

PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI

Disertasi berjudul

STATUS PERKAWINAN BEDA AGAMA MINORITAS MUSLIM DI BALI DALAM PERSPEKTIF *MAQĀṢID* TAHA 'ABD AL-RAḤMĀN

Yang ditulis oleh Aspandi, NIM: F53417024, telah diuji Verifikasi naskah pada

tanggal 17 Nopember 2020

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua) .....
2. Prof. Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, MA (Sekretaris) .....
3. Dr. H. Muhammad Arif, MA (Penguji) .....
4. Dr. H. Muhammad Lathoif Ghozali, MA (Penguji) .....
5. Dr. Sanuri, M.Fil.I (Penguji) .....
6. Dr. Hj. Nur Lailatul Musyafa'ah, M.Ag (Penguji) .....

Surabaya, 17 Nopember 2020

Ketua,

KEMENTERIAN AGAMA PASCASARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

.....

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Aspandi
NIM : F53417024
Fakultas/Jurusan : Doktor Studi Islam
E-mail address : aspandimukardi@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☐ Tesis ☑ Disertasi ☐ Lain-lain (……)
yang berjudul :

Status Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim di Bali dalam Perspektif

Maqasid Taha 'Abd al-Rahman

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 09 Juni 2021

Penulis

Aspandi

ABSTRAK

Judul : Status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali dalam perspektif *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān.
Penulis : Aspandi
Promotor : Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
Prof. Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, M.A.
Kata Kunci : Perkawinan beda agama, Minoritas muslim, *Maqāṣid,* Taha ‘Abd al-Raḥmān.

Praktik perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali relatif banyak ditemukan. Persoalan tersebut menarik dikaji, terlebih berkaitan dengan statusnya. Problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali menarik dikaji dengan perspektif *maqāsiḍ* Taha ‘Abd al-Raḥmān. Disertasi ini secara khusus menguraikan tiga pokok permasalahan yang meliputi: 1. Bagaimanakah praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali?. 2. Bagaimanakah status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali?. 3. Bagaimanakah perspektif *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān terhadap problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali?.

Pengumpulan data kualitatif dalam disertasi ini melalui observasi, wawancara dan dokumentasi atas praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali. Disertasi ini menggunakan pendekatan filosofis *usūl al-fiqh* untuk mengetahui status *ḍarūrah* perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali. Disertasi ini juga menggunakan pendekatan filosofis *maqāsiḍ al-sharī’ah* untuk melihat problematika status perkawinan beda agama dan elaborasi aplikatifnya bagi minoritas muslim di Bali.

Disertasi ini menghasilkan temuan-temuan, meliputi: 1) Praktik perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali melibatkan pemeluk agama Hindu. Praktik perkawinan ini dilaksanakan berdasarkan ketentuan agama dari salah satu pihak. Praktik perkawinan ini berimplikasi pada perpindahan agama salah satu pihak. 2) Status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu dengan proses akad berdasarkan ketentuan Islam maupun Hindu pada saat akad, kemudian salah satu pihak kembali kepada agamanya pertama tidak dapat memenuhi status *ḍarūrah*. Hal itu berimplikasi pada eksistensi kebolehan yang bersifat kontinuitas menjalankan keharaman. 3) Problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk agama Hindu dalam perspektif *maqāṣid* Taha ‘Abd Al-Raḥmān direspon dengan multi nilai *maqāṣid*, berupa *maslahah* yang berdimensi *materialisme*, *rasionalisme*, dan *moralisme* dari praktik perkawinan tersebut.

Penelitian ini mendukung pandangan beberapa ulama terkait kasus isteri yang memeluk Islam, sedangkan suaminya memeluk agama lain, dengan tetap menyandang hak dan kewajiban rumah tangga secara total. Penelitian ini juga menguatkan dan mendukung konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd Al-Raḥmān dengan model dan klasifikasi nilai-nilai *maqāṣid* baru “*al-qiyam al-akhlāqiyyah*” yang meliputi *al-maṣāliḥ al-ḥayawiyyah, al-maṣāliḥ al-‘aqliyyah,* dan *al-maṣāliḥ al-rūḥiyyah* sebagai metodologi baru dalam merespon problematika hukum Islam kontemporer.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Title : The status of interfaith marriage for moslem minorities in Bali by using the perspective *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān
Author : Aspandi
Supervisor : Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
Prof. Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, M.A.
Keywords : Interfaith Marriages, Moslem minorities, *Maqāṣid*, Taha ‘Abd al-Raḥmān.

The practice of Interfaith marriage for moslem minorities in Bali is relatively common. This is interesting to be investigated. Furthermore, it is crucial to consider the marital status. Marital status problems of the interfaith marriage for moslem minorities in Bali is also alluring to be investigated by using the perspective *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān. This dissertation specifically investigated three issues covered: 1. Howis the practice of interfaith marriage for moslem minorities in Bali? 2. How is the status of interfaith marriage for moslem minorities in Bali? 3. How is the perspective *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān for the problems status of interfaith marriage for moslem minorities in Bali?

The data collection techniques of this qualitative dissertation were through observation, interviews and documentation on various problematic of interfaith marriage for moslem minorities in Bali. The dissertation uses a philosophical *usūl al-fiqh* approach to find out the status *ḍarūrah* of interfaith marriage for moslem minorities in Bali. This dissertation also uses a philosophical *maqāsiḍ al-sharī’ah* approach to get problems with different religious marital status and application elaborations for moslem minorities in Bali.

As the result of the research, this dissertation showed the result in findings, incuding: 1) The practice of interfaith marriage among Muslim minorities in Bali involves Hindus. This marriage practice is carried out based on the religious provisions of one party. This marriage practice has implications for one party's religious conversion. 2) The status of interfaith marriages involving Muslim minorities and Hindus in Bali which is carried out according to Islamic and Hindu provisions at the time of the contract, then one of the parties returns to their first religion unable to fulfill the status of *ḍarūrah*. This has implications for the existence of permissibility which is continuity in carrying out prohibitions. 3) The problem status of interfaith marriage for moslem minorities in Bali which involve Hindus by using the perspective of *maqāṣid* Taha ‘Abd Al-Raḥmān is responded with a multi-value *maqāṣid*, in the form of *maslahah* with dimensions of materialism, rationalism, and moralism of the practice of marriage.

This research supports the views of several scholars regarding the case of a wife who embraces Islam, while her husband embraces another religion, while still bearing the rights and obligations of the household in total. This research also strengthens and supports the concept of *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān with the new model and classification of *maqāṣid* values " *al-qiyam al-akhlāqiyyah* " which includes *al-maṣāliḥ al-ḥayawiyyah*, *al-maṣāliḥ al-‘aqliyyah*, and *al-maṣāliḥ al-rūḥiyyah* as a new methodology in responding to the problems of contemporary Islamic law.

.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

المستخلص

الموضوع : الزواج بين الأديان للأقليّة المسلمين في بالي على ضوء مقاصد طه عبد الرحمن

الباحثة : أسفاندى

الإشراف : الأستاذ الدكتور أسوادى, الماجستير

الأستاذ الدكتور أحمد إمام ماوردى , الماجستير

الكلماتالرئيسية : الزواج بين الأديان,أقليّة المسلمين, المقاصد, طه عبد الرحمن.

كانت ممارسة الزواج بين الأديان للأقليّة المسلمين في بالي شائعة نسبيًا.هذه المسألة مهمة للبحث و خاصة فيما يتعلق بوضعه. قضية الوضع الزواج بين الأديان للأقليّة المسلمين في بالي مهمة للبحث على ضوء مقاصد عند طه عبد الرحمن. يصف هذا البحث ثلاث قضايا رئيسية تشمل الآتية: 1. كيف ممارسة الزواج بين الأديان للأقليّة المسلمين في بالي ؟ 2. كيف وضع الزواج بين الأديان للأقليّة المسلمين في بالي ؟ 3. كيف ضوء مقاصد عند طه عبد الرحمن علي قضية وضع الزواج بين الأديان لأقلية المسلمين في بالي؟

جمع البيانات النوعية في هذا البحث من خلال الملاحظة والمقابلات والتوثيق حول ممارسة الزواج بين الأديان للأقلية المسلمين في بالي. يستخدم هذا البحث نهجًا فلسفيًا في أصول الفقه لتحديد وضع الزواج بين الأديان للأقليّة المسلمين في بالي. و يستخدم هذا البحث أيضًا نهجًا فلسفيًا في المقاصد الشريعة لنظر قضية وضع الزواج بين الأديان وتوضيحها للأقلية المسلمين في بالي.

حصل هذا البحث على النتائج الآتية: 1) تشمل ممارسة الزواج بين الأديان للأقلية المسلمين في بالي الهندوس و يجب تنفيذها أن يتوافق على أساس الأحكام الدينية للطرف الواحد. يتضمن هذا الزواج ثلاثة أنماط ، وهي: الهندوسية تصبح مسلمة ، والمسلم يصبح هندوسيًا ، ويعود أحد الطرفين إلى دينه الأول.2) إن وضع الزواج بين الأديان للأقلية المسلمين في بالي لا يستوفى الضرورة. و هذا له آثار وجود الجواز في استمرار تنفيذ المحظورات. 3) يستجيب مقاصد عند طه عبد الرحمن علي قضية وضع الزواج بين الأديان للأقلية المسلمين في بالي مع تصنيف أحد الأطراف الذي يعود إلى دينه بقيم متعددة من المقاصد في شكل المصلحة مع أبعاد المادية والعقلية والمعنوية من ممارسة الزواج.

يؤيد هذا البحث آراء علماء في قضية الزوجة التي أسلمت وزوجها معتنق ديناً آخر, و يتحمل حقوق وواجبات الأسرة إجمالاً. و يدعم هذا البحث أيضا مفهوما "مقاصد عند طه عبد الرحمن " مع النموذج و التصنيف الجديد "القيم الأخلاقية" التي تشتمل المصالح الحيوية, المصالح العقلية, و المصالح الروحية أنموذجا جديدا في استجابة القضايا الفقهية المعاصرة.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....i

HALAMAN PRASYARAT DISERTASI.....ii

PERNYATAAN KEASLIAN.....iii

PERSETUJUAN PROMOTOR.....iv

PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI.....v

PENGESAHAN TIM PENGUJI TERTUTUP.....vi

PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN.....vii

PENGESAHAN TIM PENGUJI TERTUTUP.....viii

HALAMAN MOTTO.....ix

ABSTRAK.....x

PEDOMAN TRANSLITERASI.....xiii

KATA PENGANTAR.....xiv

DAFTAR ISI.....xviii

DAFTAR TABEL.....xxii

BAB I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....1

B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....11

C. Rumusan Masalah.....13

D. Tujuan Penelitian.....13

E. Kegunaan Penelitian.....14

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

F. Kajian Teoretik 15

G. Penelitian Terdahulu 21

H. Metode Penelitian 31

I. Sistematika Pembahasan.....38

BAB II. KONSEPSI *ḌARŪRAH* DAN REKONSIDERASI *MAQĀSID AL-SHARĪ'AH* DALAM HUKUM ISLAM

A. Konsepsi *Ḍarūrah* dan Implikasinya dalam Hukum Islam.....40

1. Terminologi *ḍarūrah* dalam hukum Islam.....40
2. Batasan-batasan dan standar *ḍarūrah* 51
3. Pijakan dasar *ḍarūrah* dan dalil landasan legalitasnya.....53
4. Kategori *ḍarūrah*; perspektif Wahbah al-Zuḥaylī 61
5. Implikasi *ḍarūrah* dalam hukum Islam.....93
6. Produk penerapan *ḍarūrah* dalam hukum Islam.....98

B. Rekonsiderasi *Maqāsid al-Sharī'ah* dalam Hukum Islam.....101

1. Terminologi *maqāsid al-sharī'ah* 101
2. *Maqāsid al-sharī'ah*; posisinya dalam studi hukum Islam 105
3. *Maqāsid al-sharī'ah* sebagai landasan ijtihad kontemporer 110

C. Konsepsi *Maqāsid al-Sharī'ah* Taha 'Abd al-Raḥmān.....116

1. Biografi Taha 'Abd al-Raḥmān.....116
2. Terminologi *maqāsid al-sharī'ah* Taha 'Abd al-Raḥmān 120
3. Reformasi nilai-nilai *maqāsid al-sharī'ah*: perspektif Taha 'Abd al-Raḥmān 124

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. *Al-Qiyam al-akhlaqiyah*: konsepsi nilai-nilai *maqāsid al-sharī'ah* Taha ‘Abd al-Raḥmān 131

BAB III. MINORITAS MUSLIM DI BALI DAN PROBLEMATIKA PRAKTIK PERKAWINAN BEDA AGAMA

A. Minoritas Muslim Bali dan Problematika Sosialnya 135

1. Minoritas muslim Bali: sebuah definisi 135
2. Potret sosio kultural minoritas muslim di Bali.....138
3. Akulturasi budaya Hindu-Muslim di Bali.....146
4. Problematika sosial-solitik minoritas muslim di Bali 156

B. Problematika Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim di Bali.....167

1. Terminologi perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali 167
2. Perkawinan beda agama: tinjauan normatif undang-undang perkawinan 170
3. Perkawinan beda agama: tinjauan agama Hindu.....172
4. Perkawinan beda agama: tinjauan hukum Islam 173

C. Praktik Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim dengan Hindu di Bali 181

1. Faktor-faktor praktik perkawinan beda agama minoritas muslim dengan Hindu di Bali.....181
2. Mekanisme perkawinan beda agama minoritas muslim dengan Hindu di Bali; pencatan dan prosesnya. 186
3. Tipologi implikasi perkawinan beda agama minoritas muslim

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan Hindu di Bali.....193

BAB IV. PROBLEMATIKA STATUS PERKAWINAN BEDA AGAMA MINORITAS MUSLIM DI BALI DALAM PERSPEKTIF *MAQĀṢID* TAHA ‘ABD AL-RAḤMĀN

A. Resistensi Perkawinan Beda Agama di Indonesia: Perkawinan Muslim dengan Pemeluk Agama lain.....197

B. Term Kafir *Musyrik* dan *Ahl-Kitab*: Tinjaun Status Pemeluk Hindu dalam Perkawinan Islam.....208

C. Status *Ḍarūrah* Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim dengan Hindu di Bali 218

D. Perspektif *Maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān Terhadap Problematika Status Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim dengan Hindu di Bali.....225

BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan 232

B. Implikasi Teoretik.....233

C. Keterbatasan Studi 234

D. Rekomendasi.....235

DAFTAR PUSTAKA.....237

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1
Formulasi makna *ḍarūrah* menurut etimologi 42

Tabel 2.2
Formulasi makna *ḍarūrah* terminologi empat madhab 46

Tabel 2.3
Kategori *ḍarūrah* perspektif Wahbah al-Zuḥayli 92

Tabel 2.4
Implikasi *ḍarūrah* dalam hukum Islam.....98

Tabel 3.1
Agama-agama di Bali 140

Tabel 3.2
Jumlah penduduk menurut Kabupaten/Kota dan Agama yang di anut di Bali Tahun 2018 141

Tabel 3.3
Petikan surat dan ayat terjemahan al-Qur'an dalam Bahasa Bali 155

Tabel 4.1
Status *ḍarūrah* perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali berdasarkan konsepsi Wahbah al-ZuḥaylĪ 222

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Situasi sulit dan kondisi darurat relatif dialami oleh kelompok minoritas dan mayoritas muslim di berbagai tempat. Situasi dan kondisi tersebut seringkali menjadikan dinamika kehidupan setiap muslim berbenturan dengan fikih.[1] Kelompok mayoritas muslim relatif tidak mengalami kendala ketika mengaplikasikan fikih dalam realitas kehidupan.[2] Hal tersebut berbeda dengan kelompok minoritas yang mengalami kesulitan-kesulitan mendasar dan berbagai kendala ketika harus menerapkan fikih sebagaimana yang diaplikasikan oleh mayoritas muslim pada umumnya.

---

[1] Kata fikih digunakan oleh al-Qur'an dan Hadis dalam berbagai bentuk yang mengacu pada makna pemahaman, pengertian, dan memperoleh pengetahuan agama secara umum. Misalnya, dalam Q.S. al-Nisā ayat 78, Q.S. al-'An'ām ayat 25, Q.S. al-Taubah ayat 122. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2010), 6-7. Sementara itu, secara terminologi, fikih menunjukkan dua hal. *Pertama*, mengetahui hukum-hukum syariat yang berhubungan dengan perbuatan dan ucapan *mukallaf* yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci, yaitu nas al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Ijtihad. Misalnya, mengetahui kewajiban niat dalam wudlu yang digali dari hadis Nabi saw yang berbunyi " إنّما الأعمال بالنيّات ". *Kedua*, hukum-hukum syariat itu sendiri. Seperti, hukum wudlu, hukum shalat, hukum jual beli, hukum perkawinan, dan lainnya. Dengan demikian, mengkaji fikih dapat berarti mengkaji hukum-hukum fikih yang ada dalam karya kitab-kitab fikih para fuqaha. Lihat Musthofa al-Khin, *Al-Fiqhu al-Manhajiyu 'Alā Madhab al-Imām al-Shāfi'i* (Beirut: Dār al-Qalam, 1992), 7-8.

[2] Ada tiga faktor yang dapat dijadikan dasar bahwa masyarakat mayoritas muslim relatif tidak mengalami kendala mengaplikasikan fikih dalam realitas kehidupan; *pertama*, kehadiran dan perkembangan fikih merupakan jawaban dan respon atas realitas yang dihadapi masyarakat mayoritas muslim; *kedua*, masyarakat mayoritas muslim relatif memiliki *world view* yang sama terhadap syari'ah, sehingga konflik *socio-ethic* cenderung minimalis; dan *ketiga*, adanya *vertical-clash* antara pemerintah dan masyarakat mayoritas muslim, serta sangat minimnya *horizontal-clash* antara masyarakat mayoritas muslim dan minoritas non-muslim. Lihat, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsid al-Sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2010), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Status minoritas muslim tidak hanya merujuk kepada jumlah komunitas muslim yang lebih sedikit dibandingkan dengan jumlah seluruh populasi penduduk tempat mereka tinggal.[3] Akan tetapi, status minoritas juga berkaitan dengan berbagai aspek seperti; sosial, budaya, ekonomi, politik, hukum,[4] maupun aspek lain yang berdimensi teologis. Bagi kelompok minoritas muslim, realitas minoritas sangat berdampak pada psikologis dan perilaku dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari terhadap aplikasi fikih.

Muslim di Bali merupakan entitas minoritas.[5] Dalam menjalankan ajaran agama, muslim di Bali menghadapi berbagai persoalan fikih yang kompleks akibat perbedaan ruang, waktu dan budaya. Hal tersebut menjadi persoalan serius berkaitan dengan realitas sebagai kelompok minoritas dan keyakinan sebagai

---

[3] M. Ali Kettani memberikan pemahaman minoritas muslim sebagai "bagian penduduk yang berbeda karena beragama Islam dan mendapatkan perlakuan yang berbeda" karena eksistensinya sebagai bagian yang sedikit di antara mayoritas penduduk. Pemahaman tersebut digambarkan oleh Kettani pada problem minoritas muslim di Eropa, Uni Soviet, Cina, India, Afrika, Amerika, Asia Pasifik, dan lainnya. Lihat, M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today*, terjemah oleh Zarkowi Suyuti dengan judul *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa ini* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 1-3.

[4] Dalam aspek budaya, kelompok minoritas memiliki kecenderungan yang berbeda dengan kelompok mayoritas, seperti dalam hal etnis, agama, bahasa, adat, dan sejarah. Dalam aspek ekonomi, kelompok minoritas memiliki beberapa ciri yang dapat menjadikan faktor terjadinya diskriminasi, seperti; perbedaan jumlah penghasilan, pembagian tanah dan properti yang kurang adil, minimnya akses ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi, keterlibatan dalam kegiatan ekonomi yang rendah. Adapun dalam aspek politik, minoritas memiliki berbagai hambatan dan kesulitan seperti; sulit mendapatkan akses dalam pelayanan masyarakat (*civil service*), perekrutan di bidang militer, kepolisian, hak memilih, hak berorganisasi politik dan persamaan hak dalam perlindungan hukum. Lihat, Ted Robert Gurr, *The Status of Minorities at Risk*: *Inequalities and Discrimination*, dalam *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts* (Washington: Institut of Peace Press, 1993), 38-40.

[5] Bila dilihat dari besaran agama yang dianut, berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Bali tahun 2018, prosentase jumlah pemeluk agama Hindu mencapai 83,5%. Penduduk beragama Buddha sebesar (0,54%), pemeluk agama Islam mencapai (13,37%), pemeluk agama Kristen Protestan sebesar (1,66%), pemeluk Katolik sekitar (0,88%), dan pemeluk Kong Hu Cu berkisar (0,01%), serta Aliran Kepercayaan lainnya (0,01%) dari total penduduk yang mencapai 4,29 juta jiwa. Agama Islam menjadi kelompok minoritas diseluruh kabupaten dan kota di Bali. Adi Nugroho, *Statistik Demografi dan Sosial Ekonomi Rumah Tangga Provinsi Bali 2018* (BPS Provinsi Bali, 2018), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

muslim yang berada di wilayah berbeda dengan mayoritas muslim lainnya, tempat fikih diaplikasikan sebagaimana umumnya. Berbagai problem psikologis, sosial, politik, hukum, dan budaya menjadi hambatan yang memungkinkan aplikasi fikih minoritas muslim di Bali tidak secara utuh, sama persis format dan bentuknya dengan apa yang diaplikasikan oleh kelompok mayoritas muslim pada umumnya. Secara alamiah realitas minoritas tersebut memunculkan berbagai problematika hukum baru, mengingat masyarakat mayoritas Bali tidak menerapkan asas-asas Islam.

Dalam realitas kehidupan sebagai entitas minoritas, muslim di Bali dihadapkan pada berbagai problematika kontemporer di antaranya dalam aspek *munākahat*.[6] Salah satu problematika tersebut yaitu adanya realitas 'perkawinan beda agama' perkawinan yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain. Perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali merupakan fakta dan realitas sosial.

Dalam konteks masyarakat yang plural, Bali merupakan wilayah dengan penduduk multi agama. Pluralitas multi agama terwujud dalam banyaknya pemeluk agama di Bali. Data sensus penduduk tahun 2018 menunjukkan bahwa

---

[6] Selain aspek *munakahat*, Muslim di Bali juga dihadapkan pada problematika kontemporer dalam aspek *ibādah*, misalnya muslim Bali dihadapkan pada situasi dan kondisi yang mengharuskan mengganti ibadah shalat Jum'at dengan shalat Duhur ketika bertepatan perayaan Hari Raya Nyepi. Selain itu, dalam aspek *muāmalah*, muslim Bali juga banyak yang menghadiri acara ritual keluarganya yang beragama Hindu dan mengikuti perayaan Hari Raya Hindu. Berbagai problematika yang dihadapi oleh minoritas muslim di Bali tersebut, pada dasarnya tidak dapat dipisahkan dari keberadaan budaya Bali yang kental dengan nilai-nilai yang bersumber dari ajaran agama Hindu. Akulturasi nilai ajaran Hindu kedalam budaya di Bali telah menjadi perilaku sosial dalam kearifan lokal (*local wisdom*) yang menjelma menjadi sebuah adat sosial kemanusiaan. Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prosentase jumlah pemeluk agama Hindu mencapai 83,46 % dari 3,9 juta penduduk. Pemeluk agama Islam mencapai 13,37 %, disusul Kristen Protestan (1,66 %), Katolik (0,81 %), Budha (0,54 %), Kong Hu Cu berkisar (0,01 %), serta Aliran Kepercayaan lainnya (0,01 %).[7] Oleh karena itu, perkawinan beda agama di Bali sangat memungkinkan terjadi.

Berdasarkan hasil wawancara dengan narasumber informan Maksum Amin, praktik perkawinan beda agama minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali relatif banyak melibatkan pemeluk Hindu. Praktik perkawinan tersebut relatif banyak ditemukan hampir diseluruh wilayah dan kota di Bali. Praktik perkawinan tersebut dipengaruhi oleh berbagai faktor. Dalam prosesnya, praktik perkawinan beda agama tersebut harus dilaksanakan sesuai dengan ketentuan adat dan agama salah satu pihak. Proses dan ketentuan tersebut juga berimplikasi pada perpindahan agama bagi salah satu pihak.[8]

Dalam banyak kasus di Indonesia, resistensi terhadap praktik perkawinan beda agama (perkawinan yang melibatkan muslim dengan pemeluk agama lain seperti, Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan pemeluk agama lainnya) masih begitu besar. Umumnya dalam persoalan halal dan haramnya status perkawinan tersebut. Resistensi larangan perkawinan beda agama tersebut sebagaimana dinyatakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI).[9] Larangan perkawinan beda agama juga dinyatakan oleh Muhammadiyah dalam salah satu Fatwa Majelis

---

[7] Adi Nugroho, *Provinsi Bali dalam Angka 2019* (BPS Provinsi Bali, 2019), 139.
[8] Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.
[9] Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Departemen Agama, 2003), 169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tarjih Muhammadiyah.[10] Larangan perkawinan beda agama juga dinyatakan oleh Nahdlatul Ulama (NU). Dalam salah satu Keputusan Muktamar NU tahun 1962 dan Mu'tamar Thariqah Mu'tabarah tahun 1968 dinyatakan bahwa perkawinan antara dua orang berlainan agama di Indonesia adalah tidak sah.[11] Secara normatif yuridis, larangan perkawinan beda agama di Indonesia juga dinyatakan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI).[12]

Perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali menjadi problematika berkaitan dengan status hukumnya. Sebagian berpandangan bahwa situasi minoritas muslim di Bali dan interaksi dengan pemeluk agama lain merupakan sesuatu yang bersifat darurat '*ḍarūrah*'[13] dalam arti lain, kondisi yang dihadapi oleh minoritas muslim tersebut tidak dapat dihindari. Interaksi dengan pemeluk agama lain dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari menjadi sebuah keniscayaan dan realitas yang tidak dapat dihindari. Implikasinya, perkawinan beda agama tersebut menjadi pilihan rasional berdasarkan situasi dan kondisi yang dihadapi oleh minoritas muslim di Bali.

Menghadapi situasi sulit dan kondisi darurat terhadap perkawinan beda agama, sebagian muslim di Bali pada dasarnya telah mengaplikasikan fikih '*ḍarūrah*' (pemberlakuan hukum berdasarkan aspek dan kondisi darurat). Hal

---

[10] Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah nomor 8 tentang Hukum Nikah Beda Agama, 2011.
[11] LTN PBNU, *Ahkamul Fuqaha* (Surabaya: Khalista, 2011), 434.
[12] Departemen Agama Republik Indonesia, *Instruksi Presiden RI Nomor 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2000), 28.
[13] *Ḍarūrah* didefinisikan oleh Al-Jurjanī dengan النازل بما لا مدفع له atau الشدة لا مدفع لها yang berarti kebutuhan atau kesulitan yang tidak dapat dihindari. Lihat, 'Ali Ibn Muḥammad Ibn 'Ali al-Jurjānī, *Al-Ta'rifāt*, Juz 1 (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1990), 180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut didasarkan pada pandangan bahwa minoritas muslim di Bali menjalani realitas kehidupan di luar batas kelaziman. Namun demikian, sebagian lainnya juga ada yang mengambil hal-hal mudah dari hukum fikih. Apakah hal tersebut dikarenakan kurangnya pemahaman terhadap *sharī'ah*[14] atau mengikuti tatanan realitas yang ada dan mengesampingkan aspek religiositas.

Dalam berbagai aspek kehidupan sebagai *mukallaf*, setiap muslim baik sebagai kelompok mayoritas maupun minoritas memiliki kewajiban menjadi *muttaqin* (orang yang taat) dalam menjalankan ketentuan *sharī'ah*.[15] Ketentuan tersebut telah mengatur dan memperhatikan seluruh aspek kehidupan; seperti aqidah, ibadah, muamalah, dan prinsip-prinsip moral. Demikian juga dengan entitas minoritas muslim di Bali, memiliki kewajiban yang sama untuk tetap menjaga dan menjalankan aktivitas kehidupan sesuai dengan ketentuan *sharī'ah*. Muslim di Bali dituntut untuk berusaha dengan tetap memegang erat ajaran agama dan menerapkan ketentuannya.

Problematika minoritas muslim di berbagai tempat telah menarik perhatian berbagai kalangan fuqaha. Muhammad Abul Fatah al-Bayanuni misalnya, ketika merespon problematika yang dihadapi oleh minoritas muslim yang tinggal di

---

[14] *Sharī'ah* dapat dimaknai sebagai kumpulan wahyu yang diterima Nabi Muhammad Saw. dan diinternalisasikan dalam risalah yang diimplementasikan bersama misi kehidupan Nabi Saw. Dengan kata lain, *Sharī'ah* adalah al-Quran dan Sunnah. Sebagaimana dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim, *sharī'ah* juga dapat dimaknai sebagai pedoman hidup yang memuat keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan, dan kebaikan. Lihat, Jaser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (Washington: International Institute of Islamic Though, 2008), 27.

[15] *Sharī'ah* merupakan unit yurisprudensi '*Rabbani'* yang komprehensif dan berkaitan dengan unsur-unsur penting manusia, menentukan model relasi antara *Khāliq* dan makhluk, serta relasi antar sesama makhluk, untuk menjamin kemaslahatan di dunia dan akhirat. Lihat, Saeed Ismael Sieny, *Manhaj al-Abḥāth al-Shar'iyyah; Uṣūl al-Fiqh fī Khutuwāt Taṭbīqiyyah* (Madinah: al-Mu'allif, 2007), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

negara-negara non-muslim dalam menghadapi situasi sulit dan kondisi darurat, berpandangan pentingnya melakukan ijtihad secara terbatas. Ijtihad tersebut penting dilakukan untuk mendapatkan solusi hukum yang praktis dan mudah diimplementasikan agar tetap dapat menjalanan ketentuan *sharī'ah* sesuai kondisi setempat.[16] Ijtihad dalam merespon kondisi *ḍarūrah* juga dibutuhkan bagi minoritas muslim dalam rangka menjaga tetap terlaksananya kewajiban menjalankan *sharī'ah*, dengan tetap memperhatikan fokus utama terpusat pada fitrah[17] makhluk *mukallaf*.

Sebagai sekumpulan hukum *sharī'ah* amaliah, bersifat 'praktis' yang disimpulkan dari dalil-dalil terperinci, fikih dapat berkembang dengan realitas situasi dan kondisi *mukallaf* yang berbeda. Untuk mewujudkan nilai-nilai *maqāsid al-sharī'ah*[18] dengan pertimbangan aspek *ḍarūrah*, para *faqīh* (ahli agama baik dari kalangan akademisi, tokoh agama, dan bahkan orang awam) harus melakukan studi komparasi dengan menimbang secara teliti antara *maslahat* (dampak positif) dan *mafsadat* (dampak negatif). Bahkan, dalam perkara yang sama-sama memiliki dampak negatif maka harus memilih yang dampak negatifnya terkecil. Langkah tersebut perlu diambil dalam proses penetapan hukum Islam dengan benar-benar memperhatikan kondisi dan situasi. Dengan demikian, fikih dapat memberikan solusi (alternatif) yang relevan dan menghindarkan dari kesulitan dan kesusahan.

---

[16] Muhammad Abul Fatah al-Bayanuni, *Fiqh al-Ḍarūrah; Ma'ālimuhu wa Ḍawābituhu* (Kuwait: Dar al-Iqra', 2011), 18.

[17] Fitrah adalah kondisi mampu menimbang antara hajat kebahagiaan di dunia dengan hajat kebahagiaan di akhirat. Lihat, Saeed Ismael Sieny, *Manhaj al-Abḥāth al-Shar'iyyah,* 4.

[18] *Maqāsid al-sharī'ah* dapat diartikan sebagai tujuan-tujuan atau maksud-maksud di balik hukum yang ditetapkan syariat untuk kemaslahatan manusia. Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Ordon-Oman: Dār al-Nafā'is, 2001), 251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pemberlakuan hukum atas problematika minoritas muslim di berbagai wilayah dengan pendekatan *ḍarūrah* pada dasarnya telah dilakukan oleh berbagai kalangan. Dalam kumpulan fatwa *The European Council for Fatwa and Research* misalnya, dengan mengakomodir berbagai pendapat para fuqaha klasik menghasilkan keputusan haram bagi seorang perempuan muslimah di negara-negara Barat dinikahi oleh laki-laki non muslim. Namun demikian, dengan pertimbangan kondisi dan situasi khusus yang dihadapi oleh perempuan muslimah di negara-negara barat, sebagian fuqaha menyatakan bahwa isteri tetap menyandang hak dan kewajiban rumah tangga secara total dalam kasus isteri yang memeluk Islam, sedangkan suaminya masih tetap dalam agamanya (non muslim).[19]

Untuk menjamin dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia baik dalam kondisi *ḍarūrah* serta menetapkan hukum-hukumnya, dibutuhkan pemahaman kandungan pokok *maqāsid* dari setiap hukum tersebut. Konsiderasi *maqāsid al-sharī'ah* dalam pemberlakuan hukum Islam pada dasarnya telah digunakan oleh para fuqaha, sebagai respon atas problematika kontemporer. Konsepsi *maqāsid al-sharī'ah* tradisional dengan klasifikasi nilai tiga 'tingkatan keniscayaan' (*level of necessity*), yaitu keniscayaan (*ḍarūriyyat*), kebutuhan (*ḥājiyyat*), dan kelengkapan (*taḥsiniyyat*) dinilai hanya bernuansa *protection* ('penjagaan') dan *preservation* ('pelestarian').[20] Ketiga klasifikasi nilai *maqāsid* tersebut juga dinlai tidak mampu menjangkau berbagai problematika

[19] Muhammad Abul Fatah al-Bayanuni, *Fiqh al-Ḍarūrah; Ma'ālimuhu wa Ḍawābituhu*, 139-144.
[20] Jaser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islmaic Law*, 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kontemporer, termasuk problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain diberbagai tempat.

Rekonsiderasi *maqāsid al-sharī'ah* sebagai dasar dalam pemberlakuan hukum Islam juga telah dilakukan oleh berbagai kalangan. Salah satu teoretikus kontemporer yang menaruh *concern* pada reformasi konsep *maqāsid al-sharī'ah* tradisional yaitu Taha 'Abd al-Raḥmān.[21] Dalam pandangannya, ijtihad yang didasarkan pada prinsip *maqāsid al-sharī'ah* merupakan sebuah keniscayaan. Sementara itu, klasifikasi nilai *maqāsid* model tradisional dinilai lebih bersifat 'fraksional dan diferensial' yang berdiri diatas hukum *taklifi*, dan cenderung berdasarkan *illat sababiyah* (sebab akibat) dalam memberlakukan hukum.[22] Konsepsi *maqāsid* tersebut dinilai belum mampu menjangkau berbagai persoalan kontemporer, termasuk problematika perkawinan beda agama bagi minoritas muslim di berbagai wilayah.

Berdasarkan ulasan permasalahan-permasalahan diatas, studi ilmiah atas problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali, dengan memberikan perhatian khusus terhadap konsepi *ḍarūrah* merupakan hal yang relevan. Hal itu dikarenakan

---

[21] Taha 'Abd al-Raḥmān adalah seorang filsuf Maroko kelahiran 1944. Karyanya berpusat pada logika, filsafat bahasa dan filsafat moralitas. Ia merupakan reformator yang membangun modernitas etis dan kemanusiaan berdasarkan nilai-nilai etika dan prinsip-prinsip Islam. Karya Taha 'Abd al-Raḥmān yang digunakan peneliti dalam kajian ini adalah *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* dan *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, sebuah karya dengan paradigma baru dan renovasi metode dalam menilai *turath*. Lihat, Taha 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994), dan *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi* (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyah Lilfikri wa al-Ibdā'i, 2015).

[22] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, 106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagian kalangan memberlakukan kondisi dan situasi yang dihadapi minoritas muslim sebagai *ḍarūrah*. Namun, sebagian yang lain mengkategorikan kondisi dan situasi minoritas sebagai kondisi normal. Hal tersebut tentu berdampak pada aplikasi fikih minoritas muslim di Bali yang seharusnya sesuai dengan ketentuan kaidah fikih pada umumnya.

Sementara itu, konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān menjadi pilihan pendekatan dalam penelitian ini didasarkan pada berbagai pertimbangan. Konsepsi *maqāsid al-sharī’ah* Taha ‘Abd al-Raḥmān memiliki tiga bangunan dasar yaitu, *naḍariyah al-af’āl* (teori perbuatan), *naḍariyah al-niyyāt* (teori niat), dan *naḍariyah al-qiyam* (teori nilai) yang ketiganya merupakan inti dari seluruh metodologi ijtihad. Selain itu, Konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān memiliki klasifikasi nilai yang berbeda dengan klasifikasi nilai *maqāṣid* tradisional. Klasifikasi nilai *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān yang tertuang dalam ‘*al-qiyam al-akhklāqiyah’* memiliki tiga bangunan dasar yaitu *maqṣūdāt* yang mendasarkan hukum Islam dengan sifat ‘*ma’nawī*‘ moralisme, *quṣūd* menempatkan hukum Islam dengan sifat ‘*tajridī*’ ketidakberpihakan dan dibangun atas dasar ‘*irādah*’ kehendak, dan *maqāṣid* yang menetapkan hukum Islam dengan sifat ‘*maṣlaḥī*’ kemaslahatan. Oleh karenanya, kajian ilmiah dengan topik “Problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali dalam perspektf *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān” merupakan kajian yang relevan dalam rangka merespon problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain diberbagai wilayah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Topik penelitian ini mengandung beberapa permasalahan besar yang teridentifikasi dari pemaparan latar belakang masalah diatas dan perlu adanya pembatasan ruang lingkup masalah yang menjadi fokus penelitian. Beberapa permasalahan yang terindentifikasi sebagaimana berikut:

1. Praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali relatif banyak ditemukan. Praktik perkawinan tersebut dipengaruhi oleh berbagai faktor. Dalam prosesnya, praktik perkawinan tersebut dilaksanakan berdasarkan ketentuan adat dan agama salah satu pihak. Praktik perkawinan tersebut juga berimplikasi pada perpindahan agama dari salah satu pihak. Namun demikian, dalam literatur fikih terdapat resistensi dan pandangan yang melarang praktik perkawinan beda agama. Hal ini memungkinkan aplikasi fikih perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali dianggap berbenturan dengan kaidah-kaidah fikih pada umumnya. Oleh karenaya, problematika perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali tersebut menarik dikaji dari berbagai aspek.
2. Berkaitan dengan statusnya, dalam menjalankan pilihan perkawinan beda agama, minoritas muslim di Bali pada dasarnya telah mengaplikasikan fikih *ḍarūrah*. Hal tersebut dilakukan sebagai respon atas realitas yang dihadapi. Namun demikian, dalam literatur fikih juga belum ditemukan adanya konsep

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ḍarūrah dijadikan sebagai dasar pemberlakuan status hukum perkawinan beda agama. Secara alamiah hal tersebut berdampak pada psikologis dan perilaku bagi muslim di Bali dalam kehidupan sebagai kelompok minoritas. Akibatnya, aplikasi fikih perkawinan beda agama minoritas muslim yang berprinsip pada *ḍarūrah* juga dinilai bertentangan dengan kaidah fikih pada umumnya.

3. Taha ‘Abd al-Raḥmān merupakan salah satu teoretikus kontemporer yang melakukan rekonsiderasi *maqāsiḍ al-sharī’ah* dalam studi hukum Islam. Dengan mereformasi konsepsi *maqāsiḍ* tradisional dan klasifikasinya, Taha ‘Abd al-Raḥmān menghasilkan konsep dan klasifikasi baru nilai *maqāsiḍ al-sharī’ah*. Klasifikasi nilai *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān tertuang dalam ‘*al-qiyam al-akhklāqiyah’*. Klasifikasi nilai ini memiliki tiga bangunan dasar yaitu *maqṣūdāt* yang mendasarkan hukum Islam dengan sifat ‘*ma’nawī*‘ moralisme, *quṣūd* menempatkan hukum Islam dengansifat ‘*tajridī*’ ketidakberpihakan dan dibangun atas dasar ‘*irādah*’ kehendak, dan *maqāṣid* yang menetapkan hukum Islam dengan sifat ‘*maṣlaḥī*’ kemaslahatan. Konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān tersebut sangat relevan dijadikan sebagai pendekatan dalam riset ini, khususnya menyikapi problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali yang kompleks akibat perbedaan konteks ruang, waktu, dan sosial budaya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan permasalahan-permasalahan yang teridentifikasi tersebut, kajian dalam penelitian ini difokuskan pada tiga pokok permasalahan, yaitu;1) Praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali, 2) Status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali, dan 3) Perspektif *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān terhadap problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali?.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian rumusan-rumusan permasalahan yang diidentifikasi, serta fokus pembahasan penelitian, maka rumusan-rumusan masalah dalam penelitian ini meliputi sebagimana berikut:

1. Bagaimanakah praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali?.
2. Bagaimanakah status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali?.
3. Bagaimanakah perspektif *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān terhadap problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali?.

D. Tujuan Penelitian

Secara konseptual, berdasarkan fokus penelitian dan rumusan-rumusan masalah tersebut, maka penelitian ini bertujuan sebagaimana berikut:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Mendeskripsikan praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali.
2. Menemukan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali.
3. Menemukan perspektif *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān terhadap problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali.

E. Kegunaan Penelitian

Secara teoretis maupun praktis, penelitian ini memiliki beberapa nilai kegunaan. Kegunaan secara teoretis, penelitian ini memiliki nilai guna sebagai pengayaan khazanah intelektual dalam literatur hukum Islam, terkait konsep *maqāsid al-sharī’ah* sebagai rekonsiderasi dasar dalam permberlakuan hukum Islam, guna menjawab problematika kontemporer umat Islam, khususnya bagi problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali. Kajian ini juga diharapkan menjadi pedoman bagi minoritas muslim, khususnya muslim di Bali dan mampu meyakinkan tentang pentingnya pemberian perhatian khusus terhadap kondisi *ḍarūrah*. Selain itu, kajian ini juga diharapkan memberikan kontribusi terhadap perkembangan dan pemanfaatan ilmu *fiqh, uşûl al-fiqh,* dan *maqāsid al-sharī’ah* sebagai konsiderasi dan paradigma baru dalam pemikiran hukum Islam, untuk mewujudkan sistem

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum Islam berbasis *maqāsid al-sharī'ah* yang relevan, efektif, berdaya guna dan membawa maslahat bagi umat dan kemanusiaan.

Kegunaan praktis, hasil penelitian ini dapat dijadikan pedoman para praktisi hukum dalam memutuskan suatu perkara di pengadilan, maupun para lembaga hukum dalam memberikan fatwa hukum berbasis *maqāsid al-sharī'ah.* Hasil penelitian ini juga dijadikan pedoman berbagai kalangan dalam proses *istinbāṭ* (pemberlakuan hukum Islam), sebagai respon terhadap problematika kontemporer. Selain itu, penelitian ini juga dapat dijadikan pedoman bagi minoritas muslim di Bali dalam rangka menjalankan dan mengaplikasikan fikih sesuai dengan ketentuan *sharī'ah*.

F. Kerangka Teoretik

1. Konsepsi *ḍarūrah* dalam hukum Islam

Terminologi *ḍarūrah*; الضرورة dalam literatur hukum Islam memiliki ragam definisi. Beragamnya penjelasan yang dikemukakan para ahli pada hakikatnya bersifat terbatas yaitu *ḍarūrah* dalam aspek makanan (الغذاء), dan belum mencakup *ḍarūrah* dalam hal diperbolehkannya sesuatu yang dilarang atau diperbolehkannya meninggalkan perkara yang wajib.[23] Penjelasan yang lebih

[23] Lihat definisi Abu Bakr al-Jaṣaṣ yang mendefinisikan الضرورة sebagai kekhawatiran akan hilangnya nyawa atau tidak berfungsinya sebagian anggota tubuh ketika tidak mengkonsumsi apa yang dibutuhkan. Abu Bakr Ahmad al-Razi al-Jaṣaṣ, *Aḥkām al-Qurān*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 150. Al-Zarkasyi mendefinisikan الضرورة dengan sampainya seseorang pada suatu kondisi bilamana tidak melakukan larangan yang diharamkan, niscaya dirinya akan berada dalam keadaan celaka atau membahayakan. Badar al-Din al-Zarkasyi, *Al-Manthur fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Jilid II (Kuwait: Wazarah al-Auqāf, al-Kuwaitiyah, 1985), 319. Abu Zahrah mendefinisikan الضرورة sebagai kekhawatiran terhadap keberlangsungan hidup jika tidak melakukan perkara yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komprehensif dikemukakan oleh Wahbah al-Zuḥaylī. Dalam pandangannya, *ḍarūrah* merupakan kondisi darurat dan situasi sulit yang dapat membahayakan manusia, yakni sampainya seseorang pada suatu kondisi diperbolehkan melakukan perkara yang diharamkan, meninggalkan kewajiban, atau melaksanakan kewajiban di luar waktunya, berdasarkan ketentuan *Shar'i*.[24] Kondisi *ḍarūrah* tersebut meliputi kondisi darurat terhadap makanan dan pengobatan, memanfaatkan harta orang lain, melaksanakan perkara dalam kondisi terpaksa, mempertahankan jiwa dan harta, serta meninggalkan kewajiban syari'at. Kondisi *ḍarūrah* mengharuskan seseorang melakukan perkara-perkara tersebut, bilamana ia tidak melakukannya, maka dirinya akan celaka atau membahayakan.[25]

Kaidah *ḍarūrah* dalam literatur hukum Islam merupakan dalil yang dapat dijadikan dasar dalam pemberlakuan hukum Islam. Kehujjahan *ḍarūrah* sebagai dalil didasarkan pada sumber utama hukum Islam yakni al-Quran dan Hadis. Selain itu, kehujjahan *ḍarūrah* sebagi dalil juga berdasar pada dalil *'aqli* yaitu

---

dilarang, atau kekhawatiran akan kehilangan seluruh harta yang dimiliki. Kondisi الضرورة merupakan kondisi seseorang yang tidak ada pilihan baginya untuk melakukan suatu perkara sesuai dengan ketentuan hukum dasarnya. Akan tetapi, kondisi tersebut mengharuskan seseorang melakukan perkara yang berbenturan dengan hukum asalnya. Dalam kata lain, الضرورة yaitu sampainya seseorang pada kondisi '*maslahah al-ḍarūriyyah'*, kondisi yang tidak dapat dihindari kecuali dengan melakukan perkara yang dilarang, dan tidak melanggar hak yang lain. Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirur: Dar al-Fikr al-'Arabi, 2010), 369. Sementara itu Ahmad Zarqa' berpandangan bahwa الضرورة اشد دافعا من الحاجة, yakni tekanan kondisi yang melebihi kebutuhan. Dengan kata lain, الضرورة yaitu kondisi emergensi yang mengharuskan seseorang melakukan perkara yang bertentangan dengan hukum asalnya. Misalnya, kondisi seseorang di bawah paksaan atau ancaman, kondisi kelaparan yang dikhawatirkan akan membawa kehancuran atau kebinasaan. Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2004), 603.

[24] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 67.

[25] Ibid., 68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maslaḥah mursalah yang bersumber dari *maqāsid al-sharī'ah*.[26] Konsepsi *ḍarūrah* jika dikaitkan dengan *ahkām takālif al-sharī'ah* (yang berarti ketentuan syari'at Allah SWT yang harus dilakukan oleh orang-orang *mukallaf*, baik berupa tuntutan perintah, pilihan, maupun ketetapan, atau dampak dari ketentuan syari'at Allah SWT yang harus dilakukan oleh *mukallaf*), maka *ḍarūrah* dalam hal ini dapat dimaknai sebagai pemberlakuan hukum berkaitan dengan kondisi seseorang.

Konsepsi *ḍarūrah* telah banyak digunakan sebagai konsiderasi dan metode pemberlakuan hukum Islam dalam berbagai aspek. Namun demikian, secara spesifik, konsiderasi *ḍarūrah* sebagai dasar pemberlakuan hukum dalam aspek perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di berbagai wilayah belum banyak ditemukan. Oleh karenanya, pemilihan teori *ḍarūrah* dalam kajian ini menjadi relevan sebagai konsiderasi dan metode dalam menemukan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk Hindu di Bali.

2. Rekonsiderasi *maqāṣid al-sharī'ah* dalam studi hukum Islam

Krisis metodologi dalam studi keislaman, yang berpusat pada dimensi empirisitas serta kurangnya sistematisasi metode pemberlakuan hukum Islam secara menyeluruh, disadari oleh para pemikir muslim harus direspon dengan mereformasi paradigma intelektualnya.[27] Pemberlakuan hukum Islam (*istinbāṭ*) yang relevan dan maslahat menjadi tujuan utama dari ilmu *uṣūl al-fiqh.* Sebagai

---

[26] Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Fiqh al-Ḍarurah wa Tatbiqatuhu al-Mu'āṣirah: Afāq wa Ab'ād* (Jeddah: al-Ma'had al-Islami li al-Buḥus Wa al-Tadrib, 1993), 29.
[27] Abu Hamid A. Abu Sulaiman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for methodology and Thought* (Herndon Virginia: IIIT, 1993), 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebuah disiplin ilmu yang bermuara metodologi ijtihad, *uṣūl al-fiqh* dilengkapi dengan perangkat rumusan dalil-dalil hukum (*adillah al-Aḥkām*) baik yang berupa dalil *naqli*; al-Qur'an dan Sunnah, maupun dalil-dalil *'aqli*; seperti *ijmā', qiyās, istiḥsān, maṣāliḥ mursalah*, dan lainnya. Dalil *naqli* merupakan sumber utama hukum Islam, sehingga menjadi muara pertama munculnya *maqāṣid al-sharī'ah.* Karena kehadiran al-Qur'an dan Sunnah mewakili kehendak, maksud dan tujuan *al-Shāri'* dalam mensyariatkan hukum Islam bagi umat manusia. Sedangkan untuk dalil-dalil *'aqli* dirumuskan berdasarkan konsep berpikir (*manhaj al-fikr*) yang terkandung dalam dalil-dalil *naqli* yang berupa makna-makna universal (*al-ma'ānī al-kulliyyah*) yang mengarah kepada pencapaian nilai maslahat bagi kehidupan manusia. Metodologi *uṣūl al-fiqh* normatif menjadikan hukum *al-taklifiyyah al-khamsah* sebagai nilai-nilai '*aqliyah*' dalam pemberlakuan hukum Islam.

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, *maqāṣid al-sharī'ah* hadir dan menjadi konsiderasi penetapan hukum Islam dalam berbagai problematika kontemporer. *Maqāṣid al-sharī'ah* menjadi sebuah metodologi dan pendekatan baru dalam diskusi hukum Islam dan *uṣūl al-fiqh.* Gagasan konsiderasi *maqāṣid al-sharī'ah* dengan *uṣūl al-fiqh* dalam studi hukum Islam telah mendapatkan respon dari berbagai kalangan. Dalam hal ini Ibn Bayyah berpandangan bahwa konsiderasi dan keterkaitan keduanya, serta dalil-dalil hukum Islam, merupakan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suatu hal yang *badihī* (aksioma).[28] Keduanya sama-sama berorientasi "merealisasikan" maksud, tujuan dan kehendak *Shāri'* untuk menciptakan kemaslahatan melalui *takālif al-sharī'ah*. Dengan kata lain, spirit *maqāṣid al-sharī'ah* selalu ada pada setiap dalil-dalil hukum dalam *uṣūl al-fiqh*. Namun dengan berkembangnya keilmuan hukum Islam menjadikan terma *maqāṣid* terpisah dari *uṣūl al-fiqh* dan hadir sebagai disiplin ilmu mandiri yang diproyeksikan sebagai metodologi ijtihad alternatif ketika *uṣūl al-fiqh* normatif tidak lagi mampu merespon problematika hukum Islam kontemporer.

Kajian *maqāṣid al-sharī'ah* pada akhirnya menempati posisi sentral dalam perkembangan hukum Islam kontemporer. Dalam hal ini, hukum Islam di asumsikan oleh Jaser Auda sebagai sebuah sistem, dan *maqāṣid* sebagai substansi pokok yang harus eksis dalam setiap ketentuannya.[29] Jaser Auda menempatkan *maqāsid al-sharī'ah* sebagai metodologi fundamental dan prinsip-prinsip dasar dalam reformasi hukum Islam kontemporer. Dalam pandangannya, efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan tingat pencapaian tujuannya. Oleh karenanya, efektivitas sistem hukum Islam dinilai berdasarkan tingkat pencapaian *maqāsid al-sharī'ah*-nya. Dengan kata lain, sejauh mana tingkat efektivitas *problem*

---

[28] 'Abdullah Ibn Bayyah, *'Alāqah Maqāṣid al-Sharī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), 44.

[29] Keberadaan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam sistem hukum Islam yaitu: 1) *maqāṣid al-sharī'ah* berkaitan dengan *cognitive nature* hukum Islam, 2) *maqāṣid al-sharī'ah* menggambarkan karakter menyeluruh dan prinsip universal hukum Islam, 3) *maqāṣid al-sharī'ah* memainkan peranan penting dalam proses ijtihad dalam beragam bentuknya, 4) *maqāṣid sharī'ah* diwujudkan dengan cara yang sesuai dalam hierarkis hukum Islam, 5) *maqāṣid al-sharī'ah* membantu menyelesaikan dan memahami kontradiksi dan perbedaan yang ada antara teks dan teori hukum Islam. Lihat Jaser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islmaic Law*, 54-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

solving-nya terhadap problematika tertentu; apakah lebih efektif, lebih berdaya guna, dan lebih membawa maslahat bagi umat dan kemanusiaan.[30]

Konsepsi *maqāṣid al-sharī'ah* tradisional dinilai lebih bernuansa *protection* ('penjagaan') dan *preservation* ('pelestarian'). Konsepsi *maqāṣid* tradisional juga menghasilkan klasifikasi nilai keniscayaan. Klasifikasi nilai tersebut dinilai tidak mampu merespon berbagai problematika kontemporer yang kompleks akibat perbedaan ruang, waktu, dan budaya. Sebagai respon atas berbagai problematika kontemporer, rekonsiderasi *maqāṣid al-sharī'ah* salah satunya dikembangkan oleh Taha 'Abd al-Raḥmān. Melalui gagasannya, Taha 'Abd al-Raḥmān mereformasi paradigma hukum Islam '*turāth*' dengan melakukan renovasi metode baru dengan paradigma integrasi.[31] Secara khusus Taha 'Abd al-Raḥmān mereformasi konsepsi *maqāṣid* tradisional dan klasifikasi nilainya, dengan konsepsi dan klasifikasi nilai *maqāṣid* baru dalam '*al-qiyam al-akhklāqiyah'*.

Secara khusus, pemilihan konsepi *maqāṣid* Taha 'Abd al-Raḥmān sebagai salah satu teori substantif[32] dalam kajian ini didasarkan pada beberapa hal. *Pertama*, konsepsi *maqāṣid* Taha 'Abd al-Raḥmān merupakan konsep dan

---

[30] Jaser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islmaic Law*, 11.

[31] Istilah paradigma integrasi-interkoneksi juga dikenalkan oleh Amin Abdullah, dalam pandangannya, era 'keilmuan berdiri sendiri secara terpisah-pisah' (*separated entities*) dan 'keilmuan tunggal' (*singel entity*) telah berakhir. Tingkat peradaban kemanusiaan saat ini meniscayakan sebuah alternatif lain bagi entitas keilmuan. Saling tegur sapa dan berangkulan, baik pada level filosofis, materi, strategi atau metodologinya merupakan keniscayaan. Amin Abdullah, "Preliminery Remarks on The Philoshopy of Islamic Religious Science", *al-Jami'ah*, No. 61, 1998.

[32] Teori substantif merupakan teori yang dikembangkan untuk kepentingan subtantif atau empirisme dalam *inquiry* suatu ilmu pengetahuan. Lihat Farida Nugrahani, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Penelitian Pendidikan Bahasa* (Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2010), 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

metodologi baru ‘berbeda dengan sebelumnya’. Dengan paradigma *shumūliyyah* dan *takāmuliyyah* ‘holistik dan integrasi’, konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān didasarkan pada prinsip dasar nilai-nilai moral ‘*akhlaq*’. Dalam pandangannya, nilai-nilai moral tersebut merupakan salah satu prinsip dasar dalam bangunan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai kerangka kerja metodologis dalam penetapan hukum Islam.

Kedua, konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān memiliki tiga bangunan dasar yaitu, *naḍariyah al-af’āl* (teori perbuatan), *naḍariyah al-niyyāt* (teori niat), dan *naḍariyah al-qiyam* (teori nilai) yang ketiganya merupakan inti dari seluruh metodologi ijtihad. Selain itu, Taha ‘Abd al-Raḥmān juga menunjukkan kurangnya teorisasi dalam pemikiran *maqāṣid* tradisional. Dalam pandangannya, *maqāṣid* tradisional memerlukan kerangka dasar teoretis yang memenuhi metodologi rasional serta norma-norma ilmiah sebagai metode dalam penetapan hukum. Hal tersebut menjadi salah satu dasar Taha ‘Abd al-Raḥmān dalam melakukan reformasi *maqāṣid* tradisional yang dinilai memiliki berbagai kekurangan sebagai metodologi dalam penetapan hukum Islam.

Ketiga, konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān memiliki klasifikasi nilai yang berbeda dengan klasifikasi nilai *maqāṣid* tradisional. Klasifikasi nilai *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān yang tertuang dalam ‘*al-qiyam al-akhklāqiyah’*memiliki tiga bangunan dasar yaitu *al-maqṣūdāt* yang mendasarkan hukum Islam dengan sifat ‘*ma’nawī*‘ moralisme, *quṣūd* menempatkan hukum Islam dengansifat ‘*tajridī*’ ketidakberpihakan dan dibangun atas dasar ‘*irādah*’

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kehendak, dan *maqāṣid* yang menetapkan hukum Islam dengan sifat '*maṣlaḥī*' kemaslahatan. Jangkauan klasifikasi nilai *maqāṣid* Taha 'Abd al-Raḥmān dapat meliputi individu, keluarga, masyarakat, dan umat manusia serta memiliki cita rasa *development* ('pengembangan') dan pemuliaan *Human Rights* ('hak-hak Asasi').

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terkait konteks perkawinan beda agama tetap menarik berbagai kalangan, meskipun persoalan tersebut dinilai sebagai kasus klasik. Namun demikian, persoalan perkawinan beda agama ini menjadi diskursus karena realitas keberadaannya dapat ditemukan diberbagai tempat muslim berada, baik sebagai kelompok mayoritas maupun minoritas. Selain itu, tidak adanya kesepakatan para fuqaha dalam status hukumnya juga menjadikan isu persoalan ini menjadi aktual. Beberapa penelitian yang berhubungan dengan konteks perkawinan beda agama diantaranya;

Ahmad Rajafi dalam "Larangan Muslimah Menikah dengan *Ghair al-Muslim*; Suatu Kajian Inter disipliner". Riset ini secara khusus mengkaji persoalan larangan perkawinan beda agama dalam Islam dengan pendekatan filosofis normatif yuridis. Hasil kesimpulan menyatakan bahwa larangan perkawinan seorang Muslimah dengan laki-laki non muslim didasarkan pada perintah yang tertuang dalam nas al-Qur'an dan Hadis, serta Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai derivasi perintah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tuhan yang bersifat *taqnīn*.[33] Riset ini berbeda dengan kajian peneliti yang berfokus pada status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain dengan pendekatan *usūl al-fiqh* dan *maqāṣid al-sharī'ah.*

Harold T. Christensen and Kenneth E. Barber dalam "*Interfaith Versus Intrafaith Marriage in Indiana*". Riset ini menyatakan bahwa perkawinan antar agama memperoleh perhatian yang lebih serius dibandingkan dengan perkawinan intra agama. Perkawinan antar agama lebih cenderung menjadi upacara sipil yang melibatkan individu sebagai kelompok minoritas.[34] James D. Davidson ang Tracy Widman dalam "*The Effect of Group Size on Interfaith Marriage among Catholics*". Riset ini menyatakan bahwa terdapat korelasi negatif antara kelompok dan perkawinan dikalangan umat beragama. Semakin besar prosentase umat beragama di wilayah tertentu, maka semakin besar prosentase perkawinan sesama agama. Sebaliknya, semakin kecil prosentase umat beragama, maka semakin besar kemungkinan terjadi perkawinan dengan orang yang tidak seagama.[35] Secara teoretis dan metodologis, kedua riset tersebut berbeda dengan kajian peneliti. Fokus peneliti yaitu mengkaji status hukum perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dari aspek normatif yuridis dengan pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* yang tidak dikaji oleh kedua peneliti tersebut.

---

[33] Ahmad Rajafi, "Larangan Muslimah Menikah dengan Ghair al-Muslim; Suatu Kajian Interdisipliner", *Al-'Adalah*, Vol. x, No. 4 (Juli 2012), 473-484.
[34] Harold T. Christensen and Kenneth E. Barber dalam "Interfaith Versus Intrafaith Marriage in Indiana", *Journal of Marriage and Family*, Vol. 29, No. 3 (Agustus 1976).
[35] James D. Davidson ang Tracy Widman dalam "The Effect of Group Size on Interfaith Marriage among Catholics", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 3 (September 2002).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara substansial, riset yang mengkaji tentang Bali dan Islam telah banyak dilakukan oleh berbagai kalangan akademisi. Studi para akademisi tersebut lebih banyak menghasilkan karya-karya berdasarkan *fieldwork* etnografi tentang Islam di Bali. Jean Couteau misalnya, menghasilkan sebuah karya tentang pengaruh Islam terhadap kultur Hindu-Bali. Selain itu, Jean Couteau juga mengkaji tentang transformasi Bali berkaitan dengan konsep agama dan entitas, radikalisasi agama, dan meningkatnya ketegangan dalam hubungan umat muslim dan Hindu. Dalam karya lainnya, Jean Couteau juga mengungkapkan bagaimana pengaruh antropologis elemen Islam dalam kultur Bali. Gambaran mengenai masa keemasan Hindu Bali, yang mengalami perubahan secara substansial dengan kehadiran muslim di Bali. Dalam penelusuran historis diketahui bahwa pada masa Raja Waturenggong (pertengahan abad ke-16), beberapa orang muslim dikirim ke beberapa kerajaan dengan sebuah misi islamisasi Raja. Selain itu, dalam catatan sejarah juga terdapatbeberapa indikasi yang membuktikan keberadaan Islam di Bali selama berabad-abad lamanya.[36] Kajian tersebut jelas berbeda dengan kajian peneliti yang tidak mengkaji aspek historis muslim, tetapi mengkaji aspek sosiologis dari praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali.

