

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Perkawinan beda agama di Indonesia menjadi isu kompleks, terutama bagi umat Muslim. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 4/MUNAS/VII/MUI/8/2005 secara tegas mengharamkan perkawinan antara seorang Muslim dan non-Muslim,¹ dengan argumentasi bahwa perkawinan semacam ini dapat mengancam integritas akidah, moral, dan stabilitas keluarga Muslim. Larangan tersebut berlandaskan pada nash Al-Qur'an surat Al-Baqarah: 221, yang melarang perkawinan dengan orang musyrik,² serta Q.S. Al-Mumtahanah: 10 yang mempertegas ketidakhalalan perkawinan antara Muslim dan non-Muslim. Fatwa ini berfungsi untuk melindungi umat Islam dari potensi konflik dalam keluarga dan masyarakat, serta menjaga akidah dan moralitas generasi penerus. Perkawinan beda agama dianggap bertentangan dengan prinsip syariat yang menekankan keselarasan iman dalam rumah tangga.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) melarang perkawinan beda agama bagi umat Muslim, sementara Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Pasal 2 Ayat 1, menyatakan bahwa perkawinan sah jika dilakukan menurut hukum agama dan kepercayaan masing-masing.³ Pasal 8 Huruf (f) juga menyatakan bahwa, “Perkawinan dilarang antara dua orang yang menurut agama atau peraturan lain yang berlaku dilarang kawin.” Perspektif MUI menganggap perkawinan beda agama tidak sah karena bertentangan dengan prinsip syariat. Namun, UU Nomor 1 Tahun 1974 menekankan sahnya perkawinan sesuai hukum agama masing-masing, memberi

¹MUI Digital. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) No. 4/MUNAS VII/MUI/8/2005". Dalam <https://mui.or.id/baca/fatwa/perkawinan-beda-agama>. (Diakses, 25 Februari 2024), pukul 13.00 WIB.

²A. Soenarjo, dkk. *Alquran dan Terjemahnya*, Yayasan Penyelenggara Penterjemah (Semarang : Al-Quran, Depag. R.I, Jakarta, PT. Kumudasmoro Grafindo), 1994, 53.

³Database JDIH BPK RI. Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, *Badan Pemerika Keuangan*. Dalam <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/47406/uu-no-1-tahun-1974>. Bunyi Pasal 2 ayat (1) Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu. (2) Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. (Diakses, 25 Februari 2024), pukul 16.00 WIB.

ruang bagi agama untuk mengatur sendiri hukum perkawinan. Perbedaan ini menunjukkan bahwa Fatwa MUI belum sepenuhnya didukung oleh regulasi yang secara tegas melarang perkawinan beda agama di Indonesia.

Lebih jauh, larangan perkawinan beda agama antara orang *Muslim* dengan orang *Musrik*, dalam Islam dihukumi *hurmah muaqqatah* (haram sementara) dan dinyatakan tidak sah. Berdasarkan fustulat dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 221 yang menegaskan:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ
وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۚ
أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۚ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ
لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۚ

Janganlah kamu menikahi perempuan musyrik hingga mereka beriman, Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik, meskipun dia menarik hatimu. Jangan pula kamu menikahkan laki-laki musyrik (dengan perempuan yang beriman) hingga mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah). Menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.⁴

Asbābun Nuzūl ayat ini memperjelas konteksnya. Ayat tersebut diturunkan berkaitan dengan permintaan Ibnu Abi Martsad al-Ghanawi kepada Rasulullah saw. untuk menikahi wanita musyrik Quraisy yang miskin namun cantik. Rasulullah saw. melarangnya, lalu Allah menurunkan ayat ini.⁵ Penafsiran ini sejalan dengan tafsir Ibnu Katsir yang menyebutkan bahwa Allah mengharamkan orang Mukmin menikahi orang musyrik yang menyembah berhala..

⁴A. Soenarjo, dkk, *Alquran dan Terjemahnya*, 53.

⁵Imam Abu Muhammad Al-Husain bin Mas'ud Al-Farra Al-Baghawi Asy-Syafi'i, *Tafsir al-Baghawi al-Musamma Ma'alim al-Tanzil*, (Beirut-Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2004), 3.

Selain itu, larangan serupa ditegaskan kembali dalam Q.S. Al-Mumtahanah:

... لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَاتُّوهُنَّ مِمَّا أَنْفَقُوا^٦ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ
تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ

Mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tidak halal pula bagi mereka. Berikanlah kepada (suami) mereka mahar yang telah mereka berikan. Tidak ada dosa bagimu menikahi mereka apabila kamu membayar mahar kepada mereka. Janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir. (Q.S. Al-Mumtahanah: 10).⁶

Ayat ini menjelaskan pentingnya menjaga akidah dalam rumah tangga dan melarang umat Muslim mempertahankan perkawinan dengan orang kafir. Hal ini menunjukkan bahwa dalam Islam, pernikahan tidak hanya bersifat kontrak sosial, tetapi juga ikatan keimanan. Firman Allah “Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu, dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka... لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ” menunjukkan pengharaman perkawinan antara orang muslim dengan orang kafir. Pada awal Islam, hal ini masih diperbolehkan, seperti kasus Zainab r.a., putri Rasulullah saw, dengan Abul As ibnur Rabi.⁷ Namun, setelah turunnya ayat ini, hukum tersebut berubah, memperlihatkan evolusi hukum Islam seiring perkembangan wahyu. Allah Swt menegaskan لَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ. Janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir.

Meski begitu, dalam konteks Ahlul Kitab, sebagian ayat Al-Qur'an memberikan pengecualian tertentu. Allah Swt membolehkan pernikahan antara Muslim dengan Ahlul Kitab, sepanjang mereka masih berpegang teguh pada kitab suci yang asli. Kitab Taurat yang dibawa oleh Nabi Musa AS, kitab Zabur dibawa oleh Nabi Daud AS, dan kitab Injil dibawa oleh Nabi Isa AS. Ini ditegaskan dalam firman Allah Swt dalam Q.S. Al-Ma'idah ayat 5,

...وَوَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ^٧ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ

Makanan (sembelihan) Ahlulkitab itu halal bagimu dan makananmu halal (juga) bagi mereka. (Dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan

⁶ A. Soenarjo, dkk, *Alquran dan Terjemahny*, 924.

⁷ Abdullah bin Muhammad bin Abdurahman bin Ishaq Al-Sheikh, *Lubaabut Tafsir Min Ibni Katsiir*, (Mu-assasah Daar al-Hilaal Kairo 1414 H - 1994 M), Cet I, 176.

yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab suci sebelum kamu,

Penafsiran lebih lanjut dijelaskan oleh para mufasir seperti Imam Al-Qurtubi (Tafsir *al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'ān*) dan Imam al-Thabari. Mereka menyatakan bahwa kehalalan tersebut bersyarat: penyembelihan dan pernikahan hanya sah bila disertai penyebutan nama Allah (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ، أَيُّ: إِذَا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ). Namun demikian, ulama seperti Ibn Taimiyyah dan Ar-Razi memandang bahwa Ahlul Kitab yang telah menyimpang dari kitab aslinya tergolong musyrik, sehingga pernikahan dengan mereka pun menjadi haram.⁸ Imam Ibn Kathīr mengutip riwayat dari Ali bin Abi Ṭalib dan Ibnu Abbas bahwa: "Jika engkau tahu bahwa ia menyebut nama Allah, maka makanlah; jika tidak, maka janganlah engkau makan." Begitupun halnya jika mereka menyembah

Ahlul Kitab berarti "orang-orang yang memiliki Kitab". Dalam konteks pernikahan, sebagian ulama menganalogikan kehalalan makanan Ahlul Kitab sebagai dasar kebolehan menikahi perempuan mereka, dengan syarat masih berpegang pada ajaran wahyu yang murni. Namun, menurut az-Zamakhshari dan Ibnu Umar (dalam tafsir *Ash-Shobuni*), lafaz *musyrikat* dalam QS Al-Baqarah: 221 mencakup *Ahlul Kitab*. Ar-Razi juga menyatakan bahwa mayoritas ulama menafsirkan musyrikat sebagai seluruh orang kafir, termasuk Yahudi dan Nasrani, sebagaimana ditegaskan QS At-Taubah: 30.⁹ Ibn Taimiyah menekankan bahwa Ahlul Kitab yang telah menyimpang dari kitab aslinya tergolong *murtad*, *musyrik*, dan *kafir*. Maka, pernikahan dengan mereka menjadi haram secara syar'i.

Hal ini diperkuat pula melalui hadits riwayat Ibnu Umar, yang menunjukkan bahwa kemusyrikan seperti keyakinan terhadap ketuhanan Isa Al-Masih dapat merusak iman Muslim.¹⁰ Hadits ini memperjelas bahwa syariat memprioritaskan penjagaan akidah dan tauhid dalam membangun keluarga Muslim Rasulullah Saw.

⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubi (Imam Al-Qurtubi *Al-Jāmi' li-Ahkām al-Qur'ān*, 79, 7 H/13 M.

⁹ Ar-Razī, *Mukhtar al-Sihhah* Beirut: Maktabah Lubnān Nasyirūn, 1415 H/ 1995 M, jil. 1, 218.

¹⁰ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh al-Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), vol. 10, 522.

bersabda: حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، عَنْ نَافِعٍ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ، كَانَ إِذَا سُئِلَ عَنْ نِكَاحِ النَّصْرَانِيَّةِ، وَالْيَهُودِيَّةِ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمُشْرَكَاتِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا أَعْلَمُ مِنَ الْإِسْرَافِ شَيْئًا أَكْبَرَ مِنْ أَنْ تَقُولَ الْمَرْأَةُ رَبُّهَا عِيسَى، وَهُوَ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ. (رواه البخاري). “Sesungguhnya Allah Swt telah mengharamkan wanita-wanita musyrik bagi orang-orang yang beriman dan aku tidak mengetahui sesuatu yang lebih berat (dosanya) pada kemusyrikan, dari pada seorang wanita yang mengucapkan tuhanku adalah Isa ,karena Isa termasuk dari hamba Allah Swt” (HR. Bukhari).

Dalam tataran fiqih, terdapat perbedaan pandangan mengenai kebolehan menikahi wanita Ahlul Kitab. Misalnya, Kitab *Fathu Al-Mu'in* dan *Fathul Wahab* membolehkan pernikahan tersebut, sementara Kitab Al-Mahalli dan pendapat Ibnu Umar secara tegas melarangnya.¹¹ Bahkan, Imam Maliki dalam *Al-Fiqh 'Ala Madzahib al-Arba'ah* memberikan perspektif kontekstual melalui prinsip *saddu al-dzari'ah*. Ia menegaskan bahwa jika pernikahan tersebut dapat menimbulkan kerusakan, konflik, atau risiko terhadap akidah dan keharmonisan keluarga, maka hukumnya berubah menjadi haram demi mencegah dampak negatif yang lebih luas.¹²

Ketentuan ini kemudian tercermin dalam sistem hukum nasional Indonesia. Rancangan Undang-Undang Perkawinan mengakomodasi dua bentuk perkawinan, mengadopsi konsep *religious marriage* dan *civil marriage* sebagai bentuk kompromi antara hukum agama dan hukum negara.¹³ Dalam hal ini, Pasal 2 Ayat 1 menetapkan syarat sah perkawinan berdasarkan hukum agama atau kepercayaan masing-masing mengandung *syarat absolut*.¹⁴ *religious marriage* dan *civil marriage*. Selanjutnya, kewajiban pencatatan diatur dalam Pasal 2 Ayat 2, yang menyatakan bahwa setiap perkawinan harus dicatatkan di KUA untuk umat Islam dan Catatan Sipil bagi non-Muslim.¹⁵ Hal ini mencerminkan pendekatan dualistik: hukum agama sebagai dasar sahnya, dan pencatatan sipil sebagai pengakuan administratif.

¹¹Aena Cahyana. *Larangan Perkawinan Beda Agama dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Kitab-Kitab Rujukannya*, 5. t.d.

¹²Aena Cahya. *Larangan Perkawinan Beda Agama dalam Kompilasi Hukum Islam Perspektif Kitab-Kitab Rujukannya*, 4. t.d.

¹³ Risalah Pansur, *RUU Perkawinan Nomor Pokok 14A Tahun sidang 1972/1973*, SRK ke 10, (Rabu, 12 Desember 1973), 7.

¹⁴ Bagi umat muslim sesuai dengan ketentuan hukum agama islam tentang syarat dan rukun nikah.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) menegaskan larangan perkawinan beda agama secara lebih eksplisit melalui beberapa pasalnya. Pasal 40 huruf (c) dan Pasal 44 secara tegas melarang pria Muslim menikahi wanita non-Muslim dan sebaliknya. Larangan ini diperkuat dengan ketentuan administratif dalam Pasal 65 hingga Pasal 68, yang memberikan kewenangan kepada Pegawai Pencatat Nikah untuk menolak, menunda, atau mencegah perkawinan yang melanggar syariat. Ketentuan ini mencerminkan konsistensi hukum Islam dalam menjaga prinsip kesucian dan keselarasan iman dalam ikatan perkawinan. Dengan demikian, KHI berfungsi sebagai instrumen hukum yang mengokohkan nilai-nilai syariat Islam dalam sistem hukum nasional.¹⁵

Ketentuan dalam KHI diperkuat melalui SEMA No. 2 Tahun 2023¹⁶ yang memberikan panduan kepada hakim untuk menolak permohonan pencatatan perkawinan beda agama. Namun, praktik di lapangan menunjukkan inkonsistensi. Misalnya, dalam kasus Joshua Evan Anthony dan Stefany Wulandari, hakim tetap mengesahkan perkawinan beda agama pada 12 Juni 2023.¹⁷ Hal ini menunjukkan adanya celah hukum dan perbedaan interpretasi terhadap Undang-Undang Perkawinan. Selain hambatan hukum, pasangan beda agama juga menghadapi tekanan sosial dan tantangan dalam mendidik anak secara keagamaan. Ketidaksinkronan antara Fatwa MUI dan UU menjadi sumber problem hukum dan sosial yang kompleks.¹⁸

SEMA Nomor 2 Tahun 2023 bersifat administratif dan tidak memiliki kekuatan hukum setara undang-undang, sehingga tidak bersifat mengikat secara mutlak. Meskipun diterbitkan untuk memberikan kepastian dan keseragaman dalam penanganan kasus perkawinan beda agama, implementasinya di lapangan masih

¹⁵ Database JDIH MA RI. Surat Edaran Nomor 2 Tahun 2023 tentang Petunjuk Bagi Hakim Dalam Mengadili Perkara Permohonan Pencatatan Perkawinan Antar-Umat yang Berbeda Agama dan Kepercayaan. *Mahkamah Agung RI*. Terdapat <https://jdih.mahkamahagung.go.id/legal-product/>. Menyatakan : (1) Perkawinan yang sah adalah yang dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaan itu, sesuai Pasal 2 ayat 1 dan Pasal 8 huruf f UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. (2) Pengadilan tidak mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan antar umat beragama yang berbeda agama dan kepercayaan. (Diakses, 25 Februari 2024), pukul 16.00 WIB.

