Vol. 8 No. 1 (2025) pp. 34-48

ISSN : 2580-4707 (online) - 2549-0159(cetak)
https://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/attafahum/index

CONTEMPORARY ISLAMIC LEGAL ISSUES IN SOCIOLOGICAL ANTHROPOLOGY STUDIES

Isu-Isu Hukum Islam Kontemporer Dalam Studi Sosiologi Antropologi

Aminuddin [1]
[1)] Institut Agama Islam Daar Al-Ulum (IAIDU) Asahan, Sumatera Utara

Kata Kunci :

Islamic law, sociology, anthropology, contemporary issues.

Abstract:

This study aims to examine contemporary Islamic legal issues through sociological and anthropological perspectives, focusing on socio-cultural dynamics that affect the understanding, application, and transformation of Islamic law in modern society. Islamic law, like other legal systems, underwent reform as part of its adaptation to the development of society. The reform of Islamic law is also influenced by contemporary issues, such as: technology, the development of knowledge, and the development of international law. In general, reform in Islamic law refers to two major methods, namely intra-doctrinal reform and extra-doctrinal reform. The research method used is normative juridical, while the primary data comes from a literature study of related legal materials. The results of the study show several Contemporary Issues of Socio-Anthropological Islamic Law, including women's iddah in the modern era, the fate of children born out of marriage, interfaith marriages and women as leaders. This research contributes to a broader understanding of the relationship between Islamic law, social structure, and culture, and offers a theoretical framework for the development of Islamic law in a contemporary context..

This is an open access article under the CC BY license.

Corresponding Author:
Email: Aminudin@iaidu.ac.id

PENDAHULUAN

Hukum Islam, sebagaimana sistem hukum lainnya, mengalami pembaharuan sebagai bagian dari adaptasinya terhadap perkembangan masyarakat. Pembaharuan hukum Islam juga dipengaruhi oleh isu-isu kontemporer, seperti: teknologi, perkembangan pengetahuan, dan perkembangan hukum internasional. Secara umum, pembaharuan dalam hukum Islam mengacu pada dua metode besar, yaitu intra doctrinal reform dan extra-doctrinal reform. Metode Intra doctrinal reform dilakukan dengan memilih dan merujuk pada pandangan hukum yang ada di kalangan ulama melalui: Takhayyur, Talfiq,dan Siyasah syar'iyyah. Sedangkan

metode Extra-doctrinal reform adalah mencari hukum baru dan keluar dari pandangan hukum yang tersedia[1], dengan pertimbangan: Maslahah, Siyasah syar'iyyah, dan Syadz adz-Dzarii'ah.

Sosiologi merupakan studi hukum dalam perspektif ilmu sosial merupakan sebuah ikhtiar melakukan konstruksi hukum yang didasarkan pada fenomena sosial yang ada. Perilaku masyarakat yang dikaji adalah perilaku yang timbul akibat berinteraksi dengan sistem norma yang ada. Interaksi itu muncul sebagai bentuk reaksi masyarakat atas diterapkannya sebuah ketentuan perundang-undangan positif dan bisa pula dilihat prilaku masyarakat sebagai bentuk aksi dalam memengaruhi pembentukan sebuah ketentuan hukum positif. Contoh yang dapat digambarkan dalam model studi hukum dalam perspektif sosial adalah misalnya studi tentang hukum pertanahan tentang pengadaan tanah untuk kepentingan umum. Kita bisa mulai dari aturan perundang-undangan yang berlaku yang mengatur masalah pengadaan tanah untuk kepentingan umum. Apakah ada ketidaksesuaian antara peraturan perundangan dengan kondisi masyarakat, sehingga menimbulkan konflik ketika pemerintah melakukan pembebasan tanah dan seterusnya.

Dengan demikian, kajian sosiologi hukum adalah suatu kajian yang objeknya fenomena hukum, tetapi menggunakan optik ilmu sosial dan teori-teori sosiologis, sehingga sering disalahtafsirkan bukan hanya oleh kalangan non hukum, tetapi juga dari kalangan hukum sendiri. Yang pasti kajian yang digunakan dalam kajian sosiologi hukum berbeda dengan kajian yang digunakan oleh Ilmu Hukum seperti Ilmu Hukum Pidana, Ilmu Hukum Perdata, Ilmu Hukum Acara, dan seterusnya. Persamaannya hanyalah bahwa baik Ilmu Hukum maupun Sosiologi Hukum, obyeknya adalah hukum. Jadi meskipun obyeknya sama yaitu hukum, namun karena "kacamata" yang digunakan dalam memandang obyeknya itu berbeda, maka berbeda pulalah penglihatan terhadap obyek tadi. Yang mengenakan kaca mata hitam akan melihat obyeknya sebagai sesuatu yang hitam, sebaliknya yang memakai kacamata abu-abu akan melihat obyeknya abu-abu[2].