Thomas Reuter dalam "*Understanding Fortress Bali: The Impact of Democratisation and Religious Revival in Indonesia"*. Riset ini menghasilkan pandangan bahwa politik liberalisasi dan desentralisasi dari kuasa negara sejak

[36] Jean Couteau, "*Tranformasi Struktural Masyarakat Bali*", dalam Jean Couteau (ed). Bali di Persimpangan Jalan 2 (Denpasar: Nusa Data Indo Budaya, 1999).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1998 telah mentransformasi tata ruang sosial dan politik Indonesia. Pergeseran tersebut diilustrasikan dalam artikel dengan menjadikan Bali sebagai objek studi kasus yang relevan. Sebagai rumah masyarakat mayoritas beragama Hindu, Bali juga dipengaruhi oleh meningkatnya gerakan revivalisasi Islam dan ekstremisme agama. Riset ini mengkaji tentang persimpangan antara geopolitik dan proses perubahan lokal untuk memahami karakter dari 'gerakan-gerakan lokalisasi', yang dinilai menggunakan agama sebagai kekuatan dalam perjuangan untuk meraih otonomi lokal, pemanfaatan wacana lingkungan, etnik, dan sejarah.[37] Riset ini juga berbeda dengan kajian peneliti yang secara khusus menarasikan problematika praktik dan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali.

Ainna Amalia dan Ricardo Freedom Nanuru dalam *Toleransi Beragama Masyarakat Bali, Papua, Maluku,* menunjukkan bahwa toleransi beragama masyarakat Bali, Papua dan Maluku yang sama-sama memiliki potensi konflik beragama dapat tumbuh dengan baik. Salah satu faktor berkembangnya toleransi beragama di 3 lokasi tersebut adalah dengan marawat dan meruwat nilai-nilai kearifan lokal yang dimiliki. Dalam kesimpulannya, peneliti berpandangan bahwa nilai-nilai toleransi mutlak diperlukan oleh masyarakat yang memiliki keragaman etnis, budaya serta agama. Oleh karena itu, menumbuhkan dan mengembangkan sikap toleransi menjadi keniscayaan. Tingkat toleransi masyarakat Bali, Papua dan Maluku yang merupakan masyarakat dengan jumlah muslim sebagai minoritas

[37] Thomas Reuter, "Understanding Fortress Bali: The Impact of Democratisation and Religious Revival In Indonesia ", *Jurnal Kajian Bali*, Vol. 01, No. 01 (April 2011), 58-72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetap memiliki toleransi yang cenderung tinggi terhadap pemeluk agama lain. Jadi perbedaan agama tidak mempengaruhi sikap toleransi mereka.[38] Riset ini juga berbeda dengan fokus peneliti yang mengkaji perilaku minoritas muslim di Bali yang terwujud dalam realitas perkawinan beda agama.

Mubasirun dalam "*Persoalan Dilematis Muslim Minoritas dan Solusinya".* Riset ini memaparkan berbagai problematika minoritas muslim di berbagai negara dalam menghadapi berbagai problem dilematis antara tetap memegang teguh ajaran agama atau melebur dalam kultur budaya mayoritas yang dinilai bertentangan dengan ketentuan Islam. Dua pendekatan sebagai metode dalam memahami agama, yaitu pendekatan tekstual (*zhahiriyah*) dan pendekatan kontekstual (*ta'aqquli*) telah hadir merespon problematika tersebut. Pendekatan tekstual dianggap konfrontatif dalam merespon problematika yang dihadapi komunitas minoritas muslim dan kerap melahirkan kelompok-kelompok puritan. Sementara pendekatan kontekstual dianggap liberal. Sebagai jalan tengah dari kedua pendekatan tersebut, Mubassirun memaparkan gagasan Tariq Ramadan, gagasan teologi yang bercorak positif dan kontributif, yang dinilai mampu bersinergi dengan komunitas minoritas muslim. Dengan menggali kembali sumber-sumber utama ajaran Islam, baik yang bersifat teologis maupun yuridis yang terkait dengan berbagai problematika yang dihadapi oleh minoritas muslim[39] diberbagai tempat. Perbedaan dengan riset tersebut yaitu dari aspek fokus peneliti

---

[38] Ainna Amalia dan Ricardo Freedom Nanuru, "Toleransi Beragama Masyarakat Bali, Papua, Maluku*", Jurnal Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi dan Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 10, No. 1, (September 2018), 150-161.

[39] Mubasirun, "Persoalan Dilematis Muslim Minoritas dan Solusinya*", Episteme*, Vol. 10, No. 1 (Juni 2015), 109-122.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tidak hanya mendeskripsikan problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim tetapi juga menemukan solusi alternatifnya.

Osama Mohamed Alie Ghoriba dalam "*Al-Aqalliyah al-Muslimah Fī Jazirah Bali al-Andunisiah wa Isykaliyatiha 'Ala Ḍau'i Maqāsid al-Sharī'ah*". Riset disertasi ini mengkaji tentang problematika yang dihadapi oleh minoritas muslim di Bali dalam aspek ekonomi, agama dan politik. Bagaimana pendapat ulama salaf dan moderen tentang *fiqh al-Aqalliyah*, serta apa kebijakan kontemporer terhadap kaedah darurat syariah yang diberlakukan untuk permasalahan minoritas muslim di Bali.[40] Hal ini berbeda dengan fokus kajian peneliti yang mengkaji status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali dengan konsepi *maqāsid al-sharī'ah* sebagai rekonsiderasi pemberlakuan hukum atas problematika status tersebut.

Ahmad Imam Mawardi dalam "*Fiqh Al-Aqalliyyāt: Rekonsiderasi Maqāsid al-Sharī'ah Tentang Pemberlakuan Hukum Islam Bagi Masyarakat Minoritas Muslim*". Riset disertasi ini mendeskripsikan secara utuh format fikih yang secara khusus diperuntukkan bagi minoritas muslim di negara-negara Barat. Dengan pendekatan *maqāsid*, riset ini juga mengkaji tentang pertimbangan-pertimbangan dan tata kerja *maqāsid al-sharī'ah* ketika digunakan sebagai dasar dalam hukum Islam.[41] Secara konseptual, riset ini memiliki kesamaan dengan kajian peneliti yaitu terkait konsep rekonsiderasi *maqāsid al-sharī'ah* sebagai

---

[40] Osama Mohamed Alie Ghoriba, "*Al-Aqalliyah al-Muslimah fī Jazirah Bali al-Andunisiah wa Isykaliyatiha 'Ala Ḍau'i Maqāsid al-Sharī'ah"* (Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016).
[41] Ahmad Imam Mawardi, "*Fiqh al-Aqalliyyāt: Rekonsiderasi Maqāsid al-Sharī'ah Tentang Pemberlakuan Hukum Islam Bagi Masyarakat Minoritas Muslim*" (Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2010).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dasar pemberlakuan hukum atas berbagai problematika minoritas muslim, tetapi berbeda dari aspek fokus kajian. Fokus kajian peneliti yaitu problematika praktik dan status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang dikaji dengan pendekatan *usūl al-fiqh* dan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode penyelesaiannya.

Nadiah Razi dalam "*Manhaj al-Kashfu 'An al-Darūrah al-Shar'iyyah wa Tatbiqātihi fī Ḍou'i al-Wāqi'i al-Mu'āsir*". Riset ini mengkaji pentingnya sebuah metode dalam menetapkan kondisi *ḍarūrah al-shar'iyyah* dan implementasinya. Secara teoritis, riset ini memaparkan metode dan cara untuk mengetahui dan menetapkan hukum dalam kondisi darurat. Riset ini juga menjabarkan metode dan cara mengetahui darurat dan implementasinya.[42] Perbedaan dengan riset ini, kajian yang dilakukan dalam riset ini mengkaji metode dalam mengungkap kondisi *ḍarūrah al-shar'iyyah* yang dijadikan dalil dalam penetapan hukum Islam dalam berbagai problematika kontemporer. Sementara kajian peneliti meliputi konsepsi *ḍarūrah* sebagai pendekatan dalam mendeskripsikan problematika status hukum perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dan rekonsiderasi *maqāsid al-sharī'ah* sebagai metodologi penyelesaiannya.

Abdul Wahab Khalil dalam "*Prinsip al-Taysir dalam Fiqh al-Aqalliyat Yusuf al-Qaradawi*". Riset ini mengkaji urgensi memberikan apresiasi jerih payah Yusuf al-Qarāḍawi yang melahirkan produk *fiqh al-'aqalliayat* beserta bangunan metodologinya. Sebuah konsep fikih yang dapat dijadikan pijakan bagi muslim minoritas di negara non muslim, dengan problematika sosialnya; problem agama,

[42] Nadiah Razi, "*Manhaj al-Kashfu 'An al-Darūrah al-Shar'iyyah wa Tatbiqatihi fī Ḍoui al-Wāqi'i al-Mu'āsir*", (Disertasi- Universitas al-Haj, Al-Jazair, 2013).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial, ekonomi, dan politik. Gagasan *fiqh al-'aqalliayat* ini memiliki konsep khusus karena diterapkan pada komunitas dan ditempat khusus yang berbeda dengan fikih pada umumnya, seperti minoritas muslim di Barat. Gagasan *fiqh al-'aqalliayat* ini dibangun atas dasar prinsip *taysīr*. Sebagai produk hukum baru, *fiqh al-'aqalliyat* dianggap masih menyisakan banyak persoalan, yakni terkait latar belakang, terminologi, metodologi, dan implikasinya dalam ranah sosial, ekonomi, politik, teologis dan filosofis bagi masyarakat minoritas muslim.[43] Perbedaan kajian peneliti dengan penelitian tersebut yaitu peneliti menggunakan konsepsi *maqāṣid* Taha 'Abd al-Raḥmān sebagai metode penyelesaian atas problematika dalam *fiqh al-'aqalliyat*.

Aris dalam "*Efektifitas Fikih Darurah Dalam Menyelesaikan Masalah Hukum Kontemporer"*. Kajian ini membahas tentang sejauh mana efektifitas fikih darurah dalam menyelesaikan masalah hukum kontemporer. Penelitian ini memaparkan bahwa konsep fikih *ḍarūrah* merupakan salah satu alternatif pemecahan problematika hukum Islam kontemporer yang muncul akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kaidah-kaidah dalam fikih *ḍarūrah* dapat dijadikan sebagai dasar dalam pemberlakuan hukum Islam kontemporer seperti bayi tabung, aborsi, dan lainnya.[44] Kajian ini berbeda dengan kajian peneliti yang tidak hanyak terbatas pada konsep fikih *ḍarūrah* saja, akan tetapi mencakup fikih *maqāsid.*

---

[43] Abdul Wahab Khalil, "Prinsip al-Taysir dalam Fiqh al-Aqalliyat Yusuf al-Qaradawi", *Empirisma*, Vol. 25, No. 1 (Januari 2016), 33-45.
[44] Aris, "Efektifitas Fikih Darurah Dalam Menyelesaikan Masalah Hukum Kontemporer", *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 9, No. 2 (Juli, 2011), 156-163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mohammad Dahlan dalam "*Paradigma Ijtihad Fiqh Minoritas di Indonesia*". Riset ini menekankan pentingnya gagasan sebuah konsep fikih di era kemajemukan seperti di Indonesia. Sebuah konsep fikih yang dibutuhkan untuk menata kehidupan antar umat beragama. Dalam kesimpulannya dinyatakan, perlunya pergeseran paradigma *ijtihad fiqh* melalui pergeseran paradigma konsepsi *qath'i-zhanni* sebagaimana yang ditawarkan Masdar F Mas'ud, untuk membangun wacana fikih yang memberikan ruang gerak bagi relasi kaum muslim minoritas dan non muslim mayoritas, sehingga *fiqh al-'aqalliayat* diperlukan untuk menjaga dan mendorong terwujudnya kehidupan umat yang selaras dalam kemajemukan baik dalam ruang lingkup lokal, regional, nasional maupun internasional.[45] Perbedaan kajian peneliti dengan riset tersebut yaitu kajian peneliti tidak hanya terbatas pada pentingnya paradigma baru dalam ijtihad fikih untuk kelompok minoritas muslim di Indonesia seperti pergeseran paradigma konsepsi *qath'i-zhanni*, tetapi kajian peneliti juga meliputi sistem dan tata nilai berbasis *maqāsid* yang dijadikan metode dalam merespon problematika fikih minoritas muslim di Indonesia.

Secara teoretis, riset yang memiliki kesamaan adalah riset Ahmad Rajafi dalam "*Larangan Muslimah Menikah dengan Ghair al-Muslim; Suatu Kajian Interdisipliner*", Osama Mohamed Alie Ghoriba dalam "*Al-Aqalliyah al-Muslimah fī Jazirah Bali al-Andunisiah wa Isykaliyatiha 'ala Ḍau'i Maqāsid al-Sharī'ah*", dan Ahmad Imam Mawardi dalam "*Fiqh al-Aqalliyyāt: Rekonsiderasi*

[45] Mohammad Dahlan, "Paradigma Ijtihad Fiqh Minoritas di Indonesia*", Analisis*, Vol. 12, No. 1 (Juni 2012), 49-70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maqāsid al-Sharī'ah Tentang Pemberlakuan Hukum Islam Bagi Masyarakat Minoritas Muslim". Namun demikian, ketiga riset tersebut berbeda dengan fokus kajian peneliti. Fokus penelitian ini secara khusus menguraikan praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali, serta perspektif *maqāsid* Taha 'Abd al-Raḥmān terhadap problematika status perkawinan beda agama tersebut, yang tidak diuraikan oleh ketiga penelitian tersebut. Oleh karenanya, dengan pendekatan *maqāṣid* Taha 'Abd al-Raḥmān, kajian ini juga dapat melengkapi hasil riset tersebut.

H. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Berdasarkan paparan latar belakang dan fokus penelitian, jelas bahwa penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif.[46] Penelitian ini berfokus pada praktik dan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali sebagai objeknya. Penelitian ini juga merupakan jenis penelitian *filosofis-empiris*.[47] Dengan menggunakan metode *field research*, penelitian ini mengkaji dan mendeskripsikan tentang praktik

[46] Tujuan dari penelitian kualitatif ini adalah untuk memahami kondisi suatu konteks dengan mengarahkan pada pendeskripsian secara rinci dan mendalam mengenai potret kondisi dalam suatu konteks yang alami (*natural setting*), tentang apa yang sebenarnya terjadi menurut apa adanya di lapangan studi. Lihat Farida Nugrahani, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Pilar Media, 2014), 4.

[47] M. Atho Mudzhar mengklasifikasi penelitian hukum Islam kedalam tiga kategori, yaitu; studi filsafat hukum Islam, studi hukum Islam normatif, dan studi hukum Islam empiris. Lihat M. Atho Mudzhar, Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa ini, *Jurnal Indo-Islamika*, Vol. 2, No. 1 (2012), 95-97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali serta menemukan status hukumnya.

2. Pendekatan penelitian

Penelitian ini berfokus pada praktik dan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karenanya, penelitian ini menggunakan pendekatan multidisipliner (*multidisciplinary approach*), yaitu pendekatan dalam pemecahan suatu masalah dengan menggunakan tinjauan berbagai sudut pandang banyak ilmu yang relevan. Penggunaan ilmu-ilmu dalam pemecahan masalah diuraikan dalam pembahasan atau sub uraian disertai kontribusinya masing-masing.[48] Beberapa pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini untuk mendukung tercapaianya tujuan dalam penelitian ini yaitu, sebagaimana berikut:

a. Pendekatan sosiologis. Sosiologi merupakan ilmu yang menggambarkan keadaan masyarakat lengkap dengan struktur, lapisan, serta berbagai gejala sosial lainnya yang saling berkaitan. Dengan ilmu ini, suatu fenomena sosial dapat dianalisis dengan faktor-faktor yang mendorong terjadi hubungan, mobilitas sosial, serta keyakinan-keyakinan yang mendasari terjadinya proses tersebut.[49] Pentingnya pendekatan sosiologi dalam memahami agama hal itu dikarenakan banyaknya ajaran agama yang berkaitan dengan masalah sosial termasuk problematika perkawinan beda agama. Pendekatan ini digunakan untuk mendeskripsikan dan

[48] Khoirun Niam dan Masdar Hilmy, *Kajian Islam Multidisipliner* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2020), 30.
[49] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengeksplorasi praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali berkaitan dengan aspek faktor-faktornya, proses perkawinannya, dan tipologi implikasi perkawinan tersebut.

b. Pendekatan filosofis. Pendekatan filosofis merupakan pendekatan yang berangat dari filsafat sebuah ilmu yang digunakan untuk memahami hakikat Tuhan, manusia, dan alam semesta.[50] Islam tidak hanya agama yang berdasarkan pada intuisi mistis manusia serta terbatas pada relasi antara manusia dengan Tuhan saja, akan tetapi, Islam juga mencakup relasi antara sesama manusia dalam relasi sosial. Salah satu fokus penelitian ini yaitu problematika status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim. Oleh karenanya, salah satu pendekatan filosofis yang digunakan yaitu ilmu *usūl al-fiqh* dalam konsep *ḍarūrah.* Pendekatan ini digunakan untuk menemukan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan ilmu *maqāsid al-sharī'ah.* Pendekatan ini digunakan untuk mendukung tercapainya pemahaman yang holistik tentang konsep *maqāsid al-sharī'ah* sebagai sistem dan pendekatan dalam penyelesaian problematika status perkawinan beda agama dan elaborasi aplikatifnya bagi minoritas muslim di Bali.

[50] Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Sumber data penelitian

Berdasarkan objeknya yang mengkaji praktik dan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali, penelitian ini merupakan *field research* (penelitian lapangan). Oleh karenanya, untuk mendapatkan data primer dan sekunder atas keberadaan praktik dan statusnya perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali, baik yang sifatnya internal maupun eksternal, penelitian ini menggunakan beberapa sumber data yang bersumber dari; 1) Narasumber informan meliputi; Silmi Nurdiana, Novia Rizqiawati, dan Maksum Amin. 2) Narasumber subjek penelitian meliputi; pasangan Desi Rusadi dengan Jero, pasangan Parmiyati dengan Ali, pasangan Aisyah dengan Abdullah dan pasangan Sadianah dengan Ruslam, dan pasangan Muhad dengan Isu. 3) Dokumen beberapa karya hasil penelitian yang secara substansial mengkaji tentang Bali, Islam dan problematika sosial, serta dokumen yang secara khusus mengkaji tentang problematika perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim diberbagai wilayah.

4. Tehnik pengumpulan data

Berdasarkan sumber data penelitian, maka pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan beberapa tehnik, meliputi;

a. Observasi, yaitu melalui pengamatan terhadap lokus penelitian dengan pendekatan kepada narasumber penelitian informan dan subjek penelitian. Dalam prosesnya, peneliti hadir di tengah-tengah narasumber informan dan subjek penelitian. Observasi dilakukan dengan pengamatan terhadap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbagai ragam aktivitas sosial, dalam berbagai tempat, dan waktu yang berbeda untuk memperoleh informasi terkait keberadaan dan praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali.

b. Wawancara mendalam. Wawancara mendalam (*In-depth Interviewing*) dilakukan dengan beberapa narasumber informan dan subjek penelitian yang meliputi;

   1) Informan masyarakat dan tokoh masyarakat yang meliputi; Silmi Nurdiana, Novia Rizqiawati, dan Maksum Amin. Pendekatan dan wawancara kepada masyarakat dan tokoh mayarakat tsebut dilakukan untuk mendapatkan informasi atas realitas keberadaan dan praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali.

   2) Subjek penelitian (subjek perkawinan beda agama di Bali yang meliputi; pasangan Desi Rusadi dengan Jero, pasangan Parmiyati dengan Ali, pasangan Aisyah dengan Abdullah, pasangan Sadianah dengan Ruslam, dan pasangan Muhad dengan Isu. Wawancara kepada subjek penelitian tersebut dilakukan untuk memperoleh data tentang praktik perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali, meliputi faktor-faktornya, proses pelaksanaan akad perkawinannya, tipologi implikasi perkawinannya.

c. Dokumentasi yaitu pengumpulan data yang dilakukan dengan menghimpun data primer hasil observasi dan wawancara dari narasumber informan dan subjek penelitian, serta dokumen beberapa karya hasil

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penelitian yang secara substansial mengkaji tentang Bali, Islam dan problematika sosial, serta praktik dan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim diberbagai wilayah dan khususnya di Bali.

5. Tehnik analisis data

a. Proses analisis

Dalam penelitian ini, proses analisis menggunakan sifat dan pola, sebagaimana berikut:

Pertama, penelitian ini menggunakan pola analisis induktif.[51] Analisis ini dilakukan berdasarkan informasi yang diperoleh di lapangan terkait praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali, meliputi faktor-faktor yang mempengaruhi, proses dan tipologi implikasinya serta status hukumnya. Teori yang dikembangkan dalam analisis ini dimulai dari studi lapangan, dari data yang terpisah-pisah, atas bukti-bukti yang terkumpul dan saling berkaitan (*bottom-up grounded theory*), kemudian ditarik simpulan untuk sampai pada temuan yaitu sebuah pandangan baru berdasarkan realitas yang dihadapi oleh minoritas muslim di Bali,

Kedua, untuk mendukung tercapainya pemahaman yang holistik berkaitan dengan status perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali, penelitian ini juga menggunakan pola *content analysis* (analisis isi), mengambil kesimpulan-kesimpulan atas dasar keberadaan

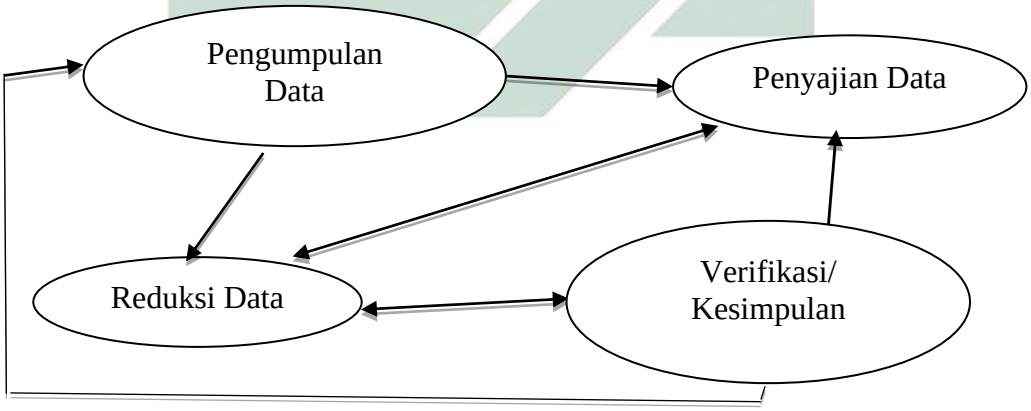
[51] Yaitu analisis yang tidak bertujuan untuk membuktikan kebenaran suatu hipotesis. Analisis dilakukan berdasarkan informasi yang diperoleh di lapangan, untuk sampai pada temuan dapat ditarik simpulannya berupa sebuah teori berdasarkan pada pola di dalam dunia kenyataannya. H.B. Sutopo, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Surakarta: Universitas Sebelas Maret Press, 2002), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sifat-sifat atau atribut dalam pesan.[52] Sifat analisis ini digunakan untuk memberi gambaran yang utuh tentang apa yang dimaksudkan di dalam pesan teks yang dikaji, dalam hal ini adalah teks-teks terkait konsep *ḍarūrah* dan *maqāsid al-sharī'ah*, yang meliputi aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologisnya. Oleh karena itu, *content analysis* digunakan untuk menempatkan status perkawinan beda agama berdasarkan konsep *ḍarūrah* dan *maqāsid al-sharī'ah* dalam fungsi berjalannya ketentuan agama dalam konteks kehidupan masyarakat minoritas muslim di Bali.

b. Model analisis

Penelitian ini menggunakan model tehnik analisis interaktif Milles dan Hubberman. Kegiatan analisis data model ini meliputi: pengumpulan data (*data collection*), reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data display*), dan penarikan kesimpulan/verifikasi (*conclutions*).[53] Model teknik analisis ini sebagaimana gambar berikut.



[52] Ole R. Holsti, *Content Analysis for Social Science and Humanities* (Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1969), 11.
[53] Matthew B. Milles, & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif* (Jakarta: Universitas Indonesia Pres, 1992), 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

I. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah penyusunan hasil penelitian ini, maka sistematika pembahasan ini dikelompokkan dalam lima bab, yaitu sebagaimana berikut;

Bab pertama berisi tentang latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas tentang konsepsi *ḍarūrah* dan rekonsiderasi *maqāsid al-sharī'ah* dalam hukum Islam yang meliputi; konsepsi *ḍarūrah* dan implikasinya dalam hukum Islam, rekonsiderasi *maqāsid al-sharī'ah* dalam hukum Islam, konsepsi *maqāsid al-sharī'ah* Taha 'Abd al-Raḥmān.

Bab ketiga membahas tentang minoritas muslim di Bali dan problematika perkawinan beda agama yang meliputi: minoritas muslim di Bali dan problematika sosialnya, problematika perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali, dan praktik perkawinan beda agama minoritas muslim dengan Hindu di Bali

Bab keempat membahas tentang problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali dalam perspektif *maqāsid* Taha 'Abd al-Raḥmān yang meliputi: resistensi perkawinan beda agama di Indonesia; perkawinan muslim dengan pemeluk agama lain, term kafir *musyrik* dan *ahl kitāb*; tinjauan status pemeluk Hindu dalam perkawinan Islam, status *ḍarūrah* perkawinan beda agama minoritas muslim dengan Hindu di Bali, dan perspektif *maqāsid* Taha

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘Abd al-Raḥmān terhadap problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim dengan Hindu di Bali.

Bab kelima penutup yang berisi kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi dan rekomendasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

KONSEPSI *ḌARŪRAH* DAN REKONSIDERASI *MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH* DALAM HUKUM ISLAM

A. Konsepsi *Ḍarūrah* dan Implikasinya dalam Hukum Islam

1. Terminologi *ḍarūrah* dalam hukum Islam

Secara etimologi, istilah *ḍarūrah*; الضرورة merupakan *isim maṣdar* dari kata الاضطرار bermakna الاحتياج إلى الشيء. Menurut Ibn Manẓūr, kata tersebut berarti kebutuhan kepada sesuatu.[1] Al-Ẓubaydī memaknai kata tersebut dengan kebutuhan yang amat mendesak.[2] Berbeda dengan Al-Jurjani yang menyatakan bahwa istilah *ḍarūrah* berasal dari kata الضرر yang berarti النازل بما لا مدفع له yaitu bahaya atau kesulitan yang tidak dapat dihindari.[3] Kata tersebut dimaknai oleh Ibn Manẓūr dengan الضيّق yang berarti kesulitan dan سوء الحال yaitu buruknya keadaan.[4]

Sementara itu, Ibn Fāris mengemukakan bahwa istilah *ḍarūrah* berasal dari kata الضر yang berarti خلاف النفع و ضد النفع yakni lawan manfaat.[5] Berbeda dengan Al-Fayrūz Abādī yang menyatakan bahwa *ḍarūrah* memiliki makna

---

[1] Abū al-Faḍl Jamāluddin Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arabi*, Jilid VIII (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 49.
[2] Abū al-Fayḍ Muhammad Ibn Muhammad Murtaḍā Al-Ẓubaydī, *Tāj al-'Urūs Min Jawāhiri al-Qāmūs*, Jilid III (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 349.
[3] 'Ali Ibn Muḥammad Ibn 'Ali al-Jurjānīy, *Al-Ta'rifāt*, (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1990), 180.
[4] Abū al-Faḍl Jamāluddin Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-Lisān Tahdhībi Lisān al-'Arabi*, Jilid II (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 60.
[5] Abū al-Husain Ibn Ahmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1993), 360.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sepadan dengan *hājah*; الحاجة yang berarti kebutuhan.[6] Makna tersebut sebagaimana disebutkan oleh Shauqī Ḍaīf bahwa kata *ḍarūrah* memiliki beberapa makna yang meliputi; الشدة لا مدفع لها,الحاجة yaitu kebutuhan, tekanan kondisi yang tidak dapat dihindari, dan المشقة yakni kesulitan.[7]

Beragamnya definisi *ḍarūrah* secara etimologi tersebut pada dasarnya memiliki kesamaan makna sebagaimana terdapat dalam beberapa ayat al-Qur'an. Dalam Q.S. al-Baqarah ayat 173[8] disebutkan; "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya".[9] Ayat ini memberikan penjelasan bahwa dalam kondisi الاضطرار (darurat atau terpaksa) karena kelaparan, seseorang diperbolehkan mengkonsumsi bangkai dan sesuatu yang dilarang lainnya. Berdasarkan ayat tersebut, lafad الاضطرار menunjukan makna adanya kesulitan yang dihadapi oleh seseorang, yaitu kebutuhan yang amat mendesak terhadap makanan.

Penyebutan lain tentang *ḍarūrah* juga disebutkan dalam Q.S. Yusuf ayat 88[10] yang berbunyi; قَالُوْا يَاأَيُّهَا الْعَزِيْزُ مَسَّنَا وَ أَهْلَنَا الضُّرُّ "mereka berkata, Wahai Al-Aziz, kami dan keluarga kami telah ditimpa kesengsaraan".[11] Selain itu, dalam

---

[6] Mujiduddin Muhammad al-Fayrūz Abādī, *Al-Qāmūs al-Muhīṭ* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986), 550.
[7] Shauqī Ḍaīf, *Al-Mu'jām al-Wasīt* (Kairo: Maktabah Al-Syurūq Al-Dauliyah, 2004), 1115.
[8] al-Qur'an, 2:173.
[9] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 1 (Bandung: CV Jabal Raudah al-Jannah, 2010), 26.
[10] al-Qur'an, 12:88.
[11] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 13, 246.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Q.S. Al-Anbiya' ayat 83[12] juga disebutkan; وَ أَيُّوْبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّيْ مَسَّنِيْ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِيْنَ "dan (ingatlah kisah) Ayub, ketika dia berdoa kepada Tuhannya, "(Ya Tuhanku), sesungguh, aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau adalah Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua yang penyayang".[13] Kedua ayat dalam Q.S. Yusuf ayat 88 dan Q.S. Al-Anbiya' ayat 83 tersebut memberikan penjelasan bahwa lafad الضر menunjukkan makna kondisi yang amat sulit. Lafad tersebut juga memiliki kesamaan makna dengan lafad الاضطرار sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah ayat 173 tersebut diatas. Dengan demikian, makna *ḍarūrah* secara etimologi dapat disimpulkan menunjukkan makna atas الاحتياج إلى الشيء dan الإضطرار إلى الشيء yang berarti kebutuhan atau kesulitan terhadap sesuatu.

Tabel 2.1
Formulasi makna *ḍarūrah* menurut etimologi

No	Asal dari kata	Bermakna	Keterangan
1	الاضطرار	الاحتياج إلى الشيء	Kebutuhan kepada sesuatu
2	الضرر	النازل بما لا مدفع له	Kesulitan yang tidak dapat dihindari
		الضيّق	Kesulitan atau kesusahan
		سوء الحال	Buruknya keadaan
3	الضر	ضد النفع	Berlawanan dengan manfaat
		خلاف النفع	Bertentangan dengan manfaat
		الحاجة	Kebutuhan
		الشدة لا مدفع لها	Kesulitan yang tidak dapat dihindari
		المشقة	Kesulitan, kesengsaraan

Sementara itu, terminologi *ḍarūrah* dalam literatur fikih juga memiliki beragam definisi. Beragamnya definisi tersebut masih bersifat umum dan juga

[12] al-Qur'an, 21:83.
[13] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 17,329.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki kesamaan dengan makna etimologi. Beberapa definisi *ḍarūrah* telah dikemukakan oleh fuqaha Hanafiyah. Al-Jaṣaṣ misalnya dalam *Ahkām al-Qurān* ketika berbicara tentang المخمصة (kondisi kelaparan yang parah) mendefinisikan *ḍarūrah* sebagai خوف الضرر على نفسه أو على بعض أعضائه بترك الأكل yaitu "ketakutan seseorang pada bahaya yang mengancam nyawanya atau sebagian anggata badannya jika tidak mengkonsumsi sesuatu yang dibutuhkan".[14] Definisi tersebut senada dengan pandangan Al-Sarkhasī. Dalam *al-Mabṣūṭ* disebutkan bahwa *ḍarūrah* yaitu خوف التلف على النفس أو عضو من أعضائه "kekhawatiran akan hilangnya nyawa atau salah satu anggota tubuh". Dalam pandangannya, Al-Sarkhasī menyatakan bahwa menjaga nyawa dan anggota tubuh dari bahaya merupakan kewajiban yang sama.[15] Berdasarkan definisi-definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa kondisi *ḍarūrah* dalam pandangan fuqaha Hanafiyah menunjukkan kepada makna "kekhawatiran akan hilangnya nyawa atau anggota badan jika tidak mengkonsumsi sesuatu yang dibutuhkan".

Sebagaimana para fuqaha Hanafiyah, beberapa fuqaha Malikiyyah juga memberikan definisi *ḍarūrah*. Al-Dasūqī dalam *Hāsyiyah al-Dasūqī* mengemukakan bahwa *ḍarūrah* yaitu الخوف على النفس من الهلاك علما أو ظنا "kekhawatiran terhadap hilangnya nyawa baik berdasarkan keyakinan maupun praduga".[16] Definisi tersebut membatasi makna *ḍarūrah* hanya pada kondisi akan kehilangan nyawa saja, baik berdasarkan keyakinan maupun praduga. Definisi Al-

[14] Abū Bakr Ahmad al-Razi al-Jaṣaṣ, *Aḥkām al-Qurān*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 160.
[15] Abū Bakr Muhammad Ibn Ahmad al-Sarkhasī, *Al-Mabṣūṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 160.
[16] Shamsuddin Muhammad Arafat al-Dasūqī, *Hāsyiyah al-Dasūqī 'alā al-Sharḥal-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dasūqī tersebut berbeda dengan rumusan yang dikemukakan oleh para fuqaha Hanafiyah, yang bersifat lebih luas, meliputi kondisi yang akan menyebabkan hilangnya nyawa dan anggota badan.

Dengan makna yang senada, para fuqaha Shafi'iyyah juga memberikan definisi *ḍarūrah* dengan beragam. Al-Ghazāli dalam *al-Wasīt fī al-Madhhab* menyatakan bahwa; الضرورة أن يغلب على ظنه الهلاك إن لم يأكل "*ḍarūrah* yaitu kondisi yang dipastikan akan kehilangan nyawa jika seseorang tidak makan sesuatu yang dilarang".[17] Sementara itu, Al-Zarkashi dalam *al-Manthur fī al-Qawā'id* mengemukakan bahwa; الضرورة بلوغه حدا إن لم يتناوب الممنوع هلك أو قارب "*ḍarūrah* yaitu sampainya seseorang pada kondisi bilamana tidak melakukan larangan, niscaya ia akan binasa atau membahayakan". Kondisi tersebut meliputi darurat makanan dan pakaian. Kondisi tersebut dapat menjadi dasar bagi seseorang diperbolehkannya mengkonsumsi dan menggunakan sesuatu yang dilarang.[18] Selain itu, Al-Suyūti dalam *al-Ashbāh wa al-Naẓāir* juga menyatakan bahwa; الضرورة بلوغه حدا إن لم يتناوله الممنوع هلك أو قارب "*ḍarūrah* adalah kondisi seseorang pada sebuah batas dimana jika tidak mengkonsumsi sesuatu yang dilarang maka ia akan binasa atau bahaya".[19] Berdasarkan beberapa rumusan definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa makna *ḍarūrah* dalam pandangan para fuqaha Shafi'iyyah menunjukkan kepada "sampainya seseorang pada batas kondisi

---

[17] Abū Hāmid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazāli, *Al-Wasiṭfī al-Madhhab* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 246.
[18] Abū Abdullah Badāruddin Muhammad Ibn Bahādir al-Zarkashi, *Al-Manthur fī al-Qawā'id* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 69.
[19] Abū Faḍl Jalāluddin Abdurrahman Ibn Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah* (Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1998), 176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipastikan akan binasa atau bahaya jika tidak menggunakan atau mengkonsumsi sesuatu yang dilarang". Rumusan definisi fuqaha Shafi'iyyah tersebut dapat dikatakan lebih luas, dikarenakan meliputi *ḍarūrah* dalam aspek makanan dan lainnya.

Definisi *ḍarūrah* juga dikemukakan oleh para fuqaha Hanbaliyah. Dengan redaksi yang beragam, rumusan para fuqaha Hanbaliyah secara substansi juga memiliki makna yang sama dengan definisi-definisi para fuqaha sebelumnya. Hal itu seperti definisi Ibn Qudami dalam *al-Mughni* yang menyebutkan bahwa; الضرورة هي التي يخاف التلف بها إن ترك الأكل "*ḍarūrah* yaitu kekhawatiran akan binasa jika tidak mengkonsumsi sesuatu".[20] Sementara itu Al-Ḥajāwi dalam *Al-Iqnā'* menyatakan bahwa seseorang yang berada dalam keadaan terpaksa, baik dalam kondisi *muqīm* maupun *musāfir* dan ia takut akan binasa, dikarenakan kelaparan atau takut jika tidak makan tidak memiliki tenaga yang akan terpisah dari rombongan dan akan membahayakan dirinya, maka diwajibkan baginya mengkonsumsi sesuatu yang dilarang untuk menjaga nyawanya.[21] Rumusan definisi para fuqaha Hanbaliyah tersebut pada dasarnya juga senada dengan rumusan-rumusan para fuqaha sebelumnya. Definisi tersebut juga masih bersifat terbatas yang hanya mencakup *ḍarūrah* dalam aspek makanan saja.

Beragamnya definisi yang dikemukakan para fuqaha klasik pada dasarnya memiliki perbedaan secara redaksional. Namun memiliki kesamaan pandangan

---

[20] Muwafiquddin Abi Muhammad Abdullah Ibn Ahmad Ibn Qudami, *Al-Mughni* (Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1983), 74.
[21] Abū al-Najā Sharifuddin Musā al-Ḥajāwī, *Al-Iqnā' fī Fiqh al-Imām Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), 308.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara substansi. Kesamaan pandangan tersebut terlihat dari rumusan definisi yang dikemukakan. Rumusan definisi tersebut secara keseluruhan menunjukkan kepada kebutuhan yang mendesak untuk mengkonsumsi makanan yang dilarang dikarenakan takut kehilangan nyawa. Selain itu, formulasi definisi para fuqaha tersebut juga memiliki makna terbatas. Rumusan definisi tersebut terbatas *ḍarūrah* dalam satu aspek saja. Dengan pengertian lain, definisi para fuqaha klasik tersebut meniadakan berbagai pertimbangan lainnya yang dapat dikategorikan sebagai *ḍarūrah* di dalamnya. Sebagai prinsip dan dasar dalam pemberlakuan hukum Islam, mengharuskan penghapusan hukum asalnya yang berkaitan dengan perintah atau larangan, serta kebutuhan untuk menjaga '*al-kulliyāt al-khamsah'* yakni lima kepentingan yang harus dilindungi meliputi; agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), harta (*mal*), dan keturunan (*nasl*) dan lainnya.

Tabel 2.2
Formulasi makna *ḍarūrah* dalam terminologi empat madhab

Definisi Madhhab	Definisi	Cakupan	Keterangan
Hanafiyah	Kekhawatiran akan hilangnya nyawa atau anggota badan jika tidak mengkonsumsi sesuatuyang dibutuhkan	Makanan	Meliputi penjagaan nyawa dan anggota badan
Malikiyyah	Kekhawatiran terhadap hilangnya nyawa baik berdasarkan keyakinan maupun praduga	Makanan dan lainnya	Terbatas pada penjagaan nyawa saja
Shafi'iyyah	Sampainya seseorang pada batas kondisi dipastikan akan binasa atau bahaya jika tidak menggunakan atau	Makanan dan lainnya	Meliputi penjagaan nyawa dan anggota badan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	mengkonsumsi sesuatu yang dilarang		
Hanbaliyah	Kekhawatiran akan binasa jika tidak mengkonsumsi sesuatu	Makanan	Terbatas pada penjagaan nyawa saja

Secara eksplisit, formulasi makna *ḍarūrah* dalam terminologi para fuqaha klasik terbatas pada aspek makanan. Namun demikian, pembatasan formulasi makna tersebut bukan dikarenakan kekurangan dan keterbatasan para fuqaha dalam menentukan makna dan menjelaskan hakikat *ḍarūrah*. Akan tetapi, hal tersebut lebih dikarenakan konteks *ḍarūrah* tersebut. Hal itu sebagaimana diketahui bahwa sebagian fuqaha memaparkan makna *ḍarūrah* kedalam pembahasan makanan (الأطعمة), ketika membahas kondisi terpaksa harus memakan makanan yang haram, seperti diperbolehkannya memakan bangkai.

Selain itu, sebagian fuqaha klasik juga memasukkan *ḍarūrah* kedalam pembahasan paksaan (الإكراه). Kondisi terpaksa tersebut menjadi kebutuhan baginya untuk menjaga nyawa atau anggota badannya. Dari pemaparan dan penjelasan tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa pada dasarnya definisi *ḍarūrah* dalam perspektif fuqaha klasik juga bersifat komprehensif, tidak terbatas pada makna kebutuhan mendesak pada makanan saja, akan tetapi meliputi kondisi terpaksa dan darurat lainnya. Hal itu juga terlihat dalam pembacaan para fuqaha yang berbeda-beda terhadap problematika cabang-cabang fikih, ketika dalam kondisi darurat yang secara keseluruhan memiliki tujuan sama yakni menjaga *al-kulliyāt al-khamsah* seperti melindungi jiwa (*nafs*) dan lainnya, yang jika kehilangannya akan menghilangkan sistem kehidupan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Definisi *ḍarūrah* yang telah dikemukakan oleh para fuqaha klasik terlihat hanya dalam satu aspek saja. Definisi-definisi tersebut terbatas pada aspek makanan dan bersifat parsial. Hal inilah yang mendorong para fuqaha kontemporer dan menjadikannya sebagai pertimbangan untuk merumuskan kembali definisi dan makna *ḍarūrah* yang lebih komprehensif dan menyeluruh. Pendefinisian ulang makna *ḍarūrah* tersebut pada dasarnya dilakukan oleh para fuqaha kontemporer dengan pendekatan yang berbeda serta mengekstrapolasi definisi-definisi para fuqaha klasik. Pendefinisian ulang tersebut juga dilakukan dalam rangka memberikan penjelasan terhadap kontradiksi yang tampak dalam pandangan para fuqaha tersebut.

Beberapa fuqaha kontemporer telah mendefinisikan ulang makna *ḍarūrah*. Abu Zahrah misalnya mendefinisikan *ḍarūrah* sebagai "kekhawatiran terhadap keberlangsungan hidup jika tidak mengkonsumsi sesuatu yang dilarang atau kekhawatiran akan kehilangan seluruh harta yang dimiliki".[22] Kondisi *ḍarūrah* merupakan kondisi seseorang yang tidak ada pilihan baginya untuk melakukan suatu perkara sesuai dengan ketentuan hukum dasarnya. Akan tetapi, kondisi tersebut mengharuskan seseorang melakukan perkara yang berbenturan dengan hukum asalnya. Dalam pengertian lain, *ḍarūrah* yaitu "sampainya seseorang pada kondisi '*al-maslaḥah al-ḍarūriyyah'*, kondisi yang tidak dapat dihindari kecuali dengan melakukan perkara yang dilarang, dengan tidak melanggar hak-hak yang lain".

[22] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2010), 362.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan penjelasan yang berbeda Ahmad Zarqa' berpandangan bahwa الضرورة اشد دافعا من الحاجة, *ḍarūrah* yakni tekanan kondisi yang melebihi kebutuhan. Dalam *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām,* Ahmad Zarqa' mendefinisikan *ḍarūrah* sebagai "kondisi yang berakibat bahaya, jika dilanggar sebagimana halnya dalam keadaan terpaksa dan khawatir akan binasa karena kelaparan".[23] Ahmad Zarqa' memberikan contoh seperti kondisi seseorang di bawah paksaan atau ancaman, kondisi kelaparan yang dikhawatirkan akan membawa kehancuran atau kebinasaan. Kondisi-kondisi tersebut dapat menjadi dasar bagi seseorang yang mengharuskan melakukan perkara yang bertentangan dengan hukum asalnya.

Sementara itu, dalam *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, Jamil Muhammad Ibn Mubārak mendefinisikan *ḍarūrah* sebagai "kekhawatiran akan binasa atau bahaya yang besar terhadap salah satu dari *al-kulliyāt al-khamsah* yang harus dilindungi, seperti jiwa (*nafs*), dan lainnya, berdasarkan keyakinan maupun praduga, jika tidak melakukan perkara yang dilarang dipastikan akan binasa atau mendapatkan bahaya yang besar".[24] Senada dengan rumusan tersebut, Nazih Hammad mendefinisikan *ḍarūrah* sebagai "kondisi terpaksa untuk melakukan perbuatan yang dilarang, meninggalkan tuntutan atau kewajiban, dimana jika tidak melakukan perkara yang dilarang ia akan celaka atau binasa, anggota badannya, hartanya atau kehormatannya akan terkena bahaya".[25] Rumusan-rumusan tersebut pada dasarnya senada dengan definisi yang telah

---

[23] Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 603.
[24] Jamīl Muhammad Ibn Mubārak, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah Hudūduha wa Ḍawā'biṭuha* (Kairo: Dār al-Wafāi, 1988), 28
[25] Nazîh Hammad, *Mu'jam al-Musṭalaḥāt al-Māliyyyah wa al-Iqtishādiyyah fī Lughāt al-Fuqahā'* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2008), 287.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikemukakan oleh para fuqaha lainnya, yang merujuk *ḍarūrah* kepada kondisi takut terhadap bahaya yang akan mengancam *al-kulliyāt al-khamsah.*

Berpijak pada rumusan definisi para fuqaha klasik, redefinisi makna *ḍarūrah* juga dikemukakan oleh Wahbah al-Zuḥaylī. Dalam *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah* dinyatakan bahwa;

> *Ḍarūrah* yaitu datangnya kondisi bahaya atau kesulitan yang amat berat kepada diri manusia, yang membuat ia khawatir akan membahayakan (*ḍarar*), atau sesuatu yang membahayakan jiwa, anggota tubuh, kehormatan, akal, harta dan perkara lainnya yang terkait. Kondisi ini mengharuskan seseorang melakukan perkara yang diharamkan, meninggalkan kewajiban atau melaksanakan kewajiban di luar waktunya, guna menghindari bahaya yang diperkirakan dapat menimpa dirinya berdasarkan ketentuan *shara'*.[26]

Definisi tersebut meliputi semua jenis bahaya, baik yang berkaitan dengan darurat dalam aspek makanan, pengobatan, memanfaatkan harta orang lain, melaksanakan perkara dalam kondisi terpaksa, mempertahankan jiwa dan harta, serta darurat meninggalkan kewajiban syari'at. Kondisi *ḍarūrah* ini mengharuskan seseorang melakukan perkara-perkara yang dilarang oleh syariat, bilamana ia tidak melakukannya, niscaya dirinya dalam keadaan celaka atau membahayakan.[27] Definisi tersebut juga dapat dikatakan komprehensif, mencakup *ḍarūrah* sebagai prinsip dan teori yang berimplikasi pada diperbolehkannya sesuatu yang dilarang dan bertentangan dengan kaidah fikih pada umumya.

Melihat rumusan-rumusan definisi *ḍarūrah* yang dikemukakan oleh para fuqaha kontemporer dan juga Wahbah al-Zuḥaylī, dapat diambil kesimpulan

---

[26] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah Muqāranah Ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī* (Beirut: al-Muassasah al-Risalah, 1985), 67.
[27] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, 68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa pada dasarnya dalam mendefinisikan *ḍarūrah*, para ahli tersebut juga berpijak pada rumusan definisi para fuqaha klasik. Rumusan definisi para fuqaha kontemporer dan Wahbah al-Zuḥayli tersebut juga terbatas pada *ḍarūrah* yang meliputi *al-kulliyāt al-khamsah* sebagaimana telah dikemukakan oleh para fuqaha klasik. Selain itu, definisi *ḍarūrah* tersebut juga belum mencakup berbagai problematika hukum Islam kontemporer seperti; minoritas muslim, hak asasi manusia, kebebasan beragama, hak politik, sosial dan budaya, serta hubungan muslim dan non-muslim di berbagai belahan dunia. Oleh karena itu, pengkajian ulang terhadap *ḍarūrah* dengan berbagai pendekatan tetap relevan dan memiliki nilai signifikan untuk dilakukan.

2. Batasan-batasan dan standar *ḍarūrah*

Merujuk penjelasan definisi *ḍarūrah* dari para ahli dan Wahbah al-Zuḥayli tersebut, dapat dipahami bahwa untuk menetapkan sebuah kondisi dapat dikategorikan *ḍarūrah* maka diperlukan adanya penetapan batasan-batasan bagi *ḍarūrah* ataupun syarat-syaratnya. Batasan-batasan tersebut merupakan standar dan ukuran sehingga hukum *ḍarūrah* dapat diimplementasikan dan juga menjadi dasar boleh melanggar kaidah-kaidah umum fikih dalam menetapkan yang haram dan menetapkan yang wajib karena *ḍarūrah*. Dengan demikian, tidak semua orang yang mengklaim adanya *ḍarūrah* dapat diterima atau dibenarkan. Batasan-batasan yang dimaksud merupakan penjelas dan untuk membatasi terminologi *ḍarūrah*. Batasan-batasan yang dimaksud meliputi:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Kondisi *ḍarūrah* yang dimaksud harus sudah ada bukan masih ditunggu. Dengan kata lain, kekhawatiran akan kebinasaan atau akan adanya bahaya terhadap '*al-kulliyāt al-khamsah'* yakni; agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), harta (*māl*), keturunan (*nasl*) betul-betul ada dalam kenyataan. Hal tersebut dapat diketahui berdasarkan pengalaman-pengalaman yang ada.[28]
b. Orang yang terpaksa dalam kondisi *ḍarūrah* tidak memiliki pilihan alternatif lain dan memaksa melanggar kaidah-kaidah umum fikih. Dalam pengertian lain, tidak ada cara lain yang dibenarkan untuk menghindari kemudaratan selain melanggar dan bertentangan dengan kaidah-kaidah umum fikih.[29]
c. Implementasi *ḍarūrah* tidak boleh melanggar prinsip-prinsip syara' yang pokok seperti melanggar hak-hak orang lain, atau mendatangkan madarat yang lebih besar.[30]
d. Menyerahkan penentuan kondisi *ḍarūrah* dan kebutuhan mendesak dalam persoalan-persoalan yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan umum, seperti kedokteran dan ekonomi, kepada orang-orang yang ahli di bidang tersebut, seperti dokter spesialis dan ahli ekonomi.[31]
e. Mengukur kadar *ḍarūrah* berdasarkan tingkat kebutuhan. Dalam pengertian lain, implementasi *ḍarūrah* dalam batas kebutuhan minimal tanpa memberikan kelonggaran dan penambahan atau bersikap berlebihan.

---

[28] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, 69.
[29] Ibid., 69.
[30] Ibid., 70.
[31] Muhammad Abul Fatah al-Bayanuni, *Fiqh al-Ḍarūrah; Ma'ālimuhu wa Ḍawābituhu* (Kuwait: Dar al-Iqra', 2011), 158.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Orang yang dalam kondisi *ḍarūrah* membatasi diri pada hal yang dibenarkan melakukannya untuk menghindari kemudaratan. Tidak diperbolehkan menciptakan keleluasaan yang melampaui batas kebutuhan mendesak.[32]

3. Pijakan dasar *ḍarūrah* dan dalil landasan legalitasnya

Para fuqaha sepakat bahwa kondisi *ḍarūrah* dalam literatur hukum Islam merupakan dalil[33] yang dapat dijadikan dasar dalam pemberlakuan hukum Islam. Kehujjahan *ḍarūrah* sebagai dalil didasarkan pada sumber hukum Islam yakni al-Qur'an, hadis, *ijmā*'. Selain itu, kehujjahan *ḍarūrah* juga didasarkan pada *'aqli* yaitu sebagai bentuk *maslahah mursalah* yang bersumber dari *maqāsid al-sharī'ah*.[34]

Secara umum, kehujjahan *ḍarūrah* sebagai dasar dalam pemberlakuan hukum Islam berpijak pada sumber utama teks-teks al-Qur'an yang meliputi;

Pertama; firman Allah SWT dalam Q.S. al-Baqarah ayat 173[35] yang berbunyi:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

---

[32] Muhammad Abul Fatah al-Bayanuni, *Fiqh al-Ḍarūrah; Ma'ālimuhu wa Ḍawābituhu*, 160.
[33] Dalil secara sederhana berarti sesuatu yang dapat memberi petunjuk kepada yang dicari. Lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1998), 417. Dalil juga dapat diartikan sebagai sesuatu yang dapat menyampaikan kepada pengetahuan yang pasti tentang informasi yang dicari. Lihat Saefuddīn al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Usūl al-Ahkām* (Beirūt: Dār al-Kutub al-"Ilmiyah, 1983), 13.
[34] Abdul Wahhab Ibrahim Abū Sulaiman, *Fiqh al-Ḍarurah wa Tatbiqatuhu al-Mu'āṣirah: Afāq wa Ab'ād* (Jeddah: al-Ma'had al-Islami Lil-Buhus Wa al-Tadrib, 1993), 29.
[35] al-Qur'an, 2:173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (Q.S. al-Baqarah: 173).[36]

Ayat tersebut memberikan penjelasan bahwa dalam keadaan terpaksa, disebabkan karena lapar, tidak mempunyai sesuatu untuk dimakan, dipaksa dan takut mendapatkan bahaya dari paksaan tersebut, maka tidak ada dosa baginya memakan sesuatu yang dilarang. Hal itu dikarenakan dalam kondisi darurat, Allah memberi keringanan bagi seseorang dan tidak ada dosa baginya. Penjelasan ayat tersebut menunjukkan bahwa hukum sesuatu yang dilarang dalam kondisi darurat menjadi halal secara mutlak. Pandangan ini sebagaimana dikemukakan oleh para ahli seperti Al-Jaṣās dalam *Aḥkām al-Qurān*,[37] Al-Māwardī dalam *al-Nakt wa al-'Uyūn*,[38] Ibn 'Atiyah dalam *al-Muḥarriru al-Wajīzu fi Tafsīri al-Kitāb al-'Azīz*,[39] dan Al-Qurtubī dalam *al-Jāmi'u li Aḥkāmi al-Qurān*.[40] Selain itu, Wahbah Zuḥaily dalam *Tafsīr al-Wajīz* juga menyatakan bahwa Q.S. al-Baqarah ayat 173 tersebut merupakan dalil untuk sebuah kaidah yaitu "الضرورات تبيح المحظورات" yang berarti kondisi-kondisi darurat memperbolehkan perkara-perkara yang terlarang.[41] Berdasarkan penjelasan ayat dan kaidah tersebut, maka dapat dipahami bahwa

---

[36] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 1, 26.
[37] Abū Bakr Ahmad al-Razi al-Jaṣaṣ, *Aḥkām al-Qurān*, Jilid 1, 156.
[38] Abū Al-Hasan 'Alī Ibn Muhammad Ibn Habīb Al-Māwardī, *Al-Nakt wa al-'Uyūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 222.
[39] Abū Muhammad Abdulhaq Ibn Ghālib Ibn 'Atiyah, *Al-Muharriru al-Wajīzu fī Tafsīri al-Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 241.
[40] Abū Abdullah Muhammad Ibn Aḥmad Al-Qurtubī, *Al-Jāmi'u li Ahkāmi al-Qurān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 151.
[41] Wahbah al-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Wajīz* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996), 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setiap hal yang diharamkan sedangkan manusia sangat membutuhkannya, maka hal tersebut menjadi halal.

Kedua; firman Allah SWT dalam Q.S. al-Māidah ayat 3[42] yang berbunyi;

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"(Q.S. al-Māidah: 3).[43]

Pernyataan dalam Q.S. al-Māidah ayat 3 tersebut memberikan penjelasan tentang bermacam-macam makanan yang haram dimakan seperti; bangkai, darah dan yang dihukumkan sama dengannya, berupa lima jenis hewan mati yang disebutkan di dalam ayat tersebut, serta hewan yang disembelih bukan dengan nama Allah SWT. Akan tetapi dalam keadaan darurat karena kelaparan, sehingga memaksa seseorang untuk memakannya, tanpa melebihi batas dan berniat untuk bermaksiat, Allah akan mengampuni orang tersebut dan hal itu tidak dianggap

[42] al-Qur'an, 5:3.
[43] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 6, 107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai dosa. Merespon hal tersebut, para fuqaha berpandangan bahwa pengampunan dosa dalam ayat tersebut menjadikan hukum sesuatu yang haram menjadi halal ketika dibutuhkan. Pandangan ini sebagaimana dinyatakan oleh Al-Rāzi dalam *al-Tafsīr al-Kabīr*,[44] 'Izzu al-Dīn Ibn 'Abd Al-Salam dalam *Tafsīr al-Qurān*nya.[45]

Ketiga; firman Allah SWT dalam Q.S. al-An'ām ayat 145[46] yang berbunyi;

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"Katakanlah, "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi--karena sesungguhnya semua itu kotor --atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (Q.S. al-An'ām: 145).[47]

Keempat; firman Allah dalam Q.S.al-An'ām ayat 119[48] yang berbunyi;

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ.

"Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, padahal sesungguhnya Allah telah

---

[44] Fakhru al-Dīn al-Rāzi, *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 111.
[45] 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz al-Sulamī Ibn 'Abd al-Salām, *Tafsīr al-Qurān* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1996), 370.
[46] al-Qur'an, 6:145.
[47] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 8, 147.
[48] al-Qur'an, 6:119.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. Dan sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas (Q.S.al-An'ām: 119).[49]

Kelima; firman Allah SWT dalam Q.S. al-Nahl ayat 115[50] yang berbunyi;

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan atasmu (memakan) bangkai, darah, daging babi dan apa yang disembelih dengan menyebut nama selain Allah; tetapi barangsiapa yang terpaksa memakannya dengan tidak menganiaya dan tidak pula melampaui batas, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (Q.S. al-Nahl: 115).[51]

Sebagaimana disebutkan dalam Q.S al-Baqarah ayat 173 dan Q.S. al-Māidah ayat 3 yang memberikan penjelasan bahwa kondisi darurat dapat menjadi dasar halalnya sesuatu yang dilarang, dua ayat dalam Q.S. al-'Anām ayat 145 dan ayat 119 serta Q.S. al-Nahl ayat 115 juga memberikan penjelasan yang sama. Ayat-ayat tersebut memberikan penjelasan bahwa sesuatu yang haram menjadi halal dalam kondisi darurat.

Selain teks-teks al-Qur'an tersebut, kehujjahan *ḍarūrah* sebagai dalil dalam pemberlakuan hukum Islam juga didasarkan pada beberapa hadis. Hadis-hadis tersebut baik bersifat umum maupun khusus yang memberikan penjelasan tentang *ḍarūrah*. Salah satu hadis tersebut bersumber dari Abi Wāqidin al-Laīthiyyi yang berbunyi;

---

[49] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 8, 143.
[50] al-Qur'an, 16:115.
[51] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 14, 280.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

عَنْ أَبِيْ وَاقِدٍ اللَّيْثِي قَالَ, قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنَّا بِأَرْضٍ تُصِيْبُنَا بِهَا مَخْمَصَةٌ فَمَا يُحِلُّ لَنَا مِنَ الْمَيْتَةِ؟ قَالَ: اِذَا لَمْ تَصْطَبِحُوْا وَلَمْ تَغْتَبِقُوْا وَلَمْ تَحْتَفِئُوْا بَقْلاً فَشَأْنُكُمْ بِهَا.

Bersumber dari Abi Wāqidin al-Laīthiyyi, ia berkata, "Aku bertanya kepada rasulullah, "Rasulullah, kami berada disebuah daerah yang tengah dilanda bencana kelaparan. Apakah kami halal memakan bangkai? Beliau menjawab, "Kalau memang kalian tidak menemukan makanan yang bisa kalian makan pada pagi dan sore hari dan bahkan tidak mendapatkan sayuran yang bisa kalian cabut, maka silahkan kalian makan bangkai itu (H.R. Ahmad).[52]

Hadis lain yang bersumber dari Jābir Ibn Samrah;

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمْرَةَ: أَنَّ أَهْلَ بَيْتٍ كَانُوْا بِالْحِرَّةِ مُحْتَاجِيْنَ, قَالَ: "فَمَاتَتْ عِنْدَهُمْ نَاقَةٌ لَهُمْ, اَوْ لِغَيْرِهِمْ, فَرَخَّصَ لَهُمْ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَ اٰلِهِ وَ سَلَّمَ فِي اَكْلِهَا.

Dari Jābir Ibn Samrah, bahwa sebuah keluarga yang menghuni sebuah rumah yang berada di al-Harrah dalam kondisi kekurangan makanan, Jabir berkata, Lalu unta mereka mati, atau unta milik orang lain mati, maka Rasul memberi keringanan untuk mengkonsumsinya'(H.R. Ahmad).[53]

Kedua hadis tersebut menunjukkan bahwa bagi seseorang dalam kondisi terpaksa (membutuhkan) makanan, maka diperbolehkan baginya memakan bangkai. Penjelasan tersebut sebagaimana dinyatakan dalam Q.S al-Baqarah ayat 173, Q.S. al-Māidah ayat 3, Q.S. al-'Anām ayat 145 dan Q.S. al-Nahl ayat 115tersebut diatas. Selain itu, kehujjahan *ḍarūrah* juga didasarkan pada hadis yang secara spesifik menggunakan kata ضرر. Hadis tersebut diantaranya bersumber dari Amru Ibn Yahya Al-Mazānī yang berbunyi;

عَنْ عَمْرُو بْن يَحْيَى الْمَازِنِيْ عَنْ أَبِيْه: أَنَّ رَسُوْلَ الله قَالَ: لاَ ضَرَرَ وَ لاَ ضِرَارَ.

---

[52] Muhammad Ibn 'Ali Muhammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭārmin Asrāri Muntaqā al-Akhbār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 203.
[53] Muhammad Ibn 'Ali Muhammad al-Shaukānī, *Nail al-Auṭārmin Asrāri Muntaqā al-Akhbār*, 204.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Dari Amru Ibn Yahya Al-Māzani, bahwasanya Rasulullah saw berkata "tidak boleh ada bahaya dan tidak boleh pula ada yang membahayakan"(H.R. al-Hakim).[54]

Seluruh teks al-Qur'an dan hadis tersebut di atas serta teks lain yang menyerupainya, menyatakan digugurkannya dosa bagi seseorang yang berada dalam keadaan terpaksa dan darurat, sebagaimana juga menegaskan dihilangkannya unsur kesulitan dan kesempitan dari kehidupan kaum muslimin dan mencegah kemunculan segala sesuatu yang membahayakan orang lain. Seluruh teks tersebut, baik yang bersifat umum maupun khusus, menjadi pijakan dasar yang melandasi *ḍarūrah* sebagai dalil dalam pemberlakuan hukum Islam.