¹⁶ Database JDIH MA RI. Perkara 155/Pdt.P/2023/PN Jkt.Pst, *Mahkamah Agung RI*. Terdapat <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/direktori/>. (Diakses, 26 Februari 2024), Pukul 14.00 WIB.

¹⁸ Amir Syarifuddin. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan*, (Bogor, 2006), 5.

menghadapi tantangan.¹⁹ Banyak hakim tetap mengabulkan permohonan pencatatan perkawinan beda agama dengan dasar hak kebebasan individu sebagaimana dijamin dalam Pasal 28B UUD 1945. Hal ini menciptakan kesenjangan antara regulasi formal dan praktik peradilan. Ketiadaan sanksi terhadap hakim yang menyimpang dari SEMA menyebabkan lemahnya daya paksa norma dan menurunnya konsistensi dalam penegakan hukum.

Konflik norma terlihat jelas dalam pertentangan antara Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan, khususnya Pasal 35 huruf (a) dan Pasal 36 yang membuka ruang pencatatan perkawinan beda agama melalui penetapan pengadilan. Di sisi lain, Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 24/PUU-XX/2022 menolak *judicial review* atas pasal tersebut,²⁰ menegaskan pentingnya hukum agama dalam menentukan sahnya perkawinan. Namun, putusan ini belum mampu memberikan kepastian hukum secara komprehensif. Praktiknya, beberapa pengadilan tetap mengesahkan perkawinan beda agama, memperlihatkan adanya celah hukum yang belum tertutup secara tuntas dan menyulitkan pasangan beda agama mendapatkan kejelasan hukum.

Fenomena ini memperlihatkan adanya *vagueness of norms* (kekaburan norma) dan *vacuum of norm* (kekosongan norma) dalam sistem hukum nasional. Ketidaktegasan aturan menciptakan ambiguitas dalam penegakan hukum, terutama ketika aparat peradilan harus menentukan keabsahan perkawinan lintas agama. UU Perkawinan Pasal 2 ayat (1) menyatakan sahnya perkawinan ditentukan oleh hukum agama masing-masing pasangan sebagai norma absolut. Namun, UU Adminduk Pasal 35 huruf (a) membuka ruang bagi pencatatan perkawinan berdasarkan penetapan pengadilan, termasuk perkawinan beda agama. Akibatnya, pasangan yang tidak memenuhi syarat sah secara agama tetap dapat memperoleh pengakuan

¹⁹Airis Aslami, Djanuardi, dan Fatmi Utarie Nasution. Keabsahan Perkawinan Beda Agama Ditinjau Dari Undang-Undang Perkawinan dan Hukum Islam, *Ulil Albab: Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 2, No. 10 (September 2023), 4574.

²⁰Database JDIH MK RI, Putusan MK Nomor 24/PUU-XX/2022. *Mahkamah Konstitusi RI*, Tersdapat https://www.mkri.id/public/content/persidangan/resume/resume_3459_2434_4.pdf, (Diakses, 5 Desember 2023), pukul 13.00 WIB.

administratif, menciptakan celah hukum yang menimbulkan ketidakconsistenan dalam implementasinya.²¹

Inkonsistensi hukum semakin terlihat dengan keberadaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (UU Adminduk) mencerminkan *conflict of norms* dengan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, pertentangan antara hukum administratif. dan hukum substantif, perkawinan di Indonesia. Pasal 2 Ayat (1) UU Perkawinan menegaskan bahwa sahnya perkawinan ditentukan oleh hukum agama atau kepercayaan masing-masing pasangan, menjadikannya norma absolut. Namun, Pasal 35 huruf (a) UU Adminduk membuka ruang pencatatan bagi perkawinan yang ditetapkan pengadilan, termasuk perkawinan beda agama.²² Hal ini menciptakan celah hukum di mana pasangan beda agama yang tidak memenuhi syarat sah secara agama dapat memperoleh pengakuan administratif melalui penetapan pengadilan.

Problematika yuridis terkait larangan perkawinan beda agama terletak pada *Vagueness of norms* dalam Pasal 2 Ayat (1) dan Pasal 8 huruf (f) UU Perkawinan yang tidak diiringi dengan mekanisme implementasi yang jelas, menciptakan ketidakpastian hukum. Kehadiran SEMA No. 2 Tahun 2023 dan Putusan MK No. 24/PUU-XX/2022 menunjukkan *vacuum of norm* yang belum efektif mencegah pengesahan perkawinan beda agama. Ditambah konflik norma (*conflict of norms*) dengan Pasal 35 huruf (a) UU Adminduk yang membuka celah hukum, semakin memperburuk kelemahan substansial dalam regulasi ini. antara hukum perkawinan

²¹Penjelasan pasal 35 huruf (a) Yang dimaksud dengan "Perkawinan yang ditetapkan oleh Pengadilan" adalah perkawinan yang dilakukan antar-umat yang berbeda agama. **Pasal 36:** "Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan Akta Perkawinan, pencatatan perkawinan dilakukan setelah adanya penetapan pengadilan. Pasal 34: Perkawinan yang sah menurut Peraturan Perundang undangan wajib dilaporkan oleh Penduduk kepada Instansi Pelaksana di tempat terjadinya perkawinan paling lambat 60 (enam puluh) hari sejak tanggal perkawinan.

²²Penjelasan pasal 35 huruf (a) Yang dimaksud dengan "Perkawinan yang ditetapkan oleh Pengadilan" adalah perkawinan yang dilakukan antar-umat yang berbeda agama. **Pasal 36:** "Dalam hal perkawinan tidak dapat dibuktikan dengan Akta Perkawinan, pencatatan perkawinan dilakukan setelah adanya penetapan pengadilan. Pasal 34: Perkawinan yang sah menurut Peraturan Perundang undangan wajib dilaporkan oleh Penduduk kepada Instansi Pelaksana di tempat terjadinya perkawinan paling lambat 60 (enam puluh) hari sejak tanggal perkawinan.

dan hukum administratif mengarah pada ketidakselarasan penerapan norma dan mereduksi kepastian hukum dalam konteks pluralitas masyarakat Indones²³

Perkawinan beda agama di Indonesia menciptakan problematika filosofis yang mendalam, terkait dengan masalah kebebasan individu dan moral agama.²⁴ Persoalan ini berakar pada pertentangan antara kebebasan individu untuk menentukan pilihan hidupnya dengan kewajiban moral agama dan negara untuk menjaga nilai-nilai kolektif yang dianggap fundamental. Kebebasan memilih pasangan hidup adalah hak dasar yang mendukung martabat manusia, sementara kewajiban moral agama dan negara berfungsi sebagai penjaga kesatuan nilai yang mendasari tatanan sosial. Ketegangan antara kedua prinsip ini memperlihatkan bahwa hukum tidak hanya bertujuan mengatur hubungan antarindividu, tetapi juga mencerminkan dasar moral masyarakat. Namun, absennya regulasi yang jelas mengenai perkawinan beda agama menunjukkan kekosongan hukum yang berpotensi mengganggu keseimbangan antara hak individu dan norma kolektif.

Larangan perkawinan beda agama mengungkap ketidakselarasan antara nilai-nilai sosial yang terus berkembang dan norma hukum yang statis. Dalam masyarakat yang semakin pluralistik, kebutuhan akan hukum yang inklusif dan relevan menjadi semakin mendesak. Namun, regulasi yang kaku gagal mengakomodasi keberagaman, sehingga memperburuk kesenjangan antara realitas sosial dan hukum formal. Kekosongan hukum terkait perkawinan beda agama memunculkan pertanyaan tentang kesesuaian hukum dengan dinamika sosial yang terus berubah. Hukum tidak lagi menjadi instrumen yang mampu menjawab kebutuhan masyarakat, melainkan menjadi hambatan yang membatasi kebebasan individu. Ketidakpastian ini menciptakan masalah besar bagi individu yang ingin menjalankan hak personal tanpa diskriminasi berdasarkan agama

. Berdasarkan rangkaian uraian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa persoalan hukum dalam perkawinan beda agama di Indonesia berakar pada konflik norma dan ketidaktegasan regulasi. Oleh karena itu, kajian hukum ini menjadi

²³Erwinskyahbana, Tengku. "Aspek Hukum Perkawinan Antar Agama dan Problematika Yuridisnya". *Refleksi Hukum: Jurnal Ilmu Hukum* 3, no. 1 (2018): 97-114.

²⁴Max Scheler, "The Constitution of the Human Being: From the Posthumous Works", *Volumes 11 and 12 (Translated by John cutting)* (marquette university press 2008) 332.

penting untuk mendorong pembaruan sistem hukum perkawinan. Ketidaksinkronan antara norma agama dan dinamika sosial menegaskan kebutuhan akan hukum yang adaptif dan inklusif. Dalam masyarakat yang semakin plural, hukum harus mampu merespons keberagaman tanpa mengabaikan nilai-nilai dasar. Namun, regulasi yang kaku justru memperburuk ketimpangan antara realitas dan norma hukum. Ketidakpastian ini menjadi hambatan serius bagi individu yang ingin menjalankan hak personalnya tanpa diskriminasi berbasis agama dalam ruang hukum nasional.

Implikasi sosial pandangan Jaringan Islam Liberal (JIL) mengenai perkawinan beda agama berpotensi menimbulkan ketegangan dalam tatanan sosial dan agama Indonesia.²⁵ Pendekatan JIL yang menekankan kebebasan individu dan kesetaraan universal berkonflik dengan prinsip dasar hukum syariah yang mengatur hubungan agama dan sosial. Interpretasi yang terlalu fleksibel terhadap hukum agama berisiko melemahkan otoritas ajaran agama, serta menimbulkan ketidakpastian dalam penerapan hukum syariah. Pemikiran JIL yang mengusulkan perubahan radikal ini dapat merusak struktur sosial dan moral bangsa, serta mengancam harmoni antarumat beragama di Indonesia yang selama ini terjaga.²⁶

Data empiris menunjukkan bahwa meskipun ada larangan, sebanyak 69 dari 73 permohonan perkawinan beda agama dari tahun 2007 hingga 2022 tetap dikabulkan oleh pengadilan.²⁷ Hal ini menggambarkan adanya kesenjangan antara hukum yang ada dan praktik sosial di lapangan. Celah hukum yang memungkinkan perkawinan beda agama tetap disahkan menunjukkan perlunya reformasi hukum yang lebih menyeluruh²⁸. Reformasi ini harus memperhatikan pluralitas masyarakat Indonesia sekaligus menjaga integritas nilai-nilai agama yang dihormati. Tanpa

²⁵Joko Sadewo. "Apa Itu Jaringan Islam Liberal (JIL)" *Republika News.com*. Terdapat, <https://news.republika.co.id/berita/nddhq0/apa-itu-jaringan-islam-liberal-jil>, (Diakses, 26 Februari 2024), pukul 8.00.WIB.

²⁶ JIL (An-Na'im) mengklaim bahwa jenis perkawinan ini tidak mendapatkan justifikasi langsung dari Al-Qur'an, sehingga masuk ke dalam permasalahan yang dapat diijtihadkan lagi.

²⁷Rosdiana. Pencarian Legalitas Perkawinan Beda Agama. *Disertasi* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021).1-2.

²⁸Sadjat, Rizki Mohamad Eka Marsa, Rian Rahadian, Yuniar Rahmatiar, And Yudi Firmansyah. "Implementasi kajian hukum mengenai undang-undang nomor 1 tahun 1974 pasal 2 ayat 1 mengenai hukum pernikahan beda agama pada masyarakat kabupaten karawang." *Jurnal Buana Pengabdian* 6, No. 2 (2024), 65-72.

reformasi yang mendalam, hukum perkawinan di Indonesia akan tetap berada dalam ketidakpastian yang berpotensi menimbulkan konflik hukum di masa depan.

Kasus perkawinan lintas agama di Indonesia, seperti perkawinan Ayu Kartika Dewi, Staf Khusus Presiden Joko Widodo Bidang Sosial, dengan Gerald Bastian, memperlihatkan adanya adaptasi terhadap peraturan agama melalui prosesi dua akad, yakni akad nikah Islam yang dipimpin oleh penghulu dari UIN Syarif Hidayatullah, dan misa pemberkatan di Gereja Katedral Jakarta. Fakta ini menunjukkan bahwa perkawinan lintas agama masih dilakukan oleh kalangan tertentu meskipun terdapat fatwa yang melarangnya.²⁹ Praktik seperti ini dapat dianggap sejalan dengan pemikiran JIL yang mendukung keterbukaan dalam hal agama, termasuk dalam konteks perkawinan. Namun, adaptasi semacam ini berpotensi mengaburkan batasan akidah dan hukum agama yang selama ini dijaga oleh MUI dan para ulama tradisional.