Menurut atho muzar dalam M Rasyid Ridho, studi islam dengan pendekaktan sosiologis ada lima yang memepengaruhi:

[1] Aulia Rahmat, *Model Pembaharuan Hukum Islam: Sebuah Kajian Sosio-Historis*, Ijtihad: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial Vol. 34, No. 1, Juni 2018 (65-80).
[2] Ali, Achmad., *Menguak Tabir Hukum (Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis),* PT. Gunung Agung Tbk, Jakarta, 2002, hlm. 9.

a. Studi mengenai pengaruh agama terhadap perubahan masyarakat. Tema ini, mengingatkan kita pada Emile Durkheim yang mengenalkan konsep fungsi sosial agama. Dalam bentuk ini studi Islam mencoba memahami seberapa jauh pola-pola budaya masyarakat (misalnya menilai sesuatu sebagai baik atau tidak baik) berpangkal pada nilai agama, atau seberapa jauh struktur masyarakat (misalnya supremasi kaum lelaki) berpangkal pada ajaran tertentu agama atau seberapa jauh perilaku masyarakat (seperti pola berkonsumsi dan berpakaian masyarakat) berpangkal tolak pada ajaran tertentu agama.
b. Studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran agama atau konsep keagamaan, seperti studi tentang bagaimana tingkat urbanisme Kufah telah mengakibatkan lahirnya pendapat-pendapat hukum Islam rasional ala Hanafi atau bagaimana faktor lingkungan geografis Basrah dan Mesir telah mendorong lahirnya qawl qadîm dan qawl jadîd al-Syâfi‟î.
c. Studi tentang tingkat pengamalan beragama masyarakat. Studi Islam dengan pendekatan sosiologi dapat juga mengevaluasi pola penyebaran agama dan seberapa jauh ajaran agama itu diamalkan masyarakat. Melalui pengamatan dan survey, masyarakat dikaji tentang seberapa intens mengamalkan ajaran agama yang dipeluknya, seperti seberapa intens mereka menjalankan ritual agamanya dan sebagainya.
d. Studi pola sosial masyarakat Muslim, seperti pola sosial masyarakat Muslim kota dan masyarakat Muslim desa, pola hubungan antar agama dalam suatu masyarakat, perilaku toleransi antara masyarakat Muslim terdidik dan kurang terdidik, hubungan tingkat pemahaman agama dengan perilaku politik, hubungan perilaku keagamaan dengan perilaku kebangsaan, agama sebagai faktor integrasi dan disintegrasi dan berbagai senada lainnya.
e. Studi tentang gerakan masyarakat yang membawa paham yang dapat melemahkan atau menunjang kehidupan beragama. Gerakan kelompok Islam yang mendukung paham kapitalisme, sekularisme, komunisme merupakan beberapa contoh di antara gerakan yang mengancam kehidupan beragama dan karenanya perlu dikaji seksama. Demikian pula munculnya kelompok masyarakat yang mendukung spiritualisme dan sufisme misalnya, yang pada tingkat tertentu dapat menunjang kehidupan beragama perlu dipelajari dengan seksama pula[3].

[3] M. Rasyid Ridla, *Sosiologi Hukum Islam (Analisis Terhadap Pemikiran M. Atho' Mudzhar)*, al ihkam vol 1 N o. 2 D es e m b e r 2006 hal. 132-144

Hukum islam dalam perspektif sosiologi hukum.

a) Sosiologi merupakan studi hukum dalam perspektif ilmu sosial merupakan sebuah ikhtiar melakukan konstruksi hukum yang didasarkan pada fenomena sosial yang ada. Perilaku Masyarakat yang dikaji adalah perilaku yang timbul akibat berinteraksi dengan sistem norma yang ada.
b) Interaksi itu muncul sebagai bentuk reaksi masyarakat atas diterapkannya sebuah ketentuan perundang-undangan positif dan bisa pula dilihat prilaku masyarakat sebagai bentuk aksi dalam memengaruhi pembentukan sebuah ketentuan hukum positif.
c) Kajian sosiologi hukum adalah suatu kajian yang objeknya fenomena hukum, tetapi menggunakan optik ilmu sosial dan teori-teori sosiologis, sehingga sering disalah tafsirkan bukan hanya oleh kalangan non hukum, tetapi juga dari kalangan hukum sendiri.