Ijmā' ulama juga merupakan dasar kehujjahan *ḍarūrah* sebagai dalil pemberlakuan hukum Islam. Berdasarkan teks-teks al-Qur'an dan hadis yang telah memberikan penjelasan bahwa kondisi *ḍarūrah* memiliki implikasi hukum pengecualian (bertentangan dengan kaidah pada umumnya), para ulama sepakat melalui Ijmā' bahwa *ḍarūrah* dapat dijadikan dalil dalam pemberlakuan hukum Islam. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Al-Shātibī dalam *al-Muwāfaqāt* bahwa "para ulama sepakat terhadap tidak adanya kesusahan dan kesulitan dalam pelaksanaan *taklif al-sharī'ah*, meskipun dalam realitanya terdapat perbedaan namun kesusahan dan kesulitan tersebut harus dihilangkan.[55]

---

[54] Hadis ini diriwayatkan oleh al-Hākim. Ia berkata, "Hadis ini sahih sanadnya menurut syarat Imam Muslim." Namun baik al-Hākim maupun Imam Muslim tidak mengeluarkannya. Perkataannya disepakati oleh Adh-Dhahabi. Lihat Imam Adz-Dzahabi, *al-Mustadrak Ma'a Talkhis Adh-Dhahabi*, Jilid 2, (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 2013), 57.

[55] Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa al-Shātibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid II, (Saudi Arabia: Dar Ibn 'Affan, 1997), 123.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kehujjahan *ḍarūrah* juga didasarkan pada *'aqli* yaitu sebagai bentuk *maslahah mursalah*, yakni memberikan hukum Syara' kepada suatu kasus yang tidak terdapat penjelasan hukumnya dalam *naṣ* atau Ijma' atas dasar memelihara kemaslahatan.[56] Maslahat manusia merupakan tujuan utama dari keberadaan disyariatkannya hukum Islam (*Tashrī' al-Ahkām*). Mewujudkan maslahat yaitu menjaga maksud *Shāri'* dengan mencegah seluruh mafsadat bagi manusia.[57] Al-Ghazali memberikan penjelasan bahwa menjaga maksud *Shāri'* terhadap manusia meliputi menjaga '*al-kulliyāt al-khamsah'* yakni; agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), harta (*mal*), dan keturunan (*nasl*). Seluruh perkara yang memiliki tujuan untuk menjaga kelima perkara tersebut merupakan maslahat, dan seluruh perkara yang dapat menyebabkan hilangannya kelima perkara tersebut merupakan mafsadat, begitu juga mencegah datanganya mafsadat merupakan maslahat.[58]

Para fuqaha seperti Imam Al-Shātibi telah memberikan ketentuan tentang penggunaan *maslahah mursalah* sebagai dalil. Ketentuan tersebut kemudian dipertegas oleh beberapa fuqaha lainnya seperti 'Abd Al-Wahab Khallaf[59] dan

---

[56] Para fuqaha mendefinisian *al-maslahah al-mursalah* dengan beragam namun secara substansi memiliki makna yang sama, seperti Al-Būthi yang mendefinisiannya bahwa hakikat al-mashlahah al-mursalah ialah setiap manfaat yang tercakup kedalam tujuan Shari ' dengan tanpa ada dalil yang membenarkan atau membatalkan. Lihat Sa'īd Ramdhān Al-Būthi, *Dhawābit al-Mashlahah Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Damaskus: Maktabah al-Amawiyah, 1995), 198. Adapun Abu Zahrah mendefinisikan *al-mashlahah al-mursalah* sebagai maslahah yang selaras dengan tujuan Shari'at Islam dan petunjuk tertentu yang membuktikan tentang pengakuannya atau penolakannya. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 279. Sementara itu 'Abd Al-Wahab Khallaf mendefinisikan *al-mashlahah al-mursalah* ialah yang tidak ada dalil shara' datang untuk mengakuinya dan menolaknya. Lihat Abdul Wahha Khallaf, *'IlmUsūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 84.

[57] Abū Abdullah Badāruddin Muhammad Ibn Bahādir al-Zarkashi, *Al-Baḥru al-Muḥīṭ fī Usūl al-Fiqh* (Kuwait: Wazārah Al-Auqāf Wa Shuūn Al-Islāmiyyah, 1988), 76.

[58] Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-'Usūl* (Kairo: Muassasah Al-Halbī, 2002), 286.

[59] Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Usūl al-Fiqh*, 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abu Zahrah.[60] Ketentuan tersebut meliputi; a) *Maslahah mursalah* tidak boleh bertentangan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, dalil-dalil *kulli*, semangat ajaran Islam, dan dalil-dalil juz'i yang *qaṭ'i wurud* dan *dalalah*nya. b) kemaslahatan tersebut harus meyakinkan dalam arti harus ada pembahasan dan penelitian yang rasional serta mendalam sehingga kemaslahatan tersebut dapat diketahui dan memberikan manfaat atau menolak kemadaratan. c) kemaslahatan tersebut bersifat umum. d) pelaksanaannya tidak menimbulkan kesulitan yang tidak wajar.[61]

Selain itu, Imam Al-Shātibī juga menyatakan "bahwa sesungguhnya dalil untuk menghilangkan kesulitan bagi setiap ummat dapat mencapai kedudukan yang pasti (*qaṭ'i*)".[62] Pemberlakuan hukum berdasarkan kaidah tersebut dapat dijadikan hujjah. Berdasarkan pertimbangan positif dan negatifnya, kaidah *ḍarūrah* merupakan kaidah yang pasti (*qaṭ'iyyah fi al-dīn*). Oleh karenanya pemberlakuan hukum Islam berdasarkan kaidah tersebut merupakan *istinbāṭ* berdasarkan naṣ bukan sebaliknya dan tanpa dalil. Pandangan tersebut sebagaimana dinyatakan oleh Abdul Wahāb Sulaiman.[63]

4. Kategori *ḍarūrah;* Perspektif Wahbah al-Zuḥayli

Para fuqaha berbeda pandangan terhadap keadaan yang dapat dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah.* Imam Al-Qurtubī dalam *al-Jāmi' li Ahkāmi al-Qurān* menyatakan bahwa kondisi *ḍarūrah* tidak dapat dipisahkan dari

---

[60] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 280.
[61] Djazuli, *Ilmu Fiqh; Penggalian Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam* (Jakarta: Kencana 2005), 87.
[62] Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 254.
[63] Abdul Wahāb Sulaiman, *Al-Ḍarūrah wa al-Hājah wa Atharuhuma fī al-Tashrī'i al-Islāmi* (Makkah: Jāmi'ah Ummu al-Qurā, 1998), 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kondisi paksaan dari orang lain atau dikarenakan kondisi kelaparan yang sangat.[64] Pandangan yang sama juga dinyatakan oleh Imam Al-Fakhr Al-Rāzi dalam *al-Tafsīr al-Kabīr*nya. Dengan memberikan penjelasan bahwa kondisi kelaparan tersebut disertai tidak ditemukannya makanan yang halal.[65] Pandangan demikian juga dinyatakan oleh Ibn Al-'Arabī dalam *Ahkām Al-Qurān*. Selain dua hal tersebut, Ibn Al-'Arabī menambahkan bahwa kondisi *ḍarūrah* juga dapat disebabkan karena kefakiran, dan dalam kondisi tersebut seseorang tidak mendapatkan makanan selain dari yang haram.[66] Dengan demikian, berdasarkan penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa kondisi *ḍarūrah* dapat disebabkan karena dua atau tiga hal yakni paksaan, kelaparan dan kefakiran.

Dengan meredefinisi ulang makna *ḍarūrah,* Wahbah al-Zuḥaylī berpandangan bahwa kondisi *ḍarūrah* memiliki implikasi keringanan bagi setiap orang dalam beberapa keadaan. Dalam *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, Wahbah al-Zuḥaylī memaparkan setidaknya terdapat 14 (empat belas) keadaan yang dapat dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah.*[67] Keadaan-keadaan tersebut meliputi;

a. Kelaparan (المخمصة)

Kedaruratan kelaparan telah dinyatakan oleh al-Qur'an secara eksplisit. Berdasarkan beberapa teks al-Qur'an seperti dalam Q.S. al-Baqarah ayat 173, Q.S.

---

[64] Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān* (Kairo: Maktabah al-Shafā, 2005), 225

[65] Al-Fakhruddin al-Rāzi, *Tafsīr al-Kabīr al-Musamma bi Mafātih al-Ghaib* (Beirut: Dār Al-Fikr, 1981), 207.

[66] Abū Bakr Muhammad Ibn 'Abdullah al-Ma'ruf bi Ibn 'Arabī, *Ahkām al-Qurān* (Kairo: Dār al-Kutub al-"Ilmiyyah, 2003), 55.

[67] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 73-192.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Māidah ayat 3, Q.S. al-An'ām ayat 145 dan ayat 119, serta Q.S. al-Nahl ayat 115. Ayat-ayat al-Qur'an tersebut secara eksplisit dan jelas telah menyatakan tentang kedaruratannya lapar. Ayat-ayat tersebut juga memberikan penjelasan bahwa dalam kondisi kelaparan seseorang diperbolehkan mengkonsumsi bangkai, babi, minum khamar, dan makanan-makanan lainnya yang telah diharamkan.

Kondisi kelaparan dalam pandangan para fuqaha dikategorikan sebagai *al-ḍarūrah* yang memiliki implikasi hukum mubah. Hal itu sebagaimana pandangan Al-Jaṣāṣ ketika menafsirkan teks-teks al-Qur'an tentang *ḍarūrah.* Al-Jaṣās menyatakan "bahwa Allah telah menyebutkan *ḍarūrah* dalam beberapa surat, dan kondisi tersebut membolehkan sesuatu yang dilarang tanpa syarat dan sifat. Sebagaimana dalam Q.S. al-An'ām ayat 119 yang berbunyi: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ "padahal Allah telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya kepadamu, kecuali jika kamu dalam keadaan terpaksa",[68] Al-Jaṣās berpandangan bahwa ayat tersebut memberikan implikasi adanya hukum mubah bersamaan dengan adanya kondisi *ḍarūrah* dalam segala hal.[69]

Berdasarkan penjelasan Q.S. al-An'ām ayat 119 tersebut, Wahbah al-Zuḥaylī juga berpandangan bahwa tidak ada perbedaan antara sesuatu haram yang satu dengan haram yang lain dalam keadaan kelaparan.[70] Karena itu, bagi seseorang yang dalam kondisi kelaparan, maka dihalalkan baginya sesuatu yang haram, baik untuk dimakan ataupun pengobatan. Keadaan lapar dan bahaya dapat

---

[68] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 8, 143.
[69] Abū Bakr Ahmad al-Razi al-Jaṣaṣ, *Aḥkām al-Qurān*, Jilid 1, 151.
[70] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membawa seseorang kepada dibolehkannya memakan bangkai dan sesuatu yang dilarang lainnya, sekalipun sesuatu tersebut tidak dapat diterima oleh tabiat dan dapat menimbulkan bahaya ketika dimakan dalam keadaan normal. Dalam hal ini, Shara' dinilai sejalan dengan fitrah manusia, karena itu bagi seseorang yang dalam kondisi kelaparan diperbolehkan memakan bangkai dan semua hal yang diharamkan untuk menghindari kematian dan bahaya. Selain itu, kondisi kelaparan dikategorikan sebagai *ḍarūrah* juga didasarkan kepada hadis yang bersumber dari Abi Wāqidin al-Laīthiyyi dan Jābir Ibn Samrah tersebut diatas. Kedua hadis tersebut juga memberikan penjelasan tentang kebolehannya mengkonsumsi sesuatu yang dilarang dalam kondisi darurat.

Sebagaimana sesuatu yang haram berlaku untuk setiap tempat, waktu, pribadi dan keadaan, maka demikian pula halnya hukum kondisi darurat. Pandangan demikian sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Rusyd dalam *Bidāyah al-Mujtahid*, bahwa kondisi darurat menuntut dibolehkannya segala hal yang diharamkan ketika dalam keadaan terpaksa untuk menggunakannya, dalam semua situasi, baik dalam keadaan di tempat maupun perjalanan.[71] Pandangan tersebut didasarkan pada bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan kondisi *ḍarūrah* dinilai bersifat mutlak tanpa dikaitkan dengan keadaan tertentu. Sebagaimana dalam ayat-ayat yang menjelaskan tentang *ḍarūrah*, lafad yang berbunyi " فَمَنِ اضْطُرَّ " bersifat umum dan berlaku bagi semua orang yang dalam keadaan terpaksa. Keadaan tersebut dapat terjadi baik saat berada di tempat ataupun dalam

[71] Abū al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibnu Rusyd al-Qurṭubi al-Andalusi, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid,* Jilid I (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997), 461.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perjalanan. Wahbah Zuḥaylī juga berpandangan bahwa sebab diperbolehannya sesuatu yang haram dalam kondisi tersebut yaitu kebutuhan untuk menjaga jiwa dari kebinasaan yang memunginkan terjadi baik dalam kondisi ditempat maupun perjalanan. [72]

b. Paksaan (الاكراه)

Paksaan "*ikrāh*" dapat diartikan membebankan kepada orang lain untuk melakukan sesuatu yang tidak ia inginkan atau yang dibenci.[73] Definisi tersebut memberikan arti bahwa dalam paksaan terdapat unsur yaitu menafikan kesukaan dan keridhaan. Adapun dalam literatur fikih, definisi paksaan sebagaimana yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuḥaylī yaitu membebankan orang lain agar melakukan apa yang tidak diinginkannya, dan ia tidak akan memilih melakukanya jika diberikan pilihan.[74] Dalam hal ini, kondisi terpaksa tidak disyaratkan setelah terjadinya ancaman, akan tetapi cukup dengan adanya dugaan yang kuat terhadap akan terjadinya suatu ancaman yang dapat membawa mudarat bagi orang yang dipaksa. Pendapat tersebut berbeda dengan para fuqaha Hanafiyah yang berpandangan bahwa untuk mengetahui tingkat paksaan diserahkan kepada pendapat hakim.[75]

Selain itu, Wahbah al-Zuḥaylī mengklasifikasi paksaan kedalam dua jenis. *Pertama* yaitu; paksaan yang sempurna (الاكراه الملجئ) yakni paksaan yang disertai

---

[72] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 76.
[73] Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 355.
[74] Keadaan ridha yang dimaksudkan dalam hal ini yaitu rasa senang melakukan sesuatu serta menginginkannya. Adapun yang dimaksudkan dengan keadaan pilihan (*ikhtiyar*) yaitu keadaan lebih cenderung untuk melakukan sesuatu dibandingkan meninggalkannya atau sebaliknya. Lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 86.
[75] Ibid., 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan ancaman yang membuat seseorang tidak memiliki kemampuan atau pilihan. Seperti ancaman seseorang kepada orang lain dengan sesuatu yang akan merusak dirinya, atau organ tubuhnya, atau pukulan yang berlebihan secara beruntun yang dikhawatirkan dapat membinasakan diri, sebagian anggota tubuh, baik pukulan tersebut sedikit atau pun banyak. Paksaan ini memiliki pengaruh terhadap tindakan-tindakan yang menuntut adanya kerelaan dan pilihan secara sekaligus. Artinya, paksaan tersebut menjadikan orang yang dipaksa sama sekali tidak memiliki kemampuan dan pilihan lain untuk menolak tindakan yang dipaksakan kepadanya. *Kedua*, paksaan yang tidak sempurna (الاكراه غير الملجئ أو الناقص) yaitu paksaan yang menghilangkan kerelaan (*riḍā*) tetapi tidak sampai merusak pilihan (*ikhtiyār*). Paksaan ini tidak sampai dikhawatirkan akan membahayakan organ tubuh dan menghilangkan nyawa, seperti ancaman akan dipenjara atau diikat dengan waktu yang singkat, dipukul dengan pukulan-pukulan yang tidak sampai membahayakan organ tubuh.[76]

Sebagaimana penjelasan di atas, Wahbah al-Zuḥaylī berpandangan bahwa paksaan yang sempurna (الاكراه الملجئ) dapat dikategorikan sebagai *ḍarūrah.* Hal itudisebabkan dalam paksaan tersebut terdapat unsur yang mengharuskan seseorang melakukan sesuatu untuk menjaga diri dari bahaya hilangnya organ tubuh atau hilangnya nyawa. Kondisi paksaan ini memperbolehan seseorang mengkosumsi sesuatu yang telah dilarang, melafadkan kekufuran dalam lisan disertai tetapnya keimanan dalam hati. Namun demikian, Wahbah al-Zuḥaylī

[76] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam kesimpulannya juga berpandangan bahwa kondisi tersebut tidak memperbolehkan seseorang berbuat pidana yang membahayakan orang lain. Seluruh perbuatan tersebut tidak diperbolehkan dan tidak diberi keringanan dengan adanya pemaksaan. Hal itu disebabkan, karena pembunuhan misalnya, merupakan perbuatan yang diharamkan secara mutlak sedangkan pelanggaran juga merupakan hal yang diharamkan, oleh karena itu keduanya tidak memungkinkan diperbolehkan dalam waktu yang bersamaan.[77]

Pandangan bahwa paksaan yang sempurna dikategorikan sebagai *ḍarūrah* pada umumnya didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an. Selain surat al-An'ām ayat 119 dan ayat-ayat lain yang menjelaskan tentang *ḍarūrah* keterpaksaan seseorang mengkonsumsi makanan yang haram dalam kondisi kelaparan, *ḍarūrah* keterpaksaan juga didasarkan pada Q.S. al-An'ām ayat 106[78] yang menjelaskan tentang bolehnya mengucapkan lafad kafir dan Q.S. al-Nur ayat 33[79] tentang bebasnya seorang wanita yang dipaksa berzina dari dosa;

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

"Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar" (Q.S. al-An'ām: 106).[80]

---

[77] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, 89.
[78] al-Qur'an, 16: 106.
[79] al-Qur'an, 24: 33.
[80] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 14, 279.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

”Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu” (Q.S. al-Nur: 33).[81]

Selain ayat-ayat tersebut, dasar paksaan sebagai kondisi *ḍarūrah* juga didasarkan pada salah satu hadis Ibn ‘Abbās yang berbunyi;

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ –رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا–، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ.

Dari Ibnu ‘Abbās Radhiyallahu ‘anhuma, dari Nabi Shallallahu ‘alaihi wa sallam, beliau bersabda: “Sesungguhnya Allah telah memaafkan dari umatku kekeliruan, kealpaan dan apa-apa yang dipaksakan terhadap mereka”.[82]

Dalam riwayat lain, hadis tersebut berbunyi;

إِنَّ اللَّهَ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

“Sesungguhnya Allah mengampuni umatku atas apa yang mereka lakukan tanpa ada kesengajaan, lupa dan apa yang mereka dipaksa untuk melakukannya” (H.R. al-Tabrānī).[83]

Berdasarkan hadis tersebut, dapat dipahami bahwa seluruh perbuatan yang dilarang, baik berkaitan dengan ibadah maupun muamalah, dikarenakan kekeliruan, lupa, atau dipaksa, maka tidak ada dosa atasnya. Hal itu sebagaimana pandangan Imam Shātibi ketika menjelaskan maksud hadis tersebut. Dalam

---

[81] *Mushaf al-Azhar al-Qur’an dan Terjemah*, Juz 18, 354.
[82] Abi ‘Abdillah Muhammad Ibn Zaid al-Qazwayni, *Sunan Ibnu Majah*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), 69.
[83] Hadis tersebut diriwayatkan oleh Al-Tabrānī dari Tsaubān dan Abī Dardāi dan diriwayatkan oleh Ibn Mājah dan Ibn Ḥabbān dan Al-Hākim dari Ibn Abbās. Lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar’iyyah,* 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesimpulannya, Imam Shātibi menyatakan bahwa hukum *taklifi* yang lima,[84] seluruhnya berkaitan dengan perbuatan-perbuatan dan meninggalkan perbuatan-perbuatan yang (kedua hal tersebut) diiringi dengan maksud-maksud. Apabila (keduanya) tidak diiringi dengan maksud-maksud, maka hal tersebut tidak lagi berhubungan dengan hukum *taklifi* tersebut.[85] Dengan demikian, pembebanan sesuatu yang tidak ada maksud dari pelakunya saat berbuat, merupakan pembebanan yang tidak dapat dihukumi sebagaimana hukum asalnya.

c. Lupa (النسيان)

Nisyān mempunyai kesamaan secara bahasa dengan *sahwan*. Keduanya memiliki makna yang berarti ketidaktahuan seseorang tentang apa yang dahulunya diketahui tanpa menalar dan berfikir sedangkan ia mengetahui tentang banyak hal. *Nisyān* dan *sahwan* juga dapat diartikan dengan tidak mampunya seseorang menghadirkan sesuatu di dalam akalnya pada saat dibutuhkan.[86]

Kondisi *nisyān* dapat dipandang sebagai uzur syar"i dan memiliki implikasi hukum dihilangkannya dosa dan tuntutan bagi seseorang yang meninggalkan hak-hak Allah SWT. Tidak ada dosa bagi seseorang yang terlalaikan sebagian kewajibannya atau terlalaikannya sebagian syarat-syarat yang telah ditentukan oleh Syara'. Kondisi *nisyān* juga memberikan implikasi hukum yaitu memberi kemudahan bagi seseorang serta menghindari kesempitan dan

---

[84] Para ahli *usūl al-fiqh* membagi hukum kedalam dua macam yaitu; hukum *wadh'i* dan hukum *taklifi*. Hukum *wadh'i* merupakan akibat-akibat pasti dari keputusan yang diambil oleh seorang *mukallaf*. Sementara hukum *taklifi* yaitu hukum yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* yang meliputi lima hukum yakni; wajib, sunnah (mustahab), mubah, makruh, dan haram. Lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1986), 42-45.
[85] Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt*, 234.
[86] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesulitan. Implikasi hukum tersebut didasarkan pada dalil bersumber dari hadis Nabi saw.

إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِيْ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Sesungguhnya Allah memaafkan umatku karena aku (apa yang mereka lakukan) tanpa ada kesengajaan, lupa dan apa yang mereka dipaksa untuk melakukannya" (H.R. Ibnu Mājah dan Al-Baihaqi).[87]

Hadis diatas memberikan penjelasan bahwa orang yang melakukan suatu larangan Allah atau meninggalkan perintah Allah tanpa ada kesengajaan untuk melakukan larangan Allah atau meninggalkan perintah-Nya maka orang tersebut tidak dicela di dunia dan tidak diadzab di akherat. Hal ini sebagaimana pandangan Imam Al-'Izz ibn 'Abd al-Salām dalam *Qawāid al-Ahkām* yang menyatakan;

النِّسْيَانُ غَالِبٌ عَلَى الإِنْسَانِ, وَ لاَ إِثْمَ عَلَى النِّسْيَانِ.

"Manusia dikuasai oleh sifat lupa, dan karena itu tidak ada dosa atas kelupaan".[88]

Berkaitan dengan status hukum atas perbuatan yang dilakukan oleh seseorang, fuqaha Hanafiyah membagi *nisyān* ke dalam dua jenis; *Pertama*, *nisyān* yang terjadi karena faktor kelalaian manusia sendiri, seperti makan dalam waktu shalat. *Nisyān* dalam hal ini tidak dapat dipandang sebagai uzur syar'i atau darurat. Hal ini disebabkan dalam kondisi tersebut seseorang berada dalam keadaan yang mengingat tentang apa yang sedang ia kerjakan, sehingga *nisyān* tersebut dapat merusak dan membatalkan shalat.

---

[87] Hadis tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Mājah dan Al-Baihaqī dan dinilai oleh Imam Nawawi sebagai hadis Hasan. Ibid., 106.

[88] Abū Muhammad 'Izzu al-Dīn al-Silmī Ibn 'Abd al-Salām, *Qawāid al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām* (Beirūt: Dār al-Qalam, 2000), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, *nisyān* yang terjadi bukan karena faktor kelalaian manusia. *Nisyān* ini baik yang disertai oleh sesuatu yang dapat mendorong kelupaan serta menafikan pengingatan, seperti lupamemakan sesuatu dalam kondisi berpuasa disebabkan oleh dorongan untuk makan sedangkan faktor yang mengingatkan sedang berpuasa tidak ada. *Nisyān* dalam hal ini dapat dikategorikan sebagai uzur syar'i yang menggugurkan dosa ukhrawi dan tidak menghambat sahnya puasa tersebut.[89] Adapun berkaitan dengan tanggung jawab yang berhubungan dengan hak-hak sesama, maka *nisyān* ini tidak dapat dipandang sebagai uzur syar'i. Sebagai contohnya, seseorang yang merusak harta orang lain tanpa disadari, maka ia tetap memiliki kewajiban mengganti sebesar nilai yang dirusak.[90] Dalam pengertian lain, *nisyān* tidak dapat dijadikan alasan pengguguran atas pelanggaran hak terhadap orang lain dalam aspek pidana dan perdata.

d. Ketidaktahuan tentang hukum (الجهل)

Jahl dapat dimaknai sebagai الذهول عن الشئ yaitu ketidaktahuan tentang sesuatu. Dalam *Lisān al-'Arabi*, Ibn Manẓūr memberikan penjelasan bahwa *jahl* yakni tidak memiliki pengetahuan.[91] Dalam literatur fikih, *jahl* dimaknai sebagai ketidaktahuan seseorang tentang hukum-hukum syariat, baik keseluruhan jenisnya

---

[89] Selain itu, dalil seseorang dianggap tidak batal puasa dikarenakan makan sesuatu yang tidak disengaja didasarkan pada hadis Nabi SAW; مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ Artinya: "Barang siapa yang lupa bahwa dia berpuasa, lalu makan atau minum, maka hendaklah ia sempurnakan puasanya; sesungguhnya dia telah diberi makan dan minum oleh Allah SWT". Berpegang pada hadis tersebut, Jumhur fukaha berpandangan bahwa tidak wajib mengqadla puasa bagi orang yang lupa memakan sesuatu. Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 106-107.

[90] Ibid. 108.

[91] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arabi*, Jilid II, 402.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ataupun sebagian darinya.[92] Dalam hal ini, beberapa fuqaha berpandangan bahwa لا يُقْبَلُ في دار الاسلام العذر بجهل الأحكام yakni "tidak diterima alasan ketidaktahuan tentang hukum bagi orang yang berada dalam wilayah negeri Islam".[93] Merespon hal tersebut, Wahbah al-Zuhaylī berpandangan bahwa kaidah tersebut tidak bersifat umum.[94] Dengan demikian bagi seseorang yang dalam kondisi *jahl* dapat dikategorikan sebagai uzur yang memiliki implikasi hukum pengecualian. Ketentuan tersebut sebagaimana pandangan Abu Zahrah.[95]

Secara umum para fuqaha dan khususnya Wahbah al-Zuhayli mengkategorikan *jahl* sebagai *ḍarūrah*. Salah satu argumen yang dijadikan dasar bahwa *jahl* merupakan dalil yang memiliki implikasi hukum yaitu ketidaktahuan terhadap hukum merupakan *ḍarūrah* yang dapat menghilangkan dosa dan kesulitan sebagaimana kondisi *nisyān*.[96] Prinsip tersebut didasarkan pada hadis Rasulullah saw yang berbunyi;

إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Sesungguhnya Allah menghapuskan dari umatku dosa ketika mereka dalam keadaan keliru, lupa dan dipaksa."

---

[92] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 111.
[93] Abū Hamīd Muḥammad Ibn Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustaṣfa*, Jilid 1, 55.
[94] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*,109.
[95] Abu Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, 334.
[96] Al-Qarafi seorang faqih Malikiyah memberikan penjelasan terkait perbedaan antara *al-nisyān* dan *al-jahl*. Pertama, bahwa *al-nisyān* menyerang seseorang di luar batas kemampuannya, dimana ia tidak mampu menghindarinya, sedangkan *al-jahl* dapat diatasi dengan jalan belajar. Kedua, sebagaimana konsensus umat, bahwa *al-nisyān* secara umum tidak mengakibatkan dosa dan orang yang dalam kondisi *al-nisyān* dimaafan atas tindakannya sebagaimana hadis رُفِعَ عَنْ أُمَّتِى الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ. Sedangkan *al-jahl* tidak dimaafkan dan orang yang melakukan pelanggaran dianggap kesengajaan. Hal itu disebabkan bahwa seorang mukallaf tidak dibenarkan memutuskan untuk melakukan sesuatu sebelum ia mengetahui ketentuan hukumnya. Pandangan ini didasarkan pada firman Allah SWT dalam al-Qur'an surat Al-Isrā' ayat 36; وَلاَ تَقْفُ مَالَيْسَ لَكَ بِهِ عَلْمٌ "janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui". Lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

e. Kesulitan (العسر و عموم البلوى)

Al-'Usr dapat diartikan sebagai kesulitan untuk menghindari sesuatu. Sementara itu, *'Umūm al-Balwa* dapat dimaknai dengan meratanya bencana sehingga sulit bagi seseorang untuk menghindarinya. Kondisi ini dalam pandangan Wahbah al-Zuḥaylī dapat dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah* dan menjadi faktor yang memberikan keringanan dan kemudahan dalam berbagai problematika hukum Islam. Khususnya persoalan ibadah dan bersuci dari najis.[97] Sebagai contohnya, sahnya shalat seseorang yang disertai najis darah bisul.

Sementara itu, para fuqaha Hanafiyah bersikap lebih luas dalam hal ini. Keringanan dan kemudahan tersebut meliputi seluruh aspek ibadah, muamalah dan juga pidana, dengan tujuan tidak mempersulit para *mukallaf*.[98] Sebagai contohnya, Abu Hanifah bersikap lebih luas dalam bidang peradilan dan kesaksian. Guna memberi kemudahan dan menghilangan kesulitan. Abu Hanifah memandang sah pengangkatan seorang fasiq menduduki jabatan hakim. Selain itu, bagi seorang hakim cukup memandang keadilan lahir dari seorang muslim, kecuali dalam aspek *hudud* dan *qisas*, maka seorang hakim diharuskan untuk mencari informasi tentang para saksi tersebut.[99]

f. Perjalanan (السفر)

Secara etimologi *safar* bermakna *qaṭu' al-masāfah* yang berarti menempuh jarak. Adapun secara terminologi, sebagaimana penjelasan Wahbah al-

[97] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 123.
[98] Ibn Nujaim, *Al-Ashbah wa al-Naẓāir*, Jilid I (Damaskus: Dār Al-Fir, 1983), 109.
[99] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 129.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zuḥaylī, *safar* yaitu meninggalkan tempat dengan tujuan melakukan perjalanan menuju tempat yang jarak tempuhnya sejauh tiga hari tiga malam berjalan kaki, yang lamanya diperkirakan 20 jam 20 menit, atau 86 km menurut ulama Hanafi, dan 96 km menurut ulama Shafi'iyyah. *Safar* dapat dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah* atau salah satu faktor yang memberikan keringanan terhadap kewajiban-kewajiban agama. Kondisi *ḍarūrah al-safar* tersebut tidak melihat kepada adanya kesulitan atau tidak.[100] Penjelasan tersebut memberikan implikasi, bahwa dalam keadaan *safar*, berbagai keringanan tetap berlaku, sekalipun jarak tersebut dapat ditempuh dalam masa beberapa jam saja, dengan menggunakan berbagai sarana transportasi modern di era kini.

Pandangan *safar* sebagai kondisi *ḍarūrah* yang memberikan implikasi hukum keringanan dan kemudahan didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an, meliputi; *Pertama*, Q.S. al-Baqarah ayat 184[101] yang memberikan penjelasan diperbolehkannya berbuka bagi orang yang dalam perjalanan di bulan Ramadhan;

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ

"Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain" (Q.S. al-Baqarah: 184).[102]

Kedua, Q.S. al-Nisa ayat 43[103] yang memberikan penjelasan tentang keringnan tayammum bagi seseorang dalam keadaan *musafir* (bepergian) dan tidak mendapatkan air.

---

[100] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 131.
[101] al-Qur'an, 2: 184.
[102] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 2, 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا.

"Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun" (Q.S. al-Nisa: 43).[104]

Keadaan *safar* ini memberikan implikasi kemudahan dan keringanan bagi musafir. Implikasi tersebut seperti memberikan pilihan bagi musafir untuk melaksanaan shalat Jumat atau shalat Duhur. Pilihan melaksanakan jama' dan qashar shalat fardlu. Pilihan berbuka atau tetap melaksanakan puasa Ramadhan.[105]

Para fuqaha sepakat bahwa *safar* yang dapat dikategorian sebagai kondisi *ḍarūrah* bukan untuk tujuan maksiat. Sementara itu, para fuqaha berbeda pandangan terhadap *safar* yang bertujuan untuk maksiat. Jumhur fuqaha Malikiyah, Shafi'iyyah dan Hanbaliyah berpandangan bahwa *safar* yang bertujuan untuk maksiat tidak dapat dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah.* Hal itu dikarenakan keringanan tersebut tidak dibenarkan jika terkait dengan perbuatan-perbuata maksiat. Jika hal tersebut diperbolehkan, maka itu dapat berarti memberikan kemudahan dan membantu seseorang untuk berbuat maksiat.[106] Pandangan tersebut didasarkan pada Q.S. al-Baqarah ayat 173[107] yang berbunyi;

---

[103] al-Qur'an, 4: 43.
[104] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 5, 58.
[105] Wahbah al-Zuḥayli, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 132-133.
[106] Wahbah al-Zuḥayli, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, 134.
[107] al-Qur'an, 2: 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

"Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang" (Q.S. al-Baqarah: 173).[108]

Ayat tersebut memberikan penjelasan bahwa Allah menetapkan hukum *mubah* (boleh) bagi seseorang yang terpaksa. Kebolehan hukum tersebut bersifat umum bagi siapapun, dalam berbagai kondisi dan keadaan. Ketetapan hukum tersebut juga berlaku bagi orang yang dalam keadaan *muqim* maupun *musafir*, dengan syarat tidak ada pelanggaran dan kezaliman terhadap hak-hak orang lain.

Pandangan berbeda dinyatakan oleh fuqaha Hanafiyah. Bahwa keadaan *safar* memberikan implikasi keringanan secara mutlak bagi musafir, baik *safar* bertujuan untuk maksiat ataupun tidak. Pandangan tersebut didasarkan pada sebab dan faktor adanya keringanan dalam *safar* yaitu dengan keberadaan *safar* itu sendiri. Adapun kemaksiatan merupakan hal yang berada di luar esensi *safar*, yang bisa saja terjadi dalam keadaan menetap yang biasa.[109] Sementara itu, Wahbah al-Zuḥaylī dalam kesimpulannya menyatakan, bahwa ketetapan-ketetapan hukum dalam *safar* terbatas pada kewajiban-kewajiban keagamaan saja, dan tidak ada pengaruhnya terhadap kewajiban-kewajiban keperdataan.[110]

---

[108] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 2, 26.
[109] Al-Sharbini al-Khatibi, *Mughni Al-Muhtāj*, Jilid I (Beirūt: Dār al-Fikr, 1978), 272.
[110] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 134.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

g. Sakit (المرض)

Kata *maraḍ* (sakit) secara etimologi merupakan lawan dari *ṣihah* yang berati sehat.[111] Adapun secara terminologi, Al-Jurjani dalam *al-Ta'rifat* mendefinisikannya dengan مَا يُعْرِضُ لِلْبَدَنِ فَيُخْرِجُهُ عَنِ الْإِعْتِدَالِ الْخَاصِ "sesuatu yang menimpa badan, sehingga menyebabkan ia terganggu".[112] Sementara itu Wahbah al-Zuḥayli mendefinisikan dengan kondisi tidak normal pada tubuh seseorang yang dapat menimbulkan tidak berfungsinya organ tubuh.[113]

Wahbah al-Zuḥaylī berpandangan bahwa keadaan *maraḍ* dapat dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah.* Kondisi tersebut dapat memberikan implikasi hukum seperti meringankan bagi si sakit, khususnya dalam bidang ibadah. Hal itu disebabkan karena sakit merupakan salah satu faktor penyebab kelemahan, kesulitan bagi seseorang melaksanakan sesuatu berdasarkan ketentuan syariat.[114] Secara umum, dalil *maraḍ* sebagai kondisi *ḍarūrah* didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an yang meliputi;

Pertama, Q.S. al-Baqarah ayat 184[115] yang memberikan penjelasan dibenarkannya berbuka puasa bagi orang yang sakit di bulan Ramadhan;

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ

"Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain"(Q.S. al-Baqarah: 184).[116]

---

[111] Abū al-Faḍl Jamāluddin Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arabi*, Jilid VII, 331.
[112] 'Ali Ibn Muḥammad Ibn 'Ali al-Jurjānīy, *Al-Ta'rifāt*, 92.
[113] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 135.
[114] Ibid., 135.
[115] al-Qur'an, 2: 184.
[116] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 2, 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, Q.S. al-Baqarah ayat 196[117] yang memberikan penjelasan tentang diperbolehkannya seseorang yang sakit berwakil dalam menunaikan beberapa wajib haji seperti melempar jumrah, atau melanggar larangan ihram yang disertai dengan kewajiban membayar fidyah, dengan cara berpuasa 3 hari, atau bersedekah kepada 6 orang miskin, untuk masing-masing orang miskin setengah sha dari makanan, atau menyembelih satu kambing untuk dibagikan kepada kaum fakir miskin di tanah haram.

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

"Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban" (Q.S. al-Baqarah: 196).[118]

Ketiga, Q.S. al-Nisa ayat 43[119] yang memberikan penjelasan tentang *ruhksah* tayammum bagi seseorang yang dalam keadaan sakit.

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

"Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun" (Q.S. al-Nisa: 43).[120]

Ayat-ayat tersebut menjadi salah satu dasar para fuqaha berpandangan bahwa orang yang sakit, dalam menjalankan ibadah akan menyebabkan

---

[117] al-Qur'an, 2: 196.
[118] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 2, 30.
[119] al-Qur'an, 4: 43.
[120] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 5, 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertambahnya sakit, lambatnya kesembuhan atau menyebabkan kerusakan pada anggota badannya, maka keadaan sakit tersebut dapat menjadi sebab adanya keringanan.[121] Berdasarkan ayat-ayat tersebut, dapat diambil kesimpulan juga bahwa Allah SWT memberikan keringanan bagi orang yang sedang sakit dalam menunaikan ibadah sesuai dengan kemampuan dan kondisi sakit yang mereka alami. Hal itu agar dalam menunaikan ibadah kepada Allah SWT tidak mengalami beban dan kesulitan serta mendatangkan madarat baginya.

h. Kekurangan bersifat alami (النقص الطبيعي)

Istilah *naqṣ* merupakan lawan dari *kamāl* (kesempurnaan). Wahbah al-Zuḥaylī berpandangan bahwa kekurangan bersifat alami ini meliputi dua hal yaitu belum sampainya usia (*baligh*), dan karena sebagai wanita. Bagi seseorang yang terkait dengan dua hal tersebut dan keduanya menyebabkan kesulitan ketika menjalankan syariat, maka kekurangan tersebut dapat dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah*. Kondisi tersebut menjadi salah satu faktor penyebab adanya keringanan dalam berbagai beban *taklif al-sharī'ah*.[122]

Dalam berbagai ketentuan ibadah, syariat menetapkan beberapa keringanan bagi seseorang yang belum mencapai usia baligh dan perempuan. Usia baligh misalnya merupakan syarat wajib dalam ibadah. Oleh karena itu, tidak dibebankan taklif bagi anak belum usia baligh seperti dalam ibadah shalat, puasa dan ibadah-ibadah lainnya. Demikian juga dalam pengelolaan dan pengembangan

---

[121] Abū Muhammad 'Izzu al-Dīn al-SilmīIbn 'Abd al-Salām, *Qawāid al-Ahkām fīMaṣālih al-Anām*, Jilid II, 10.
[122] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harta mereka, maka hal tersebut diserahkan kepada wali (ayah, penerima wasiat atau hakim).[123] Adapun bagi perempuan, beberapa keringanan diberikan kepadanya seperti tidak diwajibkannya menghadiri shalat jumat. Selain itu, bagi perempuan yang mengalami haid dan nifas, tidak dibebankan untuk mengqadla shalat. Hal demikian diberikan untuk menghindari kesempitan dan kesulitan, sementara uzurnya selalu berulang dan dalam waktu yang cukup lama.[124]

i. Pembelaan diri yang sah menurut syariat (الدفاع الشرعي)

Wahbah al-Zuḥaylī berpandangan bahwa pembelaan diri (*al-difā' al-shar'i*) atas pelanggaran hak oleh orang lain dapat dibenarkan oleh syariat, baik menyangkut jiwa, harta atau kehormatan. Dalam kondisi demikian, pihak yang teraniaya berhak membalasnya dengan batas-batas yang sepantasnya. Pembalasan dapat dimulai dari yang paling ringan. Jika pembelaan tersebut memungkinkan dilakukan dengan ucapan atau meminta bantuan orang lain, maka haram baginya menggunakan pukulan. Jika memungkinkan membela diri menggunakan tangan, maka haram baginya menggunakan cambuk. Jika pembelaan diri memungkinkan hanya dengan menggunakan cambuk, maka haram baginya menggunakan kayu pemukul. Jika kemungkinan mempertahankan diri dengan hanya memotong sebahagian anggota tubuh dari musuh, maka diharamkan melakukan pembunuhan. Hal itu dikarenakan tindak pembelaan hanya dapat dibenarkan dalam kondisi *ḍarūrah*, sebagai pengecualian dari kaidah "*al-ḍarar lā yuzālu bi al-*

---

[123] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, 139.
[124] Abū Faḍl Jalāluddin Abdurrahman Ibn Abi Bakr Al-Suyūti, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah,* 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ḍarār"kemudharatan itu tidak boleh dihilangkan dengan melakukan kemudharatan.[125] Berkaitan hal tersebut, 'Izzu al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām memberikan pandangannya dalam hal pembelaan diri. Dalam hal ini, 'Izzu al-Dīn ibn 'Abd al-Salām menyatakan bahwa "apabila penyerang telah bertahan menyerang, maka haram hukumnya memerangi dan membunuh mereka.[126] Berdasarkan penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa dalam pembelaan diri juga tidak boleh melampaui batas.

Secara umum, dasar bahwa *al-difā' al-shar'i* dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah* yaitu firman Allah SWT dalam Q.S. al-Baqarah ayat 194[127] yang berbunyi;

فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

"Oleh sebab itu barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah, bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa" (Q.S. al-Baqarah: 194).[128]

Selain itu, juga didasarkan pada hadis Nabi SAW;

عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم– قَالَ : مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ أَوْ دُونَ دَمِهِ أَوْ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ.

"Dari Sa'id bin Zaid, dari Nabi saw, beliau bersabda, "Siapa yang dibunuh karena membela hartanya maka ia syahid. Siapa yang dibunuh karena membela keluarganya maka ia syahid. Siapa yang dibunuh karena membela darahnya atau karena membela agamanya, ia syahid".

---

[125] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 143.
[126] Abū Muhammad 'Izzu al-Dīn al-SilmīIbn 'Abd al-Salām, *Qawāid al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, Jilid I, 159.
[127] al-Qur'an, 2: 194.
[128] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 2, 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara itu, dalam pandangan jumhur fuqaha, *al-difā' al-shar'i* dan tindakan-tindakan mempertahanan diri yang dipandang sah menurut syariat, status hukumnya adalah *mubah* (boleh). Oleh karenanya, tidak ada tanggung jawab bagi pihak yang mempertahankan dirinya dari dua aspek; yaitu aspek kepidanaan dan keperdataan, kecuali jika melampaui batas-batas yang disyariatkan. Pandangan demikian dinyatakan oleh Wahbah al-Zuḥaylī.[129] Selain itu, 'Abdul Qadir 'Audah juga telah memberikan beberapa ketentuan bagi *al-difā' al-shar'i* yang meliputi 4 syarat; (1) adanya pelanggaran yang bersifat pidana dengan ancaman hukuman. (2) pidana tersebut terjadi pada saat itu dan bukan berupa ancaman. (3) tidak memungkinkan mempertahankan diri dengan cara yang lain. (4) menggunakan kekuatan yang semestinya dalam mengatasi penganiayaan dengan memilih alternatif paling ringan terlebih dahulu dan tidak melampaui batas.[130]

j. Istihsān al-Ḍarūrah (استحسان الضرورة)

Imam Abu Hasan Al-Karkhi seorang fuqaha Hanafiyah mendefinisikan *istihsān* sebagai "penetapan hukum dari seorang mujtahid terhadap suatu masalah yang menyimpang dari ketetapan hukum yang diterapkan pada masalah-masalah yang serupa, karena ada alasan yang lebih kuat yang menghendaki dilakukannya penyimpangan tersebut".[131]

Ibnu 'Arabi salah satu fuqaha Malikiyyah mendefinisikan *istihsān* dengan "memilih meninggalkan dalil, dan mengambil *rukhṣah* dengan hukum sebaliknya,

---

[129] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 145.
[130] 'Abdul Qadir 'Audah dalam *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islāmi*, Jilid I(Beirut: Dār Al-Fikr,), 278.
[131] Istihsan sebagai dalil *istinbāṭ* hukum banyak digunakan oleh dua madhhab yaitu madhhab Hanafiyah dan Malikiyyah. Bahkan dalam pandangan Imam Malik, penggunaan *istihsan* bisa mencapai 90 % dari seluruh ilmu fiqh. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 401.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena dalil tersebut berlawanan dengan dalil lain pada sebagian kasus tertentu".[132] Dengan makna senada Al-Shātibi mendefinisikan dengan "sesuatu yang dianggap baik oleh mujtahid berdasarkan akalnya dan cenderung dengan pendapatnya tersebut". Selain itu, mengambil konsep Ibnu 'Arabi, Al-Shātibi memaparkan bahwa *istihsān* adalah pengutamaan meninggalkan tuntutan dalil dengan cara pengecualian dan peringanan, karena bertentangan antara bagian-bagian tuntutannya. Dalam pandangannya, *istihsān* bukanlah sesuatu yang dianggap baik berdasarkan akal semata-mata, akan tetapi sulit mengungkapannya.[133]

Sementara itu, *istihsān al-ḍarūrah* dimaknai dengan *hājah* oleh Wahbah al-Zuḥaylī. Dalam penjelasannya, Wahbah al-Zuḥayli mendefinisikannya dengan "terdapatnya suatu darurat yang mendorong seorang mujtahid meninggalkan qiyās serta mengambil kehendaknya atau kehendak hajat dan kemaslahatan guna menghindari kesempitan serta memelihara keadilan".[134] Dalam pengertian lain, *istihsān al-ḍarūrah* adalah kebutuhan pada hukum yang paling mudah dan hukum yang paling layak dipilih untuk menghilangkan kesulitan, serta paling sejalan dengan maksud dan tujuan utama penyelenggaraan syariat Islam.[135] Berdasarkan penjelasan tersebut, pada hakikatnya *istihsān al-ḍarūrah* adalah penerapan ketentuan hukum yang sudah jelas dasar dan kaidahnya secara umum baik dari

---

[132] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 402.
[133] Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Shātibi, *Al-I'tiṣām*, Jilid II (Beirūt: Dār Al-Fikr, 1997), 137-138.
[134] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 158.
[135] Muhammad Abul Fatah al-Bayanuni, *Fiqh al-Ḍarūrah; Ma'ālimuhu wa Ḍawābituhu* (Kuwait: Dar al-Iqra', 2011), 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

naṣ, *ijmā'* atau *qiyās*, tetapi ketentuan hukum tersebut tidak dapat diberlakukan dan harus dirubah karena berhadapan dengan persoalan yang khusus dan spesifik dengan adanya kondisi darurat atau untuk menghilangkan kesulitan.

k. Maslahah mursalah karena darurat (المصلحة المرسلة لضرورة)

Pada dasarnya seluruh hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT baik dalam bentuk perintah maupun larangan mengandung *maslahah*.[136] Pandangan demikian sebagaimana dijelaskan oleh Abū Zahrah melalui *istiqra'* (penelitian empiris), berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis, diketahui bahwa hukum syariat mencakup diantaranya pertimbangan kemaslahatan manusia.[137] Dalam pengertian lain, bahwa tidak ada syariatyang bebas dari *maslahah*. Oleh karenanya seluruh hukum yang ditetapkan bagi manusia mengandung manfaat untuk dirinya baik secara langsung ataupun tidak.

Sementara itu, terminologi *maṣlahah mursalah* memiliki beragam definisi dari para fuqaha. Al-Shātibi misalnya mendefinisikan sebagai sifat-sifat yang sejalan atau tindakan-tindakan yang sesuai dengan tujuan-tujuan dari Allah sebagai penetap syari'at, tetapi tidak ada dalil *Shara'* yang menunjukkan bahwa sifat-sifat itu diperhitungkan atau tidak diperhitungkan, namun dengan mengikat suatu ketetapan hukum dengannya diperoleh kemaslahatan atau terhindar

---

[136] Merujuk pada beberapa definisi *maslahah* menurut beberapa ahli seperti Al-Ghazali, Al-Khawarizmi, Al-Shātibi, Ibn Abd Al-Salam dan fukaha lainnya, Amir Syarifuddin menyimpulkan bahwa *maslahah* yaitu sesuatu yang dipandang baik oleh akal sehat arena mendatangkan kebaikan dan menghindarkan keburukan (kerusakan) bagi manusia, sejalan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum. Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2008), 369.

[137] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 423.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudaratan dari manusia.[138] Definisi tersebut memiliki kesamaan makna dengan pandangan Abū Zahrah, yang memaknainya sebagai maslahat- maslahat yang bersesuaian dengan tujuan-tujuan syari'at Islam, dan tidak ditopang oleh sumber dalil yang khusus, baik bersifat melegitimasi atau membatalkan maslahat tersebut.[139]

Berdasarkan definisi-definisi tersebut dapat dipahami bahwa dalam situasi dan kondisi tertentu, umat Islam memungkinkan menghadapi berbagai problematika hukum Islam yang tidak ditemukan padanan sifat hukumnya baik dalam al-Quran, hadis, maupun ijma' yang patut dijadikan landasan ketetapan hukumnya. Namun demikian, sifat yang menghendaki bagi ketetapan hukum sesuai dengan tujuan-tujuan syara', bertujuan untuk menciptakan kebaikan dan manfaat bagi manusia serta menghindarkan dari kemudaratan dan keburukan dalam kondisi tersebut dapat ditangkap. Merespon hal tersebut, para fuqaha berpandangan bahwa harus ada ketetapan hukum dari sebuah peristiwa baru. Apabila ketetapan hukum yang dimaksud mencipatakan kemaslahatan vital bagi kehidupan manusia, yang terkait erat dengan '*al-kulliyāt al-khamsah'* yakni; agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), harta (*mal*), serta keturunan (*nasl*), maka ketetapan hukum tersebut dapat diterima dan dipandang sebagai ketetapan hukum yang Islami dan benar. Hal tersebut dalam pandangan Wahbah al-Zuḥaylī dinilai serupa dengan memegang darurat (*al-akhdhu bi al-ḍarūrah*).[140]

---

[138] Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid I, 39.
[139] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 427.
[140] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 164-167.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

l. ‘Urf (العرف)

Abū Zahrah mendefinisikan *‘urf* sebagai bentuk-bentuk *mu’āmalah* (hubungan kepentingan) yang telah menjadi adat kebiasaan dan telah berlangsung ajeg (konstan) di tengah masyarakat.[141] Sementara itu Wahbah al-Zuḥaylī mendefinisikannya dengan apa yang telah menjadi adat (tradisi) bagi umat yang mereka pedomani dalam berprilaku, atau lafaz yang sama-sama mereka kenal penggunanya untuk sebuah pengertian yang khusus yang tidak dikenal oleh bahasa dan tidak terbayang adanya pengertian yang lain ketika mendengar lafaz tersebut.[142] Sebagai kondisi, parafuqaha berpandangan bahwa *‘urf* dapat dijadikan dasar dalam pemberlakuan hukum dan boleh diamalkan dengan ketentuan; 1) *‘urf* tersebut tidak bertentangan dengan naṣ di dalam al-Qur’an dan hadith. 2) *‘urf* berlaku umum atau berlaku untuk sebagian besar peristiwa, dengan kata lain diamalkan secara terus menerus terhadap semua peristiwa; atau diamalkan terhadap sebagian besar peristiwa.[143]

Sebagaimana penjelasan Wahbah al-Zuḥaylī, sebagai dasar dalam pemberlakuan hukum, *‘urf* pada dasarnya bukanlah dalil yang berdiri sendiri, akan tetapi ia dibangun atas dasar memelihara darurat, hajat dan kemaslahatan, atau menghindari kesempitan atau kesulitan, dan mempermudah tuntutan-tuntutan syara’. Pandangan demikian juga senada dengan penjelasan Al-Shātibi yang menerangkan bahwa kebiasaan-kebiasaan yang berlaku di masyarakat penting

[141] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 416.
[142] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar’iyyah,* 168.
[143] Ibid., 170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk diperhitungan menurut syara', baik yang pada asalnya merupakan syara' ataupun tidak. Dalam pengertian lain, baik kebiasaan tersebut dikuatkan oleh dalil syara', apakah itu berupa perintah, larangan, ataupun keizinan maupun tidak. Adapun kebiasaan yang tidak ditetapkan dengan dalil syara' maka penegakan taklif tidak akan kuat kecuali dengan pertimbangan darurat, hajat, kemaslahatan, menghindari kesempitan, mempermudah dalam tuntutan syara'.[144]

Kehujjahan *'urf* sebagai dalil dan dasar pemberlakuan hukum Islam pada dasarnya didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an yang meliputi: *Pertama*, Q.S. al-A'rāf ayat 199[145] yang berbunyi;

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

"Jadilah pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh" (Q.S. al-A'rāf: 199) .[146]

Surat al-A'rāf ayat 199 tersebut memberikan penjelasan dan perintah untuk berbuat *'urf* (mengerjakan yang ma'ruf atau kebaikan). *'Urf* merupakan semua bentuk kebaikan yang dapat diterima oleh akal dan dikenal oleh seluruh atau sebagian besar masyarakat melalui kebiasaan dan interaksi sosial. Oleh karena itu perintah berdasarkan *'urf* merupakan dalil berdasarkan ayat tersebut.

Kedua, penjelasan dalam Q.S. al-Hajj ayat 78[147] yang berbunyi:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ

"dan Dia tidak menjadikan kesukaranuntukmu dalam agama" (Q.S. al-Hajj: 78).[148]

---

[144] Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid II, 286.
[145] al-Qur'an, 7: 199.
[146] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 9, 176.
[147] al-Qur'an, 22: 78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, penjelasandalam Q.S. al-Māidah ayat 6[149] yang berbunyi:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

”Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur” (Q.S. al-Māidah: 6).[150]

Kedua penjelasan dalam Q.S. al-Hajj ayat 78 dan Q.S. al-Māidah ayat 6 tersebut merupakan sumber dan dasar *‘urf* sebagai dalil dalam pemberlakuan hukum dengan pertimbangan kemaslahatan (kebutuhan orang banyak), dalam artian bahwa orang banyak tersebut akan banyak mengalami kesulitan bila tidak menggunakan *‘urf* tersebut. Selain itu, menentang *‘urf* yang telah dipandang baik oleh masyarakat akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan, dan hal tersebut dinilai bertentangan dengan ayat-ayat tersebut diatas.

Selain itu, kehujjahan *‘urf* sebagai dalil juga didasarkan pada perkataan Ibn Mas’ud ra yang didasarkan pada hadis Nabi SAW;

فَمَا رَاَهُ المسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ وَمَارَاَهُ المسْلِمُوْنَ سَيْئًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ سَيْئٌ.

“Sesuatu yang dinilaibaik oleh kaummusliminadalahbaik di sisi Allah, dan sesuatu yang merekanilaiburukmakaiaburuk di sisi Allah”.[151]

Selain itu, kehujjahan *‘urf* juga didasarkan pada *qawaid al-uṣūl* dan *qawaid al-fiqh*[152] yang berbunyi;

---

[148] *Mushaf al-Azhar al-Qur’an dan Terjemah*, Juz 17, 341.
[149] al-Qur’an, 5: 6.
[150] *Mushaf al-Azhar al-Qur’an dan Terjemah*, Juz 6, 108.
[151] Hadis tersebut dinilai Mauquf pada Ibn ‘Abbas, diriwayatkan oleh Ahmad di dalam Musnad. Perkataan tersebut, baik dari segi ibarat maupun tujuannya, menunjukkan bahwa setiap perkara yang telah menjadi tradisi di masyarakat dan dipandang sebagai perkara yang baik, maka perkara tersebut juga dipandang baik di hadapan Allah dan dapat dijadikan sebagai dalil. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 417.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ.

"Adat itu adalah hukum".[153]

Kaidah tersebut dalam pandangan beberapa fuqaha merupaan salah satu dalil dalam *istinbāṭ* hukum. Penggunaan kaidah tersebut juga diperkuat oleh pandangan beberapa fuqaha seperti imam Suyuti dalam *al-Ashbāh wa al-Naẓāir* dan pernyataan Al-Sarkhasi dalam *al-Mabsuṭ* yang dikutip oleh Abū Zahrah;

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ ثَابِتٌ بِدَلِيْلٍ شَرْعِيٍّ.

"Diktum hukum yang ditetapkan berdasarkan *'urf* sama dengan diktum hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil syar'i".[154]

الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ.

"Apa yang ditetapkan berdasarkan *'urf* sama statusnya dengan apa yang ditetapkan berdasarkan naṣ".[155]

Berdasarkan penjelasan dan dalil-dalil kehujjahan *'urf* tersebut, Wahbah al-Zuḥaylī dalam penjelasannya menyatakan bahwa selain atas dasar *ḍarūrah* ataupun juga *hājah* (kebutuhan umum masyarakat), banyak *'urf* yang berdiri atas dasar adanya kesulitan yang menuntut adanya prinsip mempermudah dalam masalah hukum syara'. *'Urf* dalam kondisi tersebut merupakan salah satu sebab yang membenarkan perbuatan yang dilarang atau perubahan ketetapan hukum,

---

[152] Abū Faḍl Jalāluddin Abdurrahman Ibn Abi Bakr Al-Suyuti, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah,* 80-88.

[153] Selain kaidah tersebut, Al-Suyūti juga telah menyebutkan 4 kaidah lainnya yang menjadi 5 kaidah mayor dalam *Qawā'id al-fiqhiyyah* yang di jadikan dasar dalam pemberlakuan hukum, kaidah-kaidah tersebut meliputi; الأمور بمقاصدها, اليقين لا يزول بالشك, المشقة تجلب التيسير, الضرر يزال. Lihat Hasan Ṣalāh Al-Ṣaghīr, *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Tatbīqātihā al-'Amaliyah fī al-Aḥkām al-Shar'iyyah* (Kairo: Lajnah Kulliyah al-Sharī'ah wa al-Qanūn Jāmi'ah al-Azhār, 2006), 79.

[154] Abū Faḍl Jalāluddin Abdurrahman Ibn Abi Bakr Al-Suyūti, *Al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah,* 80.

[155] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 417.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebab jika hal tersebut tidak dilakukan akan menyebabkan kesulitan bagi seseorang.[156]

m. Menutup dan membuka peluang (سد الذرائع و فتحها)

Dari segi etimologi, *dharī'ah* berarti *wasīlah* (perantara). Imam Al-Shātibi dalam *al-Muwāfaqāt* mendefinisikannya sebagai "apa yang dipakai dan ditempuh untuk mencapai sesuatu yang dilarang, termasuk di dalamnya kerusakan".[157] Definisi tersebut dinilai oleh Wahbah al-Zuḥaylī hanya terbatas pada *dharī'ah* yang dilarang saja,[158] dengan kata lain, bahwa *dharī'ah* pada dasarnya adalah sesuatu yang maslahat tetapi dapat menjadi media kepada sesuatu yang mafsadat.