Pelarangan perkawinan beda agama secara politik hukum, terkait persoalan antara tuntutan kelompok agama dan pluralisme. Kebijakan ini bertujuan mempertahankan nilai-nilai agama mayoritas, tetapi sering kali mengabaikan kebebasan individu sebagai bagian dari demokrasi. Pemerintah berada dalam posisi sulit untuk menyeimbangkan tuntutan kelompok agama dan prinsip pluralisme yang dijamin oleh konstitusi. Ketidakpastian hukum memperburuk situasi ini, karena keputusan sering kali bergantung pada interpretasi subjektif dari penegak hukum. Polarisasi yang terjadi semakin memperumit implementasi kebijakan, memicu konflik sosial yang berakar pada perbedaan pandangan. Akibatnya, hukum kehilangan fungsi utamanya sebagai alat untuk menyatukan masyarakat dan menjaga harmoni sosial dalam keberagaman.

Usulan revisi normatif terhadap Pasal 2 Ayat (1) dan Pasal 8 huruf (f) UU No. 1 Tahun 1974 serta Pasal 35 huruf (a) dan Pasal 36 UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan harus dirancang untuk mengatasi kekaburan, kekosongan, dan ketidakpastian norma terkait perkawinan beda agama. Pertama,

²⁹ Baca detiknews, "Ayu Kartika Dewi, Sosok Stafsus Jokowi yang Gelar Akad Nikah dan Pemberkatan" *detiknews* (Jakarta, 18 Maret 2022), Terdapat. <https://news.detik.com/berita/d-5989858/ayu-kartika-dewi-sosok-stafsus-jokowi-yang-gelar-akad-nikah-dan-pemberkatan>. (Diakses, 3 Maret 2023). pukul 8.00.WIB.

diperlukan penambahan mekanisme yuridis berupa kewenangan pengadilan sebagai forum adjudikasi untuk mengesahkan dan mencatat perkawinan beda agama secara legal. Kedua, Pasal 8 huruf (f) perlu direvisi dengan memberikan definisi yang lebih inklusif terhadap larangan perkawinan beda agama, yang mempertimbangkan pluralitas agama dalam masyarakat. Ketiga, ketentuan Pasal 35 huruf (a) dan Pasal 36 UU Adminduk perlu diselaraskan untuk mengakomodasi kebutuhan administrasi yang progresif dan harmonis.

Berdasarkan latar belakang yang diuraikan, permasalahan utama dalam perkawinan beda agama di Indonesia adalah ketidakjelasan dan ketidakpastian hukum yang diakibatkan oleh lemahnya pengaturan larangan perkawinan lintas agama dalam perundang-undangan. Meskipun Pasal 2 ayat 1 dan Pasal 8 huruf (f) UU Nomor 1 Tahun 1974 menyebutkan bahwa perkawinan sah apabila sesuai dengan hukum agama, serta adanya larangan terhadap perkawinan beda agama, regulasi ini tidak secara eksplisit menjabarkan bagaimana mekanisme penerapannya. Ketidakjelasan ini menyebabkan tidak adanya kepastian hukum yang mampu menutup secara tegas ruang bagi pelaku perkawinan lintas agama, sehingga praktik tersebut masih bisa terjadi di lapangan.

Hal ini menarik dan penting untuk diteliti lebih mendalam tentang Kritik Fiqih terhadap Pelarangan Perkawinan Beda Agama dalam perundang-undangan dan Prospeknya dalam Pengembangan Sistem Hukum Perkawinan di Indonesia. Ketidakjelasan regulasi dalam Pasal 2 ayat 1 dan Pasal 8 UU Perkawinan serta Pasal 35 dan 36 Undang-Undang Administrasi Kependudukan menciptakan celah hukum yang memungkinkan perbedaan interpretasi di pengadilan. Kondisi ini berdampak pada kepastian hukum dan perlindungan hak individu dalam masyarakat pluralistik. Penelitian ini juga bertujuan untuk mengkaji dampak sosial, hukum, dan administratif dari praktik perkawinan beda agama, serta merumuskan rekomendasi revisi undang-undang guna menciptakan sistem hukum yang lebih tegas, inklusif, dan relevan.

B. Rumusan Masalah

Perkawinan beda agama di Indonesia merupakan isu yang kompleks dan kontroversial yang muncul akibat ketidakjelasan regulasi hukum yang mengaturnya.

Kultur hukum di Indonesia menetapkan bahwa sahnya suatu perkawinan harus sesuai dengan hukum agama masing-masing pihak. Dengan demikian, tidak ada pengakuan terhadap perkawinan yang dilakukan di luar ketentuan agama, termasuk perkawinan antaragama.

Namun, dalam realitas sosial, praktik perkawinan beda agama tetap terjadi. Fenomena ini muncul sebagai akibat dari kekosongan hukum dan ketidakpastian yuridis mengenai larangan yang tegas terhadap perkawinan beda agama dalam sistem hukum nasional. Hal ini menimbulkan berbagai persoalan hukum, sosial, dan teologis yang memerlukan kajian secara mendalam.

Berdasarkan latar belakang tersebut, penulis merumuskan empat pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana Sumber pembentukan hukum larangan perkawinan beda agama dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia?
2. Bagaimana ketentuan perkawinan beda agama dalam hukum Islam?
3. Bagaimana ketentuan larangan perkawinan beda agama dalam peraturan perundang-undangan dan hukum Islam di Indonesia?
4. Bagaimana implikasi larangan perkawinan beda agama dan kontribusi penelitian ini terhadap pengembangan sistem hukum perkawinan di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian disertasi kritik hukum Islam tentang larangan kawin beda agama dan prospeknya dalam pengembangan sistem hukum perkawinan di Indonesia sebagai berikut:

1. Untuk menganalisis sumber pembentukan hukum larangan perkawinan beda agama dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia.
2. Untuk menganalisis ketentuan perkawinan beda agama dalam hukum Islam.
3. Untuk menganalisis ketentuan larangan perkawinan beda agama dalam peraturan perundang-undangan dan hukum Islam di Indonesia.
4. Untuk menganalisis implikasi larangan perkawinan beda agama dan kontribusi penelitian ini terhadap pengembangan sistem hukum perkawinan di Indonesia.

D. Manfaat Hasil Penelitian

Kegunaan penelitian disertasi kritik hukum Islam tentang larangan kawin beda agama dan prospeknya dalam pengembangan sistem hukum perkawinan di Indonesia, terbagi atas Kegunaan Akademik dan kegunaan praktis.

1. Kegunaan Akademik, yaitu untuk menambah khazanah kepustakaan hukum keluarga khususnya yang berkaitan dengan masalah-masalah perkawinan, Juga memberikan kegunaan teoritis yang berkaitan dengan pemaknaan atau penafsiran terhadap materi hukum yang dipandang masih membutuhkan penjelasan-penjelasan normatif, sosiologis, dan filosofis sehingga dapat mengembangkan, menguatkan dan menemukan teori hukum keluarga Islam yang lebih baik dan sesuai dengan perkembangan zaman.
2. Kegunaan Praktis, yaitu diharapkan dapat memberikan masukan kepada para peneliti, lembaga akademik, masyarakat, dan pemerintah untuk dapat dijadikan bahan penelitian selanjutnya, dan menjadi naskah akademik untuk penguatan dan pentransformasi gagasan pembaharuan hukum keluarga Islam kepada peraturan perundang-undangan yang berlaku sebagai hukum materiil dan hukum terapan di Indonesia.

E. Kerangka Pemikiran

Kerangka pemikiran yang digunakan dalam penelitian disertasi kritik hukum Islam tentang larangan kawin beda agama dan prospeknya dalam pengembangan sistem hukum perkawinan di Indonesia, disandarkan pada beberapa teori yang relevan untuk dijadikan sebagai landasan pemikiran. Teori-teori tersebut selanjutnya dibagi kedalam tiga kategori sebagai acuan dalam membentuk paradigma dan kerangka berpikir, meliputi 3 teori, yakni (1) *maqasid Al-Syari'ah* sebagai *grand Theory*, (2) teori *sociological jurisprudence* sebagai *middle range theory*, dan (3) teori kritik hukum, teori kepastian hukum, dan teori sosiologi hukum sebagai *applied theory*.

1. *Grand Theory Maqashid Al-Syariah*

Grand Theory yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori *Maqashid al-Syariah* oleh Imam Syatibi (w. 790 H/1388 M). Nama lengkapnya adalah Abu Ishaq Asy-Syathibi, dan karyanya dalam bidang maqashid tertuang dalam buku al-

Muwafaqat fi Ushuli al-Syariah (Harmonisasi Asas-asas Syariat). Syatibi menggunakan klasifikasi cakupan maqashid yang terdiri dari: *al-Daruriyyat* (الضروريات), *al-Hajiyyat* (الحاجيات), dan *al-Tahsiniyyat* (التيسينيات). Dalam hal jenjang keniscayaan, ia mengikuti urutan keutamaan seperti yang disebutkan oleh al-Ghazali,³⁰ yaitu: (a) *hifdzu ad-diin* (حفظ الدين), (b) *hifdzu an-nafs* (حفظ النفس), (c) *hifdzu aql* (حفظ العقل), (d) *hifdzu an nasl* (حفظ النسل), dan (e) *hifdzu al-maal* (حفظ المال).³¹

Dalam konteks pembaharuan hukum keluarga, lima tujuan syariat Islam harus dipahami secara integral dan holistik. Pendekatan ini didasarkan pada kaidah ushul fiqh yang diutarakan oleh Abdurrahman bin Abi Bakr as-Suyuthi dalam karya *al-Ashbah wa al-Nazha'ir* (الأشباه والنظائر), yang menekankan bahwa *dara' al-mafasid muqaddamun 'ala jalb al-masalih* (برء المفسد مقدم على جلب المصالح). Prinsip ini mengutamakan menghindari kemafsadatan sebelum mempertimbangkan manfaat. Dalam penerapannya, kaidah ini mengarahkan keputusan hukum yang mengutamakan kemaslahatan yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat yang jelas (*nash*). Konsep *al-maslahah al-mursalah* (المصلحة المرسلة) menjadi acuan dalam mengembangkan hukum keluarga yang responsif terhadap kebutuhan umat.

Syatibi mengembangkan teori maqashid dengan memperkenalkan konsep transformasi yang mengintegrasikan maslahat individu menjadi asas hukum dalam syariat Islam. Pertama, ia mengubah maqashid dari maslahat-maslahat yang terpisah menjadi landasan hukum, kaidah syariat, dan pokok-pokok keyakinan dalam Islam. Kedua, Syatibi menekankan bahwa maqashid harus dijadikan dasar dalam pembuatan aturan, bukan sekadar hikmah aturan. Dalam pandangannya, teks-teks Al-Qur'an dan Hadits terbagi menjadi dua jenis: *teks Kulliyat* (كليات), yang mengatur prinsip-prinsip umum seperti pemeliharaan kemaslahatan, dan *teks Juziyat* (جزئيات), yang berkaitan dengan aspek-aspek spesifik seperti perniagaan dan akad nikah.

Teks-teks *Kulliyat* (كليات), menurut Syatibi, memiliki supremasi lebih tinggi karena mencerminkan hakikat syariat sebagai pemelihara keadilan, kebaikan, dan

³⁰ Ahmad Hasan Ridwan, Ahmad Farikhin, dan Heni Mulyasari, "Kajian Historis Maqashid Syariah sebagai Teori Hukum Islam", *Asy-Syari'ah* 24, no. 2 (Desember 2022), 192-210, 205.

³¹ Al-Syathibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'at* (Beirut-Lebanon: Dar Al-Ma'arif, t.t.), 8. 44.

rahmat. Prinsip-prinsip ini harus menjadi landasan yang mengatur teks-teks *Juziyat* (جزئيات), sehingga aturan-aturan spesifik seperti perniagaan, perkawinan, dan pemerintahan tidak boleh bertentangan dengan asas-asas umum yang lebih tinggi. Ketiga, Syatibi mentransformasi maqashid dari ketidakpastian menuju keyakinan dengan menggunakan metode induksi dari ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan demikian, maqashid berfungsi untuk memastikan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan syariat Islam benar-benar mencerminkan kemaslahatan manusia.

Maqashid al-Khamsah (المقاصد الخمسة), menurut Syatibi, adalah lima keniscayaan yang harus dijaga untuk mewujudkan kemaslahatan, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Untuk menjaga kelangsungan lima unsur ini, ia membaginya ke dalam tiga tingkatan: *maqashid al-dharuriyat* (الضروريات), yang mencakup kebutuhan pokok yang mutlak diperlukan,³² *maqashid al-hajiyat* (الحاجيات), yang membantu menghilangkan kesulitan dan memperkuat kebutuhan pokok, dan *maqashid al-tahsiniyat* (التيسينيات), yang berfungsi sebagai penyempurna untuk meningkatkan kualitas hidup. Tanpa maqashid al-dharuriyat, keberadaan kemaslahatan dasar manusia akan terancam, sedangkan maqashid al-hajiyat dan al-tahsiniyyat bertujuan untuk memperkuat dan menyempurnakan kehidupan manusia sesuai dengan syariat Islam.³³

Keniscayaan-keniscayaan dalam *maqashid al-khamsah* (المقاصد الخمسة), seperti pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, merupakan fondasi utama dalam menjaga kemaslahatan manusia. Jika salah satu dari keniscayaan ini terancam, kemaslahatan secara keseluruhan dapat punah. *Maqashid al-hajiyat* (الحاجيات) berfungsi untuk menghilangkan kesulitan yang dihadapi oleh mukallaf dan mendukung tercapainya lima unsur pokok tersebut. Meskipun tidak memusnahkan kemaslahatan secara langsung, ketiadaan maqashid al-hajiyat akan menimbulkan kesulitan yang signifikan. Sementara itu, *maqashid al-tahsiniyat* (التيسينيات) bertujuan

³²Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam Bagian Pertama* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 67.