Hukum islam perspektif antropologi hukum.

a) Pendekatan antropologi hukum dalam penelitian tentang hukum Islam, baik kajian terhadap hukum-hukum yang normatif (dalam Al-Qur‟an) maupun yang empiris (dalam praktik umat Islam), belum sepenuhnya dipergunakan. Semua aturan hukum Islam dipandang berdimensi normatif-teologis saja, yang secara tekstual dianggap sudah jelas dan tegas, dan harus diaplikasikan sesuai dengan bunyi tekstualnya
b) Dalam perspektif antropologi, hukum adalah bagian integral dari kebudayaan secara keseluruhan, dan karena itu hukum dipelajari sebagai produk dari interaksi sosial yang dipengaruhi oleh aspek-aspek kebudayaan yang lain, seperti politik, ekonomi, ideologi, religi, dan lain lain.
c) Pendekatan antropologi hukum bertujuan untuk mendapatkan deskripsi yang jelas dalam proses penetapan sebuah hukum. Menggunakan pendekatan antropologi hukum dalam penetapan hukum Islam adalah dengan memandang hukum Islam sebagai suatu sistem, yang pada pokoknya mengandung tiga unsur; yaitu: struktur sistem hukum (structure of legal system), substansi sistem hukum (substance of legal system), dan budaya hukum masyarakat (legal culture). [4].

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Isu Kontemporer Hukum Islam Sosio Antropologi

[4] Ali Sodiqin, *Antropologi Hukum Sebagai Pendekatan Dalam Penelitian Hukum Islam,* Jurnal Al Manahij, Jurnal Kajian Hukum Islam, IAIN Purwokerto, Volume VII No. 1 Januari 2013. Hal

Dalam penggunaan pendekatan sosiologi dan antropologi dalam kajian hukum Islam, maka Hukum Islam diposisikan sebagai objek yang dikaji dan bukan sebagai pendekatan. Peneliti melihat bagaimana masyarakat memahami dan menerapkan hukum Islam yang dipengaruhi oleh sistem, struktur dan pranata sosial. Beberapa contoh tema penelitian dalam kajian sosiologi-antropologi adalah:

Iddah Perempuan Di Era Modern

Pernikahan tidak selalu berjalan mulus seiring berjalannya waktu, banyak halangan dan rintangan yang berujung pada perceraian, baik cerai hidup maupun cerai mati. Bagi istri yang dicerai hidup harus melaksanakan masa *iddah*[5] dan suami wajib memberikan nafkah pada masa itu. Karena perkawinan merupakan peristiwa sakral yang dianggap sangat penting dalam tradisi keagamaan, maka peran suami istri dikodifikasikan dalam bentuk hak dan kewajiban yang harus diperhatikan oleh kedua pasangan. Sebagai bentuk pengabdian dan kedukaan bagi seorang wanita yang ditinggal oleh suaminya yang menjadi pelindung dan pencari nafkah, maka istri harus menjalankan kewajiban iddah[6].

Iddah merupakan akibat dari adanya perceraian, dalam istilah lain disebut "masa tunggu". Ada beberapa macam masa iddah. Pertama, masa bagi seorang istri yang sedang hamil, masa iddah-nya sampai dia melahirkan secara total. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT dalam surat Ath-Thalaq ayat 4. Kedua, seorang istri yang ditinggal mati suami, sedangkan dia tidak hamil dan tidak haid, dalam hal ini masa iddahnya 3 bulan. Ini berlaku yang tidak haidh atau sudah menopause atau berhenti haidh Ketiga, istri yang tertalaq. Jika istri yang ditalaq masih aktif haidh, maka masa iddah-nya adalah mengalami haidh selama tiga kali periode kemudian suci (QS. Al-Baqarah: 228). Keempat, istri yang ditalaq dan sama sekali belum disetubuhi, maka tidak mempunyia masa iddah (QS. Al-Ahzaab: 49). Kelima, iddah bagi wanita tua yang ditinggal suamianya (cerai mati), maka masa iddah-nya adalah 4 bulan 10 hari (QS. Al-Baqarah: 234).[7]