Definisi berbeda dikemukakan oleh Ibn Qayyim yang menyatakan bahwa *dharī'ah* yaitu "segala sesuatu yang merupakan medium atau jalan menuju sesuatu".[159] Definisi tersebut sebagaimana dalam istilah ahli hukum Islam yang disebutkan oleh Abū Zahrah bahwa *dharī'ah* ialah sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan.[160] Definisi ini dinilai oleh Wahbah al-Zuḥaylī lebih komprehensif yang meliputi dua kemungkinan yaitu *sadd al-dharī'ah* dan *fath al-dharī'ah*. Wahbah al-Zuḥaylī juga berpandangan bahwa jika medium tersebut membawa kepada kemaslahatan, maka ia dituntut oleh syara' dan jika medium tersebut membawa kepada kerusakan (*mafsadah*), maka ia dilarang.[161]

---

[156] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 171.
[157] Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid IV, 198.
[158] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 182.
[159] Shamsuddin Ibn Al-Qayyim, *A'lam al-Mūqi'īn* (Beirut: Dār Al-Fikr,1997), 143.
[160] Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 438.
[161] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 183.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kondisi yang dapat menutup dan membuka peluang dalam pandangan Wahbah al-Zuḥaylī dapat dikategorikan sebagai *ḍarūrah*. Hal tersebut dikarenakan kondisi tersebut dapat menciptakan berbagai kemaslahatan dan manfaat atau sebaliknya menghindari kemuḍaratan dan keburukan. Pandangan tersebut juga didasarkan pada prinsip bahwasanya penetapan hukum berdasarkan *dharī'ah* didasarkan pada prinsip darurat, dan hal tersebut sebagaimana dalam hukum Islam dapat menjadi dalil dibolehkannya perbuatan yang dilarang untuk memelihara kemaslahatan dan menghindari kerusakan. Demikian juga sebaliknya, *dharī'ah* juga dapat mengharamkan jalan yang menuju kepada haram berdasarkan prinsip berhati-hati (*iḥtiyaṭ*), hal tersebut dalam istilah Wahbah al-Zuḥaylī disebut dengan *al-iḥtiyāl 'ala al-qanūn*.[162]

n. Merebut hak milik sendiri (الظفر بالحق)

Para fuqaha berpandangan bahwa mengambil hak milik sendiri baik dalam bentuk uang atau barang dari orang yang berhutang dan selalu menunda-nunda pembayarannya (*mumaṭil*), atau mengambil haknya dari terdakwa (*jāni*) yang telah diputuskan oleh pengadilan bahwa hal tersebut merupakan hak yang disebabkan karena pelanggaran atas dirinya, maka hal tersebut tidak dapat dikategorian sebagai pencurian. Keadaan tersebut dalam pandangan Wahbah al-Zuḥaylī dapat dikategorikan sebagai kondisi *ḍarūrah*, dengan dasar memudahkan seseorang untuk mendapatkan haknya, sekalipun tanpa diketahui pihak yang

[162] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, 182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berhutang.[163] Pandangan tersebut disandarkan kepada beberapa pendapat beberapa fuqaha Shafi'iyyah, Hanbaliyah, dan juga Malikiyyah. Sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah al-Zuḥaylī dalam kesimpulannya yang menyatakan bahwa mengambil harta orang yang selalu menunda-nunda watu pembayaran hutangnya itu adalah dibolehkan karena darurat, dan karenanya terhadap pihak yang mengambil tidak diterangkan hukuman yang berlaku pencurian, karena ia diizinkan demikian. Namun demikian, Wahbah al-Zuḥaylī juga memberikan catatan bahwa konteks merebut hak milik sendiri dalam hal ini adalah ketentuan-ketentuan hukum muamalah yang dipandang sebagai salah satu keadaan *ḍarūrah* dalam aspek hukum agama, akan tetapi dalam aspek hukum peradilan maka hal tersebut diserahkan kepada keputusan peradilan.[164]

Tabel 2.3
Kategori *ḍarūrah* perspektif Wahbah al-Zuḥaylī

No	Kategori *al-ḍarūrah*	Keterangan
1	المخمصة	Kondisi kelaparan
2	الاكراه	Paksaan dari orang lain
3	النسيان	Ketidakmampuan seseorang menghadirkan sesuatu di dalam akalnya pada saat dibutuhkan
4	الجهل	Ketidaktahuan tentang hukum
5	العسر و عموم البلوى	Kesulitan dan meratanya bencana yang sulit dihindari
6	السفر	Perjalanan
7	المرض	Sakit yang menyebabkan terganggu
8	النقص الطبيعي	Kekurangan bersifat alami meliputi belum baligh dan sebagai wanita

[163] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah*, 189.
[164] Ibid., 192.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

9	الدفاع الشرعي	Pembelaan diri yang sah menurut Shar'i
10	استحسان الضرورة	Kondisi darurat dan kebutuhan untuk menghilangkan kesulitan
11	المصلحة المرسلة لضرورة	Kondisi yang menciptakan kemaslahatan terkait '*al-kulliyāt al-khamsah'* yakni; agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), harta (*māl*), keturunan (*nasl*)
12	العرف	Tradisi umat yang menjadi pedoman dalam berprilaku
13	سد الذرائع و فتحها	Kondisi yang dapt menutup dan membuka peluang maslahat maupun mafsadat
14	الظفر بالحق	Mengambil hak milik sendiri dari orang lain

5. Implikasi *ḍarūrah* dalam hukum Islam

Hukum *ḍarūrah* dapat dimaknai sebagai implikasi hukum dalam kondisi *ḍarūrah.* Kondisi tersebut berimplikasi menuntut diberlakukannya ketetapan hukum pengecualian, menghendaki diperbolehkannya melakukan sesuatu yang dilarang atau sesuatu yang diharamkan, meninggalkan yang wajib atau menunda pelaksanaannya, serta bertentangan dengan kaidah-kaidah umum berlaku menyeluruh yang diterapkan dalam keadaan biasa.[165] Implikasi hukum tersebut berakhir dengan hilangnya kondisi *ḍarūrah*. Pandangan tersebut sebagaimana diungkapkan oleh Mustafa Al-Zarqā'.[166]

Berdasarkan penjelasan tersebut, pemberlakuan hukum *ḍarūrah* jika dikaitkan dengan *ahkāmal-takālif al-sharī'ah*[167] memiliki implikasi hukum

[165] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 279.
[166] Ahmad Kāfī, *al-Hājah al-Shar'iyyah Hudūduha wa Qawā'iduha* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 45.
[167] Dalam terminologi fikih dan usul fikih hukum taklifi dapat berarti seruan *Sharī'at* yang harus dilakukan oleh orang-orang *mukallaf,* baik berupa tuntutan perintah, pilihan, maupun ketetapan, atau dampak dari seruan syari'at Allah SWT yang harus dilakukan oleh *mukallaf.* Dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rukhṣah (keringanan). Secara umum, para fuqaha berpandangan bahwa kondisi *ḍarūrah* berimplikasi hukum *rukhṣah* secara mutlak, memberikan keringanan dan menghilangkan kesulitan. Implikasi hukum tersebut berlaku secara umum baik bagi laki-laki maupun perempuan, dalam berbagai keadaan, waktu, dan tempat, jika ditemukan sebab dan terpenuhinya syarat-syarat sebagai kondisi *ḍarūrah.*[168]

Namun demikian, para fuqaha berbeda pandangan ketika memberlakukan hukum *rukhṣah* dalam kondisi *ḍarūrah,* apakah hal tersebut bersifat *mubāh* atau *wujūb*?. Pendapat pertama menyatakan, bahwa hukum *rukhṣah* dalam kondisi *ḍarūrah* bersifat *mubāh.* Bagi seseorang dalam kondisi *ḍarūrah,* maka ia diberikan pilihan baginya untuk menggunakan *rukhṣah* tersebut atau meninggalkannya. Pendapat demikian sebagaimana pandangan ulama Ḍāhiriyyah, Abū Yūsuf, Abū Ishaq Al-Shirāzī dari golongan ulama Shāfi'iyyah, salah satu pendapat ulama Hanbaliyyah, dan salah satu riwayat dari Abī Yūsuf, yang dipaparkan oleh Wahbah al-Zuḥaylī,[169] menyatakan bahwa orang yang terpaksa dan dipaksa diperbolehkan mengkonsumsi yang haram seperti makan bangkai, darah, daging babi, minum khamr, atau mengambil barang orang lain. Atas perbuatan tersebut, mereka tidak dianggap berdosa karena perbuatan tersebut merupakan *rukhṣah,* akan tetapi keharaman benda-benda tersebut tetap ada.

---

pengertian lain, hukum taklifi adalah hukum yang menjelaskan tentang perintah,larangan, dan pilihan untuk menjalankan sesuatu atau meninggalkannya. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 27.

[168] Abū Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qadāmah, *Al-Mughnī*, Juz 8 (Kairo: Dār al-Manār, 1981), 596.

[169] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 258.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, mereka juga berpandangan apabila seseorang dalam kondisi *ḍarūrah*, menolak mengambil *rukhṣah* tersebut dan menyebabkan kebinasaan, maka mereka tidak dianggap berdosa. Pandangan demikian dikarenakan seseorang tersebut memegang ketetapan hukum *'azīmah,* dengan tidak menggunakan *rukhṣah* tersebut. Pandangan tersebut didasarkan pada penjelasan firman Allah SWT dalam Q.S. al-An'ām ayat 119 yang berbunyi وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ dan Q.S. al-Baqārah ayat 173 yang berbunyi فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ, dan Q.S. al-Māidah ayat 3 yang berbunyi فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. Ayat-ayat tersebut memberikan penjelasan tentang kehalalan atau kebolehan (*ibāhah*) saja. Sementara itu, pengecualian hukum pada ayat-ayat tersebut merupakan pengecualian dari pengharaman. Sebagaimana pandangan para ahli *usūl* bahwa pengecualian dari sesuatu yang haram adalah halal atau *ibāhah*.[170]

Pendapat kedua sebagimana pandangan ulama Hanafiyah, ulama Mālikiyyah, salah satu pendapat yang dianggap paling benar dari ulama Shāfi'iyyah, serta pendapat yang terpilih dari ulama Hanbaliyyah,[171] mereka menyatakan bahwa hukum asal dalam kondisi *ḍarūrah* bersifat *mubāh*, dan dapat meliputi wajib maupun sunnah untuk memelihara keselamatan diri dari kebinasaan. Jika seseorang menolak sesuatu yang dilarang dan menyebabkan kematian, maka ia berdosa karena hal itu merupakan menjerumuskan diri dalam

[170] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 258.
[171] Abū Muhammad 'Izzu al-Dīn al-Silmī Ibn 'Abd al-Salām, *Qawāid al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, 80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebinasaan.[172] Pandangan tersebut didasarkan pada firman Allah SWT dalam Q.S. al-Baqārah ayat 195 yang berbunyi; وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ "dan janganlah kamu jatuhkan (diri sendiri) ke dalam kebinasaan dengan tangan sendiri".[173] Selain itu, dalam Q.S. al-Nisā' ayat 29 juga disebutkan; وَلاَ تَقْتُلُوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا "dan janganlah kamu bunuh dirimu, sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu".[174] Sebagaimana seseorang mampu mempertahanan diri dengan melakukan apa yang dihalalakan oleh Allah untuknya, maka demikian juga dalam kondisi *ḍarūrah* untuk mempertahankan diri diwajibkan melakukan hal yang dilarang atau diharamkan.

Pandangan berdosa bagi seseorang yang bersikap menolak hukum pengecualian dalam kondisi *ḍarūrah* juga di dasarkan pada Q.S. al-An'ām ayat 119yang berbunyi إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ "kecuali jika kamu dalam keadaan terpaksa".[175] Ayat tersebut memberikan penjelasan hukum pengecualian. Dengan demikian bahwa sesungguhnya tidak berarti seseorang dalam keadaan darurat tersebut memakan sesuatu yang haram. Dengan pengertian lain, dapat dikatakan bahwa permasalahan dalam ayat tersebut dapat meliputi persoalan diluar pengecualian, dan seseatu itu merupakan barang halal sebelum adanya pengharaman. Sehingga, sesuatu itu tetap dalam statusnya semula ketika dalam keadaan darurat. Dapat dikatakan juga, bahwa pengecualian pengharaman tersebut adalah kebolehan. Oleh karena itu, menolak sesuatu yang haram dalam keadaan

---

[172] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 286.
[173] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 2, 30.
[174] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 5, 83.
[175] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 8, 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terpaksa dan jelas hukumnya *mubāh*, sama hukumnya dengan menolak sesuatu yang halal yang menyebabkan seseorang binasa.[176]

Selain itu, kewajiban mengambil *rukhṣah* dalam kondisi *ḍarūrah* yang dapat menyebabkan kebinasaan juga sejalan dengan menjaga kemaslahatan dunia dan akhirat.[177] Hal itu sebagaimana pandangan jumhur fuqaha[178] yang menyatakan bahwa diwajibkan bagi seseorang yang dalam kondisi *ḍarūrah* mengkonsumsi makanan yang haram untuk menjaga jiwa. Berdasarkan penjelasan tersebut, Wahbah al-Zuḥaylī memberikan kesimpulan bahwa keadaan *ḍarūrah* sesungguhnya dikecualikan oleh naṣ itu sendiri. Dengan demikian, tidak ada lagi keharaman, sehingga persoalannya adalah *ibāḥah* bukan persoalan *rukhṣah*.[179]

Pendapat kedua tersebut pada dasarnya berpandangan bahwa pemberlakuan hukum *rukhṣah* tidak bersifat *ibāhah* mutlak. Dalam pengertian lain, pemberlakuan hukum *rukhṣah* tersebut didasarkan pada tingkat kesulitan dan kesusahan yang dihadapi oleh setiap *mukallaf*. Pandangan demikian sebagaimana penjelasan Al-Shātibi yang menyatakan bahwa "sebab *rukhṣah* adalah *mashaqqah* (kesulitan), kondisi kuat dan lemahnya *mashaqqah* tersebut berbeda berdasarkan keadaan, waktu, dan tempat". Oleh karena itu, pemberlakuan hukum *rukhṣah* berbeda-beda berdasarkan kuat dan lemahnya *mashaqqah*.[180]

---

[176] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 287.
[177] Abū Muhammad 'Izzu al-Dīn al-Silmī Ibn 'Abd al-Salām, *Al-Qawāid al-Kubrā* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1996), 14-15.
[178] Abū Zakariya Muḥyiddīn Yaḥya Ibn Sharaf al-Nawawī, *Rauḍaṭu al-Ṭālibīn* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 548-549.
[179] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah,* 287.
[180] Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Shātibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid I, 234-235.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, elastisitas pemberlakuan hukum *rukhṣah* juga didasarkan pada *maqāsid al-sharī'ah.* Pandangan tersebut sebagaimana juga dinyatakan oleh 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām bahwa hukum *wasīlah* mengikuti hukum *al-maqāsid*. Dalam hal ini *wasīlah* yang memelihara *maqāsid* merupakan *wasīlah* yang terbaik, sedangkan *wasīlah* yang meniadakan *maqāsid* adalah seburuk-buruknya *wasīlah*. Oleh karena itu, ketentuan hukum *wasīlah* didasarkan pada tingkat maslahat dan mafsadat[181] dari *wasīlah* tersebut. Pandangan senada juga dinyatakan oleh Al-Qarāfi. [182]Berdasarkan penjelasan para fuqaha tersebut dapat disimpulkan bahwa pemberlakuan hukum *rukhṣah* dalam kondisi *ḍarūrah* bersifat relatif berdasarkan tingkat *mashaqqah* yang dihadapi oleh setiap *mukallaf*.

Tabel 2.4
Implikasi *ḍarūrah* dalam hukum Islam

No	Implikasi Hukum	Sifat
1	Bertentangan dengan hukum asal	➢ Bersifat sementara dan berakhir dengan hilangnya kondisi *ḍarūrah* tersebut
2	Rukhsah/keringanan	➢ Mubah, artinya *rukhṣah* tersebut merupakan pilihan, melaksanakan atau meninggalkannya. ➢ Wajib, kewajiban mengambil *rukhṣah* dalam kondisi *ḍarūrah* yang dapat menyebabkan kebinasaan untuk menjaga kemaslahatan dunia dan akhirat.

5. Produk penerapan *ḍarūrah* dalam hukum Islam

Penerapan *ḍarūrah* dalam hukum Islam merupakan tuntutan alamiah yang sejalan dengan fitrah manusia dan dibutuhkan di setiap tempat dan waktu.

[181] Abū Muhammad 'Izzu al-Dīn al-Silmī Ibn 'Abd al-Salām, *Al-Qawāid al-Kubrā*, 74.
[182] Shihābuddin Abī al-'Abbās Ahmad Ibn Idrīs al-Qarāfi, *Al-Furūq*, Jilid III, 845.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tuntutan atas penerapan tersebut semakin kuat jika dikaitkan dengan umat minoritas muslim yang menghadapi berbagai kondisi dan situasi sulit serta kebutuhan yang tidak bisa diabaikan. Namun demikian, penerapan *ḍarūrah* dianggap oleh beberapa kalangan sebagai produk zaman moderen, karena kebutuhannya di era sekarang yang sangat besar. Sehingga, tidak jarang berbagai kalangan antipati dan menolak terhadap konsep penerapannya. Beberapa contoh terapan *ḍarūrah* pada era dahulu dan sekarang ini akan menegaskan keautentikannya dan membuktikan bahwa konsep penerapan *ḍarūrah* ini bukan hanya merupakan produk zaman moderen. Beberapa contoh tersebut meliputi;

a. Kebijakan Khalifah Umar Ibn al-Khattab membatalkan eksekusi potong tangan bagi pencuri pada masa paceklik karena kelaparan. Diriwayatkan dari Umar ra. Bahwa budak-budak milik Hathib Ibn Abi Balta'ah menyembelih (mencuri) seekor unta milik seseorang dari kabilah Muzannah. Umar mengambil kebijakan untuk menggugurkan hukuman potong tangan, dan berkata kepada Hathib, "sesungguhnya aku melihat engkaulah yang membuat mereka kelaparan".[183] Umar mengambil kebijakan pembatalan hukuman tersebut berdasarkan dugaan yang kuat, bahwa Hathib sendiri yang menyebabkan budak-budak tersebut kelaparan.[184] Kebijakan Umar tersebut merupakan salah satu bentuk terapan *ḍarūrah.* Hal itu sebagaimana penjelasan Muhammad Rawas dalam karyanya *Mausū'ah Fiqh*

[183] Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam Bāb Mā Jā'a Fī Taṣnīf al-Gharāmah, Kitāb al-Sarīqah, Sunan al-ubrā, Jilid VIII, 278. Lihat Muhammad Abul Fatah al-Bayanuni, *Fiqh al-Ḍarūrah; Ma'ālimuhu wa Ḍawābituhu*, 103.

[184] Muwafiquddin Abi Muhammad Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qudāmah, *Al-Mughni*, Jilid XII, 463.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'Umar Ibn al-Khattāb yang menyatakan "yang patut diperhatikan dalam pengambilan kebijaan Umar adalah bahwa Umar memahami kondisi kebutuhan mendesak dan darurat sebagai kondisi sulit dan penuh keterpaksaan yang harus dipertimbangkan".[185] Berdasarkan penjelasan tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa langkah yang diambil Umar tersebut termasuk dalam kategori membumikan *ḍarūrah* dan memperhatikan kondisi-kondisi pengecualian (di luar kelaziman).

b. Fatwa tentang kebolehannya seorang muslim mengambil kewarganegaraan non-Islam atau berdomisili di negara dengan mayoritas penduduknya non-muslim. Dalam majalah Akademika Fikih Islam Internasional yang diterbitkan di Saudi Arabia pada tahun 1987 masehi, edisi ketiga, bagian kedua, memuat kumpulan fatwa yang membahas permasalahan tersebut. Kesimpulan dari kumpulan fatwa tersebut yaitu bahwa mengambil kewarganegaraan dari negara non-muslim termasuk hal-hal yang diperbolehkan dalam keadaan darurat. Hal itu sebagaimana ketika seorang muslim terusir dari negara asalnya, yang menjadikan nyawa, keluarga, dan kehormatannya berada dalam bahaya. Kendati demikian, dia tetap diwajibkan berniat dan bertekad untuk kembali atau berpindah ke negara-negara Islam ketika ada kesempatan. Begitu juga disaat membahayakan keselamatannya, dia diwajibkan memilih salah satu negara –diantara beberapa negara yang member suaka-- yang diyakini mampu menjamin

[185] Muhammad Rawas Qal'ahjī, *Mausū'ah Fiqh 'Umar Ibn al-Khattāb* (Beirūt: Dār al-Nufās, 1989).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebebasannya dalam menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya, baik kewajiban yang bersifat individu maupun sosial.[186]

c. Fatwa tentang status perkawinan istri yang masuk Islam dan suaminya tetap dalam agamanya non-Islam. Sebagaimana dinyatakan dalam *Fi Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah*, bahwa dengan pertimbangan aspek darurat, Yūsuf al-Qarāḍawi berpandangan hubungan suami istri tersebut mubah (boleh) dengan keleluasaan menjalankan hak dan kewajiban suami-istri selama tidak dipisahkan oleh penguasa.[187] Pandangan tersebut sejalan dengan pendapat Thaha Jabir al-'Alwāni yang dengan tegas menyatakan pentingnya bagi istri tersebut melanjutkan perkawinan dengan suaminya yang non-muslim dengan dasar bahwa pilihan hukum tersebut akan lebih baik daripada istri tersebut kembali kepada agamanya yang semula (yaitu keluar dari Islam) karena pertimbangan psikologi keluarga.[188]

B. Rekonsiderasi *Maqāsid al-Sharī'ah* dalam Hukum Islam

1. Terminologi *maqāsid al-sharī'ah*

Istilah *maqāṣid al-sharī'ah* (مقاصد الشريعة) secara etimologi merupakan gabungan dari dua suku kata yaitu *maqāṣid* (مقاصد) dan *al-sharī'ah* (الشريعة). Kata *maqāṣid* merupakan bentuk plural dari kata *maqṣad* (مقصد) yang merupakan

---

[186] Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *Fiqh al-Ḍarūrah wa Tatbīqātuhu al-Mu'āṣirah*; *Afāq wa Ab'ād* (Jeddah: Maktabah al-Mulk Fahd al-Wataniyah, 1993), 124.

[187] Yūsuf al-Qarāḍawi, *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt al-Muslimah Hayāt al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujatama'āt al-Ukhrā* (Beirūt: Dār al-Syurūq, 2001), 117-122.

[188] Lihat Thaha Jābir al-'Alwānī, "*The Fiqh of Minorities*," dalamhttp://www.isna.net/Islam/articles/Fiqh/The-Fiqh-of-Minoroties.aspx, aksestanggal 5 Mei 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

derivasi dari kata *qaṣada-yaqṣudu-qaṣdun-maqṣudun* (قَصَدَ - يَقْصُدُ - قَصْدٌ - مَقْصُدٌ) yang menunjukkan beberapa makna seperti: *hadaf* (tujuan), *garaḍ* (sasaran), *maṭlūb* (hal yang diminati), ataupun *gāyah* (tujuanakhir).[189] Dalam literatur hukum Islam, istilah *maqāṣid* dapat diartikan sebagai tujuan dari hukum Islam.[190]

Sementara itu, kata *sharī'ah* secara etimologi berasal dari kata *shara'a* (شرع) yang berarti menerangkan atau menjelaskan sesuatu. Kata *sharī'ah* juga dapat menunjukkan makna suatu tempat yang dijadikan sarana untuk mengambil air secara langsung sehingga orang yang mengambilnya tidak memerlukan bantuan alat lain.[191] Dalam literatur hukum Islam, kata *sharī'ah* dapat diartikan sebagai peraturan atau ketetapan yang Allah perintahkan kepada hamba-hamba-Nya.[192] Sementara itu, dalam literatur *fiqh*, kata *sharī'ah* dikaitkan dengan hukum-hukum syariat, sehingga mengandung pengertian hukum-hukum yang ditetapkan Allah Swt. bagi hambanya baik hukum yang ditetapkan melalui al-Quran maupun Hadis.[193]

Secara terminologis, istilah *maqāṣid al-sharī'ah* belum terdefinisikan secara definitif di masa *Maqāṣidiyūn* klasik. Bahkan, al-Shāṭibī yang dikenal sebagai Bapak *maqāṣid al-sharī'ah* juga belum mendefinisikan secara

---

[189] Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jamMaqāyīs al-Lughah*, jilid 5, (Kairo: Maktabah Muṣtafā Bāb al-Ḥalibī wa Ahlāduhu, cet. II, 1392 H.), 95.
[190] Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Ordon-Oman: Dār al-Nafā'is, 2001), 163.
[191] Lihat *Mu'jam al-Fāḍ al-Qurān al-Karīm* (Kairo: Majma' al-Lughah al-A'rabiyah, 2007), 13.
[192] Yūsuf al-Qarāḍawi, *Madkhal li Dirāsah al-Sharī'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2006), 13.
[193] 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsat al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Mu'asasah al-Risālah, 1976), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komprehensif.[194] Penjelasan ulama klasik tentang *maqāṣid* terintegrasi dalam kajian *uṣūl al-fiqh.* Sedangkan pengungkapan maknanya cenderung mengikuti makna bahasa dengan menyebutkan padanan-padanan maknanya, seperti: *ḥikmah* (hikmah), *maṣāliḥ* (kemaslahatan), *'illah* (alasan fundamental pensyariatan), *kulliyyāt al-sharī'ah* (nilai-nilai universal hukum Islam), *asrār* (rahasia), *aghrāḍ*, *ghāyah* dan *ahdāf* (tujuan dan maksud),.[195]

Pendefinisian *maqāṣid al-sharī'ah* secara definitif dan komprehensif dapat ditemukandi era *Maqāṣidiyūn* moderen. Salah satu tokoh *maqāṣid* modern Ibn 'Ashūr (1879-1973 M.) dapat dikatakan sebagai tokoh *Maqāṣidiyūn* pertama yang menjelaskan terminologi *maqāṣid al-sharī'ah* secara definitif. Selain itu, beberapa tokoh *maqāṣid* modern lainnya juga memberikan definisi *maqāṣid al-sharī'ah* dengan merujuk pada tokoh-tokoh sebelumnya. Untuk lebih jelasnya, berikut ini beberapa definisi *maqāṣid al-sharī'ah* menurut para *Maqāṣidiyūn* moderen sebagai berikut:

Pertama, definisi Ibn 'Āshūr:

هِيَ اَلْمَعَانِي وَ الْحِكَمُ الْمَلْحُوْظَةُ لِلشَّارِعِ فِي جَمِيْعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيْعِ أَوْ مُعْظَمُهَا بِحَيْثُ لَا تَخْتَصُّ مُلَاحَظَتُهَا بِالْكَوْنِ فِي نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيْعَةِ ، فَيَدْخُلُ فِي هَذَا أَوْصَافِ الشَّرِيْعَةِ وَ غَايَاتِهَا الْعَامَّةِ وَ الْمَعَانِيّ الَّتِي يَخْلُو التَّشْرِيْعُ عَنْ مُلَاحَظَتِهَا ، وَ يَدْخُلُ فِي هَذَا أَيْضًا مَعانٍ مِنَ الْحِكَمِ لَيْسَتْ مَلْحُوْظَةً فِي سَئِرِ أَنْوَاعِ الْأَحْكَامِ وَ لَكِنَّهَا مَلْحُوْظَةً فِي أَنْوَاعٍ كَثِيْرَةٍ مِنْهَا

[194] Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī*, (Herndon-Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995), 15.
[195] 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm al-Kaylanī, *Qawā'id al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"*Maqāṣid al-sharī'ah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang dipancarkan syariat dalam setiap penetapan hukumnya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu, termasuk dalam cakupan ini adalah segala sifat, tujuan umum, dan makna syariat yang terkandung pada aturan-aturan hukum, termasuk makna-makna hukum yang tidak diperlihatkan pada sejumlah hukum tetapi terkandung pada hukum-hukum yang lain".[196]

Kedua, definisi'Allāl al-Fāsī:

المرَادُ بِالْمَقَاصِدِ الشَّرِيْعَةِ: الْغَايَةُ مِنْهَا، وَ الْأَسْرَارُ الَّتِيْ وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا.

"*Maqāṣid al-sharī'ah* adalah tujuan dari syariat, dan rahasia-rahasia pada setiap hukum dari hukum-hukum yang telah ditetapkan Allah Swt.".[197]

Ketiga, definisi Aḥmad al-Raysūnī:

إِنَّ مَقَاصِدَ الشَّرِيْعَةِ هِيَ الْغَايَاتُ الَّتِيْ وُضَعَتِ الشَّرِيْعَةُ لِأَجْلِ تَحْقِيْقِهَا لِمَصْلَحَةِ الْعِبَادِ.

"Bahwasannya *maqāṣid al-sharī'ah* itu adalah tujuan-tujuan yang ditetapkan syariat untuk direalisasikan, demi kemaslahatan manusia".[198]

Keempat, definisi Nūr al-Dīn al-Khādimī:

المِقَاصِدُ هِيَ الْمَعَانِيُّ الْمَلْحُوْظَةُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَ الْمُتَرَتِّبَةُ عَلَيْهَا، سَوَاءٌ أَكَانَتْ تِلْكَ الْمَعَانِيُّ حِكَمًا جُزْئِيَّةً أَمْ مَصَالِحَ كُلِّيَّةً أَمْ سِمَاتٍ إِجْمَالِيَّةً، وَهِيَ تَتَجَمَّعُ ضَمَّنَ هَدَفٍ وَاحِدٍ هُوَ تَقْرِيْرُ عُبُوْدِيَّةٍ لِلهِ وَ مَصْلَحَةِ الْإِنْسَانِ فِي الدَّارَيْنِ.

"*Maqāṣid al-Sharī'ah* adalah makna-makna yang terpancar dalam hukum-hukum syariat, yang tersistem menurut tingkatan-tingkatannya, baik makna-makna itu berupa hikmah-hikmah partikular, nilai-nilai kemaslahatan universal, atau berupa sifat-sifat umum, semuanya itu mempunyai satu tujuan, yaitu merealisasikan penghambaan manusia

[196] Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Ordon-Oman: Dār al-Nafā'is, cet. II, 2001), 251.
[197] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-IslāmiyyahwaMakārimuhā*, (Ribāṭ: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 7.
[198] Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī*, 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada Allah Swt. dan pencapaian maslahat bagi manusia di dunia dan akhirat".[199]

Berdasarkan definisi para *Maqāṣidiyūn* tersebut dapat dipahami bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan pengetahuan tentang tujuan, maksud, hakekat, hikmah, rahasia dari ketentuan dan ketetapan hukum Islam yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syariat. Pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah* dapat mengantarkan maksud dan tujuan dibalik setiap penetapan hukum Islam. Dengan pengertian lain, *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan sebuah pengetahuan tentang makna-makna filosofi dan hikmah-hikmah di balik setiap ketetapan hukum Islam yang diperuntukkan bagi setiap *mukallaf*.

2. *Maqāṣid al-sharī'ah*; Posisinya dalam studi hukum Islam

Dalam sejarah perkembangan studi hukum Islam, posisi *maqāṣid al-sharī'ah* pada dasarnya tidak begitu jelas dan terkesan dikesampingkan. Kajian hukum Islam ('*fiqh*') klasik lebih dikaitkan dengan *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh* yang cenderung berorientasi pada teks, bukan pada maksud atau makna di balik teks tersebut. Kedua disiplin ilmu tersebut, *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh* ditempatkan sebagai metodologi dalam *istinbāṭ* hukum Islam dan menjadi bagian integral dari *fiqh* (hukum Islam). Sementara itu, *maqāṣid al-sharī'ah* ditempatkan hanya sebagai spirit dalam *fiqh*.[200]

---

[199] Nūr al-Dīn al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī*: *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuhu Ḍawābiṭuhu Majālātuhu*, jilid 1, (Qatar: Wuzārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1998), 52-53.

[200] Dalam pandangan Ahmad Imam Mawardi, terdapat dua sebab mengapa *maqāṣid al-sharī'ah* tidakmenjadi bagian integral dari *fiqh* sebagimana *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh*. *Pertama*, dominasi madhab teologi yang menolak peranan akal dalam memahami naṣ menjadi factor teralienasinya *maqāṣid al-sharī'ah* dari perkembangan hukum Islam (*fiqh*). *Kedua*,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Problematika kontemporer yang kompleks akibat perbedaan ruang, waktu, dan budaya serta keterbatasan *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi *istinbāṭ* hukum Islam dalam berdialektika dengan perkembangan zaman, mendorong para *maqāṣidiyūn* melakukan reformasi atas *uṣūl al-fiqh*. Sebagai respon atas problematika kontemporer dan perkembangan zaman tersebut, para *Maqāṣidiyūn* memasukkan konsepsi *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai salah satu konsiderasi dalam *istinbāṭ* hukum Islam. Namun demikian, diawal perkembangannya, konsepsi *maqāṣid* hanya ditempatkan sebagai bagian integral dari *uṣūl al-fiqh*.[201]

Posisi *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami perkembangan berikutnya pada masa Ibn 'Āshūr. Pada masa ini kajian *maqāṣid* diakui sebagai sebuah disiplin ilmu yang independen. *Maqāṣid* juga difungsikan sebagai pendekatan ijtihad karena dnilai memiliki rumusan metodologi yang konkret.[202] Konsekuensinya

---

ditempatkannya *maqāṣid al-sharī'ah* dalam domain filsafat yang dinilai tidak bersentuhan langsung dengan *istinbāṭ* hukum Islam. Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsid al-Sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta, LkiS Yogyakarta, 2010), 186.

[201] Pandangan yang menyatakan konsepsi *maqāṣid* sebagai bagian integral dari *uṣūl al-fiqh* adalah pendapat al-Shāṭibī. Dalam pandangannya ruang lingkup *uṣūl al-fiqh* meliputi dua obyek bahasan. *Pertama*, pembahasan tentang metodologi interpretasi teks-teks wahyu. *Kedua*, pembahasan tentang *maqāṣid al-sharī'ah.* Pandangan ini diadopsi oleh Aḥmad al-Raysūnī. Dalam pandangannya, kajian *maqāṣid* saat ini memang diakui sebagai sebuah disiplin ilmu, tetapi berstatus sebagai cabang atau bagian yang tidak terpisahkan dari konstruksi besar ilmu *uṣūl al-fiqh.* Namun demikian, al-Raysūnī juga berpandangan bahwa "sangat memungkinkan dalam perkembangannya kajian *maqāṣid* menjadi formulasi metodologis, karena integrasi antara keduanya merupakan sebuah keniscayaan. Lihat, Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Shāṭibī*, 387.

[202] Pandangan tentang independensi *maqāṣid* sebagai disiplin ilmu dinyatakan oleh Ibn 'Āshūr dengan mengusulkan agar *maqāṣid* tidakhanya dijadikan sebagai konsepsi yang membungkus *fiqh* dan *uṣūl al-Fiqh*, tetapi butuh berevolusi menjadi sebuah pendekatan dalam melakukan ijtihad hukum. Usulan tersebut dinilai Jaser Auda sebagai upaya progresif, dengan melihat sebuah kenyataan bahwa konsepsi *uṣūl al-fiqh* produk klasik cenderung normatif dan tekstual dalam menerjemahkan maksud dan kehendak Tuhan keranah hukum praktis, sehingga kurang responsive dalam menjawab problematika kehidupan di era global. Jaser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah Falsafah al-Tashrī' al-Islāmī: Ru'yah Manẓūmiyyah*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maqāṣid tidak lagi hanya sebagai sekumpulan konsepsi nilai yang membungkus *uṣūl al-fiqh* dan menjadi spirit *fiqh*.

Dua pandangan tersebut pada dasarnya memiliki esensi yang sama. Dalam bahasa Ismāʿīl al-Ḥasanī perbedaan pandangan tersebut disebut sebagai "perdebatan nisbi" *(khilāfiyyah nisbiyyah).*[203] Hal itu dikarenakan, pada dasarnya kerangka metodologi *uṣūl al-Fiqh* pasti dibutuhkan untuk mengungkap nilai-nilai *maqāṣid* dari sumber-sumber syariat. Sementara konsepsi *maqāṣid al-sharīʿah* juga dibutuhkan dalam kinerja *uṣūl al-fiqh* sebagai parameter keabsahan dari setiap hasil ijtihad agar produk hukum sesuai dengan maksud dan tujuan syariat.[204]

Maqāṣid al-sharīʿah pada akhirnya menempati posisi sentral dalam perkembangan hukum Islam kontemporer. Konsepsi *maqāṣid al-sharīʿah* tersaji dalam kajian terpisah. Pada era ini, *maqāṣid* ditempatkan sebagai konsiderasi utama dalam proses *istinbāṭ* hukum Islam. Dalam hal ini, Jaser Auda, dengan pendekatan sistem (*system approach*) mengasumsikan hukum Islam sebagai suatu sistem, dan menjadikan *maqāṣid al-sharīʿah* sebagai salah satu media intelektual dan metodologi dalam studi hukum Islam.[205] Sementara itu, Taha ʻAbd al-Raḥmān berpandangan bahwa *maqāṣid al-sharīʿah* merupakan sebuah disiplin

---

[203] Ismāʿīl al-Ḥasanī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ʻinda al-Imam Muḥammad Ṭāhir ibn ʻĀshūr*, (London: The International Institute of Islamic Thought,, 1998), 439.
[204] Jamāl al-Dīn ʻAṭiyyah, *Naḥwa Tafʿīl Maqāṣid al-Sharīʿah,* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001), 235-238.
[205] Jaser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (London, Washington: International Institute of Islamic Though, 2008), 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu yang memiliki prinsip, teori, dan metodologi sebagai kerangka kerja yang jelas dalam *istinbāṭ* hukum Islam.[206]

Sebagai disiplin ilmu, *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki dua obyek kajian utama, yaitu obyek formal dan obyek material.[207] Obyek formal *maqāṣid al-sharī'ah* yaitu berupa cara atau metode yang digunakan dalam mengungkap nilai-nilai *maqāṣid.* Dalam hal ini ada dua macam metode yang digunakan: a) Metode analisis deduktif terhadap sumber-sumber wahyu; al-Quran dan Sunnah, baik dengan memahaminya secara langsung dari bentuk literal lafal perintah dan larangan, atau melalui interpretasi makna *(ta'līl)* dari lafal perintah dan larangan tersebut. b) Metode analisis induktif atas makna-makna *maqāṣid* yang terkandung dalam hukum-hukum partikular baik itu berupa *maqāṣid aṣliyyah* (tujuan pokok) maupun *maqāṣid al-tabi'ah* (tujuan cabang).[208]

Sementara itu, obyek material kajian *maqāṣid al-sharī'ah* yaitu berupa nilai-nilai yang dikeluarkan dari obyek formalnya. Obyek material ini dalam bentuknya dapat berupa hikmah-hikmah hukum *(ḥikam al-aḥkām)*, rahasia-rahasia pensyariatan *(asrār al-tashrī'),* maksud-maksud dan tujuan-tujuan Allah Swt.

---

[206] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi* (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyah Lilfikri wa al-Ibdā'i, 2015). 71.

[207] Obyek formal adalah cara pandang, cara meninjau, serta kaidah-kaidah yang digunakan sebagai landasan dalam mengamati obyek material dari suatu ilmu pengetahuan. Sedangkan yang dimaksud obyek material adalah sesuatu yang dijadikan sasaran pemikiran, sesuatu yang diselidiki atau dipelajari. Abdul Cholik, *Filsafat Ilmu: Pendekatan Kajian Keislaman*, (Yogyakarta: Arti Bumi Intarani, 2015), 24.

[208] Al-Raysūnī menamai dua metode di atas dengan istilah *maqāṣid al-Khiṭāb* dan *maqāṣid al-Aḥkām.* Lihat Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid al-Sharī'ah,* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2013), 10- 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam mensyariatkan hukum Islam *(maqāṣid al-sharī'ah).*[209] Termasuk pula makna-makna filosofi hukum lainnya yang terwacana dari perkembangan studi *maqāṣid* dewasa ini seperti ciri-ciri/karakteristik hukum *(khaṣā'iṣ al-aḥkām)* dan prinsip-prinsip hukum *(mabādi' al-aḥkām).*

Dua obyek kajian *maqāṣid* tersebut menjadi tema utama dalam studi *maqāṣid al-aharī'ah* yang berkembang di era kontemporer. Hal ini berbeda dengan pembahasan *maqāṣid* dalam literatur-literatur klasik yang cenderung lebih banyak mengangkat obyek material *maqāṣid.* Sedangkan mengenai obyek formal kebanyakan tidak disajikan secara utuh, tetapi terpencar pada beberapa tema *uṣūl al-fiqh.* Kajian *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer sudah terwacana dalam desain ilmu pengetahuan yang utuh dan sistematis. Bahkan, beberapa pakar *maqāṣid* saat ini sudah mulai menyajikan konsep pemikiran *maqāṣid* sebagai metodologi ijtihad hukum alternatif yang lebih progresif.

Dari uraian obyek kajian *maqāṣid* tersebut, cukup menjadi dasar dan landasan bahwa kajian *maqāṣid* dalam perkembangan kontemporer telah memenuhi standard ilmu pengetahuan. Hadirnya kajian *maqāṣid* dengan keutuhan konsepsinya ini memunculkan pertanyaan dan asumsi miring mengenai posisi kajian *maqāṣid* dalam studi hukum Islam. Sebagian pihak menganggap kajian *maqāṣid* dapat menggeser peran dan fungsi *uṣūl al-fiqh* sebagai disiplin ilmu yang menjadi pijakan utama bagi para mujtahid dalam memproduk fatwa-fatwa hukum. Bahkan ada yang mengklaim kehadirannya dapat membongkar semua konstruksi

---

[209] Nūr ad Dīn al-Khādimī; *'Ilm Maqāṣid al-Shar'iyyah,* 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keilmuan hukum Islam, karena dalam pemikiran *maqāṣid* tidak lagi menjadikan dalil-dalil wahyu sebagai landasan tetapi berkiblat kepada nilai-nilai filosofi hukum.

Asumsi di atas menunjukkan sebuah penilaian yang keliru bila ditujukan kepada kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Karena nilai-nilai filosofi hukum dalam terminologi kajian *maqāṣid* tidak lain adalah tujuan-tujuan universal syariat yang merupakan hasil analisa secara menyeluruh terhadap segala aspek hukum Islam sebagaimana yang menjadi obyek formal kajian *maqāṣid.* Sedangkan mengenai anggapan bahwa kajian *maqāṣid* dapat menggeser peran dan fungsi *uṣūl al-fiqh,* maka hendaknya dipahami mengenai adanya hubungan sinergis antara *maqāṣid al-sharī'ah* dengan *uṣūl al-fiqh.*

Persoalan adanya hubungan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dengan *uṣūl al-fiqh* memang hingga saat ini masih diperdebatkan di kalangan ahli hukum Islam. Munculnya beda pendapat dipicu oleh hadirnya kajian *maqāṣid* yang terpisah dari *uṣūl al-fiqh,* dan tampil sebagai sebuah kajian ilmiah dengan kelengkapan desain ilmu pengetahuan. Kajian *maqāṣid* dewasa ini tidak lagi terbatas pada pembahasan seputar nilai-nilai hukum Islam, tetapi sudah menjangkau pada dimensi ontologis, epistemologis, dan aksiologisnya.

3. *Maqāsid al-sharī'ah* sebagai landasan ijtihad kontemporer

Progresifitas pemikiran *maqāṣid al-shari'ah* menjadi corak baru dalam kajian hukum Islam kontemporer. Pengetahuan dan pemahaman *maqāṣid* secara komperehensif merupakan aspek penting dan kunci keberhasilan dalam proses

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ijtihad hukum Islam. Dengan mengacu kepada nilai-nilai universal *maqāṣid*, spirit progresifitas mengusung betapa pentingnya melakukan terapan ijtihad *maqāṣidi* di era kontemporer. Hal tersebut harus dilakukan, dengan pandangan bahwa teori-teori *istinbāṭ* yang ada dalam disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh* lebih cenderung normatif dan kurang responsive sebagai perangkat untuk memecahkan persoalan intelektual dan sosial keberagamaan Islam kekinian yang semakin kompleks. Berangkat dari latar belakang tersebut, muncul kehadiran sejumlah pemikir *maqāṣid* kontemporer yang berupaya untuk merumuskan teori-teori *istinbāṭ* baru dengan konsepsi *maqāṣid al-shari'ah* sebagai pendekatannya.

Selain itu, dalam sejarah perkembangannya, fikih telah memberi pengaruh yang dominan dalam kehidupan setiap muslim dan menjadi 'standar' dalam penentuan hukum Islam. Fikih juga intens dalam bergumul dengan dinamika kehidupan kontemporer, karena fikih berhubungan langsung dengan aspek realitas kehidupan sehari-hari. Sebagi produk, fikih tradisional yang ada cenderung di dasari oleh literalisme. Paham ini menggunakan metode literal (*al-ṭarīqah al-lafziyyah*) yang berpijak pada teks-teks syariah yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis untuk mengetahui bagaimana cara lafad-lafad kedua sumber tersebut menunjukkan kepada hukum-hukum fikih yang dimaksud. Khazanah keilmuan fikih tradisional dinilai tidak lagi memadai untuk menjawab berbagai persoalan kontemporer yang kompleks seperti, persoalan hak-hak asasi manusia, sosial dan budaya, kebebasan beragama, hubungan muslim dan non muslim di berbagai belahan dunia, pengembangan ekonomi, dan berbagai persoalan lainnya akibat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perubahan konteks ruang, waktu, budaya, dan ilmu pengetahuan.[210] Implikasinya, hal itu membutuhkan upaya reformasi terhadap metodologi pemahaman dan penafsiran ajaran Islam sebagai alternatif solusi dan penyelesaian ata spersoalan-persoalan yang kompleks tersebut.

Sebagai respon atas persoalan kontemporer yang kompleks, lahir banyak sumbangan pemikiran yang signifikan terhadap pengembangan studi keislaman dengan pendekatan *maqāṣid al-shari'ah*. Beberapa pemikir *maqāṣid* hadir dengan gagasan baru, dengan mensistematisasi pemikiran *maqāṣid* klasik dalam bentuk teori ijtihad dan disiplin keilmuan mandiri.[211] Sebagai sebuah disiplin ilmu, *maqāsid al-sharī'ah* dinilai dapat difungsikan sebagai pendekatan dan landasan dalam ijtihad kontemporer. Selain itu, *maqāsid al-sharī'ah* dapat juga dijadikan landasan dan alternatif penyelesaian berbagai persoalan kontemporer yang kompleks. Hal itu dikarenakan *maqāsid* memiliki rumusan dan metodologi yang

---

[210] Setiap muslim dimanapun berada, baik sebagai kelompok mayoritas maupun minoritas tentu menghadapi kompleksitas wacana, model, dan berbagai persoalan yang tampak pelik seakan tidak tertampung dalam nilai/norma hukum yang ada dalam naṣ (al-Quran dan Hadis). Sementara itu, wahyu sudah tidak lagi diturunkan, sedangkan peristiwa/kebutuhan hukum terus berkembang. Dalam bahasa M. Syahrur adalah *sabata al-nuṣūs waharaka al-muhtawa* (vakumnya teks dan dinamis kandungannya). Dalam rangka merespon fakta tersebut ulama fikih tradisional memberikan solusi dengan kaidah *Laa yunkaru taghayyuru al-ahkam bi taghayyuri al-azmaan* (Tidak dingkari adanya perubahan hukum dengan sebab perubahan zaman) namun perubahan hukum yang dilegalkan hanya sebatas paradigma *urf*. Abdul Karim Zaidan, *Pengantar Studi Syari'ah: Mengenal Syari'ah Islam Lebih Dalam*, tarjamah oleh: Surahman Hidayah, dari judul asli *al-Madka lila Dirāsati al-Sharī'ati al-Islāmiyati*, (Jakarta: Rabbani Press, 2008), 128.

[211] Beberapa tokoh yang merumuskan *maqāṣid* sebagai teori ijtihad dan ilmu mandiri seperti yang dilakukan oleh al-Jilani al-Marini yang mengadopsi kaidah-kaidah *maqasid* dari al-Shātibi, yaitu dalam pembahasannya seputar kaidah-kaidah *usuliyyah* pada buku yang berjudul- *al-Qawa'id al-Usuliyyah 'inda al-Imam al-Shatibi min Khilal Kitab al-Muwafaqat* (Kairo: Dar Ibn 'Affan, 2002), 255-307. Ahmad al-Raysuni yang kaidah-kaidah maqasidnya terbahas dalam karyanya *al-Fikr al-Maqasidi: Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu* (Dar al-Bayda' Maroko: Jaridah al-Zaman, 1999), 36-89. Nur al-Din al-Khadimi. Nur al-Din al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqasidi: Hujjiyyatuhu, Dawabituhu, Majalatuhu*, (Doha-Qatar: Wuzarah al-Awqafwa al-Shu'un al-Islamiyyah, 1998), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konkret.[212] Pandangan tersebut sebagaimana dinyatakan oleh Ibn ‘Āshūr yang mengusung agar *maqāsid* tidak hanya dijadikan sebagai konsepsi yang menjadi pelengkap *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*, akan tetapi butuh berevolusi menjadi sebuah pendekatan dalam melakukan ijtihad hukum.[213]

Gagasan senada, bahwa *maqāsid al-sharī’ah* dapat dijadikan sebagai landasan ijtihad kontemporer juga dinyatakan oleh Yūsuf al-Qarāḍawi.[214] Gagasan tersebut didasarkan pada ucapan Ibn Qayyim bahwa “dasar dan asas syariat adalah kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Seluruh syariat mengandung keadilan, rahmat, kemaslahatan, dan hikmah”. Sementara itu, kemaslahatan-kemaslahatan itu semua akan dapat dicapai melalui *fiqh al-maqāsid* (fikih berbasis *al-maqāsid*) yang merupakan ‘induk’ dari seluruh fikih-fikih yang ada. Karena *fiqh al-maqāsid* dapat mencapai kedalam makna, rahasia, dan hikmah

---

[212] Dengan istilah-istilah kontemporer, pengkajian *maqāsid* diperkenalkan sebagai upaya untuk mencapai ‘Pembangunan’ dan merealisasikan ‘hak asasi manusia’, sebagai asas baru dalam hukum Islam seperti; gagasan tentang pentingnya ‘perbedaan antara sarana dan tujuan’. *Maqāṣid* juga diilustrasikan sebagai strategi penting dalam menginterpretasi ulang al-Qur’an dan tradisi Kenabian. Jaser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah Dalīl Lil-Mubtadi’īn*, 50.

[213] Gagasan Ibn ‘Āshūr tersebut dinilai oleh Jaser Auda sebagai upaya progresif, dengan melihat sebuah kenyataan bahwa konsepsi *uṣūl al-fiqh* produk klasik cenderung normatif dan tekstual dalam menterjemahkan maksud dan kehendak Tuhan keranah hukum praktis, sehingga dinilai kurang responsif dalam menjawab problematika kehidupan kontemporer di era global kini. Jaser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, 21.

[214] Beberapa tokoh yang juga menyepakati bahwa *maqāsid al-sharī’ah* memiliki peranan penting sebagai landasan dalam ijtihad kontemporer juga dipaparkan oleh Yūsuf al-Qarāḍawi, tokoh-tokoh tersebut meliputi; Mahmud Syaltut, Muhammad Abdullah Darras, Muhammad Yusuf Musa, Muhammad al-Madini, Muhammad Abu Zahrah, Abdul Wahab Khallaf, Ali al-Khafif, Muhammad MushtafaSyalabi, Ali Hasbullah, Musthafa Zaid, Mushtafa al-Zarqa, Mushtafa Al-Siba’i, Al-Bahi Al-Khuli, Muhammad Al-Ghazali, Sayyid Sabiq, dan lainnya. Lihat Yūsuf al-Qarāḍawi, *Dirāsah fī Fiqh Maqāsid al-Sharī’ah Baina al-Maqāsid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2006), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang ada di dalam teks, bukan jumud di depan bentuk dan lafad teks, dengan melupakan maksud yang ada di belakangnya.[215]

Kontribusi penting konsep *maqāṣid* bagi terealisasikannya pembaruan teori hukum Islam 'ijtihad kontemporer' juga dikemukakan oleh Jaser Auda. Dalam kesimpulannya, Jaser Auda berpandangan bahwa sebagai respon atas realitas yang kompleks, pendekatan *maqāṣid* dapat menarik isu-isu fikih pada tingkatan filosofis yang lebih tinggi, *maqāṣid* dapat melampaui perbedaan-perbedaan historis tentang isu-isu politik antar madhab hukum Islam, dan mengukuhkan sebuah budaya konsiliasi dan hidup berdampingan secara damai; sebuah budaya yang semakin terasa dibutuhkan di era kini. Selain itu, realisasi tujuan-tujuan syariat, seyogyanya menjadi objek inti dari semua metodologi ijtihad; baik yang fundamental-linguistik, maupun yang rasional, tanpa memandang perbedaan nama dan pendekatannya. Dengan demikian, keabsahan sebuah ijtihad hanya dapat terukur oleh sejauh mana ia telah menyumbang dalam pencapaian *maqāṣid* sebagai tujuan-tujuan pokok syariat.[216]

Selain itu, gagasan tentang urgensi *maqāsid al-sharī'ah* sebagai landasan dalam ijtihad kontemporer juga dinyatakan oleh Ahmad Imam Mawardi. Gagasan tersebut dituangkan dalam salah satu karyanya Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyyāt dan Evolusi *Maqāṣid al-Sharī'ah* dari Konsep ke Pendekatan. Dalam karya tersebut, Ahmad Imam Mawardi menyebut pendekatan *maqāsid al-sharī'ah*

---

[215] Yūsuf al-Qarāḍawi, *Dirāsah fī Fiqh Maqāsid al-Sharī'ah Baina al-Maqāsid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah*, 12-15.
[216] Jaser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah Dalīl Lil-Mubtadi'īn*, 119-120.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan istilah "*Maqāṣid based ijtihad*". Dengan berpijak pada konsepsi para *Maqāṣidiyyun*, dan secara khusus konsepsi *maqāṣid* Thāhā Jābir al-'Alwāni dan Yūsuf al-Qarāḍawi, Ahmad Imam Mawardi berpandangan bahwa *maqāṣid based ijtihad* memiliki prinsip, teori, dan metodologi.[217] Dalam aplikasinya, *maqāṣid based ijtihad* dapat menjadi landasan penyelesaian berbagai persoalan hukum Islam kontemporer, termasuk problematika minoritas muslim.[218]

Urgensi *maqāsid al-sharī'ah* sebagai landasan dalam ijtihad kontemporer juga dinyatakan oleh Ahsan Lilhasanah. Dalam pandangannya, pengetahuan tentang *maqāsid al-sharī'ah* merupakan kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya.[219] Gagasan tersebut juga di dukung oleh Safriadi dalam risetnya. Karakter *maqāṣid* yang elastis, lintas ruang dan waktu, dinilai mampu berdialektika dengan berbagai problematika yang bermunculan. Selain itu,

---

[217] Sebagaimana dipaparkan oleh Ahmad Imam Mawardi dengan merujuk pada Muhammad bin Husain bin Hasan al-Jīzānī dalam karyanya *al-Ijtihād fī al-Nawāzil*, dalam operasionalnya, ijtihad dengan pendekatan *Maqāṣid based ijtihad* ini memiliki tiga pilar pokok sebagai dasarnya; *Pertama*, mufti atau penentu hokum harus memenuhi kualifikasi mujtahid. *Kedua*, mengetahui konteks problematika hukum yang terjadi. *Ketiga*, berpegang pada dalil-dalil mu'tabar (validitas dan realibitasnya diakui). Dalam prosesnya, ketiga pilar tersebut dapat dilakukan melalui tiga tahapan yang meliputi: 1) *tashawwur* yaitu tahapan pengenalan realitas persoalan dan konteksnya, 2) *takyīf* yakni tahapan penyusunan dalil-dalil yang dinilai sesuai dengan konteks persoalan, dan 3) *tathbīq* yaitu tahapan penentuan hukum dengan pertimbangan kemaslahatan, akibat hukum, dan tujuan-tujuan hukum itu sendiri. Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyaarta: LKiS Group, 2010), 236-239.

[218] Dalam praktiknya, ijtihad dengan pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* cenderung menggunakan metode *istiqra'*, yaitu suatu metode penetapan hukum yang bukan hanya dilakukan dengan satu dalil tertentu, tetapi dengan sejumlah dalil yang digabungkan antara satu sama lainnya yang mengandung aspek dan tujuan berbeda, sehingga terbentuklah suatu perkara hokum berdasarkan gabungan dalil-dalil tersebut. Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa al-Shātibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Jilid II, (Saudi Arabia: Dar Ibn 'Affan, 1997), 39.

[219] Ahsan Lilhasanah, *Al-Fiqh al-Maqāṣid inda al-Shāṭibī* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maqāṣid dinilai dapat menciptakan fikih yang humanis, elastis, dan egaliter.[220] Berdasarkan uraian dan gagasan para *Maqāṣidiyyun* tersebut, realitas dan problematika kontemporer yang kompleks, menempatkan *maqāsid al-sharī'ah* sebagai landasan ijtihad kontemporer merupakan sebuah keniscayaan.

C. Konsepsi *Maqāsid al-Sharī'ah* Taha 'Abd al-Raḥmān

1. Biografi Taha 'Abd al-Raḥmān

Taha 'Abd al-Raḥmān adalah seorang filsuf Maroko. Ia merupakan salah satu filsuf dan pemikir terkemuka di dunia Arab-Islam di era kini. Karyanya berpusat pada logika, filsafat bahasa dan filsafat moralitas.[221] Taha 'Abd al-Raḥmān merupakan seorang reformator yang membangun modernitas etis dan kemanusiaan berdasarkan nilai-nilai etika dan prinsip-prinsip Islam.[222]

Taha 'Abd al-Raḥmān lahir pada tahun 1944 di kota El Jadida, Maroko. Taha tumbuh dan besar di El-Jadida hingga selesai sekolah dasar. Taha berpindah ke Casablanca dan melanjutkan sekolah menengah disana. Taha menyelesaikan pendidikan Ijazah (S1) bidang filsafat di Universitas Muhammad V, Rabat. Taha menyelesaikan program doktoral pada tahun 1972 di Universitas Sorbonne dengan

---

[220] Safriadi, "Maqāṣid al-Sharī'ah Sebagai Metode Ijtihad Kontemporer", *Al-Qadha*, Vol. 4, No. 2 (2017), 14-15.

[221] Seperti diungkapkan Hallaq, pemikiran Abdurrahman terbangun dari pertemuan tiga lingkaran: iklim reformasi di Afrika utara (Maroko, Aljazair, dan Tunisia) pada masa 1960-an hingga 1970-an, tren pemikiran di dunia Arab-Islam khususnya dari Mesir hingga Suriah, dan wacana modernitas Barat. Lihat, Zacky Khairul Umam, Al-Ilmu Nuurun: Taha Abdurrahman dan Islam sebagai Modernitas Alternatif Selain Barat dalam https://tirto.id/taha-abdurrahman-islam-sebagai-modernitas-alternatif-selain-barat-ftl1, diakses pada 14 Mei 2020.

[222] Mu'taz Hasan Muhammad Abu Qasim, "Qira'ah Tahdiriyyah Juz'iyyah Li Fikri al-Failusufi al-Maghribi Taha 'Abd al-Raḥmān", *KTUIFD 4*, sy. 1 (Bahar: 2017), 127-148.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghasilkan karya "*An Essay on the Linguistic Structures of Ontology*". Pada 1982 Ia meraih doktoral dalam bidang literature dengan karya "*An Essay on the Logic of Argumentative and Natural Reasoning*" di Universitas Sorbonne. Taha kemudian menjadi pengajar mata kuliah Ilmu Logika dan menjadi professor pada bidang bahasa dan logika di Universitas Mohamed V di Rabat sejak awal tahun tujuh puluhan sampai tahun 2005.[223]

Taha dikenal luas melalui upanya mengembangkan teoritisasi Etika sebagai pondasi membangun modernitas. Pada tahun 2005, Taha menjadi salah satu anggota dari "Asosiasi Dunia untuk Studi Haji" dan perwakilannya di Maroko, dan anggota dari Pusat Eropa. Taha juga menjabat sebagai kepala "Forum Kebijaksanaan untuk Pemikir dan Peneliti" di Maroko. Pada tahun 2006, Taha juga dianugerahi sebagai salah satu penulis bepengaruh dalam Penghargaan Penulis di Maroko dua kali, dan penghargaan dari ISESCO dalam bidang Pemikiran dan Filsafat Islam.[224]

Taha dibesarkan dalam keluarga yang taat beragama. Ayahnya merupakan seorang ahli hukum Islam (Fakih). Taha mendapatkan dan mewarisi keilmuan dari ayahnya khususnya terkait wawasan tentang prinsip-prinsip syariah. Ayahnya merupakan guru pertamanya, dan salah satu guru yang berpengaruh juga mempengaruhi dalam pemikirannya. Selain itu, di antara tokoh yang juga

---

[223] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Global Ethics Its Scope and Limits* (Abu Dhabi: Tabah Papers Series), VII.

[224] Mu'taz Hasan Muhammad Abu Qasim, "Qira'ah Tahdiriyyah Juz'iyyah Li Fikri al-Failusufi al-Maghribi Taha 'Abd al-Raḥmān", *KTUIFD 4*, sy. 1 (Bahar: 2017), 127-148.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berpengaruh dalam pemikiran Taha yaitu gurunya yang bernama Sami al-Nashar.[225]

Taha ‘Abd al-Raḥmān dikenal sebagai salah satu tokoh filsuf Maroko modern dan intelektual yang produktif. Taha menguasai berbagai keilmuan bukan saja sufisme dan tradisi hukum dalam Islam, melainkan juga ilmu kalam, logika, gramatika, serta sistem Neoplatonik dan Aristotelian. Semuanya berperan besar dalam bangunan filsafat moral dan kritik modernitasnya. Ia juga fasih dalam tradisi filsafat Yunani, Jerman, Perancis, dan Inggris. Barangkali yang juga penting ialah afiliasinya dengan tarekat Budshishiyyah yang berperan cukup kuat dalam struktur kekuasaan di Maroko. Tarekat Budshishiyyah adalah cabang dari Qadiriyyah yang sukses merekrut kelompok elite dan intelektual di negeri itu. Di lingkaran istana di negeri Afrika utara, ia memperoleh penerimaan yang sangat baik.[226] Beberapa karyanya meliputi:

- النحو والمنطق الصوري، بيروت؛ دار الطليعة للطباعة والنرش، 1983م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقيل، بيروت؛ المركز الثقافي العريب، 2006م.
- فقه المقاومة، آذار؛ معهد المعرف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، 2007م.
- فقه الفلسفة ج1 الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء – المغرب؛ المركز الثقافي العريب، 2008م.
- فقه الفلسفة ج2 القول الفلسفي (كتب المفهوم والتأثيل)، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العريب، 2008م.
- الحق الإسلامي في الختلاف الفكري، بيروت؛ المركز الثقافي العريب، 2009م.
- الحق العريب في الختلاف الفلسفي، بيروت؛ المركز الثقافي العريب، 2009م.

---

[225] Sami al-Nashar merupakan seorang filsuf Mesir terkemuka yang mempresentasikan tesis filosofis yang memiliki kehadiran terhormat dalam pertimbangan filosofis Arab, dan salah satu bukunya adalah "*Manahij al-Bahs ‘Inda Mufakkiri al-Islami*" dan “*Nasy’ah al-Fikr al-Falasafi fi al-Islami*”. Sami al-nashar merupakan seorang filsuf besar Mesir yang meramalkan kejeniusan Taha ‘Abd al-Raḥmān dan pengaruhnya terhadap pemikiran Arab kontemporer. Ia meninggal dunia pada tahun 1980 M. lihat Mu’taz Hasan Muhammad Abu Qasim, “Qira’ah Tahdiriyyah Juz’iyyah Li Fikri al-Failusufi al-Maghribi Taha ‘Abd al-Raḥmān”, *KTUIFD 4*, sy. 1 (Bahar: 2017), 130.

[226] Zacky Khairul Umam, Al-Ilmu Nuurun: Taha Abdurrahman dan Islam sebagai Modernitas Alternatif Selain Barat dalam https://tirto.id/taha-abdurrahman-islam-sebagai-modernitas-alternatif-selain-barat-ftl1, diakses pada 14 Mei 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت؛ المركز الثقافي العريب، 2009م.
- سؤال اللغة المنطق، مؤسسة طابة، 2010، بدون طبعة .
- فى أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العريب، 2010م.
- حوارات من أجل المستقبل، بريوت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنرش، 2011م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العريب، 2012م.
- روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، بريوت؛ المركز الثقافي العريب، 2012م.
- سؤال العمل بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العريب، 2012م.
- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء؛ المركز الثقافي العريب، 2013م.
- الحوار أفقا للتفكير، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013م.
- بؤس الدهرانية النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت؛ الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م.
- العمل الديني وتجديد العقل، بريوت؛ المركز الثقافي العريب، 2014م.
- سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، بيروت؛ إبداع، 2015م.
- التواصل والحجاج، جامعة ابن زهر – المملكة المغربية، بدون تاريخ .
- الحياء بأجزائه الثلاثة، بيروت؛ إبداع، 2016م.
- منا الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، بيروت؛ إبداع، 2016م.
- شرود ما بعد الدهرانية النقد الإئتماني للخروج من الأخلاق، بيروت؛ إبداع، 2016م.
- سؤال العنف من الائتمانية إلى الحوارية، بيروت؛ إبداع، 2017م.

Dalam berbagai karyanya tersebut, Taha ‘Abd al-Raḥmān menghadirkan kritik terhadap dominasi modernisme barat dan menunjukkan reaksi atas sikap para intelektual Muslim yang cenderung *taqlid* buta terhadap dominasi tersebut. Sikap *taqlid* tersebut dalam pandangannya telah merugikan umat Islam dan mendangkalkan serta memiskinkan khazanah pemikiran Islam. Berlawanan dengan pandangan para “reformis” yang berpandangan bahwa “krisis Islam” bersumber dari pemahaman yang usang dan terbelakang dari ummat Islam sendiri. Taha juga berpandangan bahwa masalah yang dihadapi oleh umat Islam saat ini bukan disebabkan oleh Islam, melainkan disebabkan oleh adanya kekuatan ekstrinsik, diantaranya kerentanan dunia Muslim terhadap dominasi pengetahuan oleh Barat, yang berakar pada modernitas Eropa-Amerika.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Terminologi *maqāsid al-sharī'ah* perspektif Taha 'Abd al-Raḥmān

Taha 'Abd al-Raḥmān merupakan salah satu tokoh pemikir muslim kontemporer yang menaruh *concern* terhadap rekonsiderasi *maqāsid al-sharī'ah* dalam hukum Islam. Sebagaimana para *Maqasidiyyūn* lainnya, Taha 'Abd al-Raḥmān juga menjadikan *'ilmal-maqaṣid'* sebagai salah satu bagian dari ilmu yang memiliki konsep, teori dan metodologi. Ilmu *maqāṣid* dinilai memliki peranan penting dalam studi hukum Islam. Hal itu sebagaimana kaidah yang dinyatakan oleh para *Maqasidiyyūn* bahwa 'setiap hukum Islam memiliki maksud tertentu, dan seyogyanya setiap hukum Islam dipisahkan dari *maqāṣid*-nya'.[227] Secara khuusus, konsepsi *maqāsid* Taha 'Abd al-Raḥmān dapat ditemukan melalui karyanya yang berjudul *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, dan *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*. Kedua karya tersebut secara eksplisit memberikan wacana baru bagi pembaruan hukum Islam kontemporer.