³³ Al-Syathibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'at*, 8. 44.

untuk menyempurnakan pemeliharaan lima unsur pokok, memastikan bahwa kemaslahatan tidak hanya terjaga, tetapi juga ditingkatkan dalam kualitasnya.³⁴

Kandungan *maqashid al-syariah* (المقاصد الشرعية), menurut Syatibi dalam *al-Muwafaqat fi Ushuli al-Syariah* (الموافقة في أصول الشريعة), menegaskan bahwa syariat ditetapkan untuk kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Syariat Islam tidak hanya berfungsi sebagai aturan hukum, tetapi juga sebagai sarana untuk mewujudkan kebahagiaan individu dan komunitas, menjaga keteraturan, dan memajukan dunia dengan nilai-nilai luhur. Melalui syariat, manusia diajak untuk mencapai jenjang kesempurnaan, kebaikan, budaya, dan peradaban yang mulia. Dengan demikian, syariat Islam berperan sebagai rahmat bagi seluruh umat manusia, membawa mereka menuju kehidupan yang lebih baik dan bermakna.³⁵

Pembahasan utama dalam *maqashid al-syari'ah* (المقاصد الشرعية) adalah hikmah dan *illat* (العلة), yang menjadi dasar penetapan suatu hukum. Dalam ushul fiqih, hikmah (الحكمة) dan *illat* (العلة) memiliki perbedaan mendasar. *Illat* adalah sifat tertentu yang jelas, dapat diukur secara objektif, dan sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku, sehingga menjadi penentu sahnya suatu hukum. Sebaliknya, hikmah adalah tujuan atau maksud dari disyariatkannya suatu hukum, yang berwujud dalam kemaslahatan bagi manusia. Hikmah menjadi alasan filosofis di balik setiap aturan dalam syariat, memastikan bahwa hukum yang diterapkan benar-benar membawa manfaat dan kebaikan bagi kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Muhammad al-Syatibi membagi tujuan syariat secara umum menjadi dua kelompok: tujuan syariat menurut perumusnyanya (الشريعة) dan tujuan syariat menurut pelakunya (المكلف). *Maqashid al-Syari'ah* (المقاصد الشرعية) dalam konteks ini mencakup empat elemen utama: (a) tujuan utama syariat adalah untuk kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat, (b) syariat sebagai sesuatu yang harus dipahami dengan benar oleh setiap mukallaf, (c) syariat sebagai hukum taklifi yang harus dijalankan oleh setiap individu, dan (d) tujuan syariat adalah untuk membawa

³⁴ Ismail Muhammad Syah, dkk, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bumi Aksara dengan DIRJEN Pembinaan dan Kelembagaan Agama Islam, 1992), 67.

³⁵ Ibrahim Ibn Musa Abu Ishaq Al Shatibi, "The Reconciliation of the Fundamentals of Islamic Law", *Al Muwafaqat Fi Usul Al Shari'a* (Independently Published, 2019), vol. 1.9.

manusia selalu berada di bawah naungan hukum Allah, yang akan menjaga mereka dari perbuatan yang menyimpang dari jalan yang benar.

Keempat aspek ini saling berkaitan erat dan tidak dapat dipisahkan karena berhubungan langsung dengan Allah sebagai pembuat syariat (الشريعة). Syatibi menegaskan bahwa Allah tidak mungkin menetapkan syariat kecuali dengan tujuan untuk kemaslahatan hamba-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan ini mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, mulai dari perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, hingga harta. Syariat ditetapkan untuk memelihara lima unsur pokok ini sehingga manusia dapat hidup dengan penuh kebahagiaan dan kesejahteraan. Tanpa syariat, kehidupan manusia akan kehilangan arah dan tujuan yang benar.

Tujuan syariat ini hanya dapat terwujud jika ada *taklif* hukum (التكليف), yaitu kewajiban hukum yang dibebankan kepada manusia. Taklif hukum tersebut baru bisa dilaksanakan dengan baik jika manusia terlebih dahulu memahami dan mengerti makna serta tujuan di balik setiap hukum syariat. Oleh karena itu, penting bagi setiap mukallaf untuk selalu berada di jalur hukum dan menghindari tindakan yang didasarkan pada hawa nafsu semata. Dengan mengikuti syariat, manusia akan selalu berada di bawah perlindungan Allah, sehingga segala tindakan mereka akan sejalan dengan tujuan syariat, yaitu mencapai kemaslahatan dan kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat.

Maslahat sebagai substansi dari *maqashid al-syari'ah* (المقاصد الشرعية) dapat dibagi sesuai dengan tinjauannya. Bila dilihat dari aspek pengaruhnya dalam kehidupan manusia, maslahat dapat dibagi menjadi tiga tingkatan: *dharuriyat* (الضروريات), yaitu maslahat yang bersifat primer, karena kehidupan manusia sangat tergantung kepadanya, baik aspek *diniyah* (الدينية) maupun aspek duniawi.³⁶ Maka ini merupakan sesuatu yang tidak dapat ditinggalkan dalam kehidupan manusia. Jika itu tidak ada, kehidupan manusia di dunia menjadi hancur dan kehidupan akhirat menjadi rusak (mendapat siksa). Ini merupakan tingkatan maslahat yang paling tinggi.

³⁶ Wahbah Al-Zuhayli, *Usul Al-Fiqh Al-Islami* (Dar Al-Fikr Al-Mouser, 1986), 120.

Hajiyat, yaitu masalah yang bersifat sekunder, yang diperlukan oleh manusia untuk mempermudah dalam kehidupan dan menghilangkan kesulitan maupun kesempitan. Jika ia tidak ada, akan terjadi kesulitan dan kesempitan yang aplikasinya tidak sampai merusak kehidupan. *Tahsiniyat*, yaitu masalah yang merupakan tuntutan muru'ah (moral), dan itu dimaksudkan untuk kebaikan dan kemuliaan. Jika ia tidak ada, maka tidak sampai merusak ataupun menyulitkan kehidupan manusia. Masalah tahsiniyat ini diperlukan sebagai kebutuhan tersier untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia.³⁷

2. *Middle Range Theory Sociological Jurisprudence*

Middle range theory yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori *Sociological Jurisprudence*, dipelopori oleh Roscoe Pound dengan karya-karyanya yang terkenal seperti *Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence* (1912), *Outline of Lectures on Jurisprudence* (1903), *The Spirit of Common Law* (1921), *An Introduction to the Philosophy of Law* (1922), *The Task of Law* (1944), *Interpretation of Legal History* (1923), dan lain-lain. Teori ini menekankan bahwa hukum harus dilihat dalam konteks sosial dan berubah sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Berbeda dengan pandangan tradisional yang melihat hukum sebagai sistem aturan yang tetap, Pound melihat hukum sebagai alat untuk menciptakan perubahan sosial. Pendekatan ini mengarah pada pemahaman bahwa hukum harus dinamis dan responsif terhadap kondisi sosial yang terus berkembang.

Eugen Ehrlich, seorang ahli hukum sosiologis, memiliki pandangan yang berbeda dibandingkan dengan Max Weber dalam memandang perkembangan hukum. Menurutnya, titik berat perkembangan hukum tidak terletak pada perundang-undangan atau putusan pengadilan, melainkan dalam masyarakat itu sendiri. Berbeda dengan pandangan hukum formal yang menekankan peran negara dan lembaga hukum, Ehrlich melihat hukum sebagai fenomena sosial yang tercipta dari kebiasaan dan interaksi dalam kehidupan masyarakat. Ia memandang bahwa hukum hidup bukan hanya dari peraturan yang ada di atas kertas, tetapi dari praktek sosial yang berkembang di komunitas. Konsep ini menunjukkan pentingnya memperhatikan realitas sosial dalam memahami hukum, sebuah pendekatan yang

³⁷Ahmad Hasan Ridwan, *Asy-Syari'ah*, 192–210, 205.

relevan untuk mempelajari dinamika hukum di Indonesia, termasuk dalam konteks perkawinan beda agama.³⁸

Ehrlich mengkritik tiga postulat logika hukum yang bersifat dogmatis dan normatif. Postulat pertama yang dibantahnya adalah keterikatan hakim pada dalil hukum abstrak yang ditetapkan sebelumnya, yang menurutnya diwariskan dari tradisi hukum Romawi dan diterapkan dalam sistem hukum negara-negara Eropa Daratan. Ehrlich menunjukkan bahwa dalam sistem hukum *Anglo-Saxon*, hakim tidak terikat sepenuhnya pada hukum tertulis dan lebih fleksibel dalam mengadaptasi hukum terhadap kebutuhan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa dalam sistem hukum yang lebih dinamis, seperti yang berkembang di dunia *Anglo-Saxon*, hakim diberi ruang untuk berinovasi dan menyesuaikan hukum dengan konteks sosial yang ada, berbeda dengan pendekatan yang kaku dan normatif yang sering diterapkan di negara-negara lain.

Postulat kedua yang dibantah oleh Ehrlich adalah pandangan bahwa semua hukum berasal dari negara. Ia berpendapat bahwa anggapan ini muncul hanya dalam konteks negara monarki absolut, di mana kekuasaan terpusat pada raja. Namun, dengan peralihan ke rezim republik, pandangan tersebut tidak lagi relevan. Menurutnya, hukum berkembang tidak hanya dari negara, tetapi juga dari kebiasaan masyarakat, interaksi sosial, dan norma-norma yang berlaku dalam komunitas. Hukum yang hidup di dalam masyarakat berperan lebih penting daripada yang diciptakan oleh negara, karena hukum yang hidup tersebut mencerminkan kebutuhan dan nilai yang berlaku di masyarakat. Oleh karena itu, pandangan bahwa hukum sepenuhnya dikendalikan oleh negara dianggap tidak sesuai dengan kenyataan hukum yang berkembang dalam masyarakat modern.

Postulat ketiga yang dibantah oleh Ehrlich adalah anggapan tentang kesatuan monistik dari hukum, yang dianggap sebagai teknik untuk mendukung sentralisasi negara yang berlebihan. Ehrlich menegaskan bahwa pendekatan monistik ini bersifat khayal dan tidak mencerminkan kenyataan yang ada di masyarakat. Menurutnya, hukum yang hidup dalam masyarakat jauh lebih dinamis dan bervariasi

³⁸Georges Gurvitch, *Sosiologi Hukum*, diterjemahkan oleh Sumantri Mertodipuro (Jakarta: PT Bhatara Niaga Media, 1996), 133. 3.

dibandingkan dengan apa yang dipaksakan oleh negara melalui pendekatan yang monolitik. Hukum yang efektif dan relevan seharusnya tidak hanya berasal dari negara, tetapi juga harus beradaptasi dengan keragaman dan kompleksitas sosial yang ada di dalam masyarakat. Oleh karena itu, dalam memandang hukum, harus ada pengakuan terhadap pluralitas dan keberagaman hukum yang hidup di masyarakat, sehingga hukum menjadi lebih responsif terhadap realitas sosial yang berkembang.

Dalam pandangan sosiologis, hukum tidak hanya terdiri dari norma-norma atau peraturan yang mengatur tata tertib masyarakat, tetapi lebih sebagai cerminan dari kebiasaan dan interaksi sosial yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari. Hammaker, pelopor sosiologi hukum di Belanda, menegaskan bahwa hukum bukanlah sekadar kumpulan norma yang memaksa, tetapi mencerminkan kebiasaan masyarakat dalam berinteraksi. Hukum merupakan manifestasi dari perilaku yang telah diterima dan dipraktikkan secara sosial di dalam suatu komunitas. Hal ini menunjukkan bahwa hukum bukanlah entitas yang terpisah dari masyarakat, melainkan bagian integral dari kehidupan sosial itu sendiri. Oleh karena itu, untuk memahami hukum dengan lebih baik, perlu dilihat juga bagaimana hukum berfungsi dalam kehidupan sosial dan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat.

Sebagai alat untuk merekayasa atau mengubah masyarakat, hukum harus digunakan untuk mencapai perubahan sosial yang direncanakan dengan cermat. Perubahan sosial yang dimaksud adalah transformasi yang terjadi dalam masyarakat yang sudah direncanakan atau dikehendaki oleh pembuat kebijakan. Pandangan ini menunjukkan bahwa hukum tidak hanya berfungsi sebagai alat pengatur tata tertib, tetapi juga sebagai instrumen untuk mencapai tujuan sosial yang lebih besar. Melalui intervensi hukum yang terencana, masyarakat dapat diarahkan untuk mencapai perubahan yang diinginkan dalam berbagai bidang, seperti sosial, ekonomi, dan politik. Dengan demikian, hukum berfungsi sebagai sarana untuk menciptakan tatanan sosial yang lebih baik, dengan mengarahkan masyarakat menuju nilai-nilai yang lebih sejahtera dan adil.³⁹

³⁹Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 2005), 171.

Roscoe Pound berpendapat bahwa hukum harus dipergunakan sebagai alat untuk melakukan perubahan sosial yang berkelanjutan dan terencana. Menurut Pound, hukum bukan hanya berfungsi untuk mengatur tata tertib, tetapi juga sebagai instrumen yang efektif untuk mengarahkan masyarakat menuju perubahan yang diinginkan. Dengan demikian, hukum menjadi lebih dari sekadar aturan formal yang mengatur perilaku, tetapi juga sebagai alat yang aktif dalam membentuk struktur sosial dan budaya masyarakat. Melalui penggunaan hukum yang efektif, transformasi sosial dapat dicapai dengan cara yang sistematis dan tertib. Oleh karena itu, hukum menjadi sarana penting dalam menciptakan masyarakat yang lebih adil, sejahtera, dan teratur, yang dapat mengakomodasi perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat.

Menurut Aquinas, hukum harus mengikuti prinsip-prinsip moral yang mendasari tindakan manusia, karena hukum berfungsi sebagai aturan dan ukuran dalam mencapai kebahagiaan. Hukum tidak hanya berfungsi untuk mengatur perilaku manusia dalam masyarakat, tetapi juga harus memandu manusia untuk mencapai kebahagiaan moral. Kebahagiaan ini bersifat lebih dari sekadar kepuasan material, tetapi juga mencakup kebajikan dan kebaikan yang menjadi tujuan hidup manusia. Oleh karena itu, hukum harus dirancang untuk membantu manusia mencapai tujuan moral yang lebih tinggi, dengan memfasilitasi pencapaian kebajikan dalam hidup sehari-hari. Teori ini menunjukkan bahwa hukum seharusnya tidak hanya berfokus pada pengaturan formal, tetapi juga pada pencapaian tujuan moral yang lebih luhur dan berkualitas.