Taha 'Abd al-Raḥmān merupakan salah satu tokoh pemikir muslim kontemporer yang mengusung pentingnya reformasi sistem hukum Islam berbasis *maqāsid al-sharī'ah.* Dalam karya-karyanya, Taha 'Abd al-Raḥmān mengusung reformasi yang secara khusus ditunjukan untuk pengembangan *maqāsid* seperti gagasan tentang pentingnya integrasi ilmu *maqāsid* dengan ilmu *akhlāq*, pentingnya pembacaan ulang atas konsep *maqāsid* tradisional yang ada, dan

[227] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi* (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyah Lilfikri wa al-Ibdā'i, 2015). 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

urgensinya pembaruan teori dan tata nilai baru *maqāsid*.[228] Gagasan reformasi Taha 'Abd al-Raḥmān tersebut merupakan kontribusi signifikan dalam rangka mereformasi dan menciptakan sistem hukum Islam yang humanistik, berdasarkan dasar-dasar etika dan nilai-nilai agama Islam.

Pemahaman Taha 'Abd al-Raḥmān tentang makna dasar *maqāsid al-sharī'ah* juga tidak berbeda dengan para *Maqāsidiyyūn* sebelumnya. Namun, sebagai sebuah disiplin ilmu, Taha 'Abd al-Raḥmān memiliki pandangan yang berbeda dengan gagasan para *Usūliyyūn*. Para *Usūliyyūn* klasik menempatkan *maqāsid* sebagai ilmu yang membahas tentang *maqāsid al-sharī'ah* (tujuan-tujuan syariat). Terminologi klasik ini menggantungkan dan menjadikan '*maṣlahat*' sebagai konotasi *maqāsid*. Secara etimologi, kata '*maṣlahat*' merupakan 'isim makān' yang secara devinitif memberikan anggapan bahwa '*maṣlahat*' ini menunjukkan sesuatu yang berpihak. Anggapan tersebut sebagaimana digunakan para *Usūliyyūn* klasik seperti dalam ucapan '*jalb al-maṣlaḥah*' mendatangkan kemaslahatan atau '*ri'āyah al-maṣlaḥah*' menjaga kemaslahatan. Selain itu, '*maṣlahat*' juga dikonotasikan sebagai '*al-ghardu*' yaitu tujuan syariat. Keberpihakan makna '*maṣlahat*' tersebut sebagaimana elaborasi para *Usūliyyūn* klasik seperti dalam ucapan '*taḥqīqal-maṣlaḥah al-'āmmah*' implementasi kemaslahatan umum atau '*ṭalabal-maṣlaḥah al-khaṣṣah*' mendatangkan kemaslahatan khusus.[229]

---

[228] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 71.
[229] Ibid., 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara itu, Taha ‘Abd al-Raḥmān memiliki pandangan yang berbeda berkaitan dengan makna kemaslahatan ‘*maṣlahat*’. Dalam pandangannya, pada hakikatnya ‘*maṣlahat*’ bukan menunjukkan sesuatu yang berpihak atau terbatas, sebagaimana terminologi para *Usūliyyūn* klasik. Akan tetapi, ‘*maṣlahat*’ merupakan nama sesuatu yang tanpa batas dan tidak berpihak. Dalam hal ini, Taha ‘Abd al-Raḥmān cenderung menggunakan ‘*ṣalāḥ*’ sebagai konotasi *maqāṣid*. Sehingga, dapat dikatakan bahwa ilmu *maqāṣid* yaitu ilmu yang mengkaji kelayakan ‘*ṣalāḥ*’ dunia dan akhirat manusia. Dalam arti lain, ilmu *maqāṣid* yaitu ilmu yang ‘mengkaji’ tentang jalan kelayakan manusia di dunia dan akhirat. Selain itu, Taha ‘Abd al-Raḥmān juga berpandangan bahwa ‘*maṣlahat*’ bukanlah tujuan, akan tetapi ia merupakan sebuah jalan ‘*maslak*’. Dengan demikian, ilmu *maqāṣid* dimaknai sebagai ilmu yang mengkaji tentang jalan yang dapat mendatangkan kelayakan bagi manusia, dalam rangka mewujudkan sifat *ubu’diyyah* kepada Allah.[230]

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa konsepsi ilmu *maqāṣid* dalam terminologi Taha ‘Abd al-Raḥmān dikonotasikan sebagai ‘*ilm ṣalāḥ*’. Terminologi ini memberikan berbagai pertanyaan seperti bagaimana menjadi manusia yang shaleh ‘*ṣālihan*’?, Bagaimana manusia dapat mendatangkan perbuatan yang shaleh?. Sebagaimana di ketahui, bahwasanya ‘*ṣalāḥ*’ merupakan ‘*qīmah khuluqiyah’* nilai etika yang merupakan induk dari nilai-nilai etika yang lainnya. Dalam hal ini Taha ‘Abd al-Raḥmān juga berpandangan bahwa nilai

[230] Taha ‘Abd al-Raḥmān, *Su’āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta’sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'*ṣalāḥ*' merupakan induk dari nilai-nilai etika lainnya seperti '*khair'* dan '*sa'ādah'* dikarenakan meliputi prinsip dasar disertai metodenya.[231]

Salah satu konsepsi progresif *maqāṣid* Taha 'Abd al-Raḥmān yang berbeda dengan para *Maqāṣidiyyūn* sebelumnya yaitu tidak menempatkan *maqāṣid* sebagai bagian dari ilmu *uṣūl al-fiqh*.[232] Taha 'Abd al-Raḥmān berpandangan bahwa ilmu *maqāṣid* meliputi tiga teori dasar yang membedakannya dengan teori-teori lain dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*.[233] Ketiga teori tersebut meliputi; 1) *Naḍariyah al-maqṣūdāt* yang membahas tentang konsep *dilāliyyah* 'petunjuk atau dalil' bagi khitab Syar'i, 2) *Naḍariyah al-quṣūd*, membahas tentang konsep kehendak. *Ketiga*, *Naḍariyah al-maqāṣid* yang membahas tentang konsep nilai-nilai bagi khitab Syar'i.[234] Dalam literatur studi Islam, baik secara eksplisit maupun implisit, ketiga teori dasar *maqāṣid* tersebut; *maqṣūd*, *qaṣdu*, dan *maqṣad*, merupakan '*auṣāf akhlāqiyyah'* sifat-sifat etika. Berdasarkan uraian tersebut, Taha 'Abd al-Raḥmān juga menyebut ilmu *maqāṣid*

---

[231] Beberapa nilai etika yang merupakan derivasi dari nilai '*salāḥ*' seperti baik '*khair'*, dan mulia '*Sa'ādah'*. Taha 'Abd al-Raḥmān lebih memprioritaskan *salāh* dari *khair'* dan *sa'ādah',* karena *Ṣalāh* meliputi prinsip dasar dengan metode, sedangkan *khair'* tidak diliputinya. Demikian juga, *salāh* tidak berhubungan dengan tujuan, sementara *sa'ādah* sebaliknya berhubungan dengan tujuan. Sebagaimana pandangan umum, bahwa terminologi '*khuluqiyyah*' merujuk kepada sesuatu yang memberikan manfaat dengan berbagai jalan tanpa disertai tujuan khusus. Dalam konsepsi Taha 'Abd al-Raḥmān disebut sebagai *salāḥ*'. Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi,* 74.

[232] Taha 'Abd al-Raḥmān mengkritik konsepsi yang menempatkan terma *maqāṣid* bagian dari bab *uṣūl al-fiqh*. Sebagaimana para *Maqāṣidiyyūn* Al-Juwainī dan Al-Ghazālī, Taha 'Abd al-Raḥmān juga berpandangan bahwa *maqāṣid* harus dibedakan dari *uṣūl al-fiqh*, karena *maqāṣid* meliputi dalil, hukum, dan juga metode penetapan hukum sebagaimana ilmu *uṣūl al-fiqh* dan bagian-bagiannya. Taha 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi, 1994), 97.

[233] Dalam pandangan Taha 'Abd al-Raḥmān, *Maqāṣid* yang berasal dari kata kerja '*qaṣada'* meliput tiga makna, yaitu; 1) bermakna '*Ḥaṣṣala Fāidah'* mencapai faidah , 2) bermakna '*Ḥaṣṣala Niyah'*mencapai niat, dan 3) bermakna '*Ḥaṣṣala Gharḍan'* mencapai tujuan. Ibid. 98.

[234] Ibid., 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai *'ilmal-akhlāqi*' yang objeknya adalah '*ṣalāḥ insānī'* kelayakan manusia.[235]

Pada intinya, Taha 'Abd al-Raḥmān berpandangan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi ijtihad. Lebih jauh, Taha 'Abd al-Raḥmān juga menegaskan bahwa realisasi *maqāṣid* dapat dicapai melalui ilmu *maqāṣid* yang meliputi tiga prinsip teori *akhlāq* tersebut; *naḍariyah al-af'āl* (teori perbuatan), *naḍariyah al-niyyāt* (teori niat), dan *naḍariyah al-qiyam* (teori nilai). Ketiga prinsip teori tersebut merupakan struktur bangunan *akhlāq* Islam. Selain itu, Taha 'Abd al-Raḥmān juga berpandangan bahwasanya klasifikasi nilai *maqāṣid* keniscayaan model tradisional dinilai lebih bersifat 'fraksional dan diferensial'. Klasifikasi nilai *maqāṣid* tersebut juga dinilai tidak mampu menjangkau berbagai problematika kontemporer yang kompleks akibat perbedaan ruang, waktu, dan budaya. Implikasinya, dalam pandangan Taha 'Abd al-Raḥmān perlu adanya pembaruan dan klasifikasi nilai-nilai *maqāṣid* yang baru.

3. Reformasi nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah*; Perspektif Taha 'Abd al-Raḥmān

Taha 'Abd al-Raḥmān berpandangan bahwa hukum Islam yang meliputi hukum taklifi (*al-taklīfi*) dan hukum wad'i (*al-waḍ'i*),[236] terinterelasi dengan

---

[235] Ilmu *maqāṣid* disebut juga sebagai *'ilm akhlāqi*' dilihat dari tiga aspek. *Pertama*, dilihat dari aspek hukum yang dikandung oleh Khitab Syar'i, konteks ini melahirkan teori perbuatan (*Naḍariyah al-af'āl*) yang memiliki dua prinsip dasar yaitu '*Qudrah'* kemampuan dan '*'Amal'* perbuatan. *Kedua*, dilihat dari aspek kehendak yang bersumber dari Shāri' dan Mukallaf, konteks ini melahirkan teori kehendak (*Naḍariyah al-quṣūd*) yang memiliki prinsip dasar '*Irādah*' kehendak dan '*Ikhlāṣ*' kerelaan. *Ketiga*, dilihat dari aspek tujuan yang hendak dicapai hukum Syar'i, konteks ini melahirkan teori nilai (*Naḍariyah al-maqāṣid*) yang berprinsip dasar pada '*Fiṭrah'* rasional dan '*Iṣlāḥ*' kelayakan. Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 74-77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prinsip '*Akhlāqī*' moral, baik dalam aspek kaidah, syarat, maupun nilai. Berdasarkan pandangan tersebut, Taha 'Abd al-Raḥmān menilai bahwa hukum Islam meliputi dua aspek yang saling terintegrasi, yaitu aspek '*fiqhī*' fikih dan '*akhlāqī*' moral.[237] Aspek *fiqhī* dibangun berdasarkan prinsip materialisme (*al-mādī*), dahir perbuatan (*dāhir al-a'mal*), dan justifikasi sebab akibat (*ta'līl al-sababī*). Sementara aspek *akhlāqī* dibangun berdasarkan prinsip moralisme (*al-ma'nawī*), batin perbuatan (*bātin al-a'mal*), dan justifikasi teleologi atau tujuan (*ta'līl al-ghā'i*). Kedua aspek tersebut menunjukkan saling berlawanan. Implikasinya, hukum Islam dibangun berdasarkan dua aspek yang dinilai menimbulkan problematika yaitu, aspek '*fiqhī*' dan aspek '*akhlāqī*'.[238]

Sebagaimana konsepsi para *Maqāṣidiyyūn*, dalam pandangan Taha 'Abd al-Raḥmān, *maqāsid al-sharī'ah* yang memiliki tiga bangunan dasar yaitu, *maqṣūdāt*, *quṣūd*, dan *maqāṣid* merupakan inti dari seluruh meodologi pemberlakuan hukum Islam. Dalam aspek *maqṣūdāt*, hukum Islam disifati dengan

---

[236] Hukum *taklīfi* yaitu hukum yang berupa tanggungan, jumhur fukaha selain Hanafiyah mengklasifikasi menjadi lima macam, yaitu wajib (*wājib*), dianjurkan (*mandūb*), halal atau mubah (*ḥalāl*, *mubāḥ*), tidak dianjurkan atau makruh (*makrūh*) dan dilarang atau haram (*ḥarām*). Sementara hukum *waḍ'i* merupakan hukum yang berupa pernyataan meliputi: sebab, syarat, halangan, *rukhsah* dan *azimah*, sah dan batal. Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirūt: Dar al-Fikr al-'Arabi, 2010), 26-68.

[237] Aspek '*fiqhī*' fikih dalam hukum Islam terbatas pada tiga sifat dasarnya, yaitu: 1) hukum fikih bersifat materialisme, 2) hukum fikih mengontrol dahir perilaku manusia yang didasarkan pada '*naf'u*' manfaat atau '*ḍarar*' bahaya, dan 3) hukum fikih menggunakan metode '*ta'līl al-sababī*' justifikasi sebab akibat dalam menjelaskan dan menetapkan hukum-hukumnya. Sementara itu, aspek '*Akhlāqī*' etika dalam hukum Islam terlihat dalam tiga sifat dasar yang meliputi: 1) hukum *Akhlāqī* lebih bersifat '*ma'nawiyah*' moralisme, 2) hukum *Akhlāqī* mengontrol batin perilaku manusia yang didasarkan pada '*ṣalāḥ*' kelayakan atau '*fasād'* kerusakan., 3) hukum *Akhlāqī* menggunakan metode '*ta'līl al-ghā'i'* justifikasi teleologi (tujuan) dalam menjelaskan dan menetapkan hukum-hukumnya. Taha 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, 106.

[238] Ibid., 107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'*ma'nawī*' moralisme dan dibangun berdasarkan '*fiṭrah*' fitrah dengan tetap memperhatikan aspek dahir perbuatan dan ketentuan syariat. Aspek *quṣūd* menempatkan hukum Islam dengan sifat '*tajridī*' ketidakberpihakan dan dibangun atas dasar '*irādah*' kehendak, dengan tetap memperhatikan aspek dahir perbuatan. Sementara aspek *maqāṣid,* hukum Islam disifati dengan '*maṣlaḥī*' kemaslahatan dan dibangun dengan prinsip hikmah, dengan tetap mengedepankan sebab-sebab yang tersembunyi dari sebab-sebab dahir.[239] Dengan demikian, realisasi hukum Islam yang meliputi dua aspek *fiqhī* dan aspek *akhlāqī*, dapat dicapai melalui *maqāṣid* yang meliputi tiga bangunan dasar tersebut.

Sudah menjadi pengetahuan umum, para *Maqāṣidiyyūn* tradisional mengklasifikasi nilai-nilai *maqāṣid* menjadi tiga 'tingkatan keniscayaan' (*levels of necessity*), yaitu keniscayaan atau darurat (*ḍarūriyyāt*), kebutuhan atau hajat (*ḥajiyyāt*), dan kelengkapan atau tahsiniat (*taḥṣīniyyāt*). Nilai keniscayaan (*al-qiyam al-ḍarūriyyah*) diwujudkan sebagai nilai-nilai esensial, yang dengan kehilangannya dapat merusak tata kehidupan manusia baik dalam aspek agama dan dunia. Adapun nilai kebutuhan (*al-qiyam al-ḥājiyyah*) dianggap sebagai nilai-nilai yang kurang esensial dan berada dibawah tingkat *al-qiyam al-ḍarūriyyah.* Nilai-nilai ini diwujudkan dalam bentuk *'anat*' kesulitan dan '*ḍīq*' kesusahan jika tidak terpenuhi. Sementara itu, nilai kelengkapan (*al-qiyam al-taḥṣīniyyah*) dianggap sebagai nilai yang berada di bawah nilai kebutuhan dan memperindah nilai-nilai *maqāṣid* sebelumnya. Nilai-nilai ini diwujudkan dalam bentuk norma

[239] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, 107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial seperti cacian dan lainnya.[240] Ketiga klasifikasi nilai-nilai *maqāṣid* tradisional tersebut diilustrasikan dengan struktur hierarki. Tingkatan nilai-nilai *maqāṣid* tersebut saling berhubungan dan masing-masing tingkatan melayani dan melengkapi tingkatan yang lebih dasar.[241]

Sebagaimana para *Maqāṣidiyyūn* kontemporer yang mengkritik klasifikasi keniscayaan nilai-nilai *maqāṣid* model tradisional tersebut, Taha ‘Abd al-Raḥmān juga mengkritik klasifikasi tersebut dari aspek umum dan khusus. Secara umum, Taha ‘Abd al-Raḥmān mengkritik aspek fraksional dan diferensial nilai *maqāṣid* keniscayaan tradisional tersebut. Sebagaimana nilai keniscayaan (*al-qiyam al-ḍarūriyyah*) yang meliputi ‘perlindungan’ terhadap *ḍarūriyyāt al-khamsah* yang meliputi; *ḥifẓ al-dīn* (perlindungan agama), *ḥifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa-raga), *ḥifẓ al-‘aql* (perlindungan akal), *ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan), dan *ḥifẓ al-māl* (perlindungan harta). Taha ‘Abd al-Raḥmān menilai bahwa *ḍarūriyyāt al-khamsah* juga dapat bernilai *maqāṣid* yang lainnya seperti nilai *ḥājī* dan *taḥsīnī*.[242] Dengan demikian, nilai-nilai *maqāṣid* pada dasarnya terintegrasi satu dengan lainnya.

Secara khusus, Taha ‘Abd al-Raḥmān mengkritik klasifikasi nilai *maqāṣid* keniscayaan tradisional dari dua aspek nilai yaitu: aspek nilai keniscayaan (*al-*

---

[240] Taha ‘Abd al-Raḥmān, *Su’āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta’sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 81.
[241] Jaser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, 294-314.
[242] Taha ‘Abd al-Raḥmān memberikan contoh integrasi nilai-nilai *maqāṣid* keniscayaan model tradisional sebagaimana dalam hukum tiga perkara berikut: 1) larangan zina yang dinilai dengan nilai keniscayaan (*al-qiyam al-ḍarūriyyah*), 2) larangan melihat aurat wanita yang dinilai dengan nilai kebutuhan (*al-qiyam al-ḥājiyyah*), dan 3) larangan bersolek bagi wanita yang dinilai dengan nilai kelengkapan (*al-qiyam al-taḥṣīniyyah*), pada dasarnya ketiga nilai-nilai tersebut terintegrasi dalam satu aspek yaitu) *ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan). Taha ‘Abd al-Raḥmān, *Su’āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta’sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 81-82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

qiyam al-ḍarūriyyah) dan aspek nilai kebutuhan (*al-qiyam al-ḥājiyyah*). Dalam aspek *al-qiyam al-ḍarūriyyah*, Taha ‘Abd al-Raḥmān berpandangan terdapat beberapa kekurangan dan kesalahan. *Pertama*, kritik terhadap pembatasan pada *al-qiyam al-ḍarūriyyah* yang hanya meliputi *ḍarūriyyāt al-khamsah* yaitu; *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-‘aql*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl*. Dalam realitanya, dengan perubahan konteks ruang, waktu, budaya, dan ilmu pengetahuan, Taha ‘Abd al-Raḥmān berpandangan tidak ada larangan memasukkan dimensi-dimensi baru sebagai *al-qiyam al-ḍarūriyyah* seperti, *ḥifẓ al-‘adl* (perlindungan keadilan), *ḥifẓ al-ḥurriyyah* (perlindungan kebebasan), *ḥifẓ al-takāful* (perlindungan jaminan sosial), dan dimensi-dimensi lainnya.[243] Kritik tersebut juga sebagaimana dinyatakan oleh Jaser Audah dengan mengusung reformasi nilai-nilai *maqāṣid* dari yang dulunya bernuansa *protection* (‘perlindungan’) dan *preservation* (‘pelestarian’) menuju nilai-nilai *maqāṣid* yang bercita rasa *development* (‘pengembangan’) dan pemuliaan *Human Rights* (‘hak-hak asasi’).[244]

Kedua, kritik terhadap diferensial pada aspek *ḍarūriyyāt al-khamsah*. Dalam konteks ini, Taha ‘Abd al-Raḥmān menilai bahwa kesatuan nilai keniscayaan (*al-qiyam al-ḍarūriyyah*) yang meliputi *ḍarūriyyāt al-khamsah* tersebut tidak dapat dipisahkan antara satu dengan lainnya. Hal itu didasarkan pada pandangan bahwa *ḥifẓ al-māl* tidak akan terealisasi tanpa *ḥifẓ al-‘aql*. Dalam pengertian lain, terdapat unsur ‘*‘aql’* dalam aspek *ḥifẓ al-māl*.[245] Demikian juga

[243] Taha ‘Abd al-Raḥmān, *Su’āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta’sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 82.
[244] Jaser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, 56-59.
[245] Taha ‘Abd al-Raḥmān, *Su’āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta’sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 82-83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan terintegrasi, tidak dapat dipisahkan. Kritik ini sejalan dengan reformasi Jaser Auda dalam *sistem Maqāṣidi*-nya, hierarki-saling mempengaruhi (*al-harākīriyyah al-mu'tamadatu tabaduliyyan; interrelated hierarchy*) sistem hukum Islam. Secara khusus memberikan perbaikan pada jangkauan *maqāsid.*[246]

Ketiga, kritik terhadap pengkhususan dari salah satu nilai *ḍarūriyyāt al-khamsah*. Dalam konteks ini, Taha 'Abd al-Raḥmān menolak salah satu dari nilai *ḍarūriyyāt al-khamsah* dikhususkan sebagai nilai *shari'ah*. Perlindungan agama (*ḥifẓ al-dīn*) misalnya, yang dikhususkan sebagai nilai *shari'ah*, dikonotasikan sebagai *shari'ah*', juga terinterelasi dan terintegrasi dengan nilai-nilai yang lain. Selain itu, Taha 'Abd al-Raḥmān juga menolak bahwa yang dimaksud dengan '*dīn'* dalam *ḥifẓ al-dīn* tidak hanya meliputi aspek aqidah dan ibadah saja. Dengan demikian, pengkhususan tersebut dinilai tidak berdasar, karena hukum yang terealisasi pada aspek *ḍarūriyyāt* yang lain juga terealisasi pada aspek *ḥifẓ al-dīn*.[247]

Sementara itu, kritik Taha 'Abd al-Raḥmān yang secara khusus ditunjukkan pada aspek nilai kebutuhan (*al-qiyam al-ḥājiyyah*) juga meliputi beberapa pandangan. *Pertama*, kritik terhadap penempatan terakhir *al-qiyam al-taḥṣīniyyah* yang saharusnya diutamakan. Sebagaimana pengetahuan umum, *Maqāṣidiyyūn* tradisional membatasi *al-qiyam al-taḥṣīniyyah* sebagai pemuliaan moral '*makārim al-'akhlāq'*. Akan tetapi penempatan *makārim al-'akhlāq* pada tingkatan ketiga dari tingkatan keniscayaan *maqāṣid* menjadikannya sebagai sifat

[246] Jaser Auda, *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach*, 13.
[247] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'*kamāliyah*' penyempurna yang absolut, tidak dapat menjangkau tingkatan lainnya. Berdasarkan aspek '*ghāyah*' tujuan, konsepsi tersebut dinilai Taha 'Abd al-Raḥmān sebagai '*ghāyah al-fasād*. Selain itu, sebagaimana pemaparan para *Maqāṣidiyyūn* bahwasanya ilmu *maqāṣid* mengkaji kelayakan '*maṣāliḥ*' yang merupakan nama lain 'konotasi' dari *al-qiyam al-akhlāqiyyah* (nilai-nilai moral).[248] Dengan demikian, seyogyanya *akhlāq* diutamakan dan ditempatkan pada tingkatan yang utama dari tingkatan lainnya.

Kedua, kritik terhadap pengabaian ketetapan hukum. Para *Uṣūliyyūn* telah menentukan bahwasanya *al-qiyam al-taḥṣīniyyah* juga meliputi seluruh jenis hukum syar'i, baik yang berupa tuntutan maupun pilihan. Dalam konteks ini, *al-qiyam al-taḥṣīniyyah* dapat bersifat wajib sebagaimana dalam aspek taharah, bersifat haram (larangan) sebagaimana dalam aspek jual beli dan mengkonsumsi sesuatu yang najis. Berdasarkan konsepsi tersebut, Taha 'Abd al-Raḥmān menolak pandangan *Uṣūliyyūn* yang menetapkan bahwasanya *al-qiyam al-taḥṣīniyyah* hanya memperindah nilai-nilai pada tingkatan sebelumnya, dan tidak mempengaruhi tata kehidupan manusia baik dalam aspek agama maupun dunia.[249]

Ketiga, kritik terhadap pengabaian pembatasan yang berfaidah bagi seluruh tingkatan. Penjelasan tentang '*makārim al-'akhlāq*' pemuliaan moral telah disebutkan dalam Hadis sahih yang diriwayatkan oleh Abī Hurairah yang berbunyi: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" sesungguhnya aku (Muhammad) diutus untuk menyempurnakan kemuliaan *akhlāq* (moral). Berdasarkan Hadis tersebut, Taha

[248] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 83.
[249] Ibid., 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘Abd al-Raḥmān berpandangan, bahwa seyogyanya pengambilan hukum Islam harus mengandung akhlaq yang baik, sebagaimana misi utama diutusnya Nabi saw kepada seluruh umatnya. Realisasi misi tersebut tidak akan tercapai, kecuali dengan menempatkan ‘*akhlāq*’ pada posisi utama dari tingkatan keniscayaan.[250] Selain itu, Taha ‘Abd al-Raḥmān juga berpandangan bahwa ‘*makārim al-‘akhlāq*’ bersifat *holisme*, meliputi seluruh tingkatan keniscayaan lainnya.[251]

4. *Al-Qiyam al-Akhlāqiyyah*; Konsepsi nilai-nilai *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān

Secara umum, kritik Taha ‘Abd al-Raḥmān terhadap konsepsi nilai-nilai *maqāṣid* keniscayaan model tradisional meliputi tiga hal.[252] *Pertama*, bahwa nilai-nilai *maqāṣid* tidak terbatas pada jumlah tertentu. Sebagai mana klasifikasi *maqāṣid* tradisional yang membatasi *maqāṣid al-ḍarūriyyah* pada lima jenis perkara (*ḍarūriyyāt al-khamsah*). *Kedua*, perbedaan nilai-nilai *maqāṣid* pada tingkatannya, seyogyanya dikembalikan kepada perbedaan tingkat ‘*akhlāq*’ moralnya. Menempatkan jenis-jenis perkara ‘*ḍarūriyyāt al-khamsah*’ pada nilai-nilai moral. *Ketiga*, pemuliaan moral ‘*makārim al-‘akhlāq*’ meliputi seluruh

---

[250] Taha ‘Abd al-Raḥmān, *Su’āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta’sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 84.

[251] Taha ‘Abd al-Raḥmān berpandangan bahwa tidak benar jika misi Nabi hanya terbatas pada penyempurna bagi tingkatan lainnya yaitu *ḍarūrī* dan *ḥājī*. Sementara itu, pandangan *makārim al-‘akhlāq*’ bersifat *holisme* juga didasarkan pada Hadis Nabi saw: “إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ” sesungguhnya aku (Muhammad) di utus untuk menyempurnakan kemuliaan (keshalihan) *akhlāq* (moral). Selain itu, gagasan al-Shāṭibī, “الشريعة كلها إنما هي تخلّق بمكارم الأخلاق” juga menjadi prinsip, bahwa pemuliaan *‘akhlāq*’ moral meliputi seluruh tingkatan *maqāṣid* keniscayaan yang dikandung oleh hukum syar’i. Taha ‘Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, 112.

[252] Taha ‘Abd al-Raḥmān, *Su’āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta’sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tingkatan pada nilai-nilai *maqāṣid* tanpa pengecualian. Dalam arti lain, memasukkan aspek *makārim al-'akhlāq* pada seluruh '*maṣālih*' pemuliaan.[253]

Berdasarkan ketiga pandangan tersebut, Taha 'Abd al-Raḥmān mengusung konsepsi nilai-nilai *maqāṣid* yang baru sebagai pengganti klasifikasi nilai-nilai *maqāṣid* yang ada. Tata nilai *maqāṣid* baru ini dinilai mampu merespon berbagai problematika kontemporer yang kompleks akibat perubahan konteks ruang, waktu, budaya, termasuk meliputi berbagai persoalan minoritas muslim diberbagai wilayah. Tata nilai-nilai *maqāṣid* tersebut disebut Taha 'Abd al-Raḥmān sebagai "*al-qiyam al-akhlāqiyyah*".[254] Klasifikasi nilai-nilai *maqāṣid* tersebut meliputi:[255]

Pertama, *al-qiyam al-ḥayawiyyah* atau *qiyam al-naf'u* dan *al-ḍararu*, disebut juga "*al-maṣāliḥ al-ḥayawiyyah*", yaitu makna-makna moralitas berupa manfaat dan bahaya yang secara umum digunakan sebagai nilai-nilai yang bersifat materialisme berupa inderawi (*ḥissiyyah*), materi (*mādiyah*), dan jasmani (*badaniyyah*). Realisasi *al-qiyam al-ḥayawiyyah* dapat berupa '*laḍah'* kenikmatan ketika mendapatkan *naf'u* (manfaat) dan '*al-alam*' sakit, ketika mendapatkan *ḍararu* (bahaya). Dimensi *al-qiyam al-ḥayawiyyah* ini juga meliputi seluruh pemuliaan seperti dalam *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl*.[256]

---

[253] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, 113.
[254] Ibid., 113.
[255] Ibid., 113-114. Lihat juga Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 84-85.
[256] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, *al-qiyam al-'aqliyyah* atau *qiyam al-ḥasan* dan *al-qabḥu*, disebut juga "*al-maṣāliḥ al-'aqliyyah*", yaitu makna-makna moralitas berupa kebaikan dan keburukan yang secara umum digunakan sebagai nilai-nilai yang bersifat rasionalisme berupa personalitas (*nafsiyyah*) dan mentalitas (*'aqliyyah*). Realisasi *al-qiyam al-'aqliyyah* dapat berupa '*faraḥ*' kesenangan ketika mendapatkan kebaikan dan '*ḥuẓn*' kesedihan ketikamendapatkan keburukan. Dimensi *al-qiyam al-'aqliyyah* dapat berupa keamanan (*amn*), kebebasan (*ḥurriyyah*) dan nilai-nilai yang lainnya.[257]

Ketiga, *al-qiyam al-rūḥiyyah* atau *qiyam al-ṣalāḥ/al-khair* dan *al-fasād/al-sharr*, disebut juga "*al-maṣāliḥ al-rūḥiyyah*", yaitu makna-makna moralitas berupa kemuliaan dan kerusakan, yang digunakan sebagai nilai-nilai yang bersifat spiritualisme (*rūḥiyyah*) dan moralisme (*ma'nawiyyah*). Realisasi *al-qiyam al-rūḥiyyah* ini berupa kebahagiaan (*sa'ādah*) ketika mendapatkan kemuliaan dan kesengsaraan ketika mendapatkan kerusakan. Dimensi *al-qiyam al-rūḥiyyah* ini dapat berupa *iḥsān*, *raḥmah*, *maḥabbah*, *tawāḍu'*, dan *khusū'*.[258]

Reformasi dan konsepsi nilai *maqāṣid* Taha 'Abd al-Raḥmān tersebut memberikan beberapa implikasi. *Pertama*, adanya multi nilai dalam sebuah perkara. Dalam pandangan Taha 'Abd al-Raḥmān, hukum Islam tidak seharusnya dinilai dengan mono nilai atau digantungkan dengan satu kemaslahatan sebagaimana penetapan hukum berdasarkan klasifikasi *maqāṣid* keniscayaan model tradisional. Akan tetapi, sebuah perkara dapat meliputi multi hokum atau

[257] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 84.
[258] Ibid., 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bergantung kepada berbagai kemaslahatan yang dikandungnya. Sebagai contohnya, larangan membunuh meliputi beberapa kemaslahatan, diantaranya: 1) menjaga kehidupan individu (*ḥifẓ al-ḥayāt*) yang merupakan *al-qiyam al-ḥayawiyyah,* 2) menjaga komunitas (*ḥifẓ al-mujtami' al-insānī*) yang merupakan *al-qiyam al-'aqliyyah,* dan 3) menjaga ruh (*ḥifẓ al-nafkhah al-rabbāniyyah*) yang merupakan *al-qiyam al-rūḥiyyah*.[259]

Kedua, implikasi tidak adanya prioritas dalam klasifikasi *al-qiyam al-akhlāqiyyah.* Sebagaimana klasifikasi *maqāṣid* keniscayaan model tradisional yang bersifat prioritas, menempatkan *al-maqāṣid al-ḍarūriyyah* yang meliputi *ḍarūriyyāt al-khamsah* pada tingkatan pertama, dalam klasifikasi *al-qiyam al-akhlāqiyyah*, perkara-perkara tersebut seperti *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl* dapat menempati tingkatan ketiga (*al-qiyam al-rūḥiyyah*).[260] Demikian juga *al-qiyam al-taḥsīniyyah* dapat menempati tingkatan yang berbeda-beda.

[259] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, 114.
[260] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

MINORITAS MUSLIM DI BALI DAN PROBLEMATIKA PRAKTIK PERKAWINAN BEDA AGAMA

A. Minoritas Muslim Bali dan Problematika Sosialnya

1. Minoritas muslim Bali; Sebuah definisi

Istilah minoritas; الأقلية secara etimologi menunjukkan نزارة الشئ yang berarti sedikitnya sesuatu.[1] Sementara dalam kamus Inggris, minoritas (*minority*) didefinisikan sebagai "a group of people of the same race, culture, or religion who live in a place where most of the people around them are of different race, culture, or religion".[2] Definisi tersebut kurang aplikatif ketika harus di implementasikan pada negara seperti Indonesia yang multi ras, multi etnis, dan multi agama.

Pendefinisian istilah minoritas secara terminologi tidak banyak ditemukan dalam literatur hukum Islam.[3] Hal tersebut menjadi salah satu sebab dan sulitnya mencari definisi yang tepat tentang terminologi minoritas. Kesulitan tersebut sebagaimana dinyatakan oleh Jamāl al-Dīn 'Aṭiyyah Muhammad, yang pada

---

[1] Secara etimologi lafad أقليّة berasal dari kata قلل. Lihat Abū al-Husain Ibn Ahmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1993), 3. Lihat juga Abū al-Faḍl Jamāluddin Muhammad Ibn Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arabi*, Jilid XI (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 563.

[2] Stephen Bullons, et. All (eds.), *Collins Build Learner's Dictionary* (London: Harper Collins Publishers, 1996), 698.

[3] Istilah kelompok mayoritas dan minoritas pada dasarnya tidak pernah ditemukan dalam sejarah Islam. Oleh karena itu, kedua istilah tersebut sulit ditemukan dalam literatur sejarah maupun fikih Islam. Ada beberapa alasan yang melatarbelakangi munculnya kedua istilah tersebut: 1) Adanya Nation State, dengan batas teritorial yang baku sehingga individu yang menetap di dalam wilayah terirorialnya tidak bisa berpindah ke wilayah lain, kecuali adanya izin dari Nation State kedua. 2) Hilangnya kontrol negara yang adil, yang direpresentasikan oleh Negara Khilafah, sehingga bisa menegakkan keadilan di dalam dan di luar wilayahnya, serta mencegah terjadinya kezaliman dalam segala bentuknya. Lihat, Sulaiman Muhammad Tubuliyah, *Al-Ahkām al-Siyāsiyyah li al-'Aqalliyāt al-Muslimah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirūt: Dār al-Bayariq, 1997), 27-28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akhirnya memberikan kategori-kategori sebagai batasan definisinya. Dalam pandangannya, suatu kelompok disebut minoritas bilamana meliputi beberapa kategori seperti (1) entitas kelompok tersebut lebih sedikit dibandingkan keseluruhan jumlah penduduk tempat mereka tinggal, (2) kelompok tersebut tidak memiliki daya dan kekuasaan, sehingga membutuhkan proteksi atas hak-hak dan kewajibannya, (3) kelompok tersebut memiliki ciri khusus minoritasnya, baik dalam aspek dasar kelompok, etnis, budaya, bahasa, atau agama yang membedakan dari kelompok mayoritas.[4] Batasan-batasan tersebut sebagaimana digunakan oleh Yūsuf al-Qarāḍawi ketika memberikan penjelasan tentang istilah minoritas.[5] Kedua tokoh tersebut memberikan batasan-batasan khusus untuk menjelaskan minoritas.

Penjelasan tentang minoritas dapat juga ditemukan dari beberapa tokoh dan sumber lainnya. Dalam *Mawsu'ah al-Siyāsah* misalnya, 'Abdul Wahhāb al-Kayāli mendefinisikan minoritas dengan "sekelompok penduduk di sebuah daerah, wilayah atau negara, yang berbeda dengan mayoritas, dengan ras, bahasa dan agama tanpa harus melihat posisi politik tertentu".[6] Sementara itu dalam konvensi internasional disebutkan bahwa minoritas adalah ratusan rakyat sebuah negara, yang terdiri dari etnis, bahasa atau agama, yang berbeda dengan mayoritas

---

[4] Jamāl al-Dīn 'Aṭiyyah Muhammad, *Nahwa Fiqh Jadīd li al-Aqalliyāt* (Kairo: Dār al-Salām, 2003), 8.

[5] Yūsuf al-Qarāḍawi memberikan ciri khusus minoritas diantaranya minoritas dalam aspek ras, budaya, bahasa, dan agama. Lihat Yūsuf al-Qarāḍawi, *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimāt Hayāt al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujtama'āt al-Ukhrā* (Beirūt: Dār al-Shurūq, 2001), 15-16.

[6] 'Abdul Wahhāb al-Kayālī, *Mawsu'ah al-Siyāsah al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsah wa al-Nasyr* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1987), 244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penduduknya.[7] Minoritas juga dapat didefinisikan sebagai kelompok yang jumlahnya lebih kecil dibandingkan dengan jumlah penduduk lainnya dari negara bersangkutan dan dalam posisi yang tidak dominan. Keanggotaannya memiliki karakteristik etnis, agama maupun bahasa yang berbeda dengan populasi lainnya dan mewujudkan secara implisit sikap solidaritas untuk melestarikan budaya, tradisi, agama dan bahasa.[8] Berdasarkan paparan tersebut dapat disimpulkan bahwa istilah minoritas yaitu merujuk kepada "sekelompok orang yang tinggal dengan jumlah yang lebih sedikit dari penduduk tempat mereka tinggal, dengan ciri khusus minoritas dalam aspek ras, budaya, bahasa, dan agama".

Istilah minoritas jika diinterelasikan dengan muslim maka yang dimaksudkan adalah kelompok minoritas yang disatukan dalam satu ciri khusus yaitu pemeluk agama Islam.[9] Penjelasan tersebut senada dengan pandangan Tāj al-Sirr Ahmad Harrān yang mendefinisikan minoritas muslim dengan "sekelompok orang muslim yang tinggal di bawah kekuasaan pemerintah non-muslim di tengah mayoritas masyarakat yang tidak beragama Islam".[10] Dengan pengertian lain, minoritas muslim adalah entitas muslim yang tinggal di tempat dimana asas-asas Islam bukan menjadi rujukan utama dalam berbagai aturan dan bukan menjadi budaya mayoritas penduduknya.

---

[7] Ahmad 'Athiyyatullah, *Al-Qamus al-Siyāsi* (Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1968), 96.
[8] Geoffrey Robertson Q.C, *Crimes Against Humanity the Struggle for Global Justice* (New York: The New Press, 2000), 177.
[9] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsid al-Sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta, LkiS Yogyakarta, 2010), 43.
[10] Tāj al-Sirr Ahmad Harrān, *Ḥāḍir al-'Alām al-Islāmī* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2001), 158.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Komunitas minoritas muslim sering ditampilkan dalam bentuk akar masyarakat muslim Eropa dan Amerika yang berupaya menjaga kesalehan diri. Di saat komunitas lain berupaya menghadirkan pelibatan diri di tengah masyarakat tempat mereka tinggal.[11] Pergumulan tersebut dilakukan minoritas muslim di negara-negara Barat sebagai *ikhtiar* (usaha) untuk menegosiasikan identitas keislaman. Bersamaan dengan kemajemukan nilai dan budaya Barat sekaligus adanya proses integrasi, ekspresi budaya dan dimensi spiritual. Begitu pula dengan adanya tantangan terhadap sikap Islamophobia[12] di antara sebagian kecil masyarakat yang berlangsung secara terus menerus. Dengan merujuk definisi dan penjelasan para ahli tentang definisi minoritas muslim tersebut, maka yang dimaksudkan dengan terminologi minoritas muslim di Bali dalam kajian ini adalah merujuk kepada "entitas muslim yang hidup dan tinggal menetap di Bali sebagai kelompok minoritas ditengah mayoritas masyarakat Bali yang tidak menerapkan asas-asas Islam dalam realitas kehidupannya".

2. Potret sosio kultural minoritas muslim di Bali

Bali merupakan *the Paradise Island*, dikenal oleh masyarakat dunia sebagai pulau "Seribu Pura". Sebuah ekspresi penggambaran wilayah yang didominasi oleh budaya Hindu. Masyarakat Bali dianggap mempunyai kesadaran

---

[11] Pandangan ini muncul dari penelitian Tariq Ramadan dalam memotret persoalan kaum minoritas muslim di Barat. Lihat, Tariq Ramadan, *Western Muslim and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 4.

[12] Islamophobia merupakan sebuah paham yang membenci dan takut kepada Islam. Bentuk ketakutan berupa kecemasan yang dialami seseorang maupun kelompok sosial terhadap Islam dan orang-orang muslim yang bersumber dari pandangan tertutup tentang Islam, disertai prasangka Islam sebagai agama yang "inferior" dan "ekstrim" tidak pantas untuk berpengaruh terhadap nilai-nilai yang telah ada di masyarakat. Lihat, Mohammad H. Tamdgidi, "Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms: Revisiting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context", *Islamophobia Studies Journal*, Vol. 1, No. 1 (2012), 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan sejarah kehidupannya dan memiliki ikatan sosial erat yang terpusat pada pura, organisasi sosial, dan sistem komunal.[13] Dalam sistem organisasi, Bali menjadikan organisasi tradisional sebagai kesatuan masyarakat dan hukum adat yang mengatur tentang hal-hal kedinasan. Masyarakat Bali menerapkan sistem tradisional dalam kehidupan sosialnya berdasarkan pada tradisi warisan dari nenek moyang. Sebagai contoh Desa Pekraman memiliki ikatan turun-temurun di Kahyangan Tiga yang terdiri dari: Pura Puseh, Desa, dan Dalem Setra, memiliki wilayah-wilayah tertentu, aset-aset tanah milik desa, dan berhak mengurus rumah tangga sendiri.[14] Realitas tersebut tidak berlebihan, sebab Bali dikenal dengan *the living monument Hindu*,[15] yakni salah satu wilayah dengan penduduk mayoritas beragama Hindu dan kebudayaannya yang masih tetap berkembang hingga saat ini.

Secara geografis, Bali memiliki luas wilayah yang mencapai 5.780,06 km² atau sekitar 0,30 persen dari luas wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia.[16] Provinsi Bali terbagi ke dalam delapan kabupaten dan satu kota meliputi kabupaten Jembrana, Tabanan, Badung, Gianyar, Klungkung, Bangli, Buleleng, Karangasem, dan Kota Denpasar.[17] Sebagai Ibukota provinsinya adalah Denpasar, yang terletak di bagian selatan pulau ini.

---

[13] I Gede Pitana, *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali* (Denpasar: Bali Post, 1994), 5.
[14] Badan Diklat Provinsi Bali, *Modul Pariwisata Berbasis Warisan Budaya* (Denpasar: Heritage Tourism, 2014), 23.
[15] Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), 1.
[16] Data berdasarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 137 Tahun 2017 tentang Kode dan Data Wilayah Administrasi Pemerintahan". Kementerian Dalam Negeri Republik Indonesia. Diakses tanggal 3 Oktober 2019.
[17] Adi Nugroho, *Provinsi Bali Dalam Angka 2019* (BPS Provinsi Bali, 2019), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan hasil proyeksi penduduk tahun 2010-2035, jumlah penduduk Bali pada tahun 2018 tercatat sebesar 3,9 juta jiwa.[18] Dilihat dari pemeluk agama, Bali memiliki penduduk multi agama. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) provinsi Bali tahun 2018 hasil sensus penduduk tahun 2010 (SP2010), prosentase jumlah pemeluk agama Hindu mencapai 83,46%. Pemeluk agama Budha sebesar 0,54%, pemeluk agama Islam mencapai 13,37%, pemeluk agama Kristen Protestan sebesar 1,66%, pemeluk Katolik sekitar 0,81%, dan pemeluk Kong Hu Cu berkisar 0,01%, serta Aliran Kepercayaan lainnya 0,01%.[19] Mayoritas penduduk Bali pemeluk agama Hindu.

Tabel 3.1
Agama-agama di Bali

No	Agama	Jumlah Prosentase
1	Hindu	83,46%
2	Islam	13,37%
3	Protestan	1,66%
4	Katolik	0,81%
5	Budha	0,54%
6	Konghucu	0,01%
7	Lainnya	0,01%

Dilihat dari komposisi keagamaan di Bali, umat Hindu merupakan kelompok mayoritas, namun menjadi kelompok minoritas dalam skala nasional Indonesia. Hal itu berbeda dengan umat Islam yang merupakan kelompok minoritas di Bali, akan tetapi menjadi kelompok mayoritas dalam skala nasional.[20]

[18] Adi Nugroho, *Statistik Demografi dan Sosial Ekonomi Rumah Tangga Provinsi Bali 2018* (BPS Provinsi Bali, 2018), 1.
[19] Adi Nugroho, *Provinsi Bali Dalam Angka 2019*, 139.
[20] Bila di lihat dari besaran agama yang dianut, mayoritas penduduk Indonesia memeluk agama Islam yaitu 207.176.162 (87,180 %), Kristen 16.528.513 (6.955 %), Katolik 6.907.873 (2.907 %),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Eksistensi minoritas muslim di Bali dapat ditemukan di seluruh kabupaten dan kota di Bali. Berdasarkan data BPS provinsi Bali tahun 2018 SP 2010, penduduk Bali secara keseluruhan yang beragama Islam mencapai 520.244 dari penduduk Bali yang berjumlah 3.890.756 jiwa. Dari segi kuantitas, jumlah muslim di Bali mengalami kenaikan yang cukup signifikan setiap tahunnya. Secara keseluruhan, keberadaan muslim di setiap kota tersebut merupakan entitas minoritas. Sebagai perbandingan jumlah penduduk yang memeluk agama lain, tabel berikut dapat memberikan gambaran yang cukup tentang keberadaan minoritas musim di Bali.[21]

Tabel 3.2
Jumlah penduduk menurut Kabupaten/Kota dan agama yang dianut di Bali tahun 2018

Kota/ kabupaten	**Islam**	**Protestan**	**Katolik**	**Hindu**	**Budha**	**KHC**	**Jumlah**
Jembrana	69.608	2.890	1.865	186.319	756	2	261.638
Tabanan	26.070	2.691	1.195	389.125	1.533	14	420.913
Badung	96.166	18.396	10.234	414.863	2.475	32	543.322
Gianyar	18.834	1.692	667	447.225	799	28	469.777
Klungkung	7.794	372	138	161.589	430	0	170.543
Bangli	2.185	197	56	212.325	113	1	215.353
Karangasem	16.221	398	197	379.113	334	1	396.487
Buleleng	57.467	3.132	916	557.532	3.127	97	624.125
Denpasar	225.899	34.686	16.129	499.192	11.589	252	788.589
Jumlah Total	**520.244**	**64.454**	**31.397**	**3.247.283**	**21.156**	**427**	**3.890.756**

Hindu 4.012.116 (1,688 %), Budha 1.703.254 (0,717 %) dan Khong Hu Chu 117.091 (0,049 %) dari total penduduk. Agama Islam menjadi mayoritas di hampir semua provinsi kecuali di Bali, Nusa Tenggara Timur, Sulawesi Utara, Papua dan Papua Barat. Sumber Data Sensus Penduduk Tahun 2010 Badan Pusat Statistik Republik Indonesia.

[21]Lihat tabel data Badan Pusat Statistik provinsi Bali tahun 2018, berdasarkan hasil sensus penduduk tahun 2010. Dalam pengambilan data yang dimaksud, dari total jumlah penduduk Bali yang didata, ditemukan data yang tidak ditanyakan sebesar 5.513 jiwa, dan lainnya sebesar 282 jiwa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan gambaran dari tabel tersebut terlihat bahwa Bali merupakan wilayah dengan penduduk mayoritas beragama Hindu disetiap kabupaten dan kota. Namun demikian, hal tersebut tidak menjadikan Bali sebagai wilayah Hindu. Realitas tersebut tampak dari selain umat Hindu yang mayoritas, umat Islam juga telah menjadi bagian integral dari realitas kehidupan masyarakat Bali. Hal itu terlihat dari adanya akulturasi budaya Hindu-Muslim, yang telah menjadi prilaku sosial dimasyarakat Bali.

Sebagai wilayah dengan pluralitas agama, Bali merupakan salah satu wilayah yang memiliki tingkat toleransi beragama sangat baik. Hal itu terlihat dalam sejarah perkembangan Bali telah menunjukkan betapa jalinan umat beragama di Bali sangat harmonis, khususnya dalam konteks jalinan muslim dan Hindu, yang tetap terjaga hingga sekarang. Dari masa kerajaan, penjajahan, pasca kemerdekaan, sampai saat ini. Jalinan harmonis tersebut terlihat dari aspek tradisi dan budaya, umat Islam mengikuti tradisi masyarakat Hindu, seperti megibung, ngejot[22] dan tradisi lainnya.

Jalinan harmonisasi umat beragama di Bali juga terlihat dari aspek keagamaan. Jalinan tersebut terlihat seperti muslim Bali mengikuti kegiatan keagamaan umat Hindu, ikut perayaan Hari Raya Besar Hindu, bahkan umat

[22] Terdapat dua tradisi yang sudah lumrah dikenal di kalangan umat muslim Bali saat ini, yaitu tradisi ‘Megibung’ dan ‘Ngejot’. Tradisi Megibung merupakan tradisi masyarakat karangasem yang dilakukan oleh beberapa orang (5-7 orang) duduk bersama dan saling berdiskusi dan berbagi pendapat. Tradisi ini dapat dijumpai pada saat prosesi berlangsungnya Upacara Adat dan Keagamaan, seperti Upacara Dewa Yadnya, Pitra Yadnya, Bhuta Yadnya, Rsi Yadnya dan Manusa Yadnya. Adapun tradisi Ngejot adalah tradisi dalam bentuk persembahan setelah memasak dan juga dalam rangkaian Upacara Yadnya kepada keluarga atau saudara, tetangga maupun masyarakat sekitar, sebagai ungkapan terima kasih atau rasa syukur masyarakat Hindu Bali kepada Tuhan. Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali* (Bali: CV Razka Pustaka, 2008), 36-39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

muslim juga ikut prosesi Ngaben.[23] Realitas sebaliknya juga ditunjukkan oleh umat Hindu, dengan mengikuti pengajian, ikut perayaan hari Raya umat Islam. Bahkan dalam perayaan hari Raya Kurban, umat Hindu juga mendapatkan bagian daging Kurban. Selain itu, jalinan harmoni antar umat Hindu dan muslim juga terlihat dalam tradisi selametan. Kedua umat ini ketika mengadakan kegiatan pengajian maupun selametan, tidak lupa untuk saling berbagi dengan saling mengirimkan makanan. Jalinan harmonis ini telah berlangsung lama hingga kini.

Dengan realitas pemeluk agama yang plural, Bali tumbuh dan berkembang dalam kebudayaan yang didasarkan pada nilai-nilai religius keagamaan. Secara umum, kebudayaan di Bali dilandasi oleh nilai-nilai yang bersumber pada ajaran agama Hindu. Nilai-nilai ajaran tersebut telah berinteraksi dengan kearifan lokal yang pada akhirnya menjelma menjadi sebuah adat sosial kemanusiaan hingga kini. Namun demikian, realitas kearifan lokal masyarakat Bali juga mengakui adanya perbedaan (*rwa bhineda*) yang disebabkan oleh faktor ruang (*desa*), waktu (*kala*), dan realitas (*patra*). Ketiga konsep tersebut telah menjadi landasan pembenar bagi masyarakat Bali atas realitas perbedaan adat dan budaya. Dengan kesadaran keragaman etnis, budaya dan agama, masyarakat Bali juga memiliki semangat toleransi dan persamaan dalam wujud konsep *Tat Twam Asi* (dia adalah kamu), bahwa orang lain juga sama dengan dirinya.[24] Tingkat toleransi masyarakat Bali, yang merupakan masyarakat dengan jumlah muslim minoritas

---

[23] Ngaben yakni upacara pembakaran mayat atau kremasi umat Hindu Bali, ritual pembakaran mayat ini dilakukan sebagai simbol penyucian roh orang yang meninggal.
[24] Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, 6-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetap memiliki toleransi yang cenderung tinggi terhadap pemeluk agama lain. Perbedaan agama tidak mempengaruhi sikap toleransi bagi masyarakat Bali.[25]

Kebudayaan Bali juga memiliki konsep ajaran *Tri Hita Karana* (tiga penyebab kesejahteraan). *Pertama*, *parahyangan* yaitu hubungan manusia dengan Tuhan. Konsep ini mengajarkan pentingnya harmonisasi dan menjunjung tinggi nilai-nilai keseimbangan antara hubungan manusia dengan Tuhan. *Kedua*, *pawongan* yaitu hubungan sesama manusia. Konsep ini mengajarkan keseimbangan hubungan antar sesama manusia melalui *nyama braya*[26] yaitu kerabat dekat dan jauh. Konsep *braya* yang berarti kerabat jauh, mengajarkan keseimbangan dalam konteks beda agama, seperti hubungan khusus antara Hindu-Islam. *Ketiga*, *palemahan* yaitu hubungan antara manusia dengan lingkungan.[27] Dengan logika dan kepercayaan, keseimbangan hal tersebut diyakini oleh masyarakat Bali sebagai sarana terwujudnya kesejahteraan.

Adanya interelasi yang erat antara adat, budaya dan agama inilah yang menjadikan Bali sebagai wilayah dengan religiousitas tinggi. Berbagai kultur yang bersumber dari ajaran agama mampu bertahan hingga kini melalui sistem sosial yang terwujud dalam berbagai bentuk lembaga tradisional seperti banjar, desa adat, suba (organisasi pengairan), sekaa (perkumpulan), dan dadia (klen).

---

[25] Ainna Amalia dan Ricardo Freedom Nanuru, "Toleransi Beragama Masyarakat Bali, Papua, Maluk", *Jurnal Darussalam*; *Jurnal Pendidikan, Komunikasi dan Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 10, No. 1 (September, 2018), 150-161.

[26] Konsep *nyama braya* lebih identik menunjukan konteks kerabat antara Hindu-Muslim di Bali yang memiliki hubungan sosio historis dan genealogis yang sangat tua dibandingkan dengan agama lainnya. Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, 8.

[27] I Wayan Ardika, *Kebudayaan lokal, Multikultural, dan Politik Identitas dalam refleksi Hubungan Antaretnis antara earifan Lokal dengan Warga Cina di Bali* (Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana, 2007), 6-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keterikatan (suka rela ataupun wajib) warga Hindu misalnya dalam berbagai lembaga tradisional tersebut telah berfungsi secara struktural bagi ketahanan masyarakat Bali, termasuk dalam aspek mewujudkan harmonisasi dengan umat Islam yang disebut sebagai *nyama selam* (saudara muslim). Masyarakat Bali meyakini bahwa lembaga-lembaga tradisional seperti desa adat merupakan benteng bagi keberlangsungan budaya di Bali.[28]

Dalam rangka meneguhkan kerukunan antarumat beragama, khususnya hubungan Hindu-Muslim, masyarakat Bali sepakat untuk menghidupkan tradisi *menyama braya*, sebagaimana dikembangkan oleh masyarakat Denpasar. Tradisi ini dikembangkan melalui jalur politik, budaya, dan sosial. Kokohnya kerukunan antar umat beragama Islam-Hindu di Bali adalah berkat adanya peran masyarakat serta beberapa institusi yang ada seperti institusi pemerintah, lembaga-lembaga sosial, politik, keagamaan, lembaga adat dan juga masyarakat setempat.[29] Jalinan komunikasi yang intensif antar umat beragama telah menjadikan budaya *menyama braya* selalu melekat pada masyarakat Bali. Disamping itu, peran berbagai media juga tidak bisa dikesampingkan seperti media elektronik maupun media cetak yang selalu menyosialisasikan budaya *menyama braya* yang ada di Bali. Jalinan antara agama Hindu dan kebudayaan Bali telah menjadi panduan sikap dan perilaku sebagian besar masyarakat Bali. Dengan semangat religius, jalinan tersebut telah melahirkan harmoni kehidupan antar beragama.

---

[28] Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, 8.
[29] Kunawi Basyir, "Pola Kerukunan Antar Umat Islam dan Hindu di Denpasar Bali", *Islamica*; *Jurnal Studi Keislaman*, Vol. VIII, No. 1, (Sepetember, 2013), 1-27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Akulturasi budaya Hindu-Muslim di Bali

Bali dikenal sebagai wilayah yang menjunjung tinggi nilai-nilai budaya dan agama. Hubungan antar budaya dan agama terjalin dengan erat dan harmonis. Terwujudnya hubungan tersebut lebih dikarenakan pada dasarnya masyarakat Bali memiliki karakter yang lembut dan ramah. Oleh sebab itu, masyarakat mayoritas Bali menerima dan mengayomi masyarakat minoritas. Realitas tersebut terlihat dari budaya umat Hindu dan Muslim yang secara khusus memiliki hubungan erat dan harmonis. Terjalinnya hubungan tersebut terlihat dari adanya akulturasi budaya dari kedua umat tersebut dalam berbagai aspek dan tradisi hingga kini.

a. Tradisi umat Hindu dibudayakan oleh umat muslim Bali

Sebagai kelompok minoritas, umat muslim Bali telah mampu beradaptasi dan menjadi bagian integral dari kehidupan sosial masyarakat Bali yang mayoritas berbudaya Hindu. Dalam Islam terdapat pandangan bahwa mengikuti berbagai tradisi dan budaya masyarakat diperbolehkan selama hal tersebut tidak bertentangan dengan ketentuan syariat. Secara umum umat muslim Bali ikut mengamalkan berbagai tradisi yang lahir dari tradisi dan budaya umat Hindu. Tradisi tersebut hingga kini tetap terjaga dan dibudayakan oleh umat muslim Bali sebagai warisan budaya. Beberapa tradisi yang sudah menjadi budaya dan perilaku sosial masyarakat Bali yang juga dibudayakan oleh umat muslim diantaranya adalah tradisi Megibung dan Ngejot. Dua tradisi tersebut hingga kini tetap dilaksanaan dan dilestarikan, baik oleh komunitas Hindu maupun muslim di Bali.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tradisi Megibung diperkenalkan oleh Raja Karangasem, I Gusti Anglurah Ktut Karangasem sekitar tahun 1614 Caka (1692 Masehi).[30] Tradisi ini dibawa oleh I Gusti Agung Anglurah Ketut Karangasem saat menang perang dalam menaklukan kerajaan-kerajaan di Sasak, Lombok. Saat prajurit sedang istirahat makan, Raja Karangasem membuat aturan untuk makan bersama dalam posisi melingkar.[31] Bahkan Raja juga turut makan bersama-sama dengan prajurit lain.[32] Tradisi ini yang pada akhirnya menjadi tradisi masyarakat Bali hingga saat ini.

Tradisi Megibung merupakan tradisi yang dibudayakan oleh masyarakat Karangasem Bali. Budaya ini menjadi salah satu tradisi yang terus dijaga oleh masyarakat Karangasem. Bahkan, menjadi salah satu wisata budaya yang populer di Bali. Tradisi Megibung dapat diartikan sebagai kegiatan yang dilakukan oleh masyarakat dengan berkumpul dan duduk bersama saling berbagi makanan. Tradisi ini merupakan kegiatan makan bersama dalam satu wadah atau dikenal juga dengan sebutan Bancakan. Tradisi ini bertujuan untuk mengikat kebersamaan warga, dan terjaga turun temurun hingga ini. Bahkan telah menjadi kebanggaan masyarakat Karangasem dan Bali.[33]

Dalam perayaan tradisi Megibung, tidak ada perbedaan status sosial maupun kasta, semua warga membaur dan makan bersama. Tradisi Megibung saat

---

[30] Tradisi Megibung di Karangasem Bali, Wisata.balitoursclub.com. di akses pada tanggal 8 Juni 2014.
[31] Megibung, Tradisi Makan Bersama Penuh Aturan Ketat, Balebengong.net. di akses pada tanggal 8 Juni 2014.
[32] Tradisi Megibung di Karangasem Bali, Wisata.balitoursclub.com. di akses pada tanggal 8 Juni 2014.
[33] Tradisi Megibung Karangasem, Wajah Keunikan Budaya Tradisional Bali, Kintamani.id, di akses pada tanggal 21 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini kerap dijumpai pada prosesi berlangsungnya upacara adat dan keagamaan di Karangasem. Seperti dalam Upacara Dewa Yadnya, Upacara Pitra Yadnya, Upacara Bhuta Yadnya, Upacara Rsi Yadnya, Upacara Manusa Yadnya, upacara potong gigi, otonan anak, pernikahan, hingga ngaben. Tradisi Megibung inibanyakdiikuti mulai dari anak-anak hingga orang dewasa.[34]

Tradisi Megibung mengajarkan berbagai etika didalamnya. Setiap orang diwajibkan mencuci tangan sebelum memulai makan. Pada saat makan, tidak diperbolehan menjatuhkan sisa makanan dari suapannya. Tidak boleh mengambil makanan yang ada di sebelah. Apabila ada yang sudah kenyang tidak boleh meninggalkan tempat atau meninggalkan temannya.[35] Tradisi ini memberikan pendidikan moral agar setiap elemen masyarakat selalu menjaga kebersamaan dan keakraban dalam lingkungan dan memperkaya budaya dan adat istiadat bangsa.

Selain Megibung, tradisi yang juga dilakukan oleh umat Hindu dan Islam di Bali adalah tradisi Ngejot. Tradisi Ngejot merupakan tradisi masyarakat Bali memberi makanan kepada sanak keluarga, para tetangga, maupun masyarakat sekitar. Tradisi ini dilaksanakan oleh umat Hindu seperti pada saat perayaan Hari Raya Galungan, Nyepi dan Hari Raya Kuningan.[36] Tradisi Ngejot dilaksanakan sebagai bentuk persembahan dalam rangkaian upacara Yadnya, untuk

[34] Tradisi Megibung Karangasem, Wajah Keunikan Budaya Tradisional Bali, Kintamani.id, di akses pada tanggal 21 Juni 2019.
[35] Begini Tradisi Orang Bali Megibung, Makan Bersama untuk Kekeluargaan, Detik Food, di akses pada tanggal 21 Juni 2019.
[36] Tradisi Ngejot, diakses tanggal 9 Juni 2014.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meningkatkan kebersamaan dan tercapainya upacara tersebut. Tradisi ini juga merupakan bentuk ungkapan terimakasih dan rasa syukur kepada Tuhan.[37]

Sementar itu, umat Islam melaksanaan tradisi Ngejot ini pada saat menjelang Hari Raya Idul Fitri.[38] Umat Islam di Desa Pegayaman, Kabupaten Buleleng Bali misalnya, melestarikan tradisi ini dengan memberikan makanan dan minuman kepada tetangga sekitar rumah begitu juga dengan umat Hindu. Tradisi Ngejot sebagai simbol kerukunan antar umat beragama sehingga tetap mesra dan harmonis. Tradisi ini juga sebagai simbol kemesraan dan tali persaudaraan antara Hindu dan Islam di Bali.[39] Tradisi ngejot bagi pemeluk agama Islam di Bali masih terjaga hingga saat ini, khususnya di daerah pedesaan.[40] Tradisi ini dilaksanakan untuk saling menjaga kerukunan. Masyarakat Bali membangun toleransi antar umat beragama dengan saling membantu dan berbagi makanan ketika hari raya keagamaan masing-masing.[41]

b. Masjid berarsitektur budaya Hindu

Beberapa bangunan masjid dan musala di Bali dibangun dengan akulturasi seni budaya Bali. Bangunan tersebut tampak berbeda dengan bangunan yang ada di Jawa maupun daerah lainnya di Nusantara. Beberapa bangunan masjid dan musala di Bali berarsitektur Pura. Realita tersebut tidak lepas dari sejarah Bali,

---

[37] Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali*, 39.
[38] Lebaran Berbagi Melalui Tradisi Ngejot di Bali". kebudayaanindonesia.net. di akses pada tanggal 9 Juni 2014.
[39] Tradisi Ngejot, diakses tanggal 9 Juni 2014.
[40] Lebaran Berbagi Melalui Tradisi Ngejot di Bali". kebudayaanindonesia.net. di akses pada tanggal 9 Juni 2014.
[41] Yulaika Ramadhani, “Menjaga Kerukunan di Bali Dengan Tradisi Ngejot”, dalam https://tirto.id/menjaga-kerukunan-di-bali-dengan-tradisi-ngejot-crmr, di akses pada tanggal 28 Juni 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

serta menjadi bukti keharmonisan antar umat muslim dan Hindu di Bali. Beberapa masjid dan musala yang memiliki arsitektur Pura diantaranya: *Pertama*, Masjid al-Hikmah Denpasar. Masjid ini menjadi simbol akulturasi budaya dan kerukunan antar umat di Bali. Masjid ini terletak di Jalan Soka Denpasar. Masjid ini kental dengan arsitektur Bali dan dihiasi dengan ukiran-ukiran khas Pura Bali. Dari kejauhan, bangunan masjid ini nampak sebagai Pura. Masjid ini sudah berdiri sejak tahun 1978 dan mengalami berbagai renovasi dengan penambahan arsitektur.[42]Pembangunan masjid bernuansa khas Bali ini sebagai bentuk sikap dan pengamalan falsafah hidup di Bali *menyama braya* (persaudaraan) antara umat Hindu dan Islam dengan lingkungan. Sebagai bagian dari masyarakat Bali, masjid disesuaikan dengan budaya lokal.

Kedua, Musala al-Qamar. Musala ini berlokasi di Jl. Pura Demak, Teuku Umar Barat, Kecamatan Denpasar Barat, menjadi salah satu musala yang dibangun dengan mengadopsi arsitektur gaya Bali. Musala yang dibangun pada tahun 1980 tersebut menerapkan arsitektur gaya Bali. Model tersebut sesuai dengan himbauan dari pemerintah Kota Denpasar, dan melaksanakan perda yang berkaitan dengan penerapan nilai-nilai arsitektur Bali. Musala al-Qomar ini memiliki arsitektur khusus untuk menunjukan identitasnya sebagai tempat peribadatan umat Islam. *Pertama*, Musala ini menggunakan ornamen berbentuk fauna distilisasi sehingga tidak terlihat bentuk riilnya. Hal ini dilakukan untuk menghindari ornamen berbentuk mahluk hidup. *Kedua*, Musala ini menggunakan

[42] Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali*, 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ornamen Kubah pada bagian atas bangunan masjid. Penggunaan Kubah ini dimaksudkan agar fungsinya sebagai masjid mudah dikenali oleh umat Islam.[43]

c. Pura dan Pelinggih berlabel Mekah

Bali dikenal dengan daerah Seribu Pura. Penisbatan nama tersebut terkait erat dengan keberadaan Pura yang dapat ditemukan diseluruh wilayah di Bali. Keberadaan Pura merupakan identitas bagi agama tertentu. Pura merupakan tempat ritual umat Hindu, yang menjadi kelompok mayoritas di Bali. Salah satu pemandangan Pura yang menarik di Bali yaitu keberadaan Pura yang memiliki label Mekah. Keberadaan Pura tersebut tentunya menimbulkan beragam interpretasi. Hal itu dikarenakan Pura dikenal sebagai tempat ibadah dan ritual umat Hindu, sedangkan Mekah merupakan kota tempat ibadah umat muslim dan salah satu tempat pelaksanaan rukun Islam yang terakhir bagi setiap muslim untuk menyempurnakan agamanya.

Sebagai tempat suci, Pura Mekah memiliki dua struktur yakni Jaba dan Jeroan (Pura Dalem Mekah dan Pura Mekah). Pura dan Pelinggih merupakan tempat pemujaan para Dewa bagi umat Hindu. Sebagai tempat pemujaan, Pura dan Pelinggih Mekah memiliki keunikan tersendiri dibandingkan dengan Pura dan Pelingih pada umumnya di Bali. Pemujaan dalam Pura dan Pelinggih ini menggunakan tata cara Islam, hal yang cukup unik yang tidak pernah ada pada agama Hindu lainnya. Jenis upacaranya seperti Sembah yang berkiblat kearah

[43] I Nengah Muliarta, "Mushola al-Qomar; Mushola dengan Arsitektur Bali" dalam https://aboutbali.beritabali.com/read/2019/05/31/201905300026/mushola-al-qomar-musholadengan-arsitektur-bali; di akses pada tanggal 31 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

barat, sebagaimana arah kiblanya umat Islam, dan mengharamkan sesajen menggunakan daging babi.[44]

Keberadaan Pura dan Pelinggih berlabel Mekah dapat ditemukan dibeberapa wilayah di Bali. Di kota Denpasar misalnya terdapat Pura Ratu Mekah dan Pura Dalem Mekah. Kedua Pura tersebut terletak di Desa Ubung Denpasar. Pura Dalem Mekah juga dapat ditemukan di Desa Pakraman Kukuh Tabanan. Sementara itu, Pelinggih Ratu Mekah dapat ditemukan pada Pura Dadia di kota Singaraja. Selain itu, di Desa Kubutambahan Buleleng juga terdapat Pura berlabel Mekah dengan nama Pura Negara Gambur Anglayang.

Penamaan label Mekah pada beberapa Pura dan Pelinggih tersebut, menurut budaya lisan, merupakan bukti historis wujudnya toleransi umat beragama di Bali. Sejak kedatangannya, sekitar abad 15, umat muslim banyak yang bermukim dalam satu wilayah desa dengan masyarakat pemeluk agama Hindu. Keberadaan Pura berlabel Mekah di tengah-tengah mayoritas umat Hindu merupakan bukti bahwa nilai-nilai toleransi umat beragama dijunjung tinggi oleh masyarakat Bali. Pandangan tersebut sebagaimana dinyatakan oleh Nengah Bawa Atmadja bahwa "Pura dan Pelinggih berlabel Mekah merupakan simbol toleransi".[45]

e. Musala dalam Pura

Masyarakat Bali dikenal memiliki nilai toleransi yang tinggi, menghargai hal-hal yang berhubungan dengan agama atau kepercayaan lain. Wujud dari nilai

---

[44] Satya Wedha, "Pura Mekah" dalamhttps://yanartha.wordpress.com/pura-mekah/; di akses pada tanggal 31 Mei 2019.

[45] Nengah Bawa Atmadja, *Genealogi Keruntuhan Majapahit; Islamisasi, Toleransi dan Pemertahanan Agama Hindu di Bali* (Yogyakarta: Pustaka Aksara), 342.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

toleransi tersebut tampak dengan adanya akulturasi tempat ibadah antara umat Hindu dan muslim. Diantara wujud akulturasi tempat ibadah tersebut yaitu keberadaan Musala (langgar) di dalam Pura. Keberadaan Pura di desa Bunutin, Kecamatan Bangli, Kabupaten Bangli misalnya, di dalamnya menyediakan tempat ibadah bagi umat muslim. Oleh karenanya Pura ini disebut Pura Langgar.[46] Pura dimaksudkan adalah tempat ritual dan ibadah bagi umat Hindu. Sedangkan Langgar yang dimaksudkan adalah tempat ibadah shalat bagi umat muslim.

Keberadaan Pura Langgara tau Pura Dalem Jawa ini, telah menjadi symbol kerukunan antara umat Hindu dan Islam di Bali. Keharmonisan antar umat beragama dalam Pura Langgar tersebut, terlihat disaat upacara ritual bagi umat Hindu dan ibadah bagi umat muslim. Saat bertepatan dengan hari besar masing-masing, seperti saat hari Jumat bagi warga muslim dan saat hari Purnama, umat muslim melaksanakan ibadah shalat Jumat berjamaah di Langgar di area dalam Pura, sedangkan umat Hindu juga melaksanakan Sembahyang Purnama secara bersamaan di dalam areal Pura tersebut.[47] Realitas ini merupakan fakta unik di Bali yang jarang diketahusi oleh kebanyakan orang.

Akulturasi budaya dan kerukunan beragama di Bali sangat terjaga baik, dan sebagai symbol harmonisasi kehidupan beragama. Akulturasi dua budaya agama yang berbeda telah bertemu dalam satu tempat ibadah. Realitas dalam menjalankan kewajiban ibadah sesuai dengan keyakinan dalam satut empat, tidak

---

[46] Gede Nani Jaya, "Pura Langgar di Bali Jadi Tempat Ibadah umat Islam dan Hindu", dalamhttps://www.merdeka.com/peristiwa/pura-langgar-di-bali-jadi-tempat-ibadah-umat-islam-dan hindu.html; di akses pada tanggal 02 April 2015.
[47] Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali*, 47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi problem bagi umat Hindu dan muslim di Bali. Oleh karenanya, perbedaan agama tidak perlu dipertentangkan ataupun menjadi sebab pertikaian. Hal ini menunjukkan bahwa kerukunan dan perdamaian antar umat beragama sangat patut kita jaga dan lestarikan.

f. Al-Quran diterjemahkan Bahasa Bali

Sebagai pedoman dalam kehidupan beragama, al-Quran merupakan kitab suci umat muslim, dan telah diterjemahan kedalam beberapa bahasa di berbagai negara. Penterjemahan tersebut umumnya menggunakan bahasa nasional dari setiap negara. Hal itu berbeda dengan penterjemahan di Bali, al-Quran diterjemahkan menggunakan bahasa lokal Bali. Bahasa yang dikenal sebagai bahasa umat Hindu dan masyarakat Bali.

Pada kurun waktu tahun 2017, Puslitbang Lektur, Khazanah Keagamaan dan Managemen Organisasi Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI bekerjasama dengan Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Denpasar Bali telah menerjemahkan al-Quran ke dalam Bahasa Bali. Penerjemahan tersebut membutuhkan waktu yang relatif lama, sekitar hampir satu tahun. Penerjemahan al-Quran ke dalam Bahasa Bali ini menjadi unik sekali. Selain itu, tim penerjemahnya berasal dari pihak swasta, yaitu para dosen STAI Denpasar, bukan dari Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) seperti UIN, IAIN, dan STAIN.[48]

---

[48] Penerjemahan al-Quran kedalam Bahasa Bali pada kurun waktu tahun 2017 telah terbit dan launcing di Jakarta dengan menghadirkan perwakilan Gubernur Bali saat itu. Ikut serta sebagai tim penerjemah diantaranya adalah Muhammad Taufiq Maulana, Jumari, S.P., M.Pd, KH. Ahmad Qasim, dan KH. Anwar Hamid. Lihat, Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali*, 44-45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penerjemahan al-Quran ke dalam bahasa Bali merupakan satu dari sekian kegiatan yang ada di Puslitbang Lektur. Hingga kini, Puslitbang Lektur telah melakukan penerjemahan al-Quran kedalam 15 bahasa daerah. Berkaitan dengan penerjemahan al-Quran ke dalam bahasa Bali, Muhammad Taufiq Maulana menilai ada beberapa pesan yang menjadi tujuan diterjemahkannya al-Quran ke dalam Bahasa Bali. Beberapa pesan dan tujuan tersebut meliputi; a) Melestarikan bahasa daerah yang ada di Nusantara, dalam hal ini yakni bahasa Bali. b) Mengenalkan makna kandungan al-Quran kepada masyarakat Bali yang kental dengan bahasa lokalnya. c) Memberikan pemahaman bahwa al-Quran juga dapat dipahami oleh selain umat Islam. d) Memberikan pemahaman bahwa dengan diterjemahkannya al-Quran ke dalam bahasa daerah setiap komunitas, menunjukkan bahwa Islam juga mengakui bahasa dan budaya di setiap daerah Nusantara.[49]

Table. 3.3
Petikan surat dan ayat terjemahan al-Quran dalam Bahasa Bali

Terjemahan Bahasa Bali	**Bacaan**	**Ayat**
Antuk ngucapang parab Allah sane Maha Kasih miwah Maha Sayang	بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ	1
Sakancan puji majeng ring Allah, Tuhanipun sakancan sahananing alam	اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَۙ	2
Sane kalintang kasih miwah saying	الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِۙ	3
Sane nuenang rahina pawalesan	مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِۗ	4
Wantah majeng ring Allah kemaon titian sami ngaturang subakti lan wantah majeng ring	اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُۗ	5

[49] Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali*, 45-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah kemanten titian sami nunas pitulung		
Pitujuhin ja titian sami margi sane lempeng	اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ۙ	6
Inggih punika margi para manusane sane Allah picaang ipun sakancan kerta wara nugraha (nikmat); nenten ja margi para jatma sane Allah murkai, tur nenten (nalermargi) para jatma sane sesat	صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۙ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّاۤلِّيْنَ	7

4. Problematika sosial-politik minoritas muslim di Bali

a. Muslim Bali; Potret masyarakat pendatang

Bali merupakan pulau yang dianugerahi dengan keindahan alam dan seni budayanya. Selain itu, Bali juga merupakan wilayah dengan industri pariwisata. Hal tersebut menjadi salah satu faktor kedatangan para pendatang dari berbagai kalangan termasuk pendatang muslim. Dilihat dari aspek kuantitas, perkembangan muslim di Bali tidak terlepas dari arus pendatang dari luar. Kenyataan tersebut dapat dilihat hampir 90% dari pendatang yang bermukim di Bali adalah muslim.[50] Jika dicermati, perkembangan Islam di Bali dari era 1970-an hingga kini terlihat meningkat. Tingkat kenaikan tersebut rata-rata 3% sampai 4% pertahun dari jumlah muslim Bali. Jumlah tersebut meliputi gabungan dari penduduk pendatang lama dan pendatang baru. Secara umum pendatang muslim di Bali berasal dari Jawa Timur, Jawa Barat, Madura, Sulawesi, Lombok, Kalimantan Sumatera,[51] dan beberapa daerah lainnya.

[50] Bagenda Ali, *Awal Mula Muslim di Bali Kampung Loloan Jembrana Sebuah Entitas Kuno* (Yogyaarta: CV Budi Utama, 2019), 201.
[51] Ibid., 201-203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan berkembangnya pendatang muslim di seluruh kabupaten dan kota di Bali, hal itu menjadi problem tersendiri bagi muslim Bali. Berbagai fasilitas pribadi maupun umum, seperti tempat tinggal, masjid, rumah makan halal, dan lainnya dibutuhkan untuk memenuhi keberlangsungan hidup sehari-hari. Kebutuhan fasilitas tersebut sangat urgen, mengingat fasilitas tersebut sangat terbatas jumlahnya, dikarenakan mayoritas masyarakat Bali beragama Hindu.

Kedatangan muslim di Bali banyak didasari oleh aspek ekonomi. Arus migrasi ini banyak dimulai pada awal tahun 1970-an dan mengalami peningkatan secara signifikan hingga kini. Realitas ini merupakan konsekuensi logis dari pesatnya dinamisasi kepariwisataan di Bali. Kedatangan muslim Bali dan para pendatang lainnya adalah untuk mencari peluang usaha. Berbagai jenis usaha tersebut seperti sektor garmen, kuliner, furnitur, properti, industri aksesoris atau suvenir, pertokoan, *money changer*, hingga usaha dibidang pelayanan jasa. Dengan kata lain, jenis usaha-usaha tersebut dikuasai oleh para pendatang.

Realitas pendatang muslim Jawa di Bali yang memadati berbagai sektor perekonomian telah memunculkan kecurigaan dan kecemburuan sosial bagi masyarakat Bali lainnya. Kecemburuan tersebut telah menjadi wacana umum pada berbagai lapisan masyarakat Bali. Hingga memunculkan slogan “Orang Jawa berjualan bakso beli tanahnya Orang Bali, sedangkan Orang Bali beli baksonya orang Jawa harus jual tanah miliknya”.[52] Dhurorudin Mashad dalam hasil

[52] Bagenda Ali, *Awal Mula Muslim di Bali*, 203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

risetnya, mengemukakan beberapa alasan dan sebab yang menjadi dasar kecemburuan sosial masyarakat Bali terhadap muslim pendatang, meliputi;

1) Adanya ketakutan terhadap meningkatnya kuantitas jumlah muslim di Bali bersamaan dengan kehadiran para pendatang muslim dari berbagai daerah. Perkembangan muslim khususnya di daerah simpul pariwisata dikhawatiran menumbuhkan kecemburuan sosial yang potensial untuk dipolitisir menjadi isu konflik agama.[53]
2) Munculnya rasa termarginalkan secara ekonomi. Kehadiran pada pendatang muslim di Bali, pada realitanya telah menjadi beban ekonomi dan sosial bagi wilayah Bali. Kehadiran para pendatang tersebut telah menjadi kompetitor dan dinilai menghilangkan berbagai kesempatan dalam aspek ekonomi dan bisnis bagi masyarakat pribumi Bali.[54]
3) Munculnya rasa keterancaman kultural. Bali telah dikenal sebagai wilayah dengan kultur lokalnya, seperti Ajeg dan kekhususan Bali dan lainnya. Kehadiran para pendatang muslim dengan tradisinya, dinilai oleh masyarakat Bali akan menggusur kultur lokal Bali.[55]
4) Munculnya problem terkait kerusakan lingkungan. Dalam realitanya kehadiran para pendatang tersebut menuntut adanya fasilitas dan infrastruktur yang memadai dalam berbagai aspek, termasuk tempat tinggal.

[53] Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, 266.
[54] Ibid., 269.
[55] Ibid., 271.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Realitas tersebut telah mendorong perubahan alokasi peruntukan lahan dan dinilai mengabaikan adat dan budaya kearifan lokal masyarakat Bali.[56]

Dalam sejarah perkembangannya, eksistensi minoritas muslim di Bali pada kenyataannya dihadapkan pada berbagai problem. Minoritas muslim Bali menghadapi berbagai problem lingkungan, ekonomi, sosial budaya, politik, dan berbagai problem lainnya. Salah satu problem yang dihadapi oleh minoritas muslim Bali yaitu adanya beberapa kebijakan yang dinilai diskriminatif. Beberapa kebijakan dinilai sebagai perilaku diskriminasi yang diberlakukan kepada pendatang khususnya muslim dan muslim Bali pada umumnya. Beberapa kebijakan tersebut meliputi;

a) Adanya kebijakan pembatasan kepemilikan Kartu Tanda Penduduk (KTP) di seluruh wilayah Bali. Kebijakan tersebut dinilai bersifat diskriminatif dan mendiskreditkan umat muslim Bali. Warga pendatang muslim menghadapi berbagai kesulitan untuk mendapatkan KTP Bali dikarenakan adanya beberapa persyaratan yang sengaja dibuat sebagai kebijakan lokal daerah. Bagi warga muslim yang tidak memenuhi persyaratan tersebut, maka hanya diperbolehkan memiliki Kartu Identitas Pemukim Musiman (KIPEM), secara rutin setiap enam bulan harus diperpanjang dan membayar sejumlah uang kepada Desa Pakraman.[57]

---

[56] Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, 272-273.

[57] Pasca Bom Bali I pada tanggal 12 Oktober 2002 dan Bom Bali II pada tanggal 1 Oktober 2005,beberapa kebijakan lokal Bali terkait kepemilikan KTP Bali bagi muslim pendatang harus memenuhi beberapa syarat; 1) membayar uang jaminan, 2) mendapatkan izin dan keterangan warga sekitar tidak membahayakan, 3) mendapatkan penjamin beban sosial dan moril selama

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b) Kebijakan terkait pendirian rumah ibadah bagi umat muslim. Masyarakat Bali memberlakukan kebijakan khusus terkait pendirian masjid, mushala bagi umat muslim.[58] Pendirian tempat ibadah di Provinsi Bali diatur berdasarkan Surat Keputusan Gubernur Bali No. 583 Tahun 1991 tentang Prosedur dan Ketentuan-ketentuan Pembangunan Tempat-Tempat Ibadah untuk Umum di Wilayah Provinsi Daerah Tingkat I Bali. Lima hal penting yang diatur dalam SK tersebut yaitu: (1) Pembangunan tempat-tempat ibadah untuk umum yaitu pura, masjid, wihara, dan gereja harus mendapatkan izin tertulis dari Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Bali (Pasal 2 ayat 1); (2) Izin yang dimaksud dikeluarkan oleh Gubernur setelah mendapat pertimbangan dari Tim Pertimbangan Pembangunan Tempat-Tempat Ibadah, Kepala Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Bali, dan Bupati Kepala Daerah Tingkat II setempat (Pasal 2 ayat 2); (3) Surat permohonan izin;[59] (4) Dalam mewujudkan pembangunan tempat ibadah

---

berdiam di Bali, 4) memiliki tempat tinggal yang dibuktikan dengan sertifikat kepemilian. Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, 281.

[58] Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, 282.

[59] Pada praktiknya, pihak-pihak yang berperan dalam pendirian izin adalah desa adat atau desa pakraman. Surat permohonan izin yang dikeluarkan harus dilampiri oleh (Pasal 2 ayat 3): 1.Persetujuan masyarakat lingkungan melalui rapat/pertemuan dimana akan dibangun tempat ibadah. 2.Surat Keterangan dari Kepala Desa/Lurah setempat mengenai lokasi tanah yang akan dibangun benar dalam wilayahnya. 3. Daftar jumlah umat yang akan menggunakan tempat ibadah yang berdomisli di tempat itu yaitu sekurang-kurangnya 40 Kepala Keluarga (KK). 4. Foto copy Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan foto copy Kartu Keluarga dari para kepala keluarga sebagaimana dimaksud. 5.Surat Keterangan tentang status tanah dari Kepala Badan Pertanahan Nasional kabupaten setempat. 6. Peta situasi dari Dinas Pekerjaan Umum kabupaten daerah tingkat II setempat. 7. Rencana gambar bangunan yang disahkan oleh Kepala Dinas Pekerjaan Umum kabupaten daerah tingkat II setempat. 8. Izin Mendirikan Bangunan dari Bupati Kepala Daerah Tingkat II setempat Cq. Kepala Dinas Pekerjaan Umum kabupaten daerah tingkat II setempat. 9. Daftar susunan pengurus/panitia pembangunan tempat ibadah tersebut. 10. Rekomendasi dari Kepala Kantor Departemen Agama kabupaten setempat. 11. Rekomendasi dari Bupati Kepala Daerah tingkat II setempat. Lihat, Cahyo Pamungkas, Toleransi Beragama Dalam Praktik Sosial;

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harus menyesuaikan dengan ciri-ciri khas dari bentuk bangunan tempat ibadah masing-masing agama (Pasal 2 ayat 4); (5) Bupati Kepala Daerah Tingkat II berkewajiban untuk mengawasi pelaksanaan keputusan ini (Pasal 3). Secara umum problem berkaitan dengan tempat ibadah bersumber dari aspek perizinan dan pemanfaatan sarana ibadah, meliputi; *pertama*, penggunaan pengeras suara berkaitan dengan azan dari umat Islam. *Kedua*, penggunaan tempat-tempat ibadah yang sudah berdiri seringkali menimbulkan konflik karena berbenturan dengan kepentingan masyarakat setempat. Sebagai contohnya, pada Hari Raya Nyepi, umat Islam membutuhkan pengeras suara untuk mengkumandangkan azan, dan menyalakan lampu. Namun demikian, umat Hindu merasa keberatan ketika umat Islam menggunakan pengeras suara dan menyalakan lampu. *Ketiga*, permasalahan dalam hal perizinan terutama oleh kalangan minoritas Islam dan lainnya. Kesulitan dalam mendapatkan perizinan dirasakan oleh tokoh-tokoh agama Islam di Kabupaten Buleleng untuk mendirikan Masjid. Kesulitan tersebut berdampak pada diabaikannya SK Gubernur. Pendirian masjid di Kabupaten Buleleng banyak yang didirikan tanpa memenuhi persyaratan 40 KK sebagaimana diatur oleh SK Gubernur.[60]

c) Kebijakan yang juga dinilai diskriminatif adalah sulitnya mendapatkan izin pemanfaatan lokasi untuk tempat pemakaman. Keberadaan area pemakaman

---

Studi Kasus Hubungan Mayoritas dan Minoritas Agama di Kabupaten Buleleng, *Episteme*, Vol. 9, No. 2 (Desember, 2014), 285-361.

[60] Cahyo Pamungkas, Toleransi Beragama Dalam Praktik Sosial; Studi Kasus Hubungan Mayoritas dan Minoritas Agama di Kabupaten Buleleng, *Episteme*, Vol. 9, No. 2 (Desember, 2014), 285-361.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang ada sangat terbatas dan tidak mampu menampung seluruh umat muslim, termasuk para pendatang. Kebijakan khusus perizinan berkaitan pemanfaatan lahan untuk tempat pemakaman di Bali diberlakukan dengan alasan bahwa adat dan kepercayaan masyarakat Bali tidak membolehkan tanah desa mereka dilalui mayat, jika hal tersebut terjadi maka harus dilakukan upacara penyucian.[61]

d) Sulitnya mendapatkan dana bantuan dari Pemerintah Daerah (Pemda) untuk pengembangan Islam. Dana bantuan yang diberikan tidak seimbang dengan yang diperoleh oleh umat lainnya, sehingga hal ini dirasakan sebagai bentuk diskriminasi bagi umat muslim Bali.[62]

e) Minimnya akses informasi dan kesempatan publikasi kegiatan keagamaan Islam di berbagai televisi lokal, yang tida seimbang dengan kesempatan yang disediakan untuk agama lain. Minimnya informasi dan kesempatan juga meliputi aspek karir. Pada beberapa daerah di Bali, umat Islam cenderung tidak diberikan kesempatan untuk menduduki jabatan, seperti camat dan lainnya.[63]

f) Minimnya ketersediaan tempat ibadah seperti Mushala pada fasilitas layanan umum di hampir seluruh wilayah di Bali seperti di Terminal umum dan rumah sakit.[64] Fasilitas ibadah ditempat layanan umum tersebut sangat dibutuhan oleh umat Islam untuk memenuhi kewajibannya.

---

[61] Dhurorudin Mashad, *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*, 282.
[62] Bagenda Ali, *Awal Mula Muslim di Bali*, 209.
[63] Ibid., 209.
[64] Ibid., 210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Fenomena Ajeg dan Kekhususan Bali

Ajeg Bali merupakan istilah tentang Bali yang kokoh, teratur, tegak, mantap, tidak berubah.[65] Istilah tersebut dimaknai oleh berbagai kalangan sebagai sebuah politik identitas dalam mempertahankan identitas etnik Bali.[66] Proses kembali kepada kebudayaan Bali melalui gagasan 'ajeg Bali' adalah fenomena umum dalam sebuah masyarakat yang sedang mengalami transisi.[67]

Ajeg Bali merupakan sebuah konsep pemberdayaan masyarakat dan kebudayaan Bali yang muncul pasca bom Legian 12 Oktober 2002. Gerakan ini dikumandangkan oleh Kelompok Media Balipost (KMB), dengan tujuan mengembalikan masyarakat Bali dalam konteks pengamalah ajaran agama Hindu dan kebudayaan Bali.[68] Gerakan ini mendapatkan respon dan dukungan penuh mayoritas masyarakat Hindu Bali. Dalam pengertian sempit, gerakan ini telah membawa pengaruh besar terhadap masyarakat Hindu Bali yang semakin tertutup, menjaga kebudayaan lokal. Bahkan secara umum, demi menjaga ajeg Bali,

---

[65] Istilah Ajeg Bali dalam kutipan salah satu koleksi UPI Digital Repository, *Indonesia University of Education* yang disebutkan berasal dari dua kata yaitu:"Ajeg" dan "Bali" yang secara harfiah memiliki artinya masing-masing. Kata "Ajeg" memiliki arti tegak, kukuh (peraturan), sedangkan kata "Bali" merujuk kepada Pulau Bali atau Propinsi Bali, secara hukum, geografis, dan politis merupakan bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Lihat Sri Reshi Ananda Kusuma, *Kamus Bali Indonesia* (Denpasar: Pustaka Balimas, 1956), 9.

[66]Sebagaimana dinyatakan oleh Antonio Gramsci bahwa terdapat dua level struktur utama dalam pemerintahan, yakni masyarakat sipil dan masyarakat politik. Kelompok masyarakat sipil mencakup seluruh aparatur transmisi yang sering disebut swasta, seperti lembaga pendidikan, media masa, dan termasuk lembaga-lembaga agama. Sementara kelompok masyarakat politik atau negara mencakup semua institusi publik yang memegang kekuasaan untuk melaksanakan pemerintahan. Menurut Gramsci, hegomoni adalah sebuah kelas politik yang berhasil membujuk kelas-kelas lain dalam masyarakat untuk menerima nilai-nilai moral, politik maupun kulturnya. Lihat, Antonio Gramsci, *Selection from Prison Notebook* (New York: International Publisher, 1971), 57.

[67] Allen dan Palermo, "Ajeg Bali: Multiple Meanings, Diverse Agendas," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 33, (2005), Issue 97.

[68] Bagenda Ali, *Awal Mula Muslim di Bali*, 215.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat Hindu Bali menjadi waspada dan curiga terhadap kelompok lain yang berbeda agama, khususnya pendatang umat muslim.

Ajeg Bali dan berbagai agenda revitalisasi kebudayaan pada umumnya bersifat internal. Artinya, di dalam masyarakat Bali sendiri terjadi sebuah proses yang menghendaki adanya pemurnian adat dan ajaran-ajaran agama. Dalam proses ajeg Bali, terhimpun berbagai praktik yang berusaha membangun ulang batas-batas keanggotaan seseorang tehadap komunitas kultural dan politik. Batas antara siapa orang Bali dan non-Bali dirumuskan ulang, sesekali dengan cara yang ekslusif, untuk mencapai apa yang dimaksudkan sebagai keaslian.[69] Di sini kita menyaksikan bahwa kewarganegaraan yang sejatinya berlaku nasional dalam praktiknya selalu ditantang oleh kekuatan-kekuatan sub-nasional yang dalam hal ini disusun oleh kesamaan etnik dan keagamaan pada sebuah wilayah tertentu. Beberapa kajian menunjukkan adanya praktik diskriminasi terhadap kalangan pendatang non-Bali yang sampai tingkat tertentu bersinggungan dengan persoalan akses terhadap sumber daya ekonomi.

Ajeg Bali menjadi seperangkat gagasan dan strategi guna menghadapi tantangan global. Guna menghadapi persaingan di bidang ekonomi, kemunculan Ajeg Bali secara spesifik memunculkan sentiment etnosentris. Gagasan tentang kembali ke adat, dan 'Ajeg Bali' juga sebuah latihan intelektual yang menghasilkan jawaban sementara terhadap tantangan zaman. 'Ajeg Bali' mengarah pada tindakan mencintai diri sendiri yang cenderung mengajak pihak lain untuk

---

[69] Amin Mudzakkir, Perempuan dan Kewarganegaraan di Indonesia: Kasus Bali, Sasak, dan Minahasa, *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 15, No. 1 (2013), 1-20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengikuti nilai-nilai dan norma norma keagamaan yang diwariskan oleh leluhur sendiri dengan cara memanipulasi memori sosial.

Dalam perspektif kultural, "Ajeg Bali" dimaknai sebagai terciptanya sebuah ruang hidup budaya Bali yang bersifat inklusif, multikultur dan selektif terhadap pengaruh-pengaruh luar. Pada tataran proses kultural, Ajeg Bali juga dapat diartikan sebagai interaksi manusia Bali dengan ruang hidup budaya Bali. Proses ini dimaksudkan untuk melahirkan produk-produk atau penanda-penanda budaya baru melalui sebuah proses yang berdasarkan nilai-nilai kultural dan kearifan lokal serta memiliki kesadaran ruang (spatial) serta waktu yang mendalam.[70]

Konsep "Ajeg Bali," juga termasuk legislasi mengenai migrasi selektif; penegakan hukum yang kuat dan konsisten atas produk-produk legislasi tersebut; pembuatan satu legislasi khusus yang komprehensif guna menata ulang batasan-batasan kewenangan antara pemerintah Republik Indonesia dan aparaturnya dengan institusi-institusi tradisional yang selama ini menjaga ruang budaya manusia Bali; pemetaan dan dokumentasi atas seluruh kekayaan budaya Bali, baik yang *tangible* (tampak) maupun *intangible* (tidak tampak); secara sadar dan sistematis memberikan ruang dan dukungan kepada para pemikir dan seniman Bali untuk menciptakan karya-karya yang bersifat *counter culture*.[71]

---

[70] Bali Post, "Konsep Ajeg Bali Dimaknai dalam Tiga Tataran", Bali Post, diakses pada tanggal 16 Agustus 2003, 13.

[71] Nyoman Wijaya, *Melawan Ajeg Bali: Antara Eksklusivitas dan Komersialisasi*, artikel ini diseminarkan dalam Dialog "Ajeg Bali Dalam Perspektif Sejarah" di Rumah Makan Sari Warta Boga, Senin 18 Agustus 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bali merupakan wilayah yang memiliki keistimewaan dan kekhususan tertentu. Dalam berbagai aspek budaya dan *local wisdom*, kekhususan tersebut telah menjadi perilaku sosial hingga kini. Sebagai daerah yang memiliki keistimewaan, Bali secara khusus dengan berbagai kekhususannya belum diatur secar legal formal, melalui Undang-undang Negara Republik Indonesia. Undang-undang yang secara khusus mengatur tentang daerah istimewa adalah Undang-undang RI nomor 9 tahun 2015 tentang perubahan atas Undang-undang nomor 23 tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah. Di dalam Undang-undang tersebut hanya disebutkan bahwa hanya ada dua provinsi istimewa di Indonesia yaitu Propinsi DKI Jakarta dan Provinsi Papua. Selain itu, Undang-undang tersebut juga menyebutkan hanya ada dua daerah Istimewa yaitu Provinsi Daerah Istimewa Nangoe Aceh Darussalam dab Propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta.

Kekhususan Bali belum mendapatkan legitimasi secara legal formal Nasional. Namun demikian, kekhususan tersebut secara regulasi lokal telah berjalan dan berlaku baik secara parsial di desa-desa adat atau desa Pakraman, maupun secara komunal yang berlaku di seluruh wilayah Bali. Sebagai contohnya, sistem komunal yang berdampak signifikan terhadap problematika hukum Islam bagi muslim Bali adalah kekhususan Bali terkait perayaan Hari Raya Nyepi atau upacara Brata Penyepian di saat umat Hindu di Bali mengadakan *Catur Brata* Penyepian yakni *Amati karya* (tidak bekerja), *Amati Geni* (tidak menyalakan api), *Amati Lelungan* (tidak bepergian), dan *Amati Lelanguan* (tidak bersenang-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

senang).[72] Catur Brata Penyepian yang dijalani oleh umat Hindu Bali pada saat Hari Raya Nyepi tersebut berlangsung selama duapuluh empat (24) jam.

Selain kekhususan perayaan Nyepi, Bali juga memiliki kekhususan lain terkait upacara adat maupun agama. Berbagai kekhususan tersebut seperti perayaan Galungan dan Kuningan, Pagerwesi, Saraswati, Siwaratri, dan lainnya. Pada saat perayaan upacara adat maupun agama tersebut, menjadi hari libur lokal Bali. Ketentuan hari-hari libur lokal tersebut berdasarkan ketetapan Gubernur Bali. Seluruh kantor pemerintahan dan sekolahan secara umum diliburkan meskipun bukan libur nasional.[73] Sebagai konsekuensi dan untuk menghargai umat Hindu yang merayakannya, beberapa sekolah Islam atau madrasah pada akhirnya mengikuti ketentuan tersebut.

B. Problematika Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim di Bali

1. Terminologi perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali

Perkawinan beda agama merupakan salah satu persoalan yang menjadi isu bersama. Hal itu dikarenakan persoalan perkawinan ini tidak hanya menyangkut tabiat dan hajat hidup kedua pihak pelaku perkawinan, tetapi juga menyangkut berbagai pihak baik lembaga pemerintah, adat, maupun agama. Oleh karenanya, persoalan perkawinan beda agama ini menarik untuk dikaji dari berbagai perspektif.

---

[72] Bagenda Ali, *Awal Mula Muslim di Bali*, 218.
[73] Ibid., 220.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai bangsa yang plural dan beragam, baik dari segi budaya, suku, ras, agama, interaksi antar satu golongan masyarakat satu dengan yang lain sudah tentu tidak dapat dihindarkan. Interaksi antar masyarakat yang berbeda latar belakang ini dalam realitanya menimbulkan adanya suatu fenomena dalam masyarakat yaitu perkawinan beda agama, perkawinan antara pasangan yang memiliki agama yang berbeda. Persoalan perkawinan beda agama ini pada akhirnya melahirkan berbagai pandangan baik berkaitan aspek yuridis, adat, maupun agama.

Secara normatif, perkawinan dapat didefinisikan sebagai ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.[74] Sementara itu, agama dapat diartikan sebagai sistem yang mengatur kepercayaan dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan budaya, dan pandangan dunia yang menghubungkan manusia dengan tatana kehidupan.[75] dalam pengertian lain agama dapat dikatakan sebagai sistem atau prinsip kepercayaan kepada Tuhan, atau juga disebut dengan nama dewa atau nama lainnya dengan ajaran kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan tersebut.[76] Berpijak pada konsepsional tersebut, perkawinan beda agama dapat diartikan dengan

---

[74] Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang Perkawinan pasal 1.
[75] Kenneth Shouler, *The Everything World's Religions Book: Explore the Beliefs, Traditions and Cultures of Ancient and Modern Religions* (Publisher: Everything, 2010), 1.
[76] Agama susah untuk didefinisikan, dalam diskusi religious studies, Clifford Geertz dengan sederhana menyebut agama sebagai sebuah "sistem kultural". Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System* (Fontana Press, 1993), 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkawinan antara pria dan wanita yang keduanya memiliki perbedaan agama atau kepercayaan satu sama lain.

Sebagai wilayah dengan multi budaya, suku, dan ras, Bali juga memiliki jumlah penduduk dengan multi agama. Berdasarkan data hasil sensus penduduk Bali tahun 2018, pemeluk agama di Bali meliputi Hindu, Islam, Protestan, Katolik, Budha, Konghucu dan kepercayaan lainnya.[77] Dilihat dari komposisi keagamaan, umat Islam merupakan kelompok minoritas hampir diseluruh kabupaten dan kota di Bali.[78] Secara normatif, kondisi minoritas tersebut berimplikasi pada realitas adanya praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali. Hal itu dikarenakan dalam realitas kehidupan sehari-hari, dinamika kehidupan muslim di Bali tidak dapat dipisahkan dengan pemeluk agama lain.

Sebagai wilayah dengan multi agama, Hindu merupakan agama dengan pemeluk terbesar dan mayoritas di Bali. Berdasarkan data hasil sensus penduduk Bali tahun 2018, jumlah penduduk Bali yang menganut Hindu sebesar 83,46 % dari jumlah penduduk 3,9 juta jiwa. Sementara pemeluk Islam sebesar 13,37 %.[79] Secara normatif, perbandingan tingkat prosentase jumlah tersebut menjadi salah satu faktor terjadinya perkawinan beda agama yang melibatkan muslimah dengan laki-laki Hindu. Situasi dan kondisi tersebut juga menjadi salah satu faktor kehidupan masyarakat di Bali kental dengan budaya Hindu. Selain itu, kondisi

---

[77] Lihat data tabel Agama-agama di Bali halaman 140.
[78] Lihat data tabel jumlah penduduk menurut kabupaten/kota dan agama yang dianut di Bali tahun 2018.
[79] Lihat tabel perbandingan prosentase jumlah pemeluk agama di Bali.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut juga berimplikasi pada dinamika kehidupan muslim di Bali yang tidak dapat dipisahkan dengan pemeluk Hindu dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari. Hal ini juga berimplikasi pada terjadinya praktik perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk Hindu di Bali.[80]

Berdasarkan konsepsi dan penjelasan tersebut, yang dimaksudkan dengan perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali dalam konteks penelitian ini yaitu merujuk kepada perkawinan yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain di Bali yang dilakukan berdasarkan ketentuan adat dan agama para pihak yang akan melangsungkan perkawinan. Dalam pengertian lain, perkawinan beda agama ini secara khusus merujuk kepada praktik perkawinan dua pihak berlainan agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk Hindu[81] di Bali tetapi pada saat akad dilaksanakan dengan ketentuan Islam dengan konsekuensi pemeluk Hindu menjadi *muallaf*, atau dengan ketentuan Hindu dan muslim menjadi pemeluk Hindu.

2. Perkawinan beda agama: Tinjauan normatif Undang-undang perkawinan

Secara yuridis normatif, Undang-undang perkawinan di Indonesia, Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perkawinan tidak mengatur dengan jelas berkaitan dengan persoalan perkawinan beda agama. Terlebih berkaitan dengan keabsahan perkawinan tersebut. Hal itu dikarenakan, keabsahan

---

[80] Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.

[81] Hindu didefinisikan sebagai "agama" dengan berbagai pandangan, diantaranya "kumpulan dari berbagai kepercayaan dan praktik religius", "tradisi religius", dan sebagainya. lihat: Gavin Flood, *Establishing the boundaries* (Blackwell Publishing, 2003), 1-17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkawinan diserahkan kepada masing-masing agama dan kepercayaan. Ketentuan tersebut dinyatakan dalam pasal 2 ayat (1) bahwa "perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.[82] Rumusan dan ketentuan pasal tersebut memberikan interpretasi bahwa Undang-undang perkawinan di Indonesia menghendaki tidak adanya perkawinan beda agama. Undang-undang perkawinan juga tidak mengatur berkaitan keabsahan praktik perkawinan tersebut. Dalam pengertian lain, keabsahan perkawinan beda agama dalam ketentuan Undang-undang perkawinan diserahkan kepada ketentuan agama dan kepercayaan masing-masing.

Selain itu, Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perkawinan juga hanya mengatur tentang perkawinan campuran. Perkawinan yang dimaksudkan yaitu perkawinan antara dua pihak yang berlainan kewarganegaraan. Ketentuan tersebut sebagaimana dinyatakan dalam pasal 57 bahwa "yang dimaksud dengan perkawinan campuran dalam Undang-undang ini ialah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan dan salah satu pihak berkewarganegaraan Indonesia.[83] Rumusan ini juga memberikan penafsiran bahwa secara normatif, Undang-undang perkawinan tidak mengakui adanya perkawinan beda agama di Indonesia. Implikasinya, perkawinan beda agama di Indonesia harus dilaksanakan sesuai dengan tata cara yang ditentukan oleh agama dan kepercayaan para pihak yang akan melangsungkan perkawinan.

---

[82] Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perkawinan pasal 2 ayat 1.
[83] Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perkawinan pasal 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Perkawinan beda agama: Tinjauan agama Hindu

Perkawinan dalam pandangan agama Hindu diartikan sebagai ikatan lahir batin antara seorang *purusha* (pria) dengan seorang *pradana* (wanita) menjadi suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga atau rumah tangga (grahasta) yang bahagia dan kekal yang berkiblat dan berdasar kepada Tuhan Yang Maha Esa/Ida Sang Hyang Widhi Wasa.[84] Dalam pelaksanaan upacara perkawinan, agama Hindu berpedoman pada Kitab Weda (Sruti) dan hukum Hindu yang didasarkan pada adat kebiasaan yang telah dilakukan secara turun-temurun. Dengan melakukan upacara yang berlandaskan kitab suci dan adat kebiasaan masyarakat yang telah berlaku, upacara perkawinan diharapkan akan mendapatkan kebahagiaan di dunia ini (jagaditha) dan kebahagiaan yang abadi.[85]

Suatu perkawinan yang tidak memenuhi ketentuan agama dalam hukum Hindu dapat dibatalkan. Permbatalan perkawinan tersebut meliputi perkawinan yang dilakukan menurut hukum Hindu tetapi tidak memenuhi ketentuan syarat keabsahan dan pengesahannya. Diantara syarat keabsahan perkawinan dalam Hindu yaitu kedua mempelai harus sama-sama beragama Hindu. Dalam agama Hindu, perkawinan yang dilakukan tidak menganut agama yang sama pada saat upacara perkawinan dapat dibatalkan. Demikian juga perkawinan antar agama, menurut ketentuan hukum agama Hindu juga tidak dapat dilakukan.[86]

---

[84] Ida Bagus Anom, *Perkawinan Menurut Adat Agama Hindu* (Denpasar: Kayu Mas Agung, 2001), 4.
[85] Ibid., 5.
[86] Gde Pudja dan Tjokorda Rai Sudartha, *Manawa Dharmasastra Weda Smerti, Kopedium Hukum Hindu* (Jakarta: Yayasan Dharma Naradha, 2002), 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam agama Hindu tidak dikenal adanya perkawinan antar agama. Hal ini terjadi karena sebelum perkawinan harus dilakukan terlebih dahulu upacara keagamaan. Apabila salah seorang calon mempelai tidak beragama Hindu, maka dia diwajibkan sebagai penganut agama Hindu[87] karena kalau calon mempelai yang bukan Hindu tidak disucikan terlebih dahulu dan kemudian dilaksanakan perkawinan, hal ini melanggar ketentuan dalam Seloka V89 kitab Manawadharmasastra.[88] Dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa untuk mensahkan suatu perkawinan menurut agama Hindu, harus dilakukan oleh Pedande/Pendeta yang memenuhi syarat untuk itu. Di samping itu, dalam hukum perkawinan Hindu juga tidak dibenarkan adanya perkawinan antar penganut agama Hindu dan bukan Hindu yang disahkan oleh Pedande.

4. Perkawinan beda agama: Tinjauan hukum Islam

Perkawinan beda agama merupakan salah satu problematika hukum Islam yang menjadi diskursus hingga kini dan masih relevan dikaji sebagai respon atas realitas yang ada. Dalam banyak kasus di masyarakat Indonesia, resistensi yang begitu besar terhadap perkawinan beda agama masih banyak bermunculan. Umumnya, berkaitan dengan persoalan halal dan haramnya perkawinan antar umat beragama.

Dalam literatur fikih klasik, pembahasan perkawinan beda agama hanya meliputi perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita non muslimah

[87] Seseorang yang akan memeluk Hindu harus melegitimasi diri dengan jalan melaksanakan upacara Sudhi wadhani. Upacara ini bertujuan untuk penyucian hati serta pengukuan seseorang untuk dapat menjalankan ajaran Agama Hindu. I Wayan Titra Gunawijaya, "Kelepasan Dalam Pandangan Siwa Tattwa Purana", *Jurnal Teologi Hindu*, Vol 1, No 1. (2019), 73-80.
[88] Ida Bagus Anom, *Perkawinan Menurut Adat Agama Hindu*, 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*musyrikah* atau *ahl kitāb*) dan perkawinan antara wanita muslimah dengan laki-laki non muslim (*musyrik* atau *ahl kitāb*). Merespon persoalan perkawinan beda agama, para fukaha berpegang pada Q.S. al-Mumtahanah ayat 10[89] dan Q.S. al-Baqarah ayat 221[90] sebagaimana berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۚ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ وَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقۡتُمۡ وَلۡيَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْۚ ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِۖ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ.

"Hai orang-orang yang beriman, apabila dating 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 ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana" (Q.S. al-Mumtahanah: 10).[91]

Terdapat beberapa pandangan terkait asbāb al-nuzūl Q.S. al-Mumtahanah ayat 10 tersebut. Sebagian ulama meriwayatkan bahwa sebelum turunnya ayat tersebut, pada tahun VI Hijriyah, telah terjadi perjanjian antara Nabi Muhammad saw dengan orang-orang kafir musyrik di Makkah. Perjanjian tersebut dikenal dengan nama perjanjian Hudaibiyah. Salah satu butir dalam perjanjian tersebut

[89] al-Qur'an, 60: 10.
[90] al-Qur'an, 2: 221.
[91] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 28, 550.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyatakan bahwa penduduk Makkah yang datang atau berkunjung ke Madinah (meskipun seorang muslim) harus dikembalikan oleh Nabi ke Makkah. Adapun penduduk Madinah (meskipun seorang muslim) yang datang untuk bergabung dengan penduduk Makkah, maka ia tidak harus dikembalikan ke Madinah.[92] Sementara itu, dalam riwayat lain dinyatakan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan salah seorang penduduk Makkah bernama Sabī'ah binti al-Ḥarith (seorang muslimah) yang berhijrah ke Madinah. Suaminya bernama Ṣayfi ibn Rāhib (seorang kafir) mendatangi Nabi saw dan berkata: Wahai Muhammad, kembalikan isteriku kepadaku sebagaimana yang telah engkau janjikan. Kemudian turunlah Q.S. al-Mumtahanah ayat 10 tersebut. Nabi saw tidak mengembalikan Sabī'ah binti al-Ḥarith kepada suaminya, akan tetapi Nabi saw mengganti pembayaran maharnya Ṣayfi. Dan pada akhirnya, Sabī'ah dinikahi oleh sahabat 'Umar ibn Khaṭṭāb.[93]

وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ 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 keneraka, sedang Allah mengajak kesurga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-

[92] Shaykh Ḥasan Khālid, *al-Zawāj bi Ghayr al-Muslimīn* (Makkah: Da'wah al-Ḥaq, 1421 H), 82.
[93] Ibid., 82-83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran" (Q.S. al-Baqarah: 221).[94]

Sebagaimana Q.S. al-Mumtahanah ayat 10 tersebut, asbāb al-nuzūl Q.S. al-Baqarah ayat 221 juga terdapat beberapa pandangan. Salah satu riwayat menyebutkan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan peristiwa Nabi mengutus Marthad bin Abī Marthad al-Ghanawī ke Makkah untuk membebaskan kaum muslim yang tertawan. Berita tersebut terdengar oleh seorang wanita kafir bernama 'Unāq yang merupakan kekasih Marthad sebelum memeluk Islam. Pada suatu ketika "Unaq mendatangi Marthad dan berkata" "Wahai Marthad mengapa kita berpisah?, Marthad Menjawab, sesungguhnya Islam telah memisahkan diriku dan dirimu serta mengharamkan hubungan kita, tetapi jika engkau masih menghendaki diriku untuk mengawinimu, maka setelah saya kembali menghadap Rasul saw, saya akan meminta izin kemudian mengawinimu". 'Unaq berkata: "Engkau telah mengecewakanku". Kemudian 'Unaq menjerit dan datanglah orang-orang memukul Marthad lalu membiarkannya pergi. Setelah menyelesaikan tugasnya dan kembali bertemu dengan Rasul saw, Marthad melaporkan urusannya dan persoalannya dengan 'Unaq. Marthad berkata kepada rasul saw: Ya Rasulullah halalkah aku mengawininya", kemudian turunlah Q.S. al-Baqarah ayat 221 tersebut.[95]

Dalam riwayat lain disebutkan, bahwa asbāb al-nuzūl Q.S. al-Baqarah ayat 221 ini berkaitan dengan peristiwa 'Abdullah bin Rawāḥah yang memiliki seorang

---

[94] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 2 (Bandung: CV Jabal Raud, 2010), 35.
[95] Muhammad 'Ali al-Ṣābūni, Rawā'i al-Bayān Tafsīr Ayāti al-Aḥkām min al-Qur'ān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 203-204.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

budak berkulit hitam. Pada suatu ketika ia memarahi dan memukulnya. Setelah peristiwa tersebut ‘Abdullah menyesali perbuatannya kemudian mendatangi Rasul saw dan berkata: Sungguh aku akan memerdekakan dan mengawininya. Peristiwa ‘Abdullah menikahi budak tersebut mendapat respon dan cacian dari beberapa sahabat karena telah mengawini seorang budak, kemudian turunlah Q.S. al-Baqarah ayat 221 tersebut.[96]

Kedua ayat tersebut, Q.S. al-Mumtahanah ayat 10 dan Q.S. al-Baqarah ayat 221 merupakan ayat-ayat Madaniyah yang secara tekstual membawa pesan khusus agar orang-orang muslim tidak menikahi wanita *musyrikah* atau sebaliknya. Merespon persoalan tersebut, Imam Muhammad al-Rāzi menyebutkan bahwa ayat-ayat tersebut merupakan ayat-ayat permulaan yang secara eksplisit menjelaskan hal-hal yang halal (*māyuḥallu*) dan hal-hal yang dilarang (*māyuḥramu*).[97] Sementara itu, perkara menikahi orang *musyrik*[98] merupakan salah satu perintah Tuhan dalam kategori “haram” dan “dilarang”.

---

[96] Salah satu alasan ‘Abdullah bin Rawāḥah menikahi budaknya karena budak tersebut melaksanakan shalat, puasa, senantiasa berwudlu, dan bersyahadat bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad saw utusan Allah. Sementara para sahabat pada saat itu banyak yang lebih senang menikahi wanita-wanita musyrik. Shaykh Ḥasan Khālid, *al-Zawāj bi Ghayr al-Muslimīn*, 84-85.

[97] Imam Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Din ibn al-‘Allamah Dhiya’u al-Din Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi al-Musytahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid V (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), 59.

[98]Sebagaimana dikutib oleh Rasyid Ridha dalam *Tafsīr al-Manār*, Qatadah seorang mufassir dari kalangan *tabi’in* berpandangan bahwa yang dimaksud dengan *musyrikin* dalam Q.S. al-Baqarah ayat 221 yaitu penyembah berhala pada saat al-Qur’an diturunkan, sehingga ayat tersebut dinilai tidak tegas melarang perkawinan dengan orang musyrik selain bangsa Arab, seperti Cina (Konghucu, Budha, dan lainnya). Lihat Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Matba’ah al-Qahirah, 1380), 190. Sementara *ahl al-kitāb* dimaknai sebagai orang yang beriman dengan agama *samāwī* yakni agama yang memiliki kitab suci dan nabi, seperti Yahudi dan Nasrani. Lihat Wahbah al-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2007), 6653.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai respon terhadap problematika perkawinan beda agama, perkawinan dengan non muslim (*musyrik* atau *ahl kitāb*) dalam literatur fikih ditemukan beberapa pandangan.[99] *Pertama*, perkawinan dengan non muslim *musyri*k dan atau *musyrikah*. Mayoritas fukaha berpandangan bahwa perkawinan tersebut haram dan dilarang hukumnya. Pandangan tersebut didasarkan pada Q.S. al-Baqarah ayat 221. Secara literal ayat tersebut menunjukkan bahwa perkawinan dengan *musyrik* dan atau *musyrikah* yang meliputi *Watsaniyah* (penyembah berhala), *Majusiyah* (penyembah Api), Yahudi, Nasrani, serta musyrik-musyrik lainnya[100] dilarang dan diharamkan. Selain itu, fukaha Hanafiyah dan Syafi'iyyah serta fukaha lainnya, dalam hal ini menyamakan wanita murtad dengan wanita *musyrikah*. Oleh karenanya perkawinan dengan laki-laki dan wanita murtad juga termasuk dalam kategori perkawinan dengan *musyrik* dan *musyrikah* yang dilarang.[101]

Kedua, perkawinan dengan non muslim *ahl kitāb*. Dalam persoalan ini, mayoritas fukaha berpandangan bahwa perkawinan laki-laki muslim dengan wanita *ahl kitāb* yang meliputi Yahudi dan Nasrani diperbolehkan.[102] Pandangan

---

[99] Para ulama berbeda pandangan terkait *musyrikin* dan *ahl al-kitāb* dan tidak ada kata sepakat (ijma') dalam menetapkan kedua istilah tersebut. Sebagian ulama memasukkan *ahl al-kitāb* dalam kategori *musyrikin*, dan sebagian yang lain membedakannya. Ulama yang mengkategorikan *ahl al-kitāb* sebagai *musyrikin* diantaranya Ibn Umar, sebagaimana ditegaskan dalam pernyataannya "saya tidak melihat *syirik* yang lebih berat dari perkataan wanita itu bahwa Isa adalahTuhannya". Lihat Muhammad 'Ali al-Sabūni, *Tafsīr Āyat al-Ahkām* (Makkah: Dār al-Qurān, 1972), 536. Sementara beberapa ulama yang membedakan kedua istilah tersebut diantaranya: Maḥmud Syaltūt, Muḥammad Abduh, Yusuf al-Qaradawi, dan Rasyid Ridha, mereka dengan jelas membedakan antara *musyrikin* dengan *ahl al-kitāb*. Lihat Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār*, 186-187.
[100] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qurān*, Jilid III (Beirūt: Dār al-Fikr, 2001), 711.
[101] Wahbah al-Zuḥayli, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, 6651.
[102] Ibid., 6656.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut didasarkan pada Q.S. al-Māidah ayat 5[103] yang dinilai menasakh larangan pada QS. al-Baqarah ayat 221,[104]sebagaimana berikut:

ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ.

"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 mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu" (Q.S. al-Māidah: 5).[105]

Selain itu, berkaitan dengan dibolehkannya perkawinan dengan non muslim *ahl kitāb*, terdapat beberapa sahabat Nabi saw yang menikahi wanita non muslim, antara lain: Ustman bin Affan ra menikahi Nailah Binti al-Farafishah al-Kalbiyah seorang wanita Nasrani yang kemudian menjadi muslimah. Hudzayfah ra yang menikahi seorang wanita Yahudi.[106] Selan itu, sahabat Jabir ra ketika ditanya tentang hukum seorang muslim menikahi wanita-wanita Yahudi dan Nasrani. Maka beliau menjawab: "Kami telah menikahi mereka pada waktu penaklukan kota Kufah bersama Sa'ad bin Abi Waqqash".[107]

---

[103] al-Qur'an, 5: 5.
[104] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qurān*, Jilid III, 711.
[105] *Mushaf al-Azhar al-Qur'an dan Terjemah*, Juz 6,107.
[106] Dalam sebuah Riwayat dinyatakan bahwa ketika mendengar sahabat Hudzayfah menikahi wanita Yahudi, Umar mengirim surat dan mempertanyakan perkawinan tersebut. Sahabat Hudzayfah membalas dan menanyakan apakah perkawinan tersebut dilarang atau haram?. Umar member jawaban bahwa perkawinan tersebut tidak dilarang, akan tetapi Umar hanya khawatir bila sewaktu-waktu para sahabat akan membelot dan masuk dalam komunitas non muslim. Lihat Imam Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Din ibn a-'Allamah Dhiya'u al-Din Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi al-Musytahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, 63.
[107] Wahbah al-Zuḥayli, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, 6653.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, perkawinan dengan non muslim, pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha dan Hindu serta pemeluk agama dan kepercayaan lainnya. Secara eksplisit, sumber hukum Islam baik dalam al-Qur'an maupun hadis tidak ditemukan adanya teks yang menjelaskan dan melarang perkawinan dengan non muslim Protestan, Katolik, Budha dan Hindu serta pemeluk agama dan kepercayaan lainnya. Selain itu, dalam literatur fikih juga belum ada ketentuan dan pandangan khusus yang mengatur berkaitan dengan persoalan kebolehan dan larangan perkawinan beda agama yang melibatkan pemeluk agama lain tersebut. Hal ini membuka peluang dan ruang diskursus bagi berbagai kalangan untuk mengkaji persoalan tersebut dengan berbagai pendekatan.

Secara normatif, jika kita membaca Q.S. al-Baqarah ayat 221 dan Q.S. al-Mumtahanah ayat 10, secara literal dan tekstual akan didapatkan kesimpulan yang menyatakan bahwa perkawinan dengan non muslim *musyrik, ahl kitāb* dan non muslim, pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha dan Hindu serta pemeluk agama dan kepercayaan lainnya hukumnya haram. Namun demikian, pertanyaan yang perlu dikemukakan dan penting di kaji untuk merespon hal tersebut adalah apakah non muslim tersebut (Protestan, Katolik, Budha, Hindu serta pemeluk agama lainnya) termasuk dalam kategori *musyrik*?. Jika tidak, lalu siapa yang dimaksudkan dengan '*musyrik*' dalam larangan perkawinan beda agama dalam al-Qur'an?. Oleh karenanya, perlu di identifikasi dan dikaji berkaitan dengan siapa yang dimaksudkan dengan *musyrik* yang haram untuk dikawini oleh orang-orang Islam.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Praktik Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim di Bali

1. Faktor-faktor praktik perkawinan beda agama minoritas muslim dengan Hindu di Bali

Berdasarkan hasil observasi, dokumentasi dan wawancara dengan informan yang meliputi; Silmi Nurdiana, Novia Rizqiawati, dan Maksum Amin, perkawinan beda agama di Bali yang melibatkan berbagai pemeluk agama lain banyak ditemukan. Perkawinan beda agama tersebut diantaranya relatif banyak melibatkan muslimah dengan laki-laki Hindu atau sebaliknya. Perkawina beda agama tersebut banyak dipengaruhi oleh beberapa faktor.

Salah satu faktor utama yang mempengaruhi terjadinya perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yaitu fitrah naluri ketertarikan terhadap lawan jenis. Fitrah ketertarikan tersebut mampu menembus dimensi agama. Dalam pengertian lain, fitrah ketertarikan tersebut tidak melihat status agama. Perbedaan agama tidak mampu menjadi pembatas dan penghalang bagi kedua belah pihak dalam membangun ikatan perkawinan.[108] Secara keseluruhan, perkawinan yang diawali oleh perbedaan agama di dasari oleh rasa fitrah ketertarikan dan cinta terhadap lawan jenis dengan tidak melihat status agama masing-masing.