Teori *Sociological Jurisprudence*, seperti yang diajukan oleh Eugen Ehrlich dan Roscoe Pound, menyatakan bahwa hukum adalah alat untuk memperbarui dan merekayasa masyarakat. Hukum bukan hanya berfungsi sebagai pengatur tata tertib, tetapi juga sebagai instrumen sosial yang menciptakan harmoni dan keserasian dalam masyarakat. Satjipto Rahardjo menambahkan bahwa hukum sebagai sarana rekayasa sosial tidak hanya digunakan untuk mengukuhkan kebiasaan yang ada, tetapi juga untuk mengarahkan masyarakat menuju perubahan yang diinginkan. Hukum dapat menghapus kebiasaan lama yang tidak relevan dengan kebutuhan sosial saat ini dan menciptakan pola perilaku baru yang lebih sesuai dengan tujuan masyarakat yang

lebih adil, sejahtera, dan demokratis. Pendekatan ini memberi dasar bagi perubahan sosial yang lebih efektif. ⁴⁰

Pandangan Hans Kelsen, suatu kaidah hukum harus memenuhi unsur "validitas" dan "keefektifan" agar dapat diterima sebagai hukum yang sah dan berfungsi dalam masyarakat. Validitas ini memastikan bahwa hukum memiliki otoritas yang sah dan diterapkan secara konsisten, sementara keefektifan memastikan bahwa hukum dapat diberlakukan dan ditaati oleh masyarakat. Kelsen berargumen bahwa tanpa kedua unsur ini, hukum tidak dapat memenuhi fungsinya sebagai alat pengatur perilaku manusia dan menjaga ketertiban sosial. Oleh karena itu, hukum yang sah harus memenuhi persyaratan tertentu untuk diterima sebagai hukum yang sah dan diterapkan secara adil di masyarakat. Dengan demikian, hukum dapat berfungsi sebagai instrumen yang efektif dalam menciptakan masyarakat yang lebih teratur dan terstruktur.

Mochtar Kusumaatmadja mengadaptasi aliran *Sociological Jurisprudence* dan mengembangkan konsep "Hukum Sebagai Sarana Pembaharuan Masyarakat". Konsep ini menegaskan bahwa hukum yang baik adalah hukum yang selaras dengan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat. Kusumaatmadja berpendapat bahwa hukum yang ideal adalah hukum yang ditetapkan oleh negara, tetapi tetap mencerminkan nilai-nilai dan norma-norma yang berkembang di masyarakat. Hukum memiliki kepastian hukum karena diresmikan oleh negara, namun tetap relevan dan efektif karena mencerminkan aspirasi dan kebutuhan masyarakat. Dengan demikian, hukum memiliki peran yang sangat penting dalam mengarahkan perubahan sosial di masyarakat, baik dalam konteks sosial, politik, maupun ekonomi, menuju tatanan yang lebih adil dan sejahtera. ⁴¹

Soekanto, mengacu pada ajaran Eugen Ehrlich, menekankan perbedaan antara hukum positif dan hukum yang hidup di tengah masyarakat (*living law*). Menurut Soekanto, hukum positif hanya akan efektif jika sesuai dengan hukum yang hidup di masyarakat. Ehrlich berpendapat bahwa pusat perkembangan hukum bukanlah badan legislatif, yudikatif, atau ilmu hukum, melainkan masyarakat itu sendiri.

⁴⁰Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, 19.

⁴¹Hotma P. Sibuca, *Ilmu Negara* (Jakarta: Erlangga, 2016), 1.

Masyarakat menjadi sumber utama hukum, karena norma-norma dan nilai-nilai yang hidup di dalamnya lebih mencerminkan realitas sosial. Oleh karena itu, hukum yang diterapkan haruslah sejalan dengan praktik sosial yang ada agar dapat benar-benar efektif dan diterima oleh masyarakat. Hukum yang hidup ini mencerminkan kebutuhan dan dinamika sosial yang terus berkembang dalam masyarakat..⁴²

Untuk memberikan dasar yang lebih kuat bagi agenda alternatif, diusulkan agar negara hukum mengadopsi paradigma ganda. Ini berarti negara hukum tidak hanya mengandalkan paradigma peraturan, tetapi juga memperhatikan paradigma moral. Dengan mengintegrasikan moralitas ke dalam kerangka hukum, negara dapat memastikan bahwa hukum tidak hanya ditegakkan secara formal, tetapi juga sesuai dengan nilai-nilai etika dan keadilan. Paradigma moral akan memperkuat legitimasi hukum, memastikan bahwa setiap kebijakan dan keputusan hukum tidak hanya sah secara teknis, tetapi juga mencerminkan prinsip-prinsip moral yang mendukung kebaikan bersama dan kesejahteraan masyarakat..⁴³

3. *Applied Theory* Teori Kritik Hukum

Applied Theory yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori studi hukum kritis (*critical legal studies* atau *CLS*). CLS muncul sebagai gerakan pemikiran hukum baru yang menantang dominasi pemikiran hukum liberal positivistik di Amerika, yang dianggap gagal dalam era postmodernisme. Tradisi liberal positivistik cenderung menyelesaikan kasus hukum berdasarkan norma dan aturan yang telah dikodifikasi, namun CLS menolak pendekatan ini. CLS berpendapat bahwa hukum tidak netral dan selalu dipengaruhi oleh kepentingan tertentu. Beberapa ahli hukum memandang masalah utamanya adalah pada formalisme hukum yang tidak kunjung memberikan keadilan bagi masyarakat pencari keadilan sehingga tercetuslah gagasan atau ide untuk membuat sebuah gerakan pemikiran baru untuk mengcounter kondisi tersebut.

Pada tahun 1977 diadakanlah sebuah pertemuan kecil di Madison, Wisconsin, Amerika Serikat. Pertemuan ini diberi nama *Conference on Critical Legal Studies*. Tokoh dibalik aliran ini adalah Duncan Kennedy, Karl Klare, Kelman, Morton

⁴²Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, 174.

⁴³Satjipto Rahardjo, "Membedah Hukum Progresif", *Kompas* (Jakarta, 2006), 103.

Horwitz dan Roberto M. Unger⁴⁴ (Aliran ini menentang liberalisme yang melekat kuat dalam studi hukum/*jurisprudence* di Amerika dan meragukan konsep negara hukum (*rule of law*). *Rule of law* menurut aliran ini hanyalah fiksi belaka, tidak pernah menjadi kenyataan, karena hukum dianggap tidak akan pernah netral, tidak lepas dari kepentingan politik dan hukum modern yang liberal.⁴⁵

Di antara hal yang melatarbelakangi lahirnya CLS adalah anggapan bahwa hukum gagal dalam memainkan peran untuk menjawab permasalahan yang ada. CLS menolak perbedaan antara teori dan praktik, sekaligus menolak perbedaan antara fakta (*fact*) dan nilai (*value*) yang merupakan karakteristik paham liberal. Dengan demikian, aliran ini menolak kemungkinan teori murni (*pure theory*), tetapi lebih menekankan pada teori yang memiliki daya pengaruh terhadap transformasi sosial yang praktis.⁴⁶ Menurut N.D. White tujuan CLS ini untuk mendeligitimasi klaim kebenaran, membongkar kuasa dan dominasi untuk membentuk sistem yang adil dan setara, sehingga doktrin-doktrin hukum yang telah terbentuk dapat direvisi untuk mencerminkan pluralisme nilai yang ada,

It is the aim of the critical lawyers to delegitimize this claim to the truth, to reveal it as an exercise of power and domination, and to reveal a fairer and more equitable system⁴⁷.” Unger menyatakan, “...the result of the CLS attacks on formalism and objectivism is to discredit, once and for all, the conception of a system of social types with a built in institutional structure.

Critical Legal Studies (CLS) menolak pandangan bahwa hukum adalah entitas yang sepenuhnya terpisah dari aspek politik, ekonomi, sosial, dan budaya, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hans Kelsen dalam teori hukum murni (*the pure theory of law*). Kelsen berargumen bahwa hukum harus bebas dari unsur-unsur non-hukum untuk mencapai objektivitas. Namun, CLS memandang bahwa hukum tidak pernah benar-benar netral atau bebas dari intervensi eksternal; hukum selalu

⁴⁴Donny Dardono, “Critical Legal Studies: Posisi Teori dan Kritik”. *Kisi Hukum Majalah Ilmiah Hukum*. Vol.14 No.1, (2015), 2.

⁴⁵ I Dewa Gede Atmadja, *Filsafat Hukum: Dimensi Tematis dan Historis*. (Malang: Setara Press, 2013), 184.

⁴⁶ Masnun Tahir, “Studi Hukum Kritis dalam Kajian Hukum Islam”. *Jurnal Hukum Islam* . Vol. 13 No. 2, (Desember 2014), 203.

⁴⁷Hikmahanto Juwana, “Hukum Internasional Dalam Konflik Kepentingan Ekonomi Negara Berkembang dan NegaraMaju”. *Pidato Upacara Pengukuhan Guru Besar Tetap Dalam Ilmu Hukum Internasional Fakultas Hukum Universitas Indonesia*, (10 Nopember 2021), 7-8.

dipengaruhi oleh kepentingan politik, ekonomi, dan sosial yang melekat dalam pembentukannya. Dalam perspektif CLS, hukum bersifat politis dan tidak terlepas dari konteks kekuasaan; pandangan ini berlawanan dengan pendekatan positivisme hukum yang mengidealkan hukum sebagai objektif dan otonom.⁴⁸

CLS menyatakan bahwa doktrin hukum yang ada lebih sering berpihak kepada kelompok yang memiliki kekuasaan atau power. Hal ini terlihat dari proses legislasi, di mana undang-undang seringkali mencerminkan kepentingan kelompok yang dekat dengan pusat kekuasaan. Mahfud MD juga menyatakan bahwa hukum bersifat dinamis dan bergantung pada politik; jika sistem politik bersifat otoriter, hukum akan cenderung represif, sedangkan dalam sistem politik yang demokratis, hukum lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Dari sisi ekonomi, CLS mengamati bahwa proses legislasi seringkali dipengaruhi oleh kepentingan kapitalis yang memiliki keterkaitan materi dengan regulasi. Para kapitalis, yang berkepentingan untuk melindungi bisnis mereka, dapat mempengaruhi produk hukum agar sesuai dengan kepentingan ekonominya.

Critical Legal Studies (CLS) juga menolak pandangan bahwa putusan hakim bisa sepenuhnya netral. Hakim, yang oleh realisme hukum diharapkan dapat bersikap adil, dalam praktiknya sering kali dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan mereka, sehingga putusan yang diambil mungkin tidak sepenuhnya objektif. CLS menantang berbagai teori dan doktrin hukum, seperti netralitas hukum, otonomi hukum, dan pemisahan antara hukum dan politik. Sebagai contoh, CLS mengkritisi prinsip persamaan di hadapan hukum (*equality before the law*), yang oleh idealisme negara hukum dianggap memberikan keadilan yang setara. Namun, bagi CLS, prinsip ini patut dicurigai karena proses pembentukan hukum bersifat elitis dan sering menguntungkan kelompok elit sementara merugikan lapisan masyarakat yang lebih rendah.⁴⁹

CLS juga mengkritik objektivitas hukum yang didasarkan pada gagasan tradisi hukum liberal, seperti yang diutarakan Ronald Dworkin bahwa "hukum didasarkan pada keputusan objektif atas prinsip, sementara politik bergantung pada keputusan

⁴⁸ Masnun Tahir, "Studi Hukum Kritis dalam Kajian Hukum Islam". 215.

⁴⁹ Rikardo Simarmata, "Pendidikan Hukum Kritis: Asal-usul, Faham, Prinsip Baru dan Metode-Sebuah Penjelasan Awal". *Jentera: Jurnal Hukum*, Edisi Khusus, (2003), 32.

subjektif kebijakan". Menurut CLS, hukum tidak bisa sepenuhnya objektif atau netral karena ia terbentuk melalui interaksi sosial-politik yang melibatkan berbagai kepentingan. Sebagai konstruksi sosial, hukum mengandung proses interaksi dan negosiasi yang membentuk substansinya.⁵⁰ Dalam menentang asumsi dan pemikiran hukum yang ada, CLS menggunakan *metode trashing, deconstruction, dan genealogy*. *Trashing* merupakan teknik untuk meruntuhkan atau menolak pemikiran hukum yang mapan dengan mengungkap kontradiksi dan asumsi sepihak. *Deconstruction* bertujuan membongkar struktur pemikiran hukum agar memungkinkan revisi yang lebih sesuai.⁵¹

CLS berpendapat bahwa produk hukum negara bukanlah entitas yang "sakral" atau tidak dapat dikritik. Sebaliknya, hukum harus selalu terbuka terhadap kritik demi memperoleh pandangan yang membangun. Selain menjadi acuan dalam pembentukan hukum negara, CLS berfungsi sebagai mekanisme kontrol masyarakat terhadap negara. Peran ini dijalankan oleh lembaga-lembaga sipil, dan institusi independen, baik nasional maupun internasional, yang memantau dan mengevaluasi kebijakan hukum negara yang dianggap menyimpang dari tujuan berbangsa. Pendapat yang berbeda diharapkan mampu memberikan perspektif alternatif, membantu negara dalam memperbaiki kekurangan dalam regulasi, juga menekankan bahwa hukum harus dilihat sebagai proses yang terus berkembang dan tidak pernah final.

4. Teori Asas Kepastian Hukum

Applied Theory yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori Asas kepastian hukum, yang dipelopori oleh Gustav Radbruch dalam bukunya yang berjudul *einführung in die rechtswissenschaften*. Radbruch menjelaskan bahwa di dalam hukum terdapat 3 (tiga) nilai dasar: (1) keadilan (*Gerechtigkeit*), (2) pemanfaatan (*Zweckmäßigkeit*), dan (3) kepastian Hukum (*Rechtssicherheit*). Gustav Radbruch menjelaskan,⁵² bahwa dalam teori kepastian hukum yang ia

⁵⁰ Ifdhal Kasim, *Gerakan Studi Hukum Kritis*. (Jakarta: ELSAM, 1999). 18.