Hal ini sebagaimana yang terjadi dalam perkawinan antara pasangan Parmiyati seorang muslimah dengan Ali pemeluk Hindu. Dalam salah satu hasil wawancara di nyatakan:

> Saya memilih menikah dengan suami saya Ali atas dasar cinta dan saling menyukai. Sebelum kami memutuskan untuk melaksanakan perkawinan,

[108] Novia Rizqiawati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 5 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kami sudah saling mengetahui ada perbedaan agama. Tetapi dengan perjalanan waktu, komunikasi dan berbagai pertimbangan, suami saya akhirnya memilih memeluk Islam dengan menjadi *muallaf* dan pada akhirnya kami menikah berdasarkan agama Islam.[109]

Perkawinan yang bermuara dari perbedaan agama juga dialami oleh pasangan Aisyah seorang muslimah dengan Abdullah pemeluk Hindu. Pasangan ini juga memilih melaksanakan perkawinan sebagai jalan mewujudkan kehidupan bersama dalam rumah tangga dengan tidak melihat status agama. Dalam hasil wawancara, Aisyah juga menyatakan:

> Saya tinggal dilingkungan yang berdekatan dengan suami (dulu sebelum menikah). Hampir dalam kehidupan sehari-hari kami bertemu. Seringnya pertemuan itu yang pada akhirnya menimbulkan rasa cinta dan suka diantara kami. Saya juga mengetahui suami saya dulu beragama Hindu, suami juga tahu saya beragama Islam. Dengan berbagai pertimbangan kami memutuskan untuk melakukan perkawinan dengan cara Islam. Dan suami saya yang dengan pilihannya menjadi pemeluk Islam.[110]

Perkawinan beda agama juga dialami oleh pasangan Desi Rusadi seorang muslimah dengan Jero pemeluk Hindu. Pasangan ini melaksanakan perkawinan juga di dasari oleh rasa cinta dan suka diantara kedua belah pihak. hal itu sebagaimana dinyatakan oleh salah satu pasangan dalam hasil wawancara:

> Saya bertemu dengan calon suami di tempat kerja. Kami saling mengetahui ada perbedaan agama. Tetapi pertemuan itu yang pada akhirnya menimbulkan rasa saling cinta dan suka diantara kami. Kami saling mencintai dan berikrar untuk sampai pada jenjang pernikahan, meskipun sedari awal kami mengetahui akan menemui kendala, baik dari keluarga maupun urusan legalitas perkawinan.[111]

Faktor kedua yaitu kondisi minoritas. Kondisi minoritas muslim juga mempengaruhi terjadinya perkawinan beda agama ini. Hal itu dikarenakan dalam

---

[109] Parmiyati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 13 Agustus 2020.
[110] Aisyah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 15 Agustus 2020.
[111] Desi Rusadi, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

realitas kehidupan sehari-hari, dinamika kehidupan umat muslim Bali tidak dapat dipisahkan dari relasi dengan umat Hindu. Dalam hasil wawancara, salah satu narasumber yang bernama Sadianah menyatakan:

> Saya tinggal dilingkungan dengan mayoritas pememluk Hindu. Saya juga bekerja ditempat dengan mayoritas orang-orang Hindu. Di lingkungan ini saya bertemu dengan calon suami saya (Ruslam, dulu beragama Hindu). Seringnya pertemuan kami ditempat kerja menimbulkan rasa saling suka dan cinta. hingga pada akhirnya kami memutuskan untuk menikah.[112]

Faktor ketiga yang mempengaruhi terjadinya perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yaitu intennya tingkat interaksi dengan umat Hindu dalam berbagai aspek kehidupan. Sebagai wilayah dengan mayoritas pemeluk Hindu, muslim di Bali dalam berbagai aktifitas kehidupan sehari-hari lebih inten interaksinya dengan pemeluk agama Hindu. Realitas ini menjadi salah satu faktor tumbuhnya fitrah naluri ketertarikan terhadap lawan jenisnya. Hal itu sebagaimana dihadapi oleh pasangan Parmiyati seorang muslimah dengan Ali pemeluk Hindu.

> Sebelum menikah, saya bertemu dengan suami saya hampir setiap hari. Saya bekerja satu tempat dengan suami (dulu sebelum menikah). Intensitas pertemuan ditempat kerja itulah yang menumbuhkan perasaan dan rasa saling suka diantara kami. Dengan berjalannya waktu, kami berdua bersepakat untuk melangsungkan perkawinan. Namun, sebelum pelaksanaan akad perkawinan, suami saya (Ali) memeluk Islam terlebih dahulu dan kami melaksanakan perkawinan menurut agama Islam.[113]

Tingkat intensitas dengan pasangan yang berlainan agama dan menjadi salah satu faktor terjadinya perkawinan yang di dasari oleh perbedaan agama juga dialami oleh Pasangan Aisyah seorang muslimah dengan Abdullah pemeluk

---

[112] Sadianah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 19 Agustus 2020.
[113] Parmiyati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 13 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hindu,[114] Pasangan Sadianah seorang muslimah dengan Ruslam seorang Hindu,[115] dan Pasangan Desi Rusadi seorang muslimah dengan Jero pemeluk Hindu.[116] Dalam relasi sosialnya, minoritas muslim Bali di hadapkan pada interaksi yang intens dengan umat Hindu. Hal ini menjadi salah satu faktor tumbuhnya fitrah ketertarikan terhadap lawan jenisnya, dan munculnya rasa cinta dan kasih sayang sebagimana yang dialami oleh pasangan-pasangan tersebut.

Faktor keempat yang juga mempengaruhi terjadinya perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yaitu minimnya interaksi dengan lawan jenis sesama muslim. Sebagai entitas minoritas, dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari, aktifitas muslimah di Bali lebih inten dihadapkan interaksinya dengan pemeluk agama Hindu. Implikasi rasionalnya, tingkat fitrah ketertarikan terhadap lawan jenis sesame muslim sangat kecil. Hal ini berkaitan dengan jumlah populasi muslim yang lebih sedikit dibandingkan dengan jumlah populasi umat Hindu dalam relasi kehidupan sehari-hari.[117] Realitas ini sebagaimana dihadapi oleh pasangan Parmiyati seorang muslimah dengan Ali seorang Hindu. Dalam hasil wawancara dengan Parmiyati:

> Dikarenakan saya bekerja di tempat yang mayoritas beragama Hindu, kesempatan saya bertemu dan berinteraksi dengan lawan jenis sesama muslim sangat jarang sekali. sehari-hari saya lebih banyak bertemu dan bertinteraksi dengan orang-orang Hindu termasuk suami saya dulu (sebelum menikah beragama Hindu). Kondisi itu dengan tidak disadari menjadi salah satu yang menyebabkan ada rasa saling menyukai anata

[114] Aisyah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 15 Agustus 2020.
[115] Sadianah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 19 Agustus 2020.
[116] Desi Rusadi, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Agustus 2020.
[117] Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> saya dengan suami saya dulu. Ya pada akhirnya kami berdua bersepakat untuk melangsungkan perkawinan.[118]

Kondisi demikian juga hamper di alamai oleh pasangan-pasangan perkawinan yang di dasari oleh perbedaan agama, dan disebabkan seringnya pertemuan dengan lawan jenis yang beraga Hindu dalam kehidupan sehari-hari baik ditempat kerja, maupun lingkungan tempat tinggal, serta minimnya interaksi dengan lawan jenis sesama agama atau sesama muslim. kondisi tersebut juga sebagaimana dilalami pasangan Aisyah seorang muslimah dengan Abdullah pemeluk Hindu,[119] dan pasangan Desi Rusadi seorang muslimah dengan Jero pemeluk Hindu.[120]

Faktor kelima yang juga mempengarui terjadinya perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yaitu kebutuhan perkawinan tersebut bagi kedua belah pihak. Kebutuhan perkawinan beda agama tersebut dibutuhkan sebagai jalan untuk mendapatkan legal perkawinan dalam rangka membangun kehidupan berumah tangga. Kebutuhan perkawinan tersebut juga sebagai jalan untuk mendapatkan keturunan yang sah, baik menurut legal formal, hukum agama, dan adat masyarakat di Bali. Kondisi kebutuhan perkawinan beda agama tersebut sebagaimana dihadapi oleh para pelaku pasangan perkawinan beda agama seperti pasangan Aisyah dengan Abdullah. Dalam hasil wawancara dengan Aisyah dinyatakan:

> ya tentu, perkawinan bagi saya dan suami merupakan kebutuhan. Bagi kami perkawinan itu jalan yang sah untuk mendapatkan keturunan, baik

---

[118] Sadianah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 19 Agustus 2020.
[119] Aisyah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 15 Agustus 2020.
[120] Desi Rusadi, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> menurut agama saya Islam dan agama suami saya Hindu. Tetapi karena suami saya memutuskan masuk Islam dulu sehingga kami menikah dengan cara Islam. Kami bersepakat menikah karena kami juga tahu hubungan diluar nikah itu dilarang menurut agama baik Islam maupun Hindu, apalagi mendapatkan keturunan di luar perkawinan. Selain itu, meskipun dengan jumlah pemeluk Hindu terbesar dan mayoritas, secara umum adat masyarakat Bali baik yang beraga Hindu dan Islam juga melarang jika ada hubungan diluar pernikahan baik sesama agama maupun berbeda agama.[121]

Berdasarkan hasil wawancara tersebut, secara keseluruhan, seluruh pelaku pasangan yang di dasari oleh perbedaan agama di Bali, khususnya perkawinan yang melibatkan muslim dengan pememluk Hindu di dasari oleh rasa saling suka. Kondisi lingkungan juga berpengaruh, hal itu sebagaimana di alami oleh pasangan-pasangan tersebut seperti intensitas interaksi ditempat kerja, seringnya pertemuan dilingkungan tempat tinggal, dan juga minimnya bertemu dengan lawan sesama muslim. Selain itu, perkawinan juga menjadi kebutuhan bagi pasngan-pasangan tersebut sebagai jalan dalam rangka membangun kehidupan rumah tangga atas dasar cinta dan kasih sayang serta mewujudkan keturunan secara bersama-sama yang sah menurut agama dan adat di Bali.

2. Mekanisme perkawinan beda agama minoritas muslim dengan Hindu di Bali; Pencatatan dan prosesnya

Secara yuridis formal, perkawinan di Indonesia diatur dalam Undang-undang Perkawinan Nomor 16 tahun 2019 perubahan atas Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan. Selain itu, permasalahan perkawinan di Indonesia juga diatur berdasarkan instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1

[121] Aisyah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 15 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Kedua produk perundang-undangan tersebut mengatur berbagai permasalahan yang berkaitan dengan perkawinan termasuk perkawinan beda agama.

Berkaitan dengan keabsahan perkawinan, secara yuridis formal, dalam Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perkawinan pasal 2 ayat (1) disebutkan: "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu".[122] Secara literal, rumusan pasal tersebut memberikan penafsiran bahwa tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agama dan kepercayaan. Rumusan tersebut senada dengan pasal 4 Kompilasi Hukum Islam yang menyebutkan bahwa "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perkawinan".[123] Rumusan pasal ini memberikan penafsiran bahwa keabsahan perkawinan dalam Islam harus sesuai dengan ketentuan hukum Islam.

Sementara itu, berkaitan dengan pelaksanaan perkawinan beda agama, Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang Perkawinan juga tidak mengatur secara jelas dan tegas. Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang Perkawinan hanya mengatur tentang perkawinan campuran sebagaimana disebutkan dalam pasal 57: "yang dimaksud dengan perkawinan campuran dalam Undang-undang ini ialah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang

---

[122] Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang Perkawinan pasal 2 ayat 1.

[123] Departemen Agama Republik Indonesia, *Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2000), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan dan salah satu pihak berkewarganegaraan Indonesia".[124] Rumusan pasal ini memberikan penjelasan bahwa negara hanya mengakui perkawinan oleh pasangan yang berbeda kewarganegaraan sebagai perkawinan campuran. Sementara perkawinan beda agama tidak diatur secara eksplisit dalam Undang-undang Perkawinan tersebut. Hal tersebut berbeda dengan Kompilasi Hukum Islam yang memberikan ketentuan tentang larangan perkawinan beda agama di Indonesia.

Secara eksplisit, Kompilasi Hukum Islam memberikan ketentuan larangan perkawinan beda agama. Ketentuan larangan tersebut sebagaimana dinyatakan dalam pasal 40 bahwa: "Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu; a) Karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain; b) Seorang wanita yang masih berada dalam masa iddah dengan pria lain; dan c) seorang wanita yang tidak beragam Islam.[125] Pasal 44 menyatakan bahwa "Seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam".[126] Sementara dalam pasal 61 juga disebutkan bahwa "Tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan, kecuali tidak sekufu karena perbedaan agama atau *ikhtilaf al-din*".[127] Secara umum, rumusan pasal-pasal tersebut dengan tegas memberikan ketentuan tentang larangan perkawinan beda agama di Indonesia.

---

[124] Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang Perkawinan pasal 57.
[125] Departemen Agama Republik Indonesia, *Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, 28.
[126]Ibid., 29.
[127] Ibid., 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, secara yuridis, larangan perkawinan beda agama di Indonesia hanya diatur oleh Kompilasi Hukum Islam. Rumusan pasal 40, pasal 44 dan pasal 61 Kompilasi Hukum Islam tersebut juga memberikan penafsiran bahwa setiap perkawinan yang dilaksanakan dalam wilayah hukum Indonesia harus dilaksanakan dalam satu jalur agama, dan tidak boleh dilangsungkan perkawinan masing-masing agama. Jika terjadi perkawinan tersebut, maka hal itu merupakan pelanggaran terhadap konstitusi.

Sebagai yuridis formal, Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang perkawinan secara eksplisit tidak mengatur dan memberikan ketentuan dengan tegas dan jelas berkaitan dengan perkawinan beda agama. Hal ini menimbulkan penafsiran tentang kebolehan dan tidaknya perkawinan beda agama di Indonesia. Secara yuridis, keabsahan perkawinan di Indonesia diatur dalam pasal 2 ayat (1) dan (2) yang menyatakan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya serta telah dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Ketentuan pasal tersebut juga membrikan peluang dan penafsiran bahwa perkawinan beda agama di Indonesia juga dapat dicatatkan dan dinilai keabsahannya.

Sebagai pencatat keabsahan perkawinan, di Indonesia terdapat dua lembaga yang mencatat perkawinan, yakni Kantor Urusan Agama (KUA) pencatat perkawinan masyarakat yang beragama Islam dan Kantor Catatan Sipil (KCS) pencatat perkawinan masyarakat yang beragama non Islam. Namun bagaimana dengan perkawinan beda agama. Perkawinan beda agama bukanlah perkawinan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

campuran dalam pengertian Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang Perkawinan pasal 57 yang menyebutkan bahwa perkawinan campuran yaitu perkawinan yang terjadi antara WNI dengan WNA, bukan beda agama.

Ada dua cara dalam menyikapi perkawinan beda agama ini: *Pertama*, salah satu pihak dapat melakukan perpindahan agama, namun ini dapat berarti penyelundupan hukum, karena yang terjadi adalah hanya menyiasati secara hukum ketentuan dalam Undang-undang Nomor 16 tahun 2019 tentang Perkawinan. Namun setelah perkawinan berlangsung masing-masing pihak kembali memeluk agamanya masing-masing. *Kedua*, penetapan pengadilan negeri, sebagaimana kasus Ani Vonny Gani P (perempuan/Islam) dengan Petrus Hendrik Nelwan (laki-laki/Kristen yang mendapatkan ijin perkawinan berdasarkan Putusan MA No 1400 K/Pdt/1986.[128] Kasus senada juga ditemukan di Bali. Dalam hasil risetnya, Elizabeth Miani Ndaumanu memaparkan bahwa ketentuan hukum yang digunakan dalam pencatatan perkawinan beda agama di Bali adalah penetapan ijin perkawinan yang dikeluarkan oleh Pengadilan sebagai pengganti surat kawin dari lembaga pencatat perkawinan untuk menjadi dasar pencatatan perkawinan.[129]

Sebagai wilayah dengan mayoritas pemeluk agama Hindu, perkawinan beda agama yang melibatkan pemeluk agama Islam dengan Hindu relatif banyak

---

[128] Abdul Rozak A. Sastra, *Pengkajian Hukum Tentang Perkawinan Beda Agama* (Badan Pembinaan Hukum Nasional (BPHN) Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia: Jakarta 2011), 88.

[129] Elizabeth Miani Ndaumanu, Pelaksanaan Perkawinan Campuran Interelegius Antara Hindu dan Kristen di Denpasar Bali, *Diponegoro Law Journal*, Vol. 5, Nomor 4 (2016), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditemukan di Bali.[130] Realitas perkawinan tersebut berimplikasi pada kedua pemeluk agama tersebut. Sebagian ada yang memeluk Islam dan melaksanakan akad sesuai ketentuannya. Sebaliknya, ada yang memeluk Hindu dan melaksanakan perkawinan sesuai ketentuan agama Hindu.[131] Secara normatif, perkawinan beda agama yang melibatkan umat Islam dengan Hindu di Bali harus mengikuti salah satu ketentuan dari kedua agama tersebut. Proses perkawinan tersebut telah menjadi tradisi dan ketentuan yang diatur oleh masing-masing daerah adat di Bali.[132]

Secara umum, melihat kondisi masyarakat dalam membangun kehidupan rumah tangga di Bali dari aspek keagamaan, terdapat dua bentuk proses dan ketentuan perkawinan yang melibatkan muslimah dengan laki-laki Hindu atau sebaliknya.[133] *Pertama*, perkawinan dengan proses ketentuan Hindu. Perkawinan ini sebagaimana dilaksanakan oleh pasangan Desi Rusadi dan Jero. Desi Rusadi seorang muslimah yang memeluk Hindu dan melaksanakan perkawinan dengan Jero pemeluk agama Hindu. Desi Rusadi memeluk Hindu untuk dapat melaksanakan perkawinan sesuai ketentuan agama Hindu.dalam salah satu hasil wawancara dengan Desi dinyatakan:

> Saya memilih menjadi pemeluk Hindu bukan karena saya dipaksa oleh calon suami saya (Jero). Sebelum menikah, saya sudah tahu calon suami saya beragama Hindu. Kami saling menyukai dan menyintai kami sehingga kami bersepakat menikah. Akan tetapi dikarenakan dalam Hindu tidak memperbolehkan ada perkawinan yang berbeda agama, saya memilih memeluk Hindu dan menikah dengan calon suami saya (Jero). Pilihan itu

---

[130] SilmiNurdiana, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Juli 2020.
[131] Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali*, 119.
[132] Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.
[133] Novia Rizqiawati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 5 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> saya jalani agar kami juga bisa menikah secara sah menurut agama. Meskipun kami mengetahui akan menemui kendala, baik dari keluarga maupun urusan legalitas perkawinan.[134]

Dalam agama Hindu terdapat tradisi '*Sudhiwadani*' yang berarti menyucikan ucapan. Upacara Sudhiwadani merupakan ritual pengukuhan atau pengesahan ucapan dan janji seseorang yang akan memeluk agama Hindu. Tradisi ini sebagai bentuk ritual bagi seseorang beragama non Hindu yang akan melaksanakan perkawinan dengan ketentuan dan tradisi Hindu. Hal itu dikarenakan dalam agama Hindu tidak membenarkan adanya perkawinan beda agama. Dalam pelaksanaan perkawinan beda agama, menjalani praktek Sudhiwadani menjadi sebuah keharusan bagi pasangan yang berbeda agama untuk penyucian diri dan menjadi pemeluk Hindu.[135]

Kedua, perkawinan dengan proses ketentuan Islam. Perkawinan beda agama yang melibatkan muslimah dengan laki-laki Hindu relatif banyak ditemukan di Bali, diantaranya; perkawinan pasangan Parmiyati seorang muslimah dengan Ali seorang Hindu yang kemudian memeluk Islam,[136] perkawinan pasangan Aisyah seorang muslimah dengan Abdullah pemeluk Hindu yang pada akhirnya memeluk Islam,[137] perkawinan antara pasangan Sadianah seorang muslimah dengan Ruslam seorang Hindu yang juga memeluk Islam.[138]

---

[134] Desi Rusadi, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Agustus 2020.
[135] I Nengah Suastika, "Perkawinan Beda Agama di Tinjau Dari Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Hukum Adat di Bali; Studi Kasus di Desa Tangguwisia Seririt Buleleng", *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol. 5, No. 2 (Oktober 2016), 828-834.
[136] Parmiyati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 13 Agustus 2020.
[137] Aisyah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 15 Agustus 2020.
[138] Sadianah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 19 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara keseluruhan, perkawinan pasangan-pasangan tersebut dilaksanakan sesuai dengan ketentuan Islam.

Dalam praktiknya, masyarakat Hindu Bali juga memiliki tradisi yang berkaitan dengan proses bagi seorang yang ingin memeluk Islam. Proses ini disebut *mepamit*, yaitu dengan menghadirkan para saksi dari pihak adat (klian adat, bendesa adat, klian dinas, prajuru adat) dan pihak keluarga. Proses ini juga disesuaikan dengan adat masing-masing daerah. Setelah menjalani prosesi tersebut, baru seseorang diberikan izin memeluk agama Islam. Selain itu, dalam proses akad nikah, seorang Hindu yang sudah *muallaf* tidak begitu saja dibiarkan menikah, akan tetapi tetap didampingi dalam pelaksanaan akad nikah hingga resepsi perkawinan. Demikian juga, dalam kehidupan berkeluarga, tetap diakui dan diikutsertakan dalam berbagai kegiatan tradisi sebagai bentuk penghormatan kepada keluarga.[139] Perpindahan agama oleh masing-masing pemeluk agama tersebut dilakukan sebagai jalan legal formal dalam proses perkawinan, sesuai dengan ketentuan adat di Bali dan agama masing-masing.[140]

3. Tipologi implikasi perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali

Bali merupakan salah satu wilayah dengan multi agama. Pemeluk Hindu merupakan kelompok mayoritas, sedangkan muslim sebagai kelompok minoritas. Melihat kondisi masyarakat dalam membangun kehidupan rumah tangga di Bali dari aspek keagamaan, terdapat tiga tipologi yang memungkinkan terjadi dalam perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan Hindu. *Pertama*, Hindu

---

[139] Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali*, 120-121.
[140] Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi muslim. Dalam beberapa kasus, perkawinan beda agama di Bali yang melibatkan muslimah dengan laki-laki Hindu dan memeluk Islam relatif banyak ditemukan. Perkawinan tersebut diantaranya: perkawinan antara pasangan Parmiyati seorang muslimah dengan Ali seorang Hindu yang kemudian memeluk Islam.[141] Perkawinan pasangan Aisyah seorang muslimah dengan Abdullah pemeluk Hindu yang pada akhirnya memeluk Islam.[142] Perkawinan antara pasangan Sadianah seorang muslimah dengan Ruslam seorang Hindu yang juga pada akhirnya memeluk Islam.[143]

Perkawinan yang melibatkan muslimah dengan laki-laki Hindu ini dalam perspektif fikih dapat menjadi problematika. Manakala perkawinan tersebut di lakukan dengan perbedaan agama saat pelaksanaan akad. Namun, dalam prakteknya, proses akad perkawinan di Bali juga harus dilaksanakan dengan ketentuan satu agama. Baik menurut ketentuan agama Islam maupun ketentuan agama Hindu. Secara keseluruhan, proses akad perkawinan yang melibatkan muslimah dengan laki-laki Hindu tersebut dilaksanakan dengan ketentuan agama Islam. Implikasinya, calon mempelai 'laki-laki Hindu' harus mengikuti proses *mepamit* untuk mendapatkan izin sebagai muslim dan izin melaksanakan proses perkawinan.

Dalam konteks fikih, tipologi perkawinan tersebut tidak menjadi persoalan, manakala calon suami 'laki-laki Hindu' yang mengikutri proses *mepamit* sebagai *muallaf* benar-benar memeluk Islam. Hal itu dikarenakan secara

[141] Parmiyati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 13 Agustus 2020.
[142] Aisyah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 15 Agustus 2020.
[143] Sadianah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 19 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

normatif, perkawinan tersebut telah dilakukan dengan proses dan ketentuan Islam. Akan tetapi, perkawinan tersebut juga dapat menjadi persoalan, manakala dikemudian hari, suami tersebut kembali lagi kepada agamanya Hindu. Namun demikian, pasangan tersebut tetap melanjutkan kehidupan rumah tangga bersama-sama.

Kedua, muslim menjadi Hindu. Perkawinan beda agama di Bali juga memberikan implikasi perpindahan agama seorang muslimah menjadi pemeluk Hindu. Tipologi ini sebagaimana ditemukan dalam kasus perkawinan antara pasangan Desi Rusadi seorang muslimah yang memeluk Hindu dengan Jero seorang laki-laki Hindu. Desi memilih pindah agama dan menjadi pemeluk Hindu sebagai jalan untuk mendapatkan legal perkawinan dengan pasangannya Jero dan melaksanakan perkawinan sesuai ketentuan agama Hindu.[144]

Secara normatif, dalam konteks fikih, seorang muslim maupun muslimah yang keluar dari Islam, maka ia disebut sebagai murtad. Seseorang yang telah keluar dari Islam (murtad) maupun non Muslim, dalam Islam tidak dikenai *taklif* (pembebanan hukum). Demikian juga dalam perkawinan, Islam menjadi salah satu syarat wajib dalam keabsahan perkawinan.[145] Oleh karenanya, secara hukum fikih, perkawinan beda agama yang melibatkan pasangan Desi Rusadi seorang muslimah yang memeluk Hindu dengan Jero seoang Hindu tidak lagi menjadi persoalan dalam fikih. Dalam pengertian lain, keabsahan dan tidaknya perkawinan tersebut tidak lagi dikaitkan dengan hukum fikih.

---

[144] Desi Rusadi, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Agustus 2020.
[145] Wahbah al-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islāmi waAdillatuhu* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2007), 6521.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, muslim tetap muslim dan Hindu juga tetap Hindu. Tipologi ini dalam akad perkawinan dilaksanakan dengan proses dan ketentuan salah satu agama. Akan tetapi, dalam perjalanannya, salah satu dari pasangan tersebut kembali lagi memeluk agama asalnya. Baik yang muslim kembali menjadi muslim, atau yang Hindu kembali menjadi pemeluk Hindu. Namun demikian, pasangan tersebut tetap melanjutkan dan membina kehidupan rumah tangga bersama-sama sebagai suami dan isteri dalam ikatan perkawinan. Kasus perkawinan ini dapat ditemukan sebagimana pasangan Muhad dengan Isu. Dalam hasil wawancara dinyatakan:

> Agama merupakan hak individu masing-masing, tidak ada saling memaksa apalagi intimidasi. Beragama adalah gerak hati yang menghubungkan seseorang dengan Tuhannya. Sementara perkawinan merupakan masalah interaksi sosial. yang terpenting adalah berprinsip dan menjalin komunikasi secara baik dengan isteri dan keluarga. Perbedaan agama tidak boleh menjadi penghalang untuk menjalin kehidupan rumah tangga yang didasari oleh rasa saling suka dan cinta.[146]

Dalam konteks fikih, tipologi ketiga, perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali dan salah satu pasangan kembali kepada agamanya pertama menjadi persoalan berkaitan dengan statusnya. Problematika status perkawinan tersebut berkaitan dengan keberlangsungan dan keabsahan perkawinan tersebut. Dalam arti lain, apakah fikih member peluang hukum bagi perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali dan salah satu pasangan kembali kepada agamanya pertama dengan tetap melanjutkan hubungan rumah tangga dengan pasangan berbeda agama tersebut.

---

[146] Muhad, *Wawancara*, Buleleng Bali. 25 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

PROBLEMATIKA STATUS PERKAWINAN BEDA AGAMA MINORITAS MUSLIM DI BALI DALAM PERSPEKTIF *MAQĀṢID* TAHA ‘ABD AL-RAḤMĀN

A. Resistensi Perkawinan Beda Agama di Indonesia

1. Pandangan normatif Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Persoalan perkawinan beda agama seorang muslim yang melibatkan non muslim pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan pemeluk agama dan kepercayaan lainnya diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Berdasarkan Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 tahun 1991 sebagai landasan normatif yuridis, keabsahan perkawinan dalam Islam diatur dalam KHI Pasal 4 yang menyatakan bahwa “Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum Islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.[1] Rumusan pasal ini memberikan pengertian dan implikasi bahwa tidak ada perkawinan di luar hukum masing-masing agama dan kepercayaan.

Selain itu, berkaitan dengan perkawinan beda agama, Kompilasi Hukum Islam (KHI) juga memberikan ketentuan dengan melarang perkawinan beda agama. Larangan perkawinan tersebut sebagaimana tertuang dalam pasal 40 yang dinyatakan bahwa “Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria

[1] Departemen Agama Republik Indonesia, *Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2000), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan seorang wanita karena keadaan tertentu; a) karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain; b). seorang wanita yang masih berada dalam masa iddah dengan pria lain; dan c). seorang wanita yang tidak beragam Islam.[2] Dalam pasal 44 juga dinyatakan bahwa "seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam".[3] selain itu, dalam pasal 61 juga dinyatakan bahwa "Tidak sekufu tidak dapat dijadikan alasan untuk mencegah perkawinan, kecuali tidak sekufu karena perbedaan agama atau *ikhtilaf al-dien* (perbedaan agama).[4]

Pertimbangan larangan perkawinan beda agama dalam KHI pada dasarnya didasari oleh beberapa hal. *Pertama*, perkawinan beda agama dinilai banyak menimbulkan persoalan, karena terdapat beberapa hal prinsip yang berbeda antara kedua mempelai. meskipun dalam realitanya, terdapat beberapa pasangan pelaku perkawinan beda agama yang dapat hidup rukun serta mampu mempertahankan ikatan perkawinannya. *Kedua*, KHI mengambil pendapat Ulama Indonesia dalam menentukan pasal terkait larangan perkawinan beda agama, termasuk di dalamnya pandangan MUI.[5]

Secara normatif, ketentuan pasal larangan perkawinan beda agama dalam KHI tersebut telah menghilangkan wacana perbedaan pendapat para fukaha tentang hukum perkawinan beda agama. Dengan demikian, menurut penjelasan pasal-pasal tersebut bahwa setiap perkawinan yang dilaksanakan dalam wilayah

---

[2] Departemen Agama Republik Indonesia, *Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, 28.
[3] Ibid., 29.
[4] Ibid., 36.
[5] Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali, 1995), 345.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum Indonesia harus dilaksanakan dalam satu jalur agama, tidak boleh dilangsungkan perkawinan masing-masing agama. Implikasinya, perkawinan yang akad perkawinan yang dilaksanakan dengan perbedaan agama merupakan pelanggaran terhadap konstitusi.

Ketentuan larangan perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk agama lain di Indonesia, sebagaimana dinyatakan dalam pasal-pasal KHI tersebut didukung oleh beberapa kalangan. Beberapa kalangan menilai bahwa pelarangan perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan non muslim (pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan pemeluk agama dan kepercayaan lainnya) didasarkan pada pandangan untuk menjaga keutuhan kebahagiaan rumah tangga dan '*aqidah*' keagamaan.[6] Namun demikian, Sebagian juga berpandangan bahwa Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai landasan normatif hukum larangan perkawinana beda agama, dianggap tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) yang universal. Pelarangan perkawinan beda agama dinilai bertentangan dengan prinsip HAM. Kebebasan beragama seakan menjadi ancaman bagi kelompok pemahaman HAM yang tanpa batas agama di Indonesia.[7] Berdasarkan perbedaan pandangan hasil riset tersebut, hal ini juga memberikan wacana dan peluang bahwa dengan berbagai pendekatan, seperti HAM, pelarangan perkawinan beda agama dari aspek yuridis juga perlu ditinjau ulang.

---

[6] Ahmad Rajafi, "Larangan Muslimah Menikah dengan Ghair al-Muslim: Suatu Kajian Interdisipliner", *Al-'Adalah*, Vol. X, No. 4 (Juli, 2012), 479.

[7] Danu Aris Setiyanto, "Larangan Perkawinan Beda Agama Dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Hak Asasi Manusia" *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*", Vol. 7. No. 1 (April, 2017), 87-106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Pandangan Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Larangan perkawinan beda agama dengan non muslim juga dinyatakan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dalam keputusannya, MUI memfatwakan bahwa perkawinan beda agama hukumnya haram. Pernyataan tersebut sebagaimana tertuang dalam fatwa MUI berikut: 1) 'perkawinan wanita Muslimah dengan laki-laki non muslim adalah haram hukumnya". 2) seorang laki-laki muslim diharamkan mengawini wanita bukan muslim.[8] Rumusan fatwa tersebut menunjukkan bahwa dalam pandangan MUI, perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan non muslim pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan pemeluk agama dan kepercayaan lainnya adalah tidak sah hukumnya.

MUI mendasarkan larangan perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk agam lain pada beberapa ayat dalam al-Qur'an seperti Q.S. al-Nisa' ayat 3, Q.S. al-Rum ayat 30, Q.S. al-Tahrim ayat 6, Q.S al-Baqarah: 221, dan Q.S. al-Mumtahanah ayat 10. Ayat-ayat tersebut berkaitan dengan pernikahan, menjaga diri dan keluarga dari api neraka, kehalalan wanita-wanita beriman dan ahli kitab, larangan menikah dengan wanita *musyrikah* maupun laki-laki *musyrik*. Secara tekstual, ayat-ayat tersebut dijadikan dasar hukum atau dalil penetapan fatwa MUI tentang pengharaman perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk agama lain.[9]

---

[8] MUI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Departeme Agama, 2003), 169.
[9] Ibnudin, "Pandangan Perkawinan Beda Agama Antara Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Jaringan Islam Liberal (JIL)", *Jurnal Risaalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 1, No. 1 (Desember, 2015), 95-109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan mendasarkan pada ayat-ayat tersebut, MUI memfatwakan bahwa nikah beda agama adalah haram. Demikian juga pernikahan antara laki-laki muslim dengan wanita *ahli kitab*. Meskipun dalam Q.S. al-Maidah ayat 5 dinyatakan kebolehan menikah dengan wanita *ahli kitab*, namun MUI juga menyatakan bahwa pernikahan semacam ini tidak sah. Hal ini didasarkan pada Hadits Nabi riwayat Bukhari Muslim tentang kriteria calon istri yakni lebih menitikberatkan pada aspek keagamaan.[10] selain itu, MUI juga mendasarkan larangan perkawinan beda agama dengan dasar hukum kaidah fiqhiyyah *dar'ul mafasid muqaddamun ala jalbil mashalih* dan kaidah *ushuliyah sadz dzari'ah*.[11]

Selain berdasarkan al-Qur'an, Hadis dan kaidah fikih dan usul, MUI juga mendasarkan pada beberapa pandangan berkaitan dengan pemaknaan musyrik yang menjadi sebab larangan perkawinan beda agama. Dalam pandangan MUI bahwa non muslim saat ini yang meliputi pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan pemeluk agama dan kepercayaan lainnya tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai *ahl al-kitāb*. Para non muslim kini telah berbeda dengan *ahl al-kitāb* sebagaimana yang dimaksud dalam Q.S. al-Māidah ayat 5-7.[12]

Selain itu, MUI juga berpandangan bahwa perkawinan merupakan masalah ibadah yang sangat berkaitan dengan konsepsi keluarga sebagai tempat pendidikan utama bagi pembentukan kepribadian dan keimanan keturunan. Oleh

---

[10] Lihat: Abi Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Penerbit Sulaiman Mar'i, tt), 243.

[11] Sadz Adzari'ah adalah mencegah sesuatu yang menjadi jalan kerusakan untuk menolak kerusakan, atau menyumbat jalan yang menyampaikan seseorang kepada kerusakan. Lihat: Muhammad Hasbi As-Syiddiqi, *Pengantar Hukum Islam*, 1997, 220

[12] Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993), 99-104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena, persoalan perkawinan tidak hanya persoalan hukum tetapi juga menyangkut persoalan keyakinan, termasuk bagaimana seharusnya keluarga dibina. MUI juga berpandangan bahwa perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk agama lain dapat mengancam eksistensi umat Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia.[13] Perkawinan beda agama dinilai lebih banyak menimbulkan *madhara*t (bahaya) daripada manfaatnya dan karena itu, pengharaman dan pelarangan tersebut juga dinilai sangat relevan.

Jika dilihat dari metode *istinbat* yang digunakan, dalam menyelesaikan persoalan perkawinan beda agama, yang secara tekstual telah dinyatakan larangannya dalam al-Qur'an, MUI pada dasarnya menggunakan metode *maslahah al-mursalah* sebaga metode dalam menetapkan fatwa larangan perkawinan beda agama bagi muslim dengan pemeluk agama lain, dengan berpijak pada kemaslahatan umat Islam. Dalam pandangan berbagai kalangan, fatwa MUI tersebut dinilai relevan dengan kebutuhan dan realitas masyarakat di Indonesia. Meskipun demikian, pandangan MUI tersebut pada dasarnya dapat dinilai lebih bersifat politis.

Pandangan dan larangan MUI terhadap persoalan perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk agama lain tersebut pada dasarnya didukung oleh berbagai kalangan. Dengan pendekatan *istislahi*[14] misalnya, Ahmad Rajafi menilai bahwa pengharaman perkawinan beda agama oleh MUI

---

[13] Majelis Ulama Indonesia, *Tuntunan Perkawinan bagi Umat Islam* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1992), 8.

[14] Pendekatan *istislahi* yaitu pola penalaran yang menggunakan ayat-ayat al-Qur'an atau Hadis yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil atau sandaran. Lihat Al-Sarakhsi, *Usūl al-Sarakhsi* (al-Qāhirah: Dar al-Kitāb al-'Arabi, 1371), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dinilai lebih maslahat. Rasiologis yang dibangun oleh MUI tersebut dinilai sangat mempertimbangkan kemaslahatan dari sekedar pendekatan normatif teologis.[15] Namun demikin, pandangan larangan perkawian beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk agama lain Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan pemeluk agama dan kepercayaan lainnya dengan mendasarkan pada aspek *musyrik* juga perlu dikaji ulang dengan berbagai pendekatan.

3. Pandangan Muhammadiyah

Muhammadiyah merupakan salah satu organisasi masyarakat Islam di Indonesia yang secara tegas menyatakan fatwa tentang larangan perkawinan beda agama. Fatwa larangan tersebut sebagaimana tertuang dalam Keputusan Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah yang menetapkan beberapa keputusan, antara lain tentang tuntunan keluarga sakinah dan nikah antar agama. Dalam keputusan Muktamar tersebut, nikah antar agama hukumnya adalah haram. Oleh karenanya, perkawinan antara seorang pria muslim dengan wanita *Ahl al-kitab* atau wanita *musyrik* dan perkawinan wanita musliman dengan pria *Ahl al-kitab* atau pria *musyrik* dan kafir adalah haram.[16]

Dalam persoalan tersebut, Muhammadiyah berpedoman pada pendapat mayoritas ulama fikih yang melarang praktik perkawinan muslim dengan *musyrik* dan *Ahl al-kitab*. Muhammadiyah sependapat dengan pandangan para ulama yang mengharamkan seorang muslim menikahi wanita *musyrikah*, demikian juga muslimah haram dinikahkan dengan laki-laki *musyrik* dan *Ahl al-kitab*. Sementara

---

[15] Ahmad Rajafi, "Larangan Muslimah Menikah dengan Ghair al-Muslim: Suatu Kajian Interdisipliner", *Al-'Adalah*, Vol. X, No. 4 (Juli, 2012), 484.
[16] Keputusan Muktamar Tarjih Muhammadiyah ke XXII, (Malang Jawa Timur, 1989), 301-308.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam persoalan laki-laki muslim menikahi wanita *Ahl al-kitab*, Muhammadiyah cenderung sependapat dengan pandangan mayoritas ulama yang membolehkannya, dengan argumentasi kekhususan Q.S. al-Maidah ayat 5.[17] Dalam hal ini, Muhammadiyah juga berpandangan bahwa kebolehan laki-laki menikahi wanita *Ahl al-kitab* juga bergantung kepada beberapa alasan. Dalam pandangan Muhammadiyah, salah satu hikmah diperbolehkannya laki-laki muslim menikahi wanita *Ahl al-kitab* adalah dalam rangka untuk berdakwah, dengan harapan mereka mengikuti agama suami dan memeluk Islam. Namun, jika kondisi dikhawatirkan sebaliknya, suami akan terpengaruh dan mengikuti agama isteri, maka hukum kebolehan tersebut dapat berubah menjadi haram.[18]

Secara khusus, Muhammadiyah menggunakan *sadd al-dhari'ah* (tindakan preventif) sebagai metode dalam penetapan hukum dalam persoalan perkawinan muslim dengan wanita *Ahl al-kitab*.[19] Khususnya terkait haramnya perkawinan tersebut. Larangan perkawinan tersebut di dasarkan pada pandangan bahwa laki-laki muslim yang melaksanakan perkawinan dengan perempuan *Ahl al-kitab* dikhawatirkan akan cenderung mengikuti agama isterinya. Selain itu, pada umumnya, agama yang dianut oleh anak keturunan dari hasil perkawinan beda agama cenderung mengikuti agama ibunya. Kekhawatiran tersebut dinilai lebih kuat dan berimplikasi pada kemungkinan terjadinya *madlarat* (bahaya) yang lebih besar yaitu murtad. Oleh karenanya, atas dasar pandangan tersebut,

---

[17] Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), 143-145.
[18] Ibid., 146.
[19] Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah nomor 8 tentang Hukum Nikah Beda Agama, 2011.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muhammadiyah dengan metode *sadd al-dhari'ah*, secara umum berpandangan bahwa perkawinan beda agama hukumnya haram.

4. Pandangan Nahdlatul Ulama

Selain Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Muhammadiyah, organisasi masyarakat Islam yang juga merespon persoalan perkawinan beda agama yaitu Nahdlatul Ulama (NU). Secara umum, NU juga berpandangan yang sama dengan dua organisasi MUI dan Muhammadiyah tentang larangan dan keharaman perkawinan beda agama. Namun, secara khusus, NU memiliki metode *istinbat* yang berbeda dengan dua organisasi tersebut, termasuk dalam *istinbat* persoalan perkawinan beda agama.

Secara umum, sebagaimana MUI dan Muhammadiyah, NU juga menyatakan tengtang larangan dan keharaman terhadap perkawinan beda agama. Larangan tersebut sebagimana dinyatakan dalam Konferensi Besar Nahdlatul Ulama yang pertama di Jakarta tahun 1960. Dalam fatwa itu, NU menyatakan bahwa perkawinan antara seorang muslim dengan perempuan kafir hukumnya haram dan tidak sah. melarang praktik perkawinan beda agama.[20] Fatwa larangan perkawinan beda agama juga dinyatakan lagi oleh NU dalam Keputusan Muktamar yang keempat di Semarang pada tahun 1968. Secara khusus dalam Keputusan Muktamar ini NU menyatakan bahwa perkawinan yang dilakukan oleh Muslimah dengan laki-laki non muslim hukumnya tidak sah. Wali haram

[20] Nahdlatul Ulama, *Ahkam al-Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010* (Surabaya: Khalista dan LTN PBNU, 2011), 314.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan perkawinan tersebut, disebabkan melakukan akad yang batal.[21] Fatwa larangan perkawinan beda gama juga dinyatakan NU dalam Keputusan Muktamar ke-28 di Yogyakarta pada tahun 1989. Secara khusus, fatwa ini menyatakan bahwa perkawinan dua orang yang berlainan agama di Indonesia hukumnya tidak sah.[22]

Jika diperhatikan, secara umum dasar rujukan NU dalam menetapkan fatwa larangan perkawinan beda agama termasuk perkawinan dengan non muslim di Indonesia merujuk kepada kitab-kitab karya ulama klasik. Karya-karya tersebut seperti kitab *Tuhfah al-Tullab bi Sharh al-Tahrir* dan *Hasiyah al-Sharqawi*. penetapan fatwa NU juga didasarkan pada kitab-kitab lain seperti *Fath al-Mu'in, I'anah al-Talibin, al-Sharqawi 'Ala al-Tahrir* dan kitab *al-Muhaddhab*. Selain kitab-kitab tersebut, NU juga mendasarkan pada kitab-kitab karya ulama laiannya.

Secara umum, fatwa larangan NU terhadap persoalan perkawinan beda agama termasuk perkawinan dengan non muslim di Indonesia yang didasarkan pada kitab-kitab tersebut bermuara pada pemaknaan *Ahl al-kitab*. Dalam hal ini, NU merujuk pemaknaan *Ahl al-kitab* menurut pandangan Imam Syafi'i. Dalam pandangan Imam Syafi'i, *Ahl al-kitab* dapat diklasifikasi kedalam dua jenis, yaitu *Ahl al-kitab Israiliyah* dan *Ahl al-kitab Ghair Israiliyah.* Kelompok *Ahl al-kitab Israiliyah* merujuk kepada anak keturunan Ya'kub ibn Ishaq ibn Ibrahim. Sementara *Ahl al-kitab Ghair Israiliyah* merujuk kepada para pemeluk agama

[21] Aziz Masyhuri, *al-Fuyudat al-Rabbaniyah* (Surabaya: Klalista, tt.), 98-99.
[22] Nahdlatul Ulama, *Ahkam al-Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010* , 434.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yahudi dan Nasrani dari bangsa Arab dan 'Ajam' (selain arab).[23] Berdasarkan hal tersebut, NU berpandangan penganut agama Yahudi dan Nasrani serta pemeluk agama lain yang ada sekarang, baik di Indonesia maupun di negara-negara lainnya tidak termasuk kelompok *Ahl al-kitab*. Implikasinya, perkawinan yang dilakukan oleh dua pihak yang berlainan agama hukumnya haram dan tidak sah, dikarenakan melaksanakan akad nikah yang batil. Namun demikian, pandangan NU tersebut juga mendapat respon dari berbagai kalangan. Abdullah Ahmed al-Na'im misalnya, dalam konteks ini menyatakan bahwa penafsiran ulama-ulama klasik terkait larangan perkawinan beda agama termasuk dengan non muslim di Indonesia dapat dibenarkan berdasarkan konteks sejarah dan zamannya pada saat itu. Secara khusus, Abdullah Ahmed al-Na'im berpandangan bahwa penafsiran ulama-ulama klasik terhadap larangan perkawinan beda agama dapat dibenarkan oleh konteks sejarahnya yang belum mengenal Hak Asasi Manusia (HAM).[24] Namun demikian, dengan berbagai pendekatan keilmuan baru seperti Hak Asasi Manusia (HAM) dan konteks kekinian, fatwa dan penafsiran larangan tersebut masih menyisakan ruang bagi perubahan.

Berdasarkan penjelasan tersebut, pada dasarnya persoalan perkawinan beda agama dengan non muslim merupakan wilayah *ijtihadi* dan terkait dengan konteks tertentu. Hal itu sebagaimana larangan perkawinan beda agama dalam al-Qur'an terkait erat dengan konteks dakwah Islam pada saat itu. Berdasarkan

---

[23] Al-Imam Abi 'Abd Allah ibn Idris al-Shafi'I, *Kitab al-Umm*, tahqiq 'Ali Muhammad dan 'Adil Ahmad (Beirut: Dar Ihya, 2001), 30-31.
[24] Abdullah Ahmed al-Na'im, "Syari'ah dan Isu-isu HAM" dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2001), 379-388.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

literatur sejarah, bahwa jumlah umat Islam pada saat itu tidak sebesar saat ini, sehingga perkawinan antar agama merupakan perkara yang dilarang.[25] Sementara itu, ketentuan dan dasar hukum yang dikemukakan oleh MUI, Muhammadiyah, dan NU juga dapat dikatakan bersifat *ijtihadi* (penalaran), yang merupakan produk hasil dari interaksi antara dimensi nas dengan penalaran akal.[26] Hal itu juga dikarenakan para ulama berbeda pandangan dalam masalah *musyrik* dan *ahl al-kitāb*.

B. Term kafir *musyrik* dan *ahl kitāb*: Tinjaun status pemeluk Hindu dalam perkawinan Islam

Diskursus tentang kafir (Arab: *kufr*) dalam studi hukum Islam tetap menarik dan aktual, khususnya dalam persoalan perkawinan beda agama, perkawinan muslim dengan non muslim di Indonesia. Istilah kafir memiliki beberapa makna. Secara etimologi kata kafir (*kufr*) berarti menutupi dan pengingkaran.[27] Istilah kafir disebutkan sebanyak 525 kali dalam al-Qur'an, seluruhnya merujuk kepada arti "menutupi', yaitu menutup-nutupi nikmat dan kebenaran, baik kebenaran dalam arti Tuhan (sebagai sumber kebenaran) maupun kebenaran dalam arti ajaran-ajaran-Nya yang disampaikan melalui rasul-rasul-Nya.[28]

---

[25] Mun'im A Sirry, ed., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inlusif-Pluralis*, 163-164.
[26] Yang dimaksudkan dengan dimensi nas yaitu al-Qur'an dan Hadis, sedangkan penalaran akal yaitu pola *istinbāt* meliputi; *qiyas, istihsan, maṣālih al-mursalah, 'urf, sad dzari'ah* dan lainnya.
[27] Ibn Manzur, *Lisan al-'Arabi* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2002), 3897.
[28] Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penyebutan istilah kafir (*kufr*) dalam al-Qur'an dapat merujuk kepada beberapa jenis kekafiran. Hal itu sebagaimana Ibn Manzur yang mengaitkan kata *kufr* dengan beberapa kata lain untuk memaknai istilah *kufr*,[29] seperti; *kufr al-inkar*,[30] *kufr al-juhud*,[31] *kufr al-nifaq*,[32] dan beberapa istilah *kufr* lainnya seperti kafir (*kufr*) nikmat, kafir (*kufr*) syirik, kafir murtad, dan kafir *ahl al-kitab*.[33] Berdasarkan terminologi tersebut, dapat disimpulkan bahwa istilah kafir (*kufr*) mencakup makna yang luas, di dalamnya meliputi istilah-istilah lain yang lebih khusus dengan arti dan makna yang berbeda antara yang satu dari lainnya.

Dengan demikian, istilah kafir (*kufr*) dalam al-Qur'an tidak hanya menunjukkan pengertian pengingkaran terhadap Tuhan dan Rasul-rasul-Nya. Dengan kata lain, perilaku *kufr* tidak hanya merujuk kepada orang-orang ateis, *musyrik*, *ahl al-kitab* dan non muslim lainnya, seperti Protestan, Katolik, Hindu, Budha, dan pemeluk kepercayaan lainnya. Perilaku *kufr* juga dapat merujuk kepada orang muslim dalam pengertian tertentu. Dengan demikian, penyebutan kata kafir *musyrik* dalam al-Qur'an, dapat dipahami bahwa maknanya mesti berbeda dengan makna istilah kafir *ahl al-kitab*. Begitu juga dengan penyebutan kafir saja, maka maknanya perlu dipahami bahwa kata tersebut mesti merujuk kepada salah satu dari jenis-jenis kekafiran yang ada.

---

[29] Ibn Manzur, *Lisan al-'Arabi*, 3899.
[30] Kafir (*kufr*) ingkar, yaitu kekafiran dalam arti pengingkaran terhadap eksistensi Tuhan, rasul-rasul-Nya dan seluruh ajaran yang mereka bawa.
[31] Kafir (*kufr*) juhud, yakni kekafiran dalam arti pengingkaran terhadap ajaran-ajaran Tuhan dalam keadaan tahu bahwa apa yang diingkari itu adalah kebenaran.
[32] Kafir (*kufr*) munafiq, yaitu kekafiran yang mengakui Tuhan, rasul dan ajaran-ajarannya dengan lisan tetapi ingkar dengan hati, menampakkan iman dan menyembunyikan kekafiran.
[33] Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an*, 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Terminologi *musyrik* pada dasarnya juga menjadi salah satu isu yang menarik dan aktual dalam studi hukum Islam. Terlebih dalam kaitannya dengan persoalan perkawinan beda agama. Pemaknaan istilah *musyrik* yang digeneralisir meliputi seluruh non muslim termasuk *ahl al-kitab,* dan pemeluk agama lain protestan, Katolik, Hindu, Budha dan pemeluk kepercayaan lainnya perlu dikaji ulang. Hal itu dikarenakan dalam Q.S. al-Bayyinah ayat 1 dinyatakan bahwa *ahl al-kitab* dan *musyrik* adalah dua golongan yang berbeda.[34]

Istilah *musyrik* secara etimologi dapat berarti persekutuan atau bagian. sementara menurut terminologis terdapat beragam pemaknaan dari para ulama. M. Quraish Shihab dalam hal ini memaknai *muysrik* sebagai orang yang mengingkari ke-Esaan Tuhan baik dari segi zat, sifat maupun perbuatan-Nya. Hal tersebut berimplikasi pada pengingkaran terhadap Kemahakuasaan Tuhan sebagai pencipta sekaligus pengendali alam semesta, namun orang *musyrik* tersebut tidak mengingkari Allah sebagai Tuhan.[35] Sementara itu, Hasan Khalid memaknai *musyrik* sebagai orang yang menjadikan makhluk sebagai sekutu atau bandingan Allah dalam hal *rububiyyah* dan *uluhiyyah*.[36] Namun demikian, para ulama juga tidak menemukan kata sepakat berkaitan dengan *ahl kitāb,* apakah termasuk *musyrik* atau tidak.

---

[34] لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ "Orang-orang kafir yakni ahli Kitab dan orang-orang musyrik (mengatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata". Secara eksplisit, ayat tersebut membedakan antara *ahl kitāb* dan *musyrik*. Perbedaan tersebut sebagaimana penyebutan dalam ayat tersebut dengan menggunakan huruf *waw* (dan). Huruf tersebut dari segi Bahasa digunakan untuk menghimpun dua hal yang berbeda. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 31.

[35] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, 664-665.

[36] Hasan Khalid, *al-Zawaj bi Ghayr al-Muslimin* (Makkah: Da'wah al-Haq, 1421 H), 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Merespon persoalan kafir *musyrik* dan *ahl kitāb*, Abu al-A'la al-Maududi memaparkan tiga kategori kepercayaan dengan istilah-istilah yang antara satu dan lainnya arti dan maknanya berbeda, yakni term *musyrik*, *ahl kitāb*, dan *ahl al-Iman*.[37] Abu al-A'la al-Maududi juga berpandangan bahwa tidak semua non muslim dikategorikan sebagai *musyrik*. Pandangan tersebut didasarkan pada beberapa ayat dalam al-Qur'an yang secara jelas dan eksplisit menyatakan bahwa kepercayaan *ahl kitāb* di dasarkan pada perbuatan syirik seperti yang terdapat dalam Q.S. al-Maidahayat 17, ayat 30 dan ayat 73, serta Q.S. al-Taubah ayat 30, namun, al-Qur'an tidak pernah menyebut mereka dengan sebutan kata '*musyrik*' sebagai panggilan dan istilah bagi merka, tetapi tetap dipanggil dengan sebutan *ahl kitāb*.[38]

Hal yang dapat dipahami dengan baik, berdasarkan penjelasan ayat-ayat dalam al-Qur'an tersebut dan pandangan Abu al-A'la al-Maududi bahwa setiap perbuatan syirik tidak menjadikan secara langsung pelakunya dikategorikan sebagai *musyrik*. Hal itu didasarkan pada pandangan bahwaYahudi dan Nasrni yang telah melakukan perbuatan syirik, namun al-Qur'an tidak menyebut dan memanggilnya sebagai *musyrik*, akan tetapi disebut sebagai *ahl kitāb*. Merespon

---

[37] Abu al-A'la al-Maududi berpandangan bahwa yang dimaksudkan dengan *musyrik* ialah bukan hanya orang-orang yang mempersekutukan Allah, tetapi juga tidak mempercayai salah satu dari kitab-kitab samawi, baik yang telah terdapat penyimpangan ataupun yang masih asli; disamping tidak seorang nabi pun yang mereka percayai. Adapun *ahl kitāb* yaitu orang-orang yang mempercayai salah seorang nabi dari nabi-nabi dan salah satu kitab dari kitab-kitab samawi, baik yang sudah terjadi penyimpangan dalam bidang aqidah maupun muamalah. Sedangkan *ahl al-Iman* adalah orang-orang yang percaya dengan risalah Nabi Muhammad saw, baik lahir dalam Islam maupun di luar Islam yang memeluk Islam, berasal dari kaum *musyrik*, *ahl kitāb*, maupun agama lainnya. Abu al-A'la al-Maududi, *al-Islām fi Mawajahah al-Tahaddiyah al-Mua'sirah* (Kuwait:Dār al-Qalam, 1983), 113.

[38] Abu al-A'la al-Maududi, *al-Islām fi Mawajahah al-Tahaddiyah al-Mua'sirah*, 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hal tersebut, beberapa kalangan berpandangan logis bahwa setiap muslim juga dapat melakukan perbuatan syirik, namun tidak disebut sebagai kaum *musyrik*. Hal itu berkaitan dengan konsekuensi logis, bahwa jika salah seorang suami isteri dari perkawinan sesama muslim disebut sebagai musyrik, maka perkawinan tersebut batal dengan sendirinya dan wajib bercerai.[39] Sementara itu, Muhammad Abduh secara spesifik dan jelas berpandangan, sebagaimana dinukilkan oleh Rasyid Ridha, bahwa yang dimaksudkan dengan perempuan *musyrikah* yang haram dinikahi seorang muslim dalam Q.S. al-Baqarah ayat 221 tersebut adalah perempuan-perempuan *musyrikah* Arab.[40]

Berpijak pada penjelasan dan pandangan Abu al-A'la al-Maududi, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha tersebut, pandangan yang mengkategorikan non muslim meliputi pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha, Hindu serta pemeluk agama lainnya sebagai *musyrik* ditolak dengan beberapa alasan. *Pertama*, dalam sejumlah ayat, al-Qur'an membedakan antara orang-orang *musyrik* dengan *ahl kitāb* Yahudi dan Nasrani. Selain itu, bahwa yang dimaksudkan dengan perempuan *musyrikah* dalam Q.S. al-Baqarah ayat 221 yang haram dinikahi tidak meliputi *musyrik ahl kitāb* Yahudi dan Nasrani, tetapi orang-orang *musyrik* Arab yang tidak memiliki Kitab Suci.[41]

Kedua, yang dimaksudkan dengan *musyrik* adalah mereka yang suka memerangi orang-orang muslim. Pandangan ini sebagaimana dinyatakan oleh al-

---

[39] Mun'im A Sirry, ed., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inlusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), 158.
[40] Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār*, 193.
[41] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qurān* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2001), 467.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Razi yang menolak term '*musyrik*' ditunjukkan kepada kalangan Paganis Arab.[42] Al-Razi berpandangan bahwa term '*musyrik*' seharusnya ditunjukan kepada orang-orang yang suka memerangi umat muslim. Oleh karenanya, kaum *musyrik* bukanlah *ahl al-dzimmah* (orang non-Muslim yang hidup dalam negara Islam yang berkewajiban membayar pajak perorangan untuk mendapatkan perlindungan dan keamanan).[43]

Ketiga, dalam masyarakat Arab terdapat tiga kelompok masyarakat yang disebut sebagai *al-ākhar* (kelompok lain), yaitu *musyrik*, Yahudi dan Nasrani. *Musyrik* merujuk kepada mereka yang mempunyai kedudukan tinggi dan posisi penting dalam masyarakat. Kelompok ini berpusat di Makkah, dan memiliki patung besar "Hibal" menyerupai manusia yang menghadap Ka'bah dan dikelilingi oleh patung-patung kecil. Adapun Yahudi merujuk kepada orang-orang yang lari dari Syam, karena kediktatoran Romawi dan Persia. Kelompok ini berpusat di Madinah. Sementara itu, yang dimaksudkan dengan Nasrani yaitu penganut agama Nasrani Syam yang lari ke Arab sebagai jalan keluar atas kezaliman Romawi, dan menempati puncak gunung dan bukit-bukit melalui para pedagang Afrika. Nasrani merupakan kekuatan yang sangat besar di Arab yang menyebabkan sejumlah kabilah Arab memeluknya.[44] Melihat komposisi

---

[42] Dalam sejarah pra Islam, bangsa Arab memeluk beberapa agama diantaranya monotheisme yaitu pemeluk agama hanif yang di bawa oleh Nabi Ibrahim, Shabiah yaitu penyembah binatang, Masehi, Majusi, Nasrani, dan Paganisme yaitu penyembah berhala atau patung. AH. Zakki Fu'ad, *Sejarah Peradaban Islam; Paradigma teks, Reflektif, dan Filosofis* (Surabaya: CV. Indo Pramaha, 2012), 7-8.

[43] Imam Muhammad al-RāziFakhr al-Din ibn a-'Allamah Dhiya'u al-Din Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi al-Musytahar bi al-Tafsīr al-Kabīr waMafātiḥ al-Ghaib*, 64.

[44]Mun'im A Sirry, ed., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inlusif-Pluralis*, 161.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat Arab tersebut menunjukkan bahwa terdapat distingsi yang jelas antara kaum musyrik, Yahudi dan Nasrani. *Musyrik* dalam konteks ini cenderung dimaknai sebagai kekuatan politik yang memiliki ambisi kekuasaan dan kekayaan. Sementara Yahudi dan Nasrani merujuk kepada kelompok yang sedikit banyak memiliki persinggungan teologis dengan Islam.[45]

Berkaitan dengan pandangan titik temu agama-agama, konsep Islam terkait term *ahl kitāb* dapat dipahami sebagai petunjuk tentang kesinambungan tradisi agama-agama Ibrahim. Namun, secara inklusif, sebutan *ahl kitāb* dengan sendirinya tertuju kepada golongan bukan muslim, meskipun mereka juga menganut kitab suci al-Qur'an. Golongan *ahl kitāb* tidak tergolong kaum muslim, dikarenakan tidak mengakui, bahkan menentang kenabian dan kerasulan Nabi Muhammad saw serta ajaran yang disampaikan. Oleh karenanya, dalam terminologi al-Qur'an mereka *ahl kitāb* disebut 'kafir', yaitu "yang menentang" atau "yang menolak" ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.[46]

Merespon persoalan tersebut, mereka yang menolak Nabi Muhammad saw dan ajarannya, Abdul Hamid Hakim -seorang ulama Padang Sumatera Barat- dalam karyanya *al-Mu'in al-Mubin* menyatakan bahwa kelompok yang menolak Kenabian Muhammad saw dan ajarannya dapat diklasifikasi menjadi tiga kelompok: 1) mereka yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, 2) mereka yang memiliki sejenis kitab suci, dan 3) mereka yang memiliki kitab suci dengan jelas. Kaum yang tergolong kelompok ketiga ini ialah kaum Yahudi dan Nasrani. Kedua

[45] Mun'im A Sirry, ed., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inlusif-Pluralis*, 162.
[46] Ibid., 42-45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kaum inilah yang dalam al-Qur'an dengan tegas dan langsung disebut kaum *ahl kitāb*.[47]

Secara inklusif, term *ahl kitāb* merujuk kepada orang-orang yang menganut agama samawi, secara khusus ditunjukkan kepada kaum Yahudi dan Nasrani. Konsepsi *ahl kitāb* pada dasarnya tidak terdapat kesepakatan diantara para ulama. Hal itu sebagimana sebagian ulama memaknainya dengan terbatas pada kaum Yahudi dan Nasrani. Sebagian ulama yang lain, memaknainya dengan konteks yang lebih luas meliputi agama-agama lain yang memiliki keterkaitan akidah yang sama seperti Yahudi, Nasrani, dan Islam. Sementara itu, berkaitan dengan konsepsi *ahl kitāb* di luar kaum Yahudi dan Nasrani, para ulama berbeda pendapat.

Imam Shafi'i dalam hal ini membatasi terminologi *ahl kitāb* hanya meliputi orang-orang Yahudi dan Nasrani keturunan orang-orang Israel saja. Terminologi tersebut didasarkan pada pandangan bahwa nabi Musa dan Isa diutus hanya kepada bangsa Israel bukan bangsa yang lainnya.[48] Pandangan ini membatasi terminologi *ahl kitāb*, implikasinya pemeluk agama lain di Indonesia seperti Protestan, Katolik, Hindu, Budha dan pemeluk kepercayaan lainnya tidak termasuk kategori *ahl kitāb*.

Sementara itu, Yusuf al-Qaradawi berpandangan bahwa terminologi *ahl kitāb* meliputi orang yang beriman kepada agama samawi asli seperti Yahudi,

---

[47] Mun'im A Sirry, ed., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inlusif-Pluralis*, 45.
[48] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: al_mizan, 2007), 483.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nasrani, dan pemeluk agama samawi lainnya.[49] Pandangan tersebut senada dengan Mahmud Shaltut yang tidak membatasi terminologi *ahl kitāb* pada Yahudi dan Nasrani saja. Tetapi meliputi seluruh pemeluk agama samawi dan memiliki kitab suci.[50] Senada dengan Yusuf al-Qaradawi dan Mahmud Shaltut, Rashid Ridha juga berpandangan bahwa pemeluk agama-agama lain yang memiliki kitab suci seperti agama Budha dan Hindu dapat dikategorikan sebagai *ahl kitāb*.[51] Pandangan ini memberikan implikasinya bahwa pemeluk agama lain di Indonesia seperti Protestan, Katolik, Hindu, Budha dan pemeluk kepercayaan lainnya dapat dikategori kedalam *ahl kitāb*.

Merujuk pada pandangan para fuqaha dan penjelasan berkaitan dengan terminologi *musyrik* dan *ahl kitāb* tersebut diatas, bila perkawinan laki-laki muslim dengan wanita non muslimah *ahl kitāb* (Yahudi dan Nasrani) diperbolehkan, lalu bagaimana dengan sebaliknya, yakni perkawinan wanita muslimah dengan laki-laki non muslim (*ahl kitāb*), dan juga perkawinan dengan non muslim seperti pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan pemeluk agama dan kepercayaan lainnya?. Memang dalam problematika ini terdapat persoalan serius, dan membutuhkan jawaban sebagai respon atas realitas perkawinan beda agama yang ada, termasuk kasus perkawinan beda agama, seperti yang terjadi di Bali.

---

[49] Yusuf al-Qaradawi, Huda al-Islam Fatawa Mu'asirah, alih Bahasa As'ad yasin, *Fatwa-fatwa Kontemporer* (Jakarta: Gema Insani, 1996), 587.
[50] Mahmud Shaltut, al-Fatawa Dirasat li Mushkilati al-Muslim al-Mu'asir fi Hayatihi al-Yaumiyyah al-'Ammah (Kairo: dar al-Syuruq, 1991), 277.
[51] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Problematika perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali dengan non muslim, pemeluk agama Protestan, Katolik, Budha, Hindu dan pemeluk agama dan kepercayaan lainnya merupakan persoalan serius. Hal itu dikarenakan secara eksplisit tidak ada teks suci, baik al-Qur'an dan hadis, maupun kitab fikih yang menyatakan tentang diperbolehkannya perkawinan tersebut. Akan tetapi, hal ini juga menarik untuk dicermati, karena tidak adanya larangan yang jelas. Dalam kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qurān* karya Imam al-Thabari dijelaskan bahwa salah satu yang menjadi dasar larangan perkawinan bagi wanita muslimah dengan laki-laki non muslim adalah hadis Nabi saw sebagaimana berikut:

حدثنا تميمُ بنُ الْمُنتَصِرِ, قال: أخبرنا إسحاقُ الأزرقُ, عن شَريكٍ, عن أشعثَ بْنِ سوَّارٍ, عن الحسنِ, عن جابر بنِ عبدِ الله, قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: نَتَزَوَّجُ نِسَاءَ أهلِ الكتابِ و لا يتزوَّجون نساءَنا.

"Kami menikahi wanita-wanita Ahli Kitab dan laki-laki Ahli Kitab tidak boleh menikahi wanita-wanita kami (muslimah).[52]

Hadis tersebut dikomentari oleh Shudqi Jamil al-'Athar sebagai hadis yang tidak sahih. Hadis tersebut dinilai sebagai hadis *mawquf* yaitu hadis yang terputus sanadnya hingga Jabir. Hal itu sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Shāfi'i dalam kitabnya *al-Um*. Selain itu, dasar larangan perkawinan tersebut juga di dasarkan pada ungkapan Khalifah Umar ra yang menyatakan bahwa "seorang muslim menikahi wanita Nasrani, akan tetapi laki-laki Nasrani tidak boleh

[52] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qurān*, 716.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menikahi wanita muslimah".[53] Ungkapan Umar tersebut pada dasarnya merupakan kekhawatiran apabila wanita-wanita muslimah dinikahi laki-laki non muslim, maka mereka akan berpindah agama. Dan umat Islam pada saat itu membutuhkan kuantitas dan jumlah penganut yang setia.[54]

Melihat kedudukannya, larangan perkawinan beda agama muncul sebagai hukum yang lahir atas proses *ijtihadi*. Maka dari itu, sangat dimungkinkan bila muncul dan dicetuskan pandangan-pandangan baru, bahwa muslimah boleh menikah dengan laki-laki non muslim *ahl al-kitāb* dan muslimah juga diperbolehkan menikah dengan pemeluk agama lainnya. Dengan pandangan baru, bahwa perkawinan beda agama secara lebih luas diperbolehkan, meliputi apapun agama dan aliran kepercayaannya.

C. Status *Ḍarūrah* Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim dengan Hindu di Bali

Dalam banyak kasus, perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama lain banyak ditemukan di Bali. Berdasarkan hasil observasi dan wawancara dengan narasumber informan, sebagai wilayah dengan mayoritas pemeluk agama Hindu, perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali realtif banyak melibatkan pemeluk agama Hindu.[55] Realitas perkawinan ini berimplikasi pada kedua pemeluk agama tersebut. Sebagian ada yang memeluk

[53] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qurān*, 716.
[54] Mun'im A Sirry, ed., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inlusif-Pluralis*, 163-164.
[55] Silmi Nurdiana, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Juli 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam dan melaksanakan akad sesuai ketentuannya. Sebaliknya, sebagian ada yang memeluk Hindu dan melaksanakan perkawinan sesuai ketentuan agama Hindu.[56]

Secara normatif, kondisi minoritas muslim di Bali mempengaruhi terjadinya perkawinan beda agama dengan melibatkan pemeluk agama Hindu. Hal itu dikarenakan dalam realitas kehidupan sehari-hari, dinamika kehidupan umat muslim Bali tidak dapat dipisahkan dari relasi dengan umat Hindu. Dalam relasi sosialnya, minoritas muslim Bali di hadapkan pada interaksi yang intens dengan umat Hindu.[57] Hal ini menjadi salah satu faktor tumbuhnya fitrah ketertarikan terhadap lawan jenis, munculnya rasa cinta dan kasih sayang diantara mereka. Situasi dan kondisi tersebut sebagimana dihadapi oleh pasangan pelaku perkawinan beda agama di Bali, seperti pasangan Parmiyati dengan Ali,[58] pasangan Sadianah dengan Ruslam,[59] dan beberapa pasangan lainnya.

Faktor lain yang juga mempengaruhi terjadinya perkawinan beda agama di Bali yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk agama Hindu yaitu minimnya interaksi dengan lawan jenis sesame muslim. Kondisi tersebut sebagaimana dihadapi oleh pasangan Aisyah dengan Abdullah. Dalam interaksi kehidupan sehari-hari, Aisyah seorang muslimah lebih intens berinteraksi dengan para pemeluk Hindu dibandingkan dengan sesama muslim. Kondisi tersebut menjadi salah satu faktor dalam melaksanakan perkawinan beda agama.[60] Kondisi

---

[56] Muhammad Taufiq Maulana, *Fikih Muslim Bali*, 119.
[57] Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.
[58] Parmiyati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 13 Agustus 2020.
[59] Sadianah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 19 Agustus 2020.
[60] Aisyah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 15 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut berkaitan dengan jumlah populasi muslim yang lebih sedikit dibandingan dengan jumlah populasi umat Hindu.[61]

Secara keseluruhan, perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu, baik yang dilakukan dengan ketentuan Islam maupun Hindu menjadi pilihan alternatif dan kebutuhan bagi masing-masing pihak. Perkawinan tersebut secara normatif didasari oleh rasa cinta dan sayang oleh kedua belah pihak. Oleh karenanya, kebutuhan perkawinan beda agama tersebut merupakan salah satu jalan bagi kedua belah pihak untuk mewujudkan dan mendapatkan rasa cinta dan kasih sayang dari masing-masing pihak. Hal itu sebagaimana dihadapi oleh pasangan Aisyah dengan Abdullah dan pasangan-pasangan lainnya.

Selain itu, menurut agama maupun adat, perkawinan beda agama yang melibatkan umat Islam dengan Hindu di Bali harus mengikuti salah satu ketentuan dari kedua agama dan adat masyarakat Bali. Proses perkawinan tersebut telah menjadi tradisi dan ketentuan yang diatur oleh masing-masing daerah adat di Bali. Proses perkawinan dengan mengikuti salah satu ketentuan dari agama dan adat Bali ini harus dilaksanakan oleh setiap pihak yang akan melangsungkan akad perkawinan di Bali. Proses tersebut harus dilakukan oleh kedua pihak untuk mendapatkan legal perkawinan dan keturunan yang sah menurut legal formal, agama dan adat masyarakat Bali. Hal itu dikarenakan, dalam adat dan tradisi

[61] Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masyarakat Bali tidak menerima adanya perkawinan beda Agama.[62] Dengan demikian, perkawinan beda agama ini menjadi kebutuhan bagi kedua belah pihak untuk mewujudkan tujuan perkawinan secara bersama-sama dan mendapatkan legal formal menurut hukum agama dan adat masyarakat Bali.

Dilihat dari aspek *ḍarūrah*, berdasarkan data hasil observasi, wawancara dengan para narasum berinforman dan subjek penelitian serta dokumentasi, secara normatif, status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu dapat dikategorikan sebagai *ḍarūrah.* Berpijak pada konsepsi *ḍarūrah* Wahbah al-Zuḥaylī, status *ḍarūrah* perkawinan beda agama tersebut meliputi: *pertama, istiḥsānal-ḍarūrah* yaitu kondisi darurat dan kebutuhan untuk menghilangkan kesulitan. Kondisi tersebut terwujud dalam entitas minoritas muslim, tingkat interaksi yang intens dengan umat Hindu dalam berbagai aspek kehidupan, dan minimnya interaksi dengan sesama muslim yang secara keseluruhan merupakan situasi dan kondisi yang tidak dapat dihindari dan menjadi faktor-faktor pendukung terjadinya perkawinan beda agama tersebut. *Kedua, al-maṣlaḥah al-mursalah liḍarūrah* yaitu kondisi yang menciptakan kemaslahatan terkait '*al-kulliyāt al-khamsah'*meliputi; agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), harta (*māl*), keturunan (*nasl*). Kondisi ini terwujud dalam kebutuhan kedua pihak mendapatkan legal perkawinan, mendapatkan keturunan yang legal menurut agama, adat, dan legal formal, serta mendapatkan rasa cinta dan kasih sayang dari masing-masing pihak.

[62] Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tabel 4.1
Status *ḍarūrah* perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali berdasarkan konsepsi Wahbah al-Zuḥaylī

No	Kategori *al-ḍarūrah*	Keterangan	Situasi dan Kondisi
1	استحسان الضرورة	Kondisi darurat dan kebutuhan untuk menghilangkan kesulitan	✓ Kuantitas muslim yang minoritas ✓ Tingkat interaksi yang intens dengan umat Hindu dalam berbagai aspek kehidupan ✓ Minimnya interaksi dengan sesama muslim
2	المصلحة المرسلة لضرورة	Kondisi yang menciptakan kemaslahatan terkait '*al-kulliyāt al-khamsa'* yakni; agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), harta (*māl*), keturunan (*nasl*)	✓ Mendapatkan legal perkawinan ✓ Mendapatkan keturunan yang legal ✓ Rasa cinta dan kasih sayang

Sementara itu, dilihat dari aspek hukumnya, *ḍarūrah* memiliki beberapa implikasi hukum. *Pertama*, implikasi diperbolehkannya bertentangan dengan kaidah umum fikih. Implikasi ini bersifat sementara dan harus berakhir dengan hilangnya kondisi *ḍarūrah* tersebut. *Kedua*, implikasi *rukhṣah* (keringanan). Implikasi *rukhṣah* ini dapat bersifat *muḥāh*, artinya hal tersebut merupakan pilihan, melaksanakan atau meninggalkannya. Selain itu, *rukhṣah* ini juga dapat bersifat wajib, artinya seseorang diharuskan melaksanakan sesuatu yang dianggap bertentangan dengan kaidah umum fikih, untuk menjaga kemaslahatan dunia dan akhirat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan hasil observasi, wawancara dan dokumentasi, perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk Hindu di Bali berimplikasi pada kedua pihak berkaitan dengan aspek keagamaan. Dalam realitanya, perkawinan tersebut berimplikasi pada perpindahan agama bagi kedua pihak. Tipologi implikasi tersebut meliputi; pemeluk Hindu menjadi muslim, pemeluk Islam menjadi Hindu, dan salah satu pihak kembali kepada agamanya pertama.

Berdasarkan hal tersebut, tipologi perkawinan beda agama yang pertama, perkawinan seorang muslim dengan pemeluk Hindu di Bali yang menjadi *muallaf* (memeluk Islam) tidak menjadi persoalan berkaitan dengan status hukumnya. Hal itu dikarenakan dalam prosesnya, kedua mempelai telah memenuhi salah satu syarat dan rukun perkawinan yang harus sama-sama muslim. Dengan demikian, secara normatif, keabsahan dan keberlangsungan perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pasangan Parmiyati seorang muslimah dengan Ali seorang Hindu yang kemudian memeluk Islam, pasangan Aisyah seorang muslimah dengan Abdullah pemeluk Hindu yang pada akhirnya memeluk Islam, dan pasangan Sadianah seorang muslimah dengan Ruslam seorang Hindu yang juga pada akhirnya memeluk Islam tersebut tidak menjadi persoalan karena dilakukan dengan proses dan ketentuan Islam.

Tipologi perkawinan beda agama yang kedua, perkawinan seorang muslim yang memeluk Hindu juga tidak menjadi persoalan berkaitan dengan statusnya. Hal itu dikarenakan dalam literatur fikih, seseorang yang telah keluar dari Islam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan menjadi pemeluk agama lain tidak dikenai *taklif* (pembebanan hukum).[63] Dengan demikian, perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pasangan Desi Rusadi seorang muslimah yang memeluk Hindu dengan Jero seoang Hindu tidak lagi menjadi persoalan dalam fikih. Perkawinan tersebut tidak menjadi wilayah kajian fikih berkaitan dengan status keabsahan dan keberlangsungan perkawinan tersebut. Dalam arti lain, keabsahan perkawinan tersebut tidak lagi dikaitan dengan hukum fikih.

Sementara itu, tipologi perkawinan yang ketiga, perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali dengan pemeluk Hindu dan salah satu pasangan kembali kepada agamanya pertama, namun tetap melanjutkan kehidupan rumah tangga bersama-sama dalam ikatan perkawinan dapat menjadi persoalan berkaitan dengan status hukumnya. Berdasarkan kondisinya, perkawinan tersebut secara normatif dapat dikategorikan sebagai *ḍarūrah* yang meliputi, *istiḥsān al-ḍarūra,* dan *al-maṣlaḥah al-mursalah liḍarūrah.* Adapun dilihat dari aspek hukumnya, berdasarkan implikasi hukum *ḍarūrah,* perkawinan tersebut dapat dinilai sebagai *rukhṣah* yang bersifat *muḥāb,* dalam artian pasangan perkawinan beda agama tersebut memiliki pilihan untuk melaksanakan keberlangsungan perkawinan tersebut. Namun demikian, jika dilihat dari implikasi aspek berakhirnya *ḍarūrah* yang bersifat sementara, maka permberlakuan hukum mubah (halal) perkawinan tersebut menjadi persoalan dan problematika dalam hukum

[63] Wahbah al-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2007), 6521.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam. Hal ini membutuhkan solusi alternatif hukum yang relevan dan sesuai dengan spirit hukum Islam.

D. Perspektif *Maqāṣid* Taha ‘Abdal-Raḥmān Terhadap Problematika Status Perkawinan Beda Agama Minoritas Muslim dengan Hindu di Bali

Secara normatif, dalam literatur fikih klasik terdapat pandangan yang melarang dan mengharamkan perkawinan beda agama. Perkawinan yang melibatkan seorang muslim dengan non muslim (*musyrik* dan *musyrikah*) diharamkan.[64] Pandangan tersebut cenderung didasarkan pada makna literal larangan dalam Q.S. al-Baqarah ayat 221.[65] Sementara itu, perkawinan beda agama yang melibatkan non muslim *ahl kitāb* (Yahudi dan Nasrani) dan pemeluk agama lainnya seperti, Protestan, Katolik, Budha, dan Hindu masih menjadi persoalan. Hal itu berkaitan dengan tidak adanya nas baik dalam al-Qur’an dan Hadis yang secara eksplisit menjelaskan serta beragamnya pandangan yang melarang dan memperbolehkan.

Dalam realitasnya, perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali dengan pemeluk Hindu relatif banyak ditemukan. Perkawinan tersebut melibatkan minoritas muslim Bali di berbagai wilayah. Berdasarkan berbagai faktor yang mempengaruhinya, seperti; fitrah naluri ketertarian terhadap lawan jenis, kondisi minoritas, intensitas interaksi dengan umat Hindu, minimnya

---

[64] Beberapa pemeluk agama yang dikategorikan sebagai *musyrik* diantaranya *Watsaniyah* (penyembah berhala), *Majusiyah* (penyembah Api). Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qurān*, 711.
[65] Wahbah al-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, 6651.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

interaksi dengan sesama muslim, kebutuhan perkawinan untuk mendapatkan hubungan dan keturunan yang legal, status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali tersebut dapat memenuhi status *ḍarūrah*.

Status *ḍarūrah* perkawinan beda agama minorias muslim di Bali tersebut meliputi *istiḥsān al-ḍarūrah*, dan *al-maṣlaḥah al-mursalah liḍarūrah*. Dilihat dari aspek hukumnya, pemberlakuan hukum *rukhsah mubāh* (halal) perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali berdasarkan status *ḍarūrah* meninggalkan persoalan. Hal itu berkaitan dengan implikasi berakhirnya hukum *ḍarūrah* yang bersifat sementara.[66] Oleh karenanya, pemberlakuan hukum tersebut membutuhkan solusi yang relevan berdasarkan spirit hukum Islam.

Sementara itu, dilihat dari perspektif *maqāṣid* keniscayaan model tradisional, larangan dan pengharaman perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan non muslim (*musyrik* dan *musyrikah*) dinilai dengan *maslahah al-ḍarūriyyah* sebagai wujud *ḥifẓ al-dīn*.[67] Dimana *ḥifẓ al-dīn* tersebut dalam pandangan tradisional ditempatkan sebagai induk dari *maqāṣid* lainnya. Pemberlakuan nilai *maslahah al-ḍarūriyyah* terhadap hukum pelarangan perkawinan beda agama ini juga masih menyisakan persoalan. Hal itu dikarenakan, pemberlakuan nilai *ḥifẓ al-dīn* tersebut mengabaikan berbagai nilai-nilai *maqāṣid* lainnya, seperti *ḥifẓal-'aql* dan *ḥifẓ al-nasl* bagi kedua belah pihak.

---

[66] Wahbah al-Zuḥaylī, *Naẓariyyah al-Darūrah al-Shar'iyyah Muqāranah Ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī* (Beirut: al-Muassasah al-Risalah, 1985), 279.
[67] Wahbah al-Zuḥaylī, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*,6651.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pemberlakuan hukum perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali berdasarkan status *ḍarūrah* masih menyisakan problem dan menjadi persoalan. Demikian juga pemberlakuan hukum berdasarkan *maqāṣid* keniscayaan model tradisional. Larangan perkawinan beda agama tersebut dinilai mengandung *maqāṣid al-ḍarūriyyah* sebagai bentuk realisasi *ḥifẓ al-dīn*. Namun demikian, melihat faktor-faktor yang mempengaruhinya, perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali dengan pemeluk Hindu misalnya, juga dapat diketahui mengandung *maqāṣid al-ḥājiyyah*, seperti kebutuhan mendapatkan keturunan yang legal, mendapatkan hubungan yang legal atas dasar fitrah naluri manusia.

Konsepsi *maqāsid al-sharī'ah* tradisional dengan klasifikasi nilai tiga 'tingkatan keniscayaan' (*level of necessity*) yang meliputi keniscayaan (*ḍarūriyyat*), kebutuhan (*ḥājiyyat*), dan kelengkapan (*taḥsiniyyat*) dinilai hanya bernuansa *protection* ('penjagaan') dan *preservation* ('pelestarian').[68] Klasifikasi nilai *maqāsid* model ini juga dinilai tidak mampu merespon dan menjadi solusi atas problematika status perkawinan beda agama bagi minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu. Hal itu berkaitan dengan struktur hierarki ketiga nilai-nilai *maqāṣid* tersebut yang bersifat diferensial.[69] Implikasinya, klasifikasi nilai *maqāṣid* keniscayaan tersebut tidak mampu merespon problematika status

---

[68]Sebagaimana pandangan beberapa teoritikus kontemporer, Jaser Auda mengkritisi klasifikasi *maqāsid* keniscayaan model tradisional dengan berbagai alasan dan kekurangan, seperti tidak memasukkan nilai-nilai keadilan, kebebasan, dan lebih dideduksi dari kajian 'literatur fikih', ketimbang sumber-sumbers yariat (al-Qur'an dan Hadis). Jaser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islmaic Law*, 36.

[69] Taha 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi*, 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang mengandung *maqāṣid al-ḍarūriyyah*, dan di sisi lain meliputi *maqāṣid al-ḥājiyyah* dan juga *maqāṣid al-tahsiniyyah*. Dengan demikian, problematika hukum ini membutuhkan solusi dan alternatif yang relevan sesuai dengan spirit hukum Islam.

Sebagai respon atas problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali tersebut, konsepsi *maqāṣid* Taha 'Abd al-Raḥmān dengan klasifikasi nilai "*al-qiyam al-akhlāqiyyah*" dapat menjadi solusi dan alternative dalam penyelesaian persoalan tersebut. Berdasarkan konsepsi nilai *maqāṣid* tersebut, perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu dengan tipologi salah satu kembali kepada agamanya pertama dan tetap melanjutkan kehidupan bersama dalam ikatan perkawinan dinilai mengandung nilai-nilai *maqāṣid* yang meliputi; *pertama*, *al-qiyam al-ḥayawiyyah* atau *al-maṣāliḥ al-ḥayawiyyah*. Konsepsi nilai tersebut menilai bahwa keberlangsungan perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali tersebut mengandung nilai *naf'un* (manfaat). Nilai *naf'un* (manfaat) tersebut terwujud dalam terealisasinya tujuan perkawinan yang bersifat *materialisme.* Diantara manfaat *materialisme* dari perkawinan beda agama tersebut yaitu terealisasinya tujuan perkawinan dalam aspek kenikmatan seksual yang sah bagi kedua belah pihak.[70] Keberlangsungan hubungan perkawinan tersebut memberikan manfaat bagi kedua pasangan. Selain itu, dimensi *al-maṣāliḥ al-ḥayawiyyah* ini juga

[70] Salah satu tujuan dari perkawinan yang bersifat materialisme yaitu mendapatkan kenikmatan seksual yang sah. Lihat Lajnah Asātidah al-Fiqh Kulliyah al-Sharī'ah wa al-Qanūn, *Buhūs fi Fiqh al-Usrah 'ala Madhhab al-Imām al-Shāfi'i* (Kairo: Jāmi'ah al-Azhar, 2004), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meliputi seluruh *naf'un* (manfaat) seperti dalam *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-mal̄* implikasi dari perkawinan beda agama yang dilakukan oleh minoritas muslim di Bali dengan pasangannya.

Kedua, *al-qiyam al-'aqliyyah* atau *al-maṣāliḥ al-'aqliyyah*. Konsepsi nilai ini memberikan penilaian pada perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu dengan tipologi salah satu kembali kepada agamanya pertama dan tetap melanjutkan kehidupan bersama dalam ikatan perkawinan dengan nilai *ḥasan* (kebaikan). Nilai kebaikan tersebut terwujud dalam terelasisasinya tujuan perkawinan yang bersifat *rasionalisme*. Nilai kebaikan *rasionalisme* dari keberlangsungan perkawinan beda agama tersebut diantaranya terealisasinya aspek *faraḥ* (kesenangan) bagi kedua belah pihak mendapatkan hubungan yang legal dalam ikatan perkawinan, terealisasinya rasa cinta dan kasih sayang diantara kedua belah pihak dalam ikatan perkawinan yang sah. Nilai *ḥasan* kebaikan dalam dimensi ini juga meliputi seluruh nilai *ḥasan* (kebaikan) yang terealisasi dalam *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-mal̄* implikasi dari perkawinan beda agama tersebut.

Ketiga, *al-qiyam al-rūḥiyyah* atau *al-maṣāliḥ al-rūḥiyyah*. Konsepsi nilai ini menilai perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu dengan tipologi salah satu kembali kepada agamanya pertama dan tetap melanjutkan kehidupan bersama dalam ikatan perkawinan dengan nilai *ṣalāh* (kemuliaan). Nilai kemuliaan tersebut terwujud dalam terealisasinya tujuan perkawinan yang bersifat *spiritualisme*. Nilai kemuliaan *spiritualisme* perkawinan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beda agama minoritas muslim di Bali diantaranya terealisasinya *sa'ādah* kebahagiaan bagi kedua belah pihak mendapatan keturunanyang sah. Selain itu, dimensi *al-maṣāliḥ al-rūḥiyyah* ini juga meliputi seluruh nilai *ṣalāh* (kemuliaan) yang terealisasi seperti dalam *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'aql*, dan *ḥifẓ al-māl* implikasi dari perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali tersebut.

Berdasarkan pemaparan penilaian tersebut, dapat dinyatakan bahwa perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu dengan tipologi salah satu kembali kepada agamanya pertama dan tetap melanjutkan kehidupan bersama dalam ikatan perkawinan meliputi multi nilai. Multi nilai tersebut terwujud dalam tiga dimensi nilai yang bersifat *materialisme*, *rasionalisme*, dan *spiritualisme* dari *maslahat* perkawinan tersebut. Dengan demikian, tidak seharusnya pemberlakuan hokum perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim di Bali dinilai dengan mono nilai atau digantungkan dengan satu kemaslahatan sebagaimana penetapan hokum berdasarkan klasifikasi *maqāṣid* keniscayaan model tradisional.

Selain itu, konsepsi klasifikasi *al-qiyam al-akhlāqiyyah* juga tidak menempatkan status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali dengan tingkatan yang bersifa thierarki. Hal itu dikarenakan klasifikasi *al-qiyam al-akhlāqiyyah* memiliki implikasi tidak adanya skala prioritas dalam dimensi nilai-nilai *maqāṣid.* Oleh karennaya, problematika hokum status *ḍarūrah* perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali dapat direspon melalui konsepsi nilai *al-qiyam al-akhlāqiyyah* yang meliputi aspek *materialisme*, *rasionalisme*, dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

spiritualisme dari *maslahat* perkawinan tersebut. Dengan demikian, pemberlakuan hukum perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu dengan tipologi salah satu kembali kepada agamanya pertama dan tetap melanjutkan kehidupan bersama dalam ikatan perkawinan dengan konsiderasi *maqāṣid* Taha ‘Abd al-Raḥmān dinilai sangat relevan. Pemberlakuan hukum tersebut sejalan dengan konteks perubahan ruang, waktu, budaya, dan ilmu pengetahuan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan bab-bab sebelumnya, penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan sebagaimana berikut:

1. Praktik perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali melibatkan pemeluk agama Hindu. Proses akad perkawinan dilaksanakan berdasarkan ketentuan agama salah satu pihak, baik berdasarkan ketentuan hukum Islam maupun ketentuan agama Hindu. Praktik perkawinan ini berimplikasi pada perpindahan agama meliputi: Hindu menjadi muslim, muslim menjadi Hindu, dan salah satu pihak kembali kepada agamanya pertama.
2. Status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali baik yang dilaksanakan dengan ketentuan Islam maupun Hindu pada saat akad dan kemudian salah satu pihak kembali kepada agamanya pertama dengan tetap melanjutkan kehidupan rumah tangga bersama dalam ikatan perkawinan tidak dapat memenuhi status *ḍarūrah.* Hal itu berimplikasi pada eksistensi kebolehan yang bersifat kontinuitas menjalankan keharaman.
3. Problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk agama Hindu, baik yang dilaksanakan dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketentuan Islam maupun Hindu pada saat akad dan salah satu pihak kembali kepada agamanya pertama dan tetap melanjutkan kehidupan rumah tangga bersama-sama dalam ikatan perkawinan dalam perspektif *maqāṣid* Taha ‘Abd Al-Raḥmān direspon melalui multi nilai *maqāṣid* meliputi *al-maṣāliḥ al-ḥayawiyyah* berupa nilai-nilai manfaat yang bersifat *materialisme*, *al-maṣāliḥ al-‘aqliyyah* berupa nilai-nilai kebaikan yang bersifat *rasionalisme*, dan *al-maṣāliḥ al-rūḥiyyah* berupa nilai-nilai kemuliaan yang bersifat *spiritualism*e dan *moralisme* dari praktik perkawinan tersebut.

B. Implikasi Teoretik

Berdasarkan kajian teori dan temuan hasil penelitian, penelitian ini menghasilkan beberapa implikasi teoretik sebagaimana berikut:

Pertama, Penelitian ini mendukung pandangan beberapa ulama terkait kasus isteri yang memeluk Islam, sedangkan suaminya memeluk agama lain, dengan tetap menyandang hak dan kewajiban rumah tangga secara total.

Kedua, Penelitian ini mendukung konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd Al-Raḥmān dengan model dan klasifikasi nilai-nilai *maqāṣid* baru “*al-qiyam al-akhlāqiyyah*” yang meliputi *al-maṣāliḥ al-ḥayawiyyah*, *al-maṣāliḥ al-‘aqliyyah,* dan *al-maṣāliḥ al-rūḥiyyah.* Konsepsi *maqāṣid* Taha ‘Abd Al-Raḥmān tersebut mampu merespon dan menjadi solusi hukum atas problematika status perkawinan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beda agama minoritas muslim di Bali yang melibatkan pemeluk Hindu dengan tipologi salah satu pihak kembali kepada agamanya pertama.

Ketiga, Penelitian ini juga mendukung gagasan para pemikir muslim kontemporer terhadap reformasi filsafat hukum Islam klasik (*uṣul al-fiqh*) sebagai metodologi dalam pemberlakuan hukum Islam yang dinilai cenderung *literalisme* dengan konsepsi sistem hukum Islam berbasis *maqāṣid al-sharī'ah,* sebuah metodologi yang meliputi aspek *materialisme*, *rasionalisme*, dan *spiritualisme*. Konsiderasi *maqāṣid* dalam berbagai problematika kontemporer menjadi sebuah keniscayaan, dan dinilai lebih efektif, berdaya guna, serta lebih membawa maslahat yang besar bagi umat dan kemanusiaan.

C. Keterbatasan Studi

Dalam prosesnya, penelitian ini memiliki berbagai keterbatasan, diataranya:

1. Keterbatasan pada fokus penelitian yang hanya meliputi wilayah tertentu di Bali. Dalam realitasnya, perkawinan beda agama yang melibatkan minoritas muslim dengan pemeluk Hindu di Bali relatif ditemukan hampir diseluruh wilayah di Bali.
2. Keterbatasan pada informan dan subjek penelitian. Dalam prosesnya, informan dalam penelitian ini secara keseluruhan berasal dari entitas muslim. Adanya kesulitan dan keterbatasan mendapatkan informan selain entitas muslim. Selain itu, keterbatasan subjek penelitian yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanya difokuskan pada perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk Hindu. Penelitian ini juga mengabaikan persoalan perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk agama lain, selain Hindu yang juga relatif banyak ditemukan di Bali.

3. Keterbatasan hasil riset, dan produk hukum yang secara khusus mengkaji persoalan status *ḍarūrah* perkawinan beda agama yang melibatkan muslim dengan pemeluk agama-agama lain; Protestan, Katolik, Budha, dan Hindu, serta agama lainnya dalam kaitannnya dengan aspek minoritas, yang dapat dijadikan sebagai rujukan dan pembanding dalam kajian ini.

D. Rekomendasi

Berdasarkan hasil temuan penelitian, sebagai rekomendasi bagi para peneliti selanjutnya, diantaranya:

1. Penelitian tentang problematika status perkawinan beda agama minoritas muslim tidak hanya berhenti pada penelitian ini saja yang secara khusus difokuskan pada entitas minoritas muslim di Bali, tetapi juga melibatkan perkawinan beda agama diberbagai wilayah di Indonesia.
2. Dengan realitas yang relatif banyak ditemukan perkawinan beda agama diberbagai wilayah di Indonesia yang melibatkan pemeluk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agama lainnya seperti Katolik, Protestan, Budha, dan Hindu, diharapkan banyak penelitian lanjutan dengan kajian yang sama, dan tidak terbatas pada problematika status perkawinan beda agama yang hanya melibatkan muslim dengan Hindu saja.

3. Menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pendekatan dan metodologi dalam studi hukum Islam. Rekonsiderasi *maqāṣid al-sharī'ah* dalam berbagai problematika kontemporer untuk merealisasikan hukum Islam yang berdimensi *materialisme*, *rasionalisme*, dan *spiritualisme.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Referensi Buku:

Abādī, Mujiduddin Muhammad al-Fayrūz. *Al-Qāmūs al-Muhīṭ* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986).

‘Alwāni (al), Thāha Jābir. *The Crisis of Thought and Ijtihad* (Herndon, Virginia: IIIT, 1993).

‘Audah, ‘Abdul Qadir. *Al-Tasyri’ al-Jina’i al-Islāmi*, Jilid I (Beirut: Dār Al-Fikr).

‘Audah, Jāser. *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law; A System Approach* (London, Washington: International Institute of Islamic Though, 2008).

---------, *Maqāsid al-Sharī’ah Dalīl Lil-Mubtadi’īn* (Beirūt: Maktabal-Tauzī’I fi al-‘Ālami al-‘Arabī, 2011).

---------, *Al-Maqāsid* untuk Pemula (Yogyakarta: SUKA-Press, 2013).

‘Arabī (al), Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abdillah al-Ma’ruf bi Ibn. *Al-Qubsu Sharḥ Muwaṭa Mālik Ibn Anas* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997).

---------, *‘Āriḍatu al-Aḥwadhī Sharḥ Sunan al-Turmudhī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997).

---------, *Ahkām al-Qurān* (Kairo: Dār al-Kutub al-“Ilmiyyah, 2003).

‘Aṭār (al), Hasan Ibn Muhammad Ibn Mahmūd. *Ḥāshiyah ‘ala Sharḥi al-Jalāli al-Maḥallī li Jam’i al-Jawāmi’i*, Jilid II (Beirūt: Dār al-Fikr, 1991).

‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir Ibn. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, (Ordon-Oman: Dār al-Nafā’is, cet. II, 2001).

‘Athiyyatullah, Ahmad. *Al-Qamus al-Siyāsi* (Kairo: Dar al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1968).

‘Atiyah, Abū Muhammad Abdulhaq Ibn Ghālib Ibn. *Al-Muharriru al-Wajīzu fī Tafsīri al-Kitāb al-‘Azīz* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001).

‘AlāI (al), Abū Saēd Khalīl Ibn Kaikaladī Ibn ‘Abdillah. *Al-Majmū’ al-Madhab fī Qawā’id al-Madhab* (Makkah: Al-maktabah al-Makiyah, 2004).

Ali, Bagenda. *Awal Mula Muslim di Bali Kampung Loloan Jembrana Sebuah Entitas Kuno* (Yogyaarta: CV Budi Utama, 2019).

Āmidī (al), Saefuddīn. *Al-Iḥkām fī Usūl al-Ahkām* (Beirūt: Dār al-Kutub al-“Ilmiyah, 1983).

Atmadja, Nengah Bawa. *Genealogi Keruntuhan Majapahit; Islamisasi, Toleransi dan Pemertahanan Agama Hindu di Bali* (Yogyakarta: Pustaka Aksara).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Anis, Ibrahim. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2004).

Ardika, I Wayan. *Kebudayaan lokal, Multikultural, dan Politik Identitas dalam refleksi Hubungan Antaretnis antara earifan Lokal dengan Warga Cina di Bali* (Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana, 2007).

Arikunto, Suharsini. *Prosedur Penelitian suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: PT Raneka Cipta, 2002).

Azhari (al), Abi Manṣūr Muhammad Ibn Ahmad. *Tahdhib al-Lughah* (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 2001).

Bertalanffy, Ludwig Von. *General System Theory "Foundation, Development, Application"* (Canada: University of Alberta Edmonton, 1967).

Bukhari (al), Imam Abi Abdillah Muhammad Ibn Ismail. *Ṣahīḥ al-Bukhārī*, Jilid I, (Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000).

Bayanuni (al), Muhammad Abul Fatah. *Fiqh al-Ḍarūrah; Ma'ālimuhu wa Ḍawābituhu* (Kuwait: Dar al-Iqra', 2011).

Bahūti (al), Manṣūr Ibn Yūnus. *Kashāf al-Qanā'i 'An Matan al-Iqnā'* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001).

Burnu (al), Muhammad Shiddiq Ibn Ahmad. *al-Wajīz fī Idhāh Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1983).

Baqillāni (al), Muhammad Ibn Ṭayyib Ibn Muhammad Ibn Ja'far Ibn al-Qāsim. *Al-Tamhīd* (Beirut: Al-Maktabah alSyarqiyyah, 1957).

Bullons, Stephen et. All (eds.), *Collins Build Learner's Dictionary* (London: Harper Collins Publishers, 1996).

Bayyah, 'Abdullah Ibn. *Shinā'ah al-Fatawa wa Fiqh al-Aqalliyah* (Kairo: Muassasah al-Furqon, 2003).

---------, *'Alāqah Maqāṣid al-Sharī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006).

Badan Diklat Provinsi Bali, *Modul Pariwisata Berbasis Warisan Budaya* (Denpasar: Heritage Tourism, 2014).

Couteau, Jean. "*Tranformasi Struktural Masyarakat Bali*", dalam Jean Couteau (ed). Bali di Persimpangan Jalan 2 (Denpasar: Nusa Data Indo Budaya, 1999).

Djazuli, *Ilmu Fiqh; Penggalian Perkembangan dan Penerapan Hukum Islam* (Jakarta: Kencana 2005).

Ḍaīf, Shauqī. *Al-Mu'jām al-Wasīt* (Kairo: Maktabah Al-Syurūq Al-Dauliyah, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dasūqī (al), Shamsuddin Muhammad Arafat. *Hāsyiyah al-Dasūqī 'alā al-Sharḥ* al-Kabīr (Beirut: Dār al-Fikr, 1991).

Dzahabi (al), Imam. *al-Mustadrak Ma'a Talkhis Adh-Dhahabi*, Jilid 2,(Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 2013).

Endang Saifuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1987).

Edward Hoffman, *A Biography of Abraham Maslow* (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1988).

Fāris, Abū al-Husain Ibn Ahmad Ibn. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1993).

Ghazālī (al), Abī Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭūsi, *Shifāu al-Ghalīli fī Bayāni al-Shibhi wa al-Mukhīli wa Masāliku al-Ta'līli* (Bagdad: Matba'ah al-Irsyād, 1970).

---------, *Al-Wasiṭ fī al-Madhhab* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001).

---------, *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-'Usūl* (Kairo: Muassasah Al-Halbī, 2002).

Gurr, Ted Robert. *The Status of Minorities at Risk*: *Inequalities and Discrimination, "*dalam *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts* (Washington DC, Institut of Peace Press, 1993).

Gramsci, Antonio. *Selection from Prison Notebook* (New York: International Publisher, 1971).

Ḥajāwī (al), Abū al-Najā Sharifuddin Musā. *Al-Iqnā' fī Fiqh al-Imām Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997).

Harrān, Tāj al-Sirr Ahmad. *Ḥāḍir al-'Alām al-Islāmī* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2001).

Hasan, Husain Hamid. *Naẓariyyah al-Maṣlaḥah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1971).

Hammad, Nazîh. *Mu'jam al-Musṭalaḥāt al-Māliyyyah wa al-Iqtishādiyyah fī Lughāt al-Fuqahā'* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2008).

Holsti, Ole R. *Content Analysis for Social Science and Humanities* (Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1969).

Ibn Nujaim, *Al-Ashbah wa al-Naẓāir*, Jilid I (Damaskus: Dār Al-Fir, 1983).

Jurjāni (al),'Ali Ibn Muḥammad Ibn 'Ali. *Al-Ta'rifāt* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1990)

Jaṣas (al), Abū Bakr Ahmad al-Razi. *Aḥkām al-Qurān*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1992).

Juzairi (al), 'Abdurrahman. *al-Fiqhu Alā al-Madhāhibi al-'Arba'ati* (Kairo: al-Maktab al-Thaqāfi, 2000).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jaya, Yanto. "*Konsepsi Perkawinan Beda Agama dan Implikasinya Menurut Pandangan Hindu*" dalam Kompendium Bidang Hukum Perkawinan; Perkawinan Beda Agama dan Implikasinya, (Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI, 2011).

Khādimī (al), Nūr al-Dīn. *al-Ijtihad al-Maqasidi: Hujjiyyatuhu, Dawabituhu, Majalatuhu,* (Qatar: Wuzārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1998).

---------,*'Ilm Maqāṣid al-Shar'iyyah,* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 2001).

Khallaf, Abdul Wahhab. *'Ilm Usūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1998).

Kayālī (al), 'Abdul Wahhāb. *Mawsu'ah al-Siyāsah al-Mu'assasah al-'Arabiyyah li al-Dirāsah wa al-Nasyr* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1987).

Kāfi, Ahmad. *Al-Ḥājah al-Shar'iyyah Ḥudūduha wa Qawā'iduha* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004).

Kailānī (al), 'Abd al-Rahman Ibrahīm. *Qawā'id al-Maqāsid 'Inda al-Imam al-Shāṭibī 'Araḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2000).

Khatibi (al), al-Sharbini. *Mughni Al-Muhtāj*, Jilid I (Beirūt: Dār al-Fikr, 1978).

Kettani, M. Ali. *Muslim Minorities in the World Today*, terjemah oleh Zarkowi Suyuti dengan judul *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa ini* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005).

Kahlani (al), Muhammad Bin Ismail. *Subul al-Salam*, (Bandung: Maktabah Dahlan, 1976).

Kusuma, Sri Reshi Ananda. *Kamus Bali Indonesia* (Denpasar: Pustaka Balimas, 1956).

Khin (al), Mustafa. *Al-Fiqhu al-Manhajiyu 'Alā Madhab al-Imām al-Shāfi'ī* (Beirut: Dār al-Qalam, 1992).

Lilhasanah, Ahsan. *Al-Fiqh al-Maqāṣid inda a-Shāṭibī* (Kairo: Dār al-Salām, 2008).

Māwardī (al), Abū Al-Hasan 'Alī Ibn Muhammad Ibn Habīb. *Al-Nakt wa al-'Uyūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983).

Manẓūr, Abū al-Faḍl Jamāluddin Muhammad Ibn Mukarram Ibn. *Lisān al-'Arabi*, Jilid XI (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 1993).

---------, *Lisān al-Lisān Tahdhībi Lisān al-'Arabi*, Jilid II (Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyah, 1993).

Maududi (al), Abu al-A'la. *al-Islām fi Mawajahah al-Tahaddiyah al-Mua'sirah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1983).

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsid al-Sharī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta, LkiS Yogyakarta, 2010).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maslow, A.H. *On Dominace, Self Esteen and Self Actualization* (Ann Kaplan: Maurice Basset, 2006).

---------,*Motivation and Personality,* edisi ke-2, (New York: Harper and Row, 1970).

Mashad, Dhurorudin. *Muslim Bali; Mencari Kembali Harmoni yang Hilang* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014).

Muhammad, Jamāl al-Dīn ‘Aṭiyyah. *Nahwa Fiqh Jadīd li al-Aqalliyāt* (Kairo: Dār al-Salām, 2003).

Mubārak, Jamīl Muhammad Ibn. *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar’iyyah Hudūduha wa Ḍawā’biṭuha* (Kairo: Dār al-Wafāi, 1988).

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2010).

Milles, Matthew B. & A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif* (Jakarta: Universitas Indonesia Pres, 1992).

Maulana, Muhammad Taufiq. *Fikih Muslim Bali* (Bali: CV Razka Pustaka, 2008).

Mudzhar, Muhammad Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993).

MUI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Departeme Agama, 2003).

Mushaf al-Azhar al-Qur’an dan Terjemah, Juz 2 (Bandung: CV Jabal Raud, 2010).

Nawāwī (al), Abī Zakariyā Yaḥyā Ibn Sharif. *Al-Majmū’ Sharḥ al-Muhaddhab* (Beirūt: Dār al-Fikr, 2001).

----------, *Rauḍaṭu al-Ṭālibīn* (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2000).

Nugroho, Adi. *Statistik Demografi dan Sosial Ekonomi Rumah Tangga Provinsi Bali 2018* (BPS Provinsi Bali, 2018).

---------, *Provinsi Bali Dalam Angka 2019* (BPS Provinsi Bali, 2019).

Nugrahani, Farida. *Metode Penelitian Kualitatif dalam Penelitian Pendidikan Bahasa* (Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2010).

----------, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Pilar Media, 2014).

Qazwayni (al), Abi ‘Abdillah Muhammad Ibn Zaid. *Sunan Ibnu Majah*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2002).

Qadāmah, Abū Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn. *Al-Mughnī*, Juz 8 (Kairo: Dār al-Manār, 1981).

Qudami, Muwafiquddin Abi Muhammad Abdullah Ibn Ahmad Ibn. *Al-Mughni* (Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabi, 1983).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qurtubī (al), Abū Abdullah Muhammad Ibn Aḥmad, *Al-Jāmi'u li Ahkāmi al-Qurān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988).

---------, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid,* Jilid I (Beirūt: Dār al-Fikr, 1997).

Qayyim (al), Muḥammad Ibn Abī Bakr Ibn Ayyūb al-Zara'ī al-Ma'rūf bi Ibn. *Rauḍatu al-Muḥibbīn wa Nazhatu al-Mushtāqīn* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).

Qal'ahjī, Muhammad Rawas. *Mausū'ah Fiqh 'Umar Ibn al-Khattāb* (Beirūt: Dār al-Nufās, 1989).

Qarāḍawi (al), Yūsuf. *Dirāsah fī Fiqh Maqāsid al-Sharī'ah Baina al-Maqāsid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2006).

---------, *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimāt Hayāt al-Muslimīn Wasaṭ al-Mujtama'āt al-Ukhrā* (Beirūt: Dār al-Shurūq, 2001).

Qayyim (al), Shamsuddin Ibn. *A'lam al-Mūqi'īn* (Beirut: Dār Al-Fikr,1997).

Raḥmān (al), Taha 'Abd. *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi, 1994).

---------, *Su'āl al-Manhaj fī Ufuqi al-Ta'sīsi Liunmūdhaji Fikrī Jadīdi Taqwīm al-Turāth* (Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyah Lilfikri wa al-Ibdā'i, 2015).

Ramadan, Tariq. *Western Muslim and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Rida, Rasyid. *Tafsir al-Manar*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Makrifah, 1975).

Rāzi (al), Al-Fakhruddin. *Tafsīr al-Kabīr al-Musamma bi Mafātih al-Ghaib* (Beirut: Dār Al-Fikr, 1981).

Rashīd (al), Ahmad Ibn Abdi al-Raḥmān Ibn Nāṣiru. *Al-Ḥājatu wa Atharuhā fī al-Aḥkāmi; Dirāsah Naẓariyah wa Taṭbīqiyyah* (Riyāḍ: Dār Kunūz Ishbiliyā, 2008).

Rāzi (al), Fakhru al-Dīn. *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990).

Robertson Q.C, Geoffrey. *Crimes Against Humanity the Struggle for Global Justice* (New York: The New Press, 2000).

Raysuni (al), Ahmad. *al-Fikr al-Maqasidi: Qawa'iduhu wa Fawa'iduhu* (Dar al-Bayda' Maroko: Jaridah al-Zaman, 1999).

Subkī (al), Abī Naṣr 'Abdulwahhāb Ibn 'Alī Ibn 'Abdulkāfi . *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sulaiman, Abdul Wahhab Ibrahim Abu. *Fiqh al-Ḍarurah wa Tatbiqatuhu al-Mu'āṣirah: Afāq wa Ab'ād* (Jeddah: al-Ma'had al-Islami li al-Buḥus Wa al-Tadrib, 1993).

Sulaiman, Abdul Wahāb. *Al-Ḍarūrah wa al-Hājah wa Atharuhuma fī al-Tashrī'i al-Islāmi* (Makkah: Jāmi'ah Ummu al-Qurā, 1998).

Salām (al), Abū Muhammad 'Izzu al-Dīn al-Silmī Ibn 'Abd. *Qawāid al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām* (Beirūt: Dār al-Qalam, 2000).

---------, *Al-Qawāid al-Kubrā* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1996).

---------, *Tafsīr al-Qurān* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1996).

Shātibi (al), Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Saudi Arabia: Dar Ibn 'Affan, 1997).

---------, *Al-I'tiṣām*, Jilid II (Beirūt: Dār Al-Fikr, 1997).

Sarkhasī (al), Abū Bakr Muhammad Ibn Ahmad. *Al-Mabṣūṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993).

Sutopo, H.B. *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Surakarta: Universitas Sebelas Maret Press, 2002).

Ṣaghīr (al), Hasan Ṣalāh. *Al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Tatbīqātihā al-'Amaliyah fī al-Aḥkām al-Shar'iyyah* (Kairo: Lajnah Kulliyah al-Sharī'ah wa al-Qanūn Jāmi'ah al-Azhār, 2006).

Suyuti (al), Abū Faḍl Jalāluddin Abdurrahman Ibn Abi Bakr. *Al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyyah* (Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi, 1998).

Sulaiman, Abu Hamid A. Abu. *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for methodology and Thought* (Herndon, Virginia: IIIT, 1993).

Sarakhsi (al), *Usūl al-Sarakhsi* (al-Qāhirah: Dar al-Kitāb al-'Arabi, 1371).

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*, Jilid II (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2008).

Shaukānī (al), Muhammad Ibn 'Ali Muhammad. *Nail al-Auṭār min Asrāri Muntaqā al-Akhbār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007).

Sirry, Mun'im A. ed., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inlusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003).

Ṣabūni (al), Muhammad 'Ali. *Tafsīr Āyat al-Ahkām* (Makkah: Dār al-Qurān, 1972).

Sieny, Saeed Ismaeel. *Manhaj al-Abḥāth al-Shar'iyyah; Uṣūl al-Fiqh fī Khutuwāt Taṭbīqiyyah* (Madinah: al-Mu'allif, 2007).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sadlan (al), Shalih Ibn Ghanim. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubra wa Mā Tafarra'a 'Anhā* (Riyadh: dar Balansiyyah, 1417).

Sarwono, Sarlito W. *Berkenalan dengan Aliran-aliran dan Tokoh-tokoh Psikologi* (Jakarta: Bulan Bintang, 2002).

Ṭūfī (al), Najmu al-Dīn Abī al-Rabī'i Sulaimān Ibn 'Abdulqawī. *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1998).

Thabari (al), Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qurān*, Jilid III (Beirūt: Dār al-Fikr, 2001).

Taimiyah, Ahmad Ibn Abd al-Halim Ibn, *Majmū' Fatāwā Shaikh al-Islāmi Ahmad Ibn Taimiyah* (Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2001).

-------, *al-Qawā'id al-Nūrāniyyah* (Kairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2001).

Tubuliyah, Sulaiman Muhammad. *Al-Ahkām al-Siyāsiyyah li al-'Aqalliyāt al-Muslimah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirūt: Dār al-Bayariq, 1997).

Umar, Imam Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Din ibn a-'Allamah Dhiya'u al-Din. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi al-Musytahar bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid V (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995).

Wakīl (al), Muḥammad Ibn Makī Ibn 'Abd al-Ṣamad Ibn al-Marḥil al-Ma'rūf bi Ibn. *Al-Ashbāh wa al-Nadlāīr* (Makkah: Maktabah al-Rusy, 2001).

Yusuf, Abī al-Ma'ālī 'Abd al-Malik Ibn 'Abdillah Ibn. *Al-Burhān fī Usūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Wafā, 1998).

Zarqa (al), Ahmad Ibn Muhammad. *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989).

Zarqa (al), Mustafa Ahmad. *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Ām* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2004).

Zahrah, Muhammad Abū. *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2010).

---------, *Tārikh al-Madhāhib al-Islamiyyah fī al-Siyāsati wa al-'Aqā'idi wa Tārikh al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt).

Ẓubaydī (al), Abū al-Fayḍ Muhammad Ibn Muhammad Murtaḍā. *Tāj al-'Urūs Min Jawāhiri al-Qāmūs*, Jilid III (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), 349.

Zarkashi (al), Abū Abdullah Badāruddin Muhammad Ibn Bahādir. *Al-Manthur fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000).

---------, *Al-Baḥru al-Muḥīṭ fī Usūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Ṣafwah, 1992).

Zaidan, Abdul Karim. *Pengantar Studi Syari'ah: Mengenal Syari'ah Islam Lebih Dalam*, tarjamah oleh: Surahman Hidayah, dari judul asli *al-Madkal ila Dirāsati al-Sharī'ati al-Islāmiyati*, (Jakarta: Rabbani Press, 2008).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zuḥaylī (al), Wahbah. *Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah Muqāranah Ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī* (Beirut: al-Muassasah al-Risalah, 1985).

---------, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, (Beirūt: Dār al-Fikr, 2007).

---------, *Al-Tamwil wa Sūq al-Aurāq al-Mālīyah* (Damaskus: Dar al-Maktabi, 1997).

---------, *Tafsīr al-Wajīz* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1996).

---------, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1986).

Referensi Disertasi:

Ghoriba, Osama Mohamed Alie. "*Al-Aqalliyah al-Muslimah fī Jazirah Bali al-Andunisiah wa Isykaliyatiha 'Ala Ḍau'i Maqāsid al-Sharī'ah"* (Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2016).

Khalil, Abdul Wahab. "*Prinsip al-Taysir dalam Fiqh al-Aqalliyat Yusuf al-Qaradawi*", Empirisma, Vol. 25, No. 1 (Januari 2016), 33-45.

Mawardi, Ahmad Imam. "*Fiqh al-Aqalliyyāt: Rekonsiderasi Maqāsid al-Sharī'ah Tentang Pemberlakuan Hukum Islam Bagi Masyarakat Minoritas Muslim*" (Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2010).

Razi, Nadiah. "*Manhaj al-Kashfu 'An al-Darūrah al-Shar'iyyah wa Tatbiqatihi fī Ḍoui al-Wāqi'i al-Mu'āsir*", (Disertasi- Universitas al-Haj, Al-Jazair, 2013).

Wawancara:

Aisyah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 15 Agustus 2020.

Desi Rusadi, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Agustus 2020.

Maksum Amin, *Wawancara*, Buleleng Bali. 9 Agustus 2020.

Novia Rizqiawati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 5 Agustus 2020.

Parmiyati, *Wawancara*, Buleleng Bali. 13 Agustus 2020.

Sadianah, *Wawancara*, Buleleng Bali. 19 Agustus 2020.

Silmi Nurdiana, *Wawancara*, Buleleng Bali. 23 Juli 2020.

Referensi Jurnal:

Abdullah, Amin. "Preliminery Remarks on The Philoshopy of Islamic Religious Science", *al-Jami'ah*, No. 61, (1998).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allen dan Palermo, "Ajeg Bali: Multiple Meanings, Diverse Agendas," *Indonesia and the Malay World*, Vol. 33, (2005), Issue 97.

Amalia, Ainna dan Freedom Nanuru, Ricardo. "Toleransi Beragama Masyarakat Bali, Papua, Maluku", *Jurnal Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi dan Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 10, No. 1, (September 2018).

Aris, "Efektifitas Fikih Darurah Dalam Menyelesaikan Masalah Hukum Kontemporer", *Jurnal Hukum Diktum*, Vol. 9, No. 2 (Juli, 2011).

Basyir, Kunawi. "Pola Kerukunan Antar Umat Islam dan Hindu di Denpasar Bali", *Islamica*; *Jurnal Studi Keislaman*, Vol. VIII, No. 1, (Sepetember, 2013).

Christensen, Harold T. and E. Barber, Kenneth. "Interfaith Versus Intrafaith Marriage in Indiana", *Journal of Marriage and Family*, Vol. 29, No. 3 (Agustus 1976).

D. Davidson, James. and Widman, Tracy. "The Effect of Group Size on Interfaith Marriage among Catholics", dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 3 (September 2002).

Dahlan, Mohammad. "Paradigma Ijtihad Fiqh Minoritas di Indonesia", *Analisis*, Vol. 12, No. 1 (Juni 2012).

Elgariani, Fawzy Shaban. "Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah (Islamic Legal Maxims); Concept, Functions, History, Classifications and Application to Contemporary Medical Issues", (10 Februari 2012).

H. Tamdgidi, Mohammad. "Beyond Islamophobia and Islamophilia as Western Epistemic Racisms: Revisiting Runnymede Trust's Definition in a World-History Context", *Islamophobia Studies Journal*, Vol. 1, No. 1 (2012).

Hilal, Syamsul. "Qawā'id Fiqhiyyah Furu'iyyah Sebagai Sumber Hukum Islam", *Al-'Adalah*, No. 2 (28 Februari 2013).

Ibn Bayyah, 'Abdullah Ibn al-Shaikh al-Mahfūẓ . "Al-Farqu Baina al-Ḍarūrah wa al-Ḥājah Ma'a Ba'ḍa al-Taṭbīqāti al-Mu'āṣirati", *Majalah Dirāsat Iqtiṣādiyah Islāmiyyah al-Ma'had al-Islāmī Lilbuḥuth wa al-Tadrīb al-Tābi'i Lilbunuk al-Islāmī Liltanmiyah*, Vol. VIII, No. 1 (Rajab, 2000).

Mudzakkir, Amin. "Perempuan dan Kewarganegaraan di Indonesia: Kasus Bali, Sasak, dan Minahasa", *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 15, No. 1 (2013).

Mudzhar, M. Atho. Tantangan Studi Hukum Islam di Indonesia Dewasa ini, *Jurnal Indo-Islamika*, Vol. 2, No. 1 (2012).

Mubasirun, "Persoalan Dilematis Muslim Minoritas dan Solusinya", *Episteme*, Vol. 10, No. 1 (Juni 2015).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Musa, Khadiga. "Legal Maxim as a Genre of Islamic Law Origins, Development and Significance of Al-Qawā'id al-Fiqhiyya", *Islamic Law and Society* 21 (2014).

Miani Ndaumanu, Elizabeth. Pelaksanaan Perkawinan Campuran Interelegius Antara Hindu dan Kristen di Denpasar Bali, *Diponegoro Law Journal*, Vol. 5, Nomor 4 (2016).

Pamungkas, Cahyo. Toleransi Beragama Dalam Praktik Sosial; Studi Kasus Hubungan Mayoritas dan Minoritas Agama di Kabupaten Buleleng, *Episteme*, Vol. 9, No. 2 (Desember, 2014).

Rajafi, Ahmad. "Larangan Muslimah Menikah dengan Ghair al-Muslim; Suatu Kajian Interdisipliner ", *Al-'Adalah*, Vol. x, No. 4 (Juli 2012).

Reuter, Thomas. "Understanding Fortress Bali: The Impact of Democratisation and Religious Revival In Indonesia ", *Jurnal Kajian Bali*, Vol. 01, No. 01 (April 2011).

Safriadi, "Maqāṣid al-Sharī'ah Sebagai Metode Ijtihad Kontemporer", *Al-Qadha*, Vol. 4, No. 2 (2017).

Referensi Internet:

'Alwānī (al), Thaha Jābir. "*The Fiqh of Minorities*," dalam http://www.isna.net/Islam/articles/Fiqh/The-Fiqh-of-Minoroties.aspx, di akses pada tanggal 5 Mei 2008.

Bali Post, "Konsep Ajeg Bali Dimaknai dalam Tiga Tataran", Bali Post; di akses pada tanggal 16 Agustus 2003.

Begini Tradisi Orang Bali Megibung, Makan Bersama untuk Kekeluargaan, Detik Food; di akses pada tanggal 21 Juni 2019.

Jaya, Gede Nani. "Pura Langgar di Bali Jadi Tempat Ibadah umat Islam dan Hindu", dalam https://www.merdeka.com/peristiwa/pura-langgar-di-bali-jadi-tempat-ibadah-umat-islam-dan hindu.html; di akses pada tanggal 02 April 2015.

Lebaran Berbagi Melalui Tradisi Ngejot di Bali". kebudayaanindonesia.net; di akses pada tanggal 9 Juni 2014.

Megibung, Tradisi Makan Bersama Penuh Aturan Ketat, Balebengong.net; di akses pada tanggal 8 Juni 2014.

Muliarta, I Nengah. "Mushola al-Qomar; Mushola dengan Arsitektur Bali" dalam https://aboutbali.beritabali.com/read/2019/05/31/201905300026/mushola-al-qomar-mushola dengan-arsitektur-bali; di akses pada tanggal 31 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pitana, I Gede. *Dinamika Masyarakat dan Kebudayaan Bali* (Denpasar: Bali Post, 1994).

Ramadhani, Yulaika. "Menjaga Kerukunan di Bali Dengan Tradisi Ngejot", dalam https://tirto.id/menjaga-kerukunan-di-bali-dengan-tradisi-ngejot-crmr; di akses pada tanggal 28 Juni 2017.

Tradisi Megibung di Karangasem Bali, Wisata.balitoursclub.com; ; di akses pada tanggal 8 Juni 2014.

Tradisi Megibung Karangasem, Wajah Keunikan Budaya Tradisional Bali, Kintamani.id; di akses pada tanggal 21 Juni 2019.

Tradisi Ngejot, diakses tanggal 9 Juni 2014.

Wedha, Satya. "Pura Mekah" dalam https://yanartha.wordpress.com/pura-mekah/.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id