⁵¹ Hikmahanto Juwana, "Hukum Internasional Dalam Konflik Kepentingan Ekonomi Negara Berkembang dan NegaraMaju". *Pidato Upacara Pengukuhan Guru Besar*. 8.

⁵² Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, 19.

kemukakan ada empat hal mendasar yang memiliki hubungan erat dengan makna dari kepastian hukum itu sendiri, yaitu sebagai berikut.

- a. Hukum merupakan hal positif yang memiliki arti bahwa hukum positif ialah perundang-undangan.
- b. Hukum didasarkan pada sebuah fakta, artinya hukum itu dibuat berdasarkan pada kenyataan.
- c. Fakta yang termaktub atau tercantum dalam hukum harus dirumuskan dengan cara yang jelas, sehingga akan menghindari kekeliruan dalam hal pemaknaan atau penafsiran serta dapat mudah dilaksanakan.
- d. Hukum yang positif tidak boleh mudah diubah. pendapat Gustav Radbruch mengenai kepastian hukum tersebut, didasarkan pada pandangannya mengenai kepastian hukum yang berarti adalah kepastian hukum itu sendiri. Gustav Radbruch mengemukakan, bahwa kepastian hukum adalah salah satu produk dari hukum atau lebih khususnya lagi merupakan produk dari perundang-undangan.

Kepastian hukum merupakan produk dari hukum atau lebih khusus dari perundang-undangan. Berdasarkan pendapatnya tersebut, maka menurut Gustav Radbruch, hukum positif yang mengatur kepentingan-kepentingan manusia dalam masyarakat harus selalu ditaati meskipun hukum positif itu kurang adil.⁵³ Kepastian hukum pun diperlukan guna mewujudkan prinsip-prinsip dari persamaan dihadapan hukum tanpa adanya diskriminasi. Dari kata kepastian, memiliki makna yang erat dengan asas kebenaran. Artinya, kata kepastian dalam kepastian hukum merupakan suatu hal yang secara ketat dapat silogisme dengan cara legal formal. Dengan kepastian hukum, maka akan menjamin seseorang dapat melakukan suatu perilaku yang sesuai dengan ketentuan dalam hukum yang berlaku dan begitu pula sebaliknya.

Keadilan merupakan aspek filosofis yang melibatkan norma hukum, nilai-nilai, moral, dan etika. Hukum, sebagai pengemban nilai keadilan, menjadikan keadilan sebagai landasan moral dan tolok ukur dalam sistem hukum positif.

⁵³Dominikus Rato, *Filsafat Hukum: Mencari, Memahami, dan Memahami Hukum*. (Yogyakarta: Laksbang Pressindo, 2010), 59.

Keadilan bersifat normatif sekaligus konstitutif, sehingga tanpa keadilan, suatu aturan tidak layak disebut hukum. Sebagaimana diungkapkan oleh Muchsin, keadilan adalah salah satu tujuan utama hukum, selain kepastian dan kemanfaatan hukum. Meski demikian, makna keadilan masih menjadi perdebatan, terutama terkait dengan distribusi yang merata antara hak dan kewajiban. Keadilan yang memiliki kedudukan sentral ini, menurut Gustav Radbruch, adalah "*recht ist wille zur gerechtigkeit*" (hukum adalah kehendak demi untuk keadilan).

Lebih lanjut, hukum tidak berdiri untuk kepentingannya sendiri, melainkan dirancang demi manusia, khususnya untuk mencapai kebahagiaan manusia. Hukum tidak memiliki tujuan intrinsik, tetapi berfungsi sebagai alat untuk mewujudkan keadilan dan menciptakan ketertiban. Nilai keadilan berperan fundamental dalam mewarnai setiap proses pembentukan dan implementasi hukum, sehingga hukum dapat menjamin keseimbangan antara hak dan kewajiban. Dalam konteks ini, hukum tidak hanya harus menjunjung nilai-nilai universal, tetapi juga beradaptasi dengan dinamika sosial yang terus berkembang. Hukum yang adil adalah hukum yang mampu menjadi instrumen untuk memperjuangkan kebenaran, melindungi kebebasan, serta menciptakan harmoni dalam masyarakat melalui pengakuan atas hak asasi setiap individu.

Menurut Plato (428-348 SM), negara ideal apabila didasarkan atas keadilan, keadilan adalah keseimbangan dan harmoni. Plato menekankan bahwa negara ideal hanya dapat tercapai jika keadilan menjadi fondasi utamanya. Keadilan, menurut Plato, didefinisikan sebagai keseimbangan dan harmoni, yang mencerminkan kehidupan warga negara yang selaras dengan tujuan utama negara (polis). Harmoni di sini tidak sekadar berarti kedamaian, tetapi lebih kepada terciptanya keserasian di mana setiap individu menjalankan perannya sesuai kodrat dan posisi sosialnya. Dalam pandangan ini, keadilan mencakup distribusi tanggung jawab yang proporsional, sehingga tidak ada individu atau kelompok yang melampaui batas tugasnya atau mengabaikan perannya dalam struktur sosial.⁵⁴

⁵⁴ Fajar, Akhmad. "Kedudukan Avatar Virtual Youtuber Dan Perlindungan Hukumnya Dalam Hukum Perdata Indonesia". *Lex Positivis* 2, no. 5 (2024): 639-666.

Plato menekankan, manusia dan negara memiliki hubungan yang saling mencerminkan. Jika manusia baik, negara pun baik, dan sebaliknya. Negara ideal menurut Plato adalah komunitas etis yang berorientasi pada kebajikan dan kebaikan, dengan negara berperan melayani kebutuhan warganya secara maksimal. Hukum dianggap sebagai fondasi utama untuk menciptakan keadilan dan harmoni. Negara yang berlandaskan hukum, seperti monarki, aristokrasi, dan demokrasi teratur, mencerminkan pemerintahan yang stabil dan adil karena setiap elemen masyarakat menjalankan perannya sesuai aturan. Hukum juga mencegah kekuasaan sewenang-wenang. Sebaliknya, negara tanpa hukum cenderung kacau karena tidak ada pedoman yang jelas, keadilan dan keseimbangan mustahil tercapai, dan negara akan berada dalam kekacauan.

5. *Applied Theory Sosiologi Hukum*

Applied Theory yang diterapkan dalam penelitian ini adalah teori Sosiologi Hukum yang dipelopori oleh Emile Durkheim⁵⁵. Durkheim berpendapat bahwa sistem hukum adalah cerminan dari kebutuhan dan nilai-nilai masyarakat. Menurutnya, hukum terkait erat dengan struktur kekuasaan sosial, ekonomi, dan politik yang kompleks dan saling bergantung. Dalam pandangan Durkheim, hukum tidak hanya mengatur perilaku, tetapi juga mencerminkan norma-norma sosial yang berkembang di masyarakat. Dengan kata lain, hukum adalah wujud dari kontrol sosial yang dijalankan oleh pemerintah untuk menjaga ketertiban dan stabilitas dalam masyarakat, sesuai dengan nilai-nilai yang dianut oleh komunitas tersebut.

Dalam karyanya yang terkenal, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912/1965), Durkheim memfokuskan perhatian pada agama sebagai bentuk terakhir dari fakta sosial non-material. Dia menyimpulkan bahwa agama adalah perwujudan dari masyarakat itu sendiri, di mana masyarakat membedakan hal-hal yang dianggap sakral dan profane. Menurut Durkheim, agama adalah perwujudan dari *collective consciousness* yang menyatukan individu dalam masyarakat. Agama bukan hanya aspek spiritual, tetapi juga cerminan dari struktur sosial yang mengatur kehidupan

⁵⁵Muhammad Ibnu Azzulfa, "3 Teori Sosiologi: Dari Emile Durkheim, Karl Marx, hingga Max Weber", *Tirto.Id*, terdapat <https://tirto.id/author/ibnuazzulfa>. (Diakses, 5 Maret 2024) pukul 8.00.WIB.

masyarakat. Durkheim mengkaji bagaimana agama memengaruhi kehidupan sosial dan menjadi fondasi moral yang penting bagi hukum.

Emile Durkheim berpendapat bahwa hukum adalah gambaran dan ekspresi dari kesatuan moral yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Menurutnya, hukum adalah manifestasi tertinggi dari kemampuan masyarakat untuk mengatur dirinya sendiri dan mencapai otonomi. Pendekatan sosiologis dalam hukum, seperti yang dijelaskan oleh Gerald Turkel, mencakup pengaruh hukum terhadap perilaku sosial, kepercayaan masyarakat, organisasi sosial, dan perkembangan pranata-pranata hukum. Turkel menekankan bahwa hukum harus dipahami dalam konteks sosial yang lebih luas, dan bagaimana hukum dibuat serta kondisi sosial yang melatarbelakangi pembentukannya sangat penting dalam memahami efektivitas hukum dalam masyarakat.

Pendekatan sosiologis menunjukkan bahwa Undang-Undang dapat dianalisis tidak hanya berdasarkan substansi hukumnya, tetapi juga bagaimana hukum tersebut diterapkan dalam praktik. Ketidaksesuaian antara pelaksanaan hukum dan tujuan yang diinginkan oleh pembuatnya dikenal sebagai *goal displacement* (pembelokkan tujuan) dan *goal substitution* (penggantian tujuan). Hal ini menggarisbawahi pentingnya memahami bagaimana hukum beroperasi dalam masyarakat. Untuk mencapai tujuan yang diinginkan, kebijakan hukum harus didasarkan pada pengetahuan empiris tentang dampaknya terhadap perilaku masyarakat. Dengan demikian, hukum harus memperhitungkan kondisi sosial yang nyata, bukan hanya teori hukum yang ideal.

Menurut Hart, konstruksi norma hukum dapat dibedakan menjadi dua unsur utama yaitu aturan-aturan primer dan aturan-aturan sekunder. Aturan primer mencakup kewajiban positif dan negatif yang ditetapkan oleh hukum, sementara aturan sekunder memberi kekuatan hukum untuk menentukan norma mana yang dianggap sah. Aturan sekunder terdiri dari tiga elemen: *rules of recognition* yang mengidentifikasi hukum yang sah, *rules of change* yang mengizinkan perubahan hukum, dan *rules of adjudication* yang mengatur proses yudisial. Masyarakat yang

hanya memiliki hukum primer dianggap sebagai masyarakat sederhana atau prahukum, tanpa kompleksitas aturan sekunder sebagai pelengkap.⁵⁶

Pandangan Hart memberikan kontribusi penting dalam filsafat hukum dan kajian hukum modern. Pendekatannya yang berfokus pada norma hukum dengan sudut pandang *social observer* atau pengamat sosial membantu memperluas dan meluruskan pandangan positivisme hukum klasik seperti yang dikemukakan oleh Austin, Kelsen, dan Bentham. Hart menunjukkan bahwa hukum tidak hanya terdiri dari aturan-aturan yang kaku, tetapi juga harus dipahami dalam konteks sosial yang dinamis. Pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih holistik tentang bagaimana hukum beroperasi dalam masyarakat, serta bagaimana hukum dapat disesuaikan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang terus berkembang.

F. Hasil Penelitian Terdahulu

Penelitian ini perlu dipahami agar dapat melakukan pemaparan terkait penelitian serupa yang telah selesai dilaksanakan. Orisinalitas pada suatu penelitian mampu menyajikan persamaan dan perbedaan dari hasil penelitian terdahulu dengan penelitian saat ini dilaksanakan. Diberlakukannya pengulangan kajian penelitian memiliki harapan agar tidak terjadi persamaan dengan hal-hal serupa yang selesai dilakukan penelitian. Adapun penelitian-penelitian yang telah selesai dilaksanakan akan disebutkan antara lain:

Doni Adi Supriyo, dalam disertasi yang berjudul: *Rekonstruksi Regulasi Perkawinan Beda Agama Berbasis Nilai Keadilan, 2020*.⁵⁷ Penelitian ini menyimpulkan bahwa regulasi perkawinan beda agama belum berbasis nilai keadilan. Perkawinan beda agama tidak diatur dalam UUP Nomor 1 Tahun 1974 karena: (1) mayoritas umat Islam dan fraksi di parlemen menolaknya sebab bertentangan dengan aqidah Islam; (2) bertentangan dengan budaya perkawinan masyarakat yang mencakup aspek hukum, sosiologi, dan agama; (3) bertentangan dengan ajaran teologi agama-agama di Indonesia. Regulasi saat ini bersifat *parsial*, mengacu pada Pasal 2 Ayat (2) UUP Nomor 1 Tahun 1974 dan Pasal 35 Huruf (a)

⁵⁶Andrei Marmor, “*Positive Law and Objective Values*” (Oxford: Oxford University Press, 2001), 19–20.

⁵⁷Doni Adi Supriyo, *Rekonstruksi Regulasi Perkawinan Beda Agama Berbasis Nilai Keadilan, Disertasi Program Doktor Ilmu Hukum* (Semarang: Universitas Islam Sultan Agung, 2020), 15.

UU Adminduk Nomor 23 Tahun 2006. Kelemahan utama mencakup keabsahan perkawinan, pencatatan, dan status anak, serta dampak psikologis dan sosiologis. Penelitian ini merekomendasikan revisi pasal-pasal terkait untuk menciptakan keadilan dalam pengaturan perkawinan beda agama.

Persamaanya, kedua penelitian memiliki kesamaan dalam membahas regulasi perkawinan beda agama dalam konteks UUP Nomor 1 Tahun 1974 dan UU Adminduk Nomor 23 Tahun 2006, dengan fokus pada kelemahan regulasi yang menyebabkan ketidakpastian hukum dan konflik norma. Keduanya juga mengaitkan larangan ini dengan ajaran agama, terutama Islam, yang mengharamkan perkawinan lintas agama, serta merekomendasikan revisi undang-undang untuk perbaikan sistem hukum perkawinan. Perbedaan: Iwan Setiawan (2024) berfokus pada kritik fiqh Islam terhadap larangan perkawinan beda agama dan menyoroti implikasi kekosongan norma dari perspektif hukum Islam. Sementara itu, Doni Adi Supriyo (2020) menyoroti aspek keadilan, budaya, dan dampak psikologis, serta menganalisis regulasi yang bersifat parsial, dengan fokus pada rekonstruksi regulasi berbasis nilai keadilan yang mempertimbangkan aspek sosiologis dan filosofis.

Rosdiana, dalam disertasi yang berjudul; *Pencarian Legalitas Perkawinan Beda Agama Di Indonesia*, 2021.⁵⁸ Penelitian ini tidak sependapat dengan Fathul Hadi, dkk. (2017) yang menyatakan bahwa perkawinan beda agama tidak sesuai dengan tujuan filosofis perkawinan Indonesia yaitu membentuk keluarga bahagia berdasarkan ketuhanan YME. Sebaliknya, penelitian ini mendukung pendapat Ahmad Nurcholish (2015), Cindy Silvy Foresty, dkk. (2016), Sri Wahyuni (2016), dan Kadek Wiwik Indrayanti (2017) yang menyatakan perlunya legalitas PMA dalam Undang-Undang Perkawinan agar hak hidup dan ekspresi kebebasan beragama yang dijamin dalam UUD 1945 terpenuhi. Implikasi penelitian ini adalah perlu adanya regulasi khusus yang mengatur perkawinan beda agama sehingga terdapat kepastian hukum (*legal certainty*).

Persamaannya, kedua penelitian memiliki kesamaan ilimiyah dalam membahas perkawinan beda agama dalam konteks hukum Indonesia, menyoroti

⁵⁸Rosdiana, *Pencarian Legalitas Perkawinan Beda Agama di Indonesia*, Disertasi Hukum Islam (Jakarta: Universitas Islam Negeri Jakarta, 2021), 6.

ketidakpastian hukum yang terjadi. Baik Iwan Setiawan (2024) maupun Rosdiana (2021) sama-sama menekankan pentingnya revisi regulasi untuk menciptakan kepastian hukum. Perbedaannya, Iwan Setiawan (2024) mendasarkan argumennya pada hukum Islam, yang secara eksplisit melarang perkawinan beda agama berdasarkan Al-Qur'an, hadits, dan ijma ulama, dengan rekomendasi memperjelas larangan dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1/1974. Sebaliknya, Rosdiana (2021) mendukung legalitas perkawinan beda agama berdasarkan hak asasi manusia, kebebasan beragama, dan UUD 1945, dengan usulan regulasi khusus yang mengakomodasi hak-hak warga negara dalam perkawinan lintas agama. Iwan lebih berorientasi pada kepastian hukum berbasis fiqh, sementara Rosdiana berfokus pada perlindungan hak asasi dan kebebasan individu.

Maloko M. Thahir, dalam disertasi yang berjudul: *Nilai Kemanusiaan Dalam Perkawinan* (Telaah Atas Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Islam), 2015.⁵⁹ dalam disertasinya mengungkap dua pandangan hukum Islam tentang perkawinan beda agama. Pertama, ulama yang mengharamkan karena perkawinan ini dianggap tidak mendukung terciptanya keluarga sakinah, mawaddah, dan rahmah. Kedua, ulama yang membolehkan, namun hanya untuk ahli kitab dengan syarat suami menjadi pemimpin yang bertanggung jawab, menjaga keharmonisan, dan melindungi dharuriyat al-khamsah. Namun, penulis berpendapat bahwa perkawinan beda agama, termasuk dengan ahli kitab, tetap haram di Indonesia karena dua alasan: perempuan ahli kitab di Indonesia tidak beriman pada kitab samawi akibat pergeseran ajaran, dan jumlah perempuan muslimah sudah mencukupi untuk memenuhi kebutuhan pernikahan tanpa perlu menempuh perkawinan lintas agama.

Persamaan, kedua penelitian memiliki kesamaan ilimiyah dalam mengkaji perkawinan beda agama dalam konteks hukum Islam dan dampaknya terhadap kehidupan berumah tangga. Penelitian ini sepakat bahwa perkawinan beda agama tidak sejalan dengan prinsip keharmonisan keluarga sesuai nilai-nilai Islam, serta menekankan perlunya kesesuaian hukum dengan konteks sosial masyarakat Indonesia. Perbedaannya, penelitian Iwan Setiawan (2024) menyoroti ketidakjelasan

⁵⁹Maloko, M. Thahir, *Nilai Kemanusiaan Dalam Perkawinan (Telaah Atas Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Islam)*, *Disertasi Hukum Islam* (Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, 2015).t.d.

hukum perkawinan beda agama dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1/1974 dan Undang-Undang Adminduk Nomor 23/2006, yang menimbulkan kekosongan norma (*vacuum of norm*). Iwan berfokus pada konflik hukum antara perundang-undangan dan hukum Islam yang tegas mengharamkan perkawinan beda agama. Sementara itu, Maloko M. Thahir (2015) membahas pandangan ulama terhadap perkawinan beda agama, dengan satu kelompok mengharamkan dan kelompok lain membolehkan untuk ahli kitab, meski ia pribadi menolak karena faktor konteks Indonesia.

Ichtijanto, disertasi yang berjudul, *Perkawinan Campuran Dalam Negara Republik Indonesia*, 1993.⁶⁰ Dalam disertasinya mengkaji pengaturan perkawinan lintas agama dalam UUP. Ia berpendapat bahwa UUP mengatur, bukan melarang, perkawinan beda agama. Pasal 57-62 UUP tentang perkawinan campuran dan Pasal 66 yang merujuk Pasal 6 Ayat (1) GHR dianggap sesuai dengan Pasal 29 Ayat (2) UUD 1945. Ichtijanto menegaskan bahwa perkawinan lintas agama diperbolehkan jika mengikuti hukum suami, dengan tujuan memurnikan hubungan, bukan mengubah agama pasangan. Pasal 2 Ayat (1) UUP diinterpretasikan sebagai pengakuan norma hukum agama dalam pluralitas agama di Indonesia. Ia menilai pengaturan ini sudah selaras dengan prinsip kebebasan beragama dalam UUD 1945.

Persamaanya, kedua penelitian sama-sama setuju bahwa hukum Indonesia seharusnya mengatur perkawinan beda agama, namun Iwan Setiawan menekankan pentingnya revisi regulasi untuk menciptakan kepastian hukum, sementara Ichtijanto lebih menekankan pluralitas agama dalam perkawinan campuran sesuai dengan hukum yang berlaku di Indonesia. Perbedaan antara penelitian Iwan Setiawan (2024) dan Ichtijanto (1993) terletak pada pendekatan terhadap perkawinan beda agama dalam konteks hukum Indonesia. Iwan Setiawan mengkritik ketidakjelasan aturan mengenai perkawinan beda agama dalam UUP Nomor 1 Tahun 1974, terutama terkait dengan ketidakjelasan norma dan konflik dengan peraturan lain seperti UU Adminduk. Sementara itu, Ichtijanto menilai bahwa UUP sudah cukup baik dalam mengatur perkawinan lintas agama dan memperbolehkannya selama sesuai dengan

⁶⁰Ichtijanto, *Perkawinan Campuran dalam Negara Republik Indonesia*, *Disertasi Program Studi Ilmu Hukum* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1993).t.d.

hukum suami, dengan fokus pada tujuan memurnikan hubungan, bukan mengubah agama pasangan.

Abdul Wahab Abd. Muhaimin, judul disertasi: *Adopsi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional (Studi Tentang Undang-Undang. Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Buku I Tentang Perkawinan)*, 2010.⁶¹ Fokus permasalahan terletak pada pengkajian materi UUP dan KHI tentang Perkawinan yang bersumber dari syariah dan Fiqih dalam bidang perkawinan sebagai hukum nasional di Indonesia. dalam disertasinya bahwa transformasi khasanah hukum keluarga Islam tentang perkawinan (*fiqih munakahat*) telah berkontribusi dan mengalami akulturasi/percampuran dengan kepercayaan lokal atau hukum adat (*adatrecht*). menyatakan bahwa akulturasi tersebut dalam bentuk beberapa koreografi budaya yang hidup menyatu dan tidak dapat lagi dibedakan di dalam masyarakat.

Persamaanya, masing-masing membahas isu perkawinan dalam konteks hukum Islam di Indonesia, menyoroti tantangan dalam penerapan hukum Islam dalam sistem hukum nasional. Keduanya juga setuju bahwa regulasi perkawinan perlu disesuaikan dengan konteks sosial dan budaya Indonesia, serta pentingnya akomodasi nilai-nilai agama dalam sistem hukum yang berlaku. Perbedaan antara penelitian Iwan Setiawan (2024) mengkritisi ketidakjelasan dan konflik dalam regulasi perkawinan beda agama, terutama pada Pasal 2 Ayat (1) dan Pasal 8 Huruf (f) UUP Nomor 1 Tahun 1974, dengan fokus pada ketidakpastian hukum. Sementara Abdul Wahab Abd. Muhaimin (2010) menekankan pada integrasi hukum Islam ke dalam sistem hukum nasional Indonesia, serta percampuran hukum keluarga Islam dengan hukum adat yang terjadi dalam masyarakat.

Hasbullah, judul disertasi: *Penafsiran Ayat-Ayat Anti Perkawinan Beda Agama*, 2013.⁶² Fokus permasalahan terletak pada metodologi tafsir, yaitu pendekatan tekstual, kontekstual dan hermeneutika berdasarkan sejarah sosial untuk

⁶¹Abdul Wahab Abd Muhaimin, *Adopsi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional (Studi Tentang UU No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) Buku I Tentang Perkawinan)*, *Disertasi Hukum Islam* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010).t.d.

⁶²Hasbullah Diman, *Penafsiran Ayat-Ayat Anti Pernikahan Beda Agama*, *Disertasi Hukum Islam* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2013).t.d.

memahami teks-teks dalam Q.S. Al-Baqarah:221, Q.S. Al-Maidah:5 dan Q.S. Al-Mumtahanah:10. Terdapat dua kelompok pendapat ulama yang berbeda terhadap penafsiran ayat-ayat perkawinan beda agama di atas. Pendapat Hasbullah Diman dalam disertasinya menyetujui kelompok yang berpendapat status perkawinan beda agama adalah ditolak, dan menyatakan bahwa pendekatan tafsir secara tekstual/riwayat (*bi al-ma'thūr*) statusnya *qath'i* (kuat/lebih yakin) lebih diutamakan daripada secara kontekstual (*bi ra'yi*) yang menggunakan rasio dan akal, sedangkan pendekatan *ta'wil* (hermeneutika) memiliki status *zhanni* (lemah/kurang yakin).

Persamaannya, Kedua penelitian membahas isu perkawinan beda agama dalam konteks hukum Islam dan hukum negara. Keduanya sepakat bahwa regulasi terkait perkawinan beda agama perlu mempertimbangkan nilai-nilai agama dan sosial yang ada, serta berupaya untuk menjelaskan status hukum perkawinan beda agama di Indonesia. Perbedaannya, Iwan Setiawan (2024) menekankan ketidakjelasan hukum terkait larangan perkawinan beda agama dalam UUP Nomor 1 Tahun 1974, serta konflik antara norma agama dan hukum negara. Ia mengusulkan adanya regulasi yang lebih jelas untuk mencapai kepastian hukum. Sementara Hasbullah (2013) mengkaji tafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perkawinan beda agama, dengan pendekatan metodologi tafsir tekstual dan kontekstual. Ia lebih fokus pada perbedaan penafsiran ayat-ayat yang berkenaan dengan status hukum perkawinan beda agama.

Sadari, Judul Disertasi: *Sakralisasi vis-à-vis Desakralisasi Hukum Keluarga Islam Di Indonesia (Studi Hūdudi untuk Relevansi Modernitas dan Keindonesiaan, 2014*.⁶³ Fokus permasalahan terletak pada relevansi modernitas dan keIndonesiaan dengan studi *hūdudi* (limit/batas) sebagai konsep desakralisasi dan tetap berpijak pada sakralisasi terhadap hukum keluarga Islam. bahwa konsep *sakralisasi vis-à-vis* (saling) berhadapan dengan desakralisasi ini menghasilkan solusi progresif atas quo vadis (kemandegan) hukum keluarga Islam yang terjebak pada KHI, counter legal draft (CLD-KHI) dan rancangan Undang-Undang hukum materiil peradilan agama

⁶³Sadari, *Sakralisasi vis-à-vis Desakralisasi Hukum Keluarga Islam di Indonesia (Studi Hūdudi untuk Relevansi Modernitas dan Keindonesiaan)*, *Disertasi* Pascasarjana Konsentrasi Syariah (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2014).

bidang perkawinan. Bahwa solusi progresif tersebut berupa momentum hūdudi untuk mewujudkan KHI madani khususnya pengaturan terhadap polemik poligami dan perkawinan beda agama yang diperbolehkan dengan persyaratan terbatas.

Persamaan antara Penelitian Iwan Setiawan(2024) dan Sadari (2014). Kedua penelitian ini membahas hukum keluarga Islam di Indonesia dan mempertimbangkan relevansi modernitas serta perubahan dalam praktik hukum. Keduanya juga menyoroti isu perkawinan beda agama, meskipun dari perspektif yang berbeda, dengan keduanya mengusulkan perubahan dalam pengaturan dan penerapan hukum untuk mencapai solusi yang lebih relevan dan kontekstual dalam masyarakat Indonesia. Perbedaan antara Penelitian Iwan Setiawan(2024) dan Sadari (2014): Penelitian Iwan Setiawan lebih fokus pada ketidakjelasan dan konflik hukum dalam UUP Nomor 1 Tahun 1974 mengenai larangan perkawinan beda agama, serta kebutuhan akan regulasi yang lebih jelas untuk mencapai kepastian hukum. Sedangkan Sadari (2014) mengkaji relevansi modernitas dan keIndonesiaan dalam hukum keluarga Islam, khususnya dalam konteks hūdudi, dengan menawarkan solusi progresif terkait poligami dan perkawinan beda agama, yang diperbolehkan dengan syarat terbatas.

Abdul Jalil, dalam artikel yang berjudul: *Perkawinan Beda Agama Dalam Perspektif Hukum Islam Dan Hukum Positif Di Indonesia*, 2018.⁶⁴ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa, perkawinan beda agama diklasifikasikan dalam tiga kategori: perkawinan pria muslim dengan wanita musyrik: perkawinan pria muslim dengan wanita *ahlul kitab*: dan perkawinan wanita muslimah dengan pria non muslim. Secara regulatif, perkawinan beda agama di Indonesia tidak memiliki kekuatan hukum, sebab Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam sebagai hukum positif telah melarang nikah beda agama. Karena itu, Kantor Urusan Agama maupun Catatan Sipil tidak akan melakukan pencatatan administratif atas peristiwa nikah beda agama.

⁶⁴Abdul Jalil, "Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia", *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan dan Keagamaan* 6, no. 2 (2018). Terdapat, <https://pusdiklattekniskemenag.e-journal.id/andragogi/article/view/56,6>. (Diakses, 7 Maret 2024) pukul 8.00.WIB.

Durotun Nafisah, dalam artikelnya yang judul: *Perkawinan Beda Agama dalam Perspektif Historis Normatif dan Filosofis*, 2019.⁶⁵ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa, perkawinan antara Muslim dengan musyrik atau kafir hukumnya haram berdasarkan teks Al-Qur'an, dengan 'illat perbedaan aqidah fundamental. Hikmah-nya adalah menjaga agama (*hifdzu ad-diin*) dan keturunan (*hifdzu an-nasl*), serta menghindari ketidakharmonisan rumah tangga. Perkawinan Muslim dengan perempuan *Ahl al-Kitab* dihalalkan karena tidak ada kekhawatiran pendangkalan aqidah bagi suami dan anak, dengan hikmah berupa toleransi dan potensi dakwah (istri masuk Islam secara sukarela). Adapun perkawinan Muslimah dengan laki-laki *Ahl al-Kitab* hukumnya haram karena 'illat tidak adanya iman pada suami dan alasan kepemimpinan rumah tangga (*qiwamah*). Hikmah-nya adalah mencegah pendangkalan aqidah atau pemurtadan istri dan anak-anak. Artikel ini menyoroti aspek normatif, historis, dan filosofis terkait larangan interfaith marriage dalam Islam.

Radhiah Rini Amna, Wasino Wasino, Purwadi Suhandini dalam artikel yang berjudul *Perkawinan Beda Agama dan Implikasinya Terhadap Pola Asuh Anak*, 2017.⁶⁶ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa hasil penelitian menunjukkan sebagai berikut. 1) perkawinan beda agama merupakan hal biasa yang dilakukan masyarakat di Kelurahan Bendan Ngisor yang disebabkan oleh hubungan asmara yang mendalam, mengawin beda agama di luar negeri karena ekonomi mendukung, pendatang baru (mengawin di wilayah lain lalu pindah dan menetap di Kelurahan Bendan Ngisor), dan hal biasa yang dilakukan oleh pihak keluarga. Hal ini sesuai dengan teori *sosial Pierre Bourdieu* tentang habitus. Namun walaupun sudah menjadi kebiasaan, perkawinan beda agama tetap tidak sesuai dengan hukum agama maupun hukum negara di Indonesia, sehingga penyusupan yang dilakukan bagi pasangan yang mengawin termasuk ke dalam pelanggaran terhadap Undang-Undang. 2) pola perlakuan pasangan beda agama terhadap anak di Kelurahan Bendan

⁶⁵Durotun Nafisah, "Perkawinan Beda Agama dalam Perspektif Historis, Normatif, dan Filosofis", *An-Nidzam: Jurnal Manajemen Pendidikan dan Studi Islam* 6, no. 1 (Januari-Juni 2019). 12.

⁶⁶Radhiah Rini Amna, Wasino Wasino, and Purwadi Suhandini, "Pernikahan Beda Agama dan Implikasinya Terhadap Pola Asuh Anak", *JESS (Journal of Educational Social Studies)* 5, no. 1 (Juni 2016). DOI: 10.15294/JESS.V5I1.1309.

Ngisor lebih cenderung pada pola perlakuan *acceptance* (penerimaan) dan *permissiveness* (pembolehan). 3) pola asuh yang diterapkan pasangan beda agama lebih cenderung pada pola asuh demokratis, yang berdampak positif terhadap perkembangan anak.

Anita Kamilah, dalam artikel berjudul *keabsahan perkawinan beda agama yang dilaksanakan di luar negeri*, 2018.⁶⁷ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa, Undang-Undang Dasar 1945 memberikan jaminan kebebasan kepada setiap orang untuk memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, dan kemajemukan tersebut berimplikasi tidak dapat dicegahnya perkawinan berbeda agama. Dalam Pasal 2 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 yang menyebutkan bahwa “Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu”. Guna menghindari ketentuan tersebut, pasangan yang berbeda agama melakukan perkawinan di luar negeri. Namun demikian, cara yang dilakukan pasangan berbeda agama tersebut termasuk ke dalam penyelundupan hukum yaitu cara yang dilakukan seseorang untuk mendapatkan keabsahan perkawinan tetapi dengan cara melanggar aturan hukum nasionalnya, yang berakibat perkawinan tersebut batal demi hukum yang dikenal dengan istilah *fraus Omnia corrumpit*, sehingga persoalan perkawinan beda agama diserahkan kepada ketentuan masing-masing agama yang akan mengawin.

Syamsul Bahri Alam dalam artikel yang berjudul: *Dinamika Hukum Perkawinan Beda Agama Dan Campuran Di Dunia Islam dan Implementasinya Di Indonesia*, 2022.⁶⁸ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa dalam penerapannya, terjadi reformasi hukum yang sangat dinamis melalui unifikasi dan kodifikasi hukum perkawinan untuk mengayomi masyarakat Islam sebagai mayoritas. Penolakan perkawinan beda agama di Indonesia dimaknai dengan upaya menjaga kemaslahatan masyarakat banyak. Untuk kepentingan sebagian kecil masyarakat

⁶⁷Anita Kamilah, "Keabsahan Perkawinan Beda Agama yang Dilaksanakan di Luar Negeri", *TAHKIM: Jurnal Peradaban dan Hukum Islam* (Maret 2018): 116-127, 1.

⁶⁸Syamsul Bahri, "Dinamika Hukum Perkawinan Beda Agama dan Campuran di Dunia Islam dan Implementasinya di Indonesia", *Syaksia: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, (Edisi Januari-Juni 2022), P-ISSN: 2085-367X; E-ISSN: 2715-3606, Vol. 23, No. 1, 14.

maka dengan *prinsip lex loci actus*,⁶⁹ perkawinan yang tidak tunduk pada ketentuan agama hanya bisa dilakukan di luar wilayah hukum Indonesia. Sementara pencatatannya diatur sesuai dengan tata cara agama yang digunakan untuk pengesahan perkawinan tersebut.

Erleni, dalam artikel yang berjudul: *Legalitas Hukum Perkawinan Beda Agama Di Indonesia*, 2022.⁷⁰ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa keabsahan perkawinan beda agama tetap dikembalikan kepada hukum agamanya masing-masing, sedangkan berkaitan dengan hubungan keperdataan yang timbul dari perkawinan, apabila perkawinan tersebut telah mendapat pengakuan secara hukum, maka semuanya dianggap sah dan dilindungi oleh hukum sedangkan untuk mengatasi kekosongan hukum yang disebabkan ketidaktegasan Undang-Undang Perkawinan dalam mengatur perkawinan beda agama tersebut yakni dengan melihat Pasal 35 huruf (a) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan.

Zainul Mu'ien Husni, dalam artikel berjudul *perkawinan beda agama dalam perspektif Al-Qur'an dan sunnah serta problematikanya*, 2015.⁷¹ Dalam penelitiannya menyebutkan bahwa perkawinan beda agama dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang terbagi menjadi tiga kategori: (1) perkawinan laki-laki Muslim dengan perempuan musyrik: Ibn Jarir al-Thabari membolehkan jika perempuan musyrik berasal dari non-Arab yang memiliki kitab suci atau semacamnya, (2) perkawinan laki-laki Muslim dengan perempuan *Ahl al-Kitab*: Mayoritas ulama membolehkan pernikahan dengan perempuan Yahudi atau Nasrani, baik *dzimmi* maupun *harbi*, dan (3) perkawinan perempuan Muslimah dengan laki-laki non-Muslim (musyrik atau *Ahl al-Kitab*): Berdasarkan ijma' ulama fiqih, pernikahan ini haram, terlepas dari status *kitabiyah* laki-laki tersebut. Artikel ini menyoroti perbedaan pandangan dan problematika hukum terkait interfaith marriage dalam tradisi Islam.

⁶⁹"Lex loci actus" adalah asas hukum yang menyatakan bahwa segala bentuk formalitas serta keabsahan dari setiap perbuatan hukum (*lex causae*) ditentukan berdasarkan hukum di tempat mana perbuatan hukum tersebut dilakukan.

⁷⁰ Erleni, "Legalitas Hukum Perkawinan Beda Agama di Indonesia", *Lex Librum: Jurnal Ilmu Hukum*, (Desember 2022). P-ISSN: 2407-3849; E-ISSN: 2621-9867, DOI: 10.46839/lljih.v9i1.71, Vol. 9, 76.

⁷¹Zainul Mu'ien Husni, "Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah serta Problematikanya", *Jurnal At-Turats* 2, No. 1 (2015), 57.

Andika Prawira Buana, dengan artikel yang berjudul *Eksistensi dan Pengaruh Implementasi Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan terhadap Praktek Perkawinan Beda Agama di Makassar*, 2017.⁷² Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa penelitian ini menjawab ketidak konsistensinya pemerintah terhadap implementasi Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan terhadap praktek perkawinan beda agama yang terjadi di kota Makassar dan pengaruh negatif yang ditimbulkan dalam keluarga akibat perkawinan beda agama.

Dany Tri Utama Hutabarat, Komis Simanjuntak, Syahransyah Syahransyah Dengan artikel yang berjudul *Pengelabuan Hukum Perkawinan Atas Perkawinan Beda Agama*, 2022.⁷³ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa pasangan mengawin beda agama di luar negeri telah melakukan pengelabuan hukum perkawinan Indonesia atas perkawinan beda agama yang terjadi di luar negeri. Setelah melangsungkan perkawinan beda agama di luar negeri pasangan artis kembali ke Indonesia dan mencatatkan perkawinan beda agama tersebut pada kantor Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil. Namun mengingat perkawinan mereka berbeda agama, Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil tidak langsung serta merta mencatatkan perkawinan beda agama. Menurut administrasi kependudukan perkawinan yang sah menurut peraturan perundangan wajib dilaporkan oleh penduduk kepada instansi pelaksana di tempat terjadinya perkawinan paling lambat 60 (enam puluh) hari sejak tanggal perkawinan.

Nasrulloh, dengan artikel yang berjudul *Tajdid Fiqih dari Konservatif Tekstual Menuju Fiqih Progresif Kontekstual*,⁷⁴ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa Pembaharuan dalam bidang pemikiran fiqh harus dilakukan melalui kajian tentang *tajdid* untuk menjawab tantangan perubahan zaman. memberikan gambaran singkat bahwa syariat Islam yang mempunyai makna Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai syariat Allah yang paripurna untuk dapat menjawab tantangan perubahan zaman.

⁷²Andika Prawira Buana, "Konsistensi dan Pengaruh Implementasi Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan terhadap Praktek Perkawinan Beda Agama di Makassar", *Jurnal HAM* 8, No. 2 (2017), 69.

⁷³Dany Tri Utama Hutabarat, Komis Simanjuntak, dan Syahransyah Syahransyah, "Pengelabuan Hukum Perkawinan Atas Perkawinan Beda Agama", *Jurnal Ius Constituendum* 7, No. 2 (2022), 98.

⁷⁴ Nasrulloh, *Tajdid Fiqh dari Konservatif Tekstual Menuju Fiqh Progresif Kontekstual*. *De Jure, Jurnal hukum dan Syariah* 6(1), 2014., 31.

Mekanisme ijtihâd yang ditempatkan pada posisi yang semestinya merupakan kunci untuk menjawab semua itu.

Ahmad Fuadi & Devi Anggreni Sy, *Perkawinan Beda Agama Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia*,⁷⁵ Dalam penelitiannya menjelaskan bahwa Dalam Islam Perkawinan beda agama dilarang oleh kebanyakan ulama. Hal ini merujuk pada Q.S. Al-Baqarah:221 dan Q.S. Al-Mumtahanah:10, Namun akibat adanya pandangan yang berbeda tentang hukum perkawinan beda agama, hal ini berdasarkan Q.S. Al-Ma'idah:5. Disamping itu juga terdapat kontradiktif tentang aturan perkawinan beda agama antara Pasal 56 UUP Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan yang membuka peluang untuk dilakukannya pernikahan beda agama dengan Kompilasi Hukum Islam Pasal 44 Kompilasi Hukum yang menutup sama sekali perkawinan beda agama. Oleh sebab itu banyak terjadi perkawinan beda agama di kalangan umat Islam, dan menimbulkan masalah yaitu bagaimana kawin beda agama ini dipandang baik menurut hukum Islam, dan hukum positif Indonesia. hakikat perkawinan adalah sebuah kontrak sosial, sehingga segala hal mengenai perkawinan sudah seyogyanya dikembalikan pada nilai-nilai subjektivitas yang akan melaksanakannya, sekalipun terdapat pelarangan seharusnya lebih bersifat sosiologis, bukan teologis dan realisasinya pun harus melalui fakta yang empirik bukan hanya prasangka-prasangka yang mengakibatkan sentimen kolektif terhadap komunitas lain.

⁷⁵Ahmad Fuadi & Devi Anggreni Sy, *Pernikahan Beda Agama Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia*, *Jurnal Hadratul Madaniyah*, (Volume 7 Issue II, Desember 2020.), p- ISSN:2407-3865, e-ISSN:2655-1993, 1-14.