---

[5] *Iddah* adalah suatu tenggang waktu teetentu yang harus dihitung oleh seorang Perempuan semenjak dia berpisah (bercerai) dengan suaminya, baik berpisah itu disebabkan karena talak maupun karena suaminya meninggal dunia, dan dalam masa itu istri tidak diperbolehkan kawin dengan laki-laki lain. Lihat di Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah,Jilid II* (Beirut : Daar al Fikr, Cet Ke-4, 1983), h. 277

[6] Wahyuni, s. (2014). *Politik hukum perkawinan dan perkawinan beda agama di indonesia*. Pusaka. Witoko, p. A. (2019). P*enyelundupan hukum perkawinan beda agama di Indonesia*.

[7] Sofia Hardani*) , Mukhlis Mukhlis, Iqbal Prima Bratasena, *Iddah dan ihdad sebagai pendidikan moral di era modern; issue emansipasi dan pemanfaatan media sosial*, JPPI (Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia), Vol. 9, No. 2, 2023 hal. 540-548

Masa lalu dan masa kini memang berbeda jauh, zaman terus berkembang kearah digitalisasi. Ungkapan inilah yang biasa digunakan oleh masyarakat umum saat bereaksi terhadap perubahan yang sedang terjadi atau hanya sebagai dalih Ketika melakukan kesalahan. Teknologi dapat merubah segalanya, tidak terkecuali dengan produk hukum dan fiqih. Dari pernyataan tersebut bisa dimaknai bahwa hukum islam dan fiqih tidak akan berubah, karena dengan itu dapat menjadikan diri sendiri menjadi lebih baik dan terarah khususnya untuk peningkatan moral umat islam.

Salah satu tujuan Iddah adalah Istibra' yang berarti berarti menunggu masa bersih dan sucinya seorang istri dari mengandung. Dari Abu Sa'id, bahwa Nabi saw telah bersabda tentang tawanan Authas, "Tidak boleh dicampuri wanita yang tengah hamil sehingga ia melahirkan dan tidak boleh pula dicampuri wanita yang tidak hamil sehingga ia haid satu kali."

As-Syaukani berkata, "Hadits tersebut berisnad hasan." Sejumlah ulama berpendapat bahwa istibra' itu hanya diwajibkan terhadap wanita yang tidak mengetahui kekosongan rahimnya (hamil atau tidak). Sedangkan wanita yang mengetahui kekosongan rahimnya, maka tidak ada kewajiban ber-istibra'.

Di antara yang berpendapat bahwa istibra' itu adalah pengetahuan akan kekosongan rahim dari kehamilan, tidak ada kewajiban baginya ber-istibra'. Dan jika tidak diketahui dan tidak juga dapat diperkirakan, maka ia wajib ber-istibra'. Di antara mereka itu adalah Abu Abbas bin Suraij, Abu Abbas bin Taimiyah, Ibnu Qayyim dan di-tarjih oleh sekelompok ulama muta'akhirin yang di antaranya al-Jalal, Muqbili, Maghribi, al-Amir dan itulah yang benar karena illat yang dikemukakan sangat logis.

Jika suami seorang wanita pergi dan tidak pernah kembali serta tidak pula diperoleh kabar yang jelas mengenai keberadaannya, maka wanita itu tidak boleh menikah dengan laki-laki lain sehingga ia benar-benar meyakini kematian suaminya tersebut, atau meyakini bahwa talak telah dijatuhkan oleh suaminya. Demikian menurut mayoritas ulama. Diriwayatkan dari Umar bin Khaththab, ia berkata, "Seorang istri yang suaminya hilang harus menunggu selama empat tahun. Kemudian ia beriddah selama empat bulan sepuluh hari, dan setelah itu ia diperbolehkan menikah."

Imam Malik berkata, "Jika ia menikah setelah selesai masa iddahnya, baik sudah bercampur maupun tidak, maka tidak ada hak bagi suaminya yang pertama untuk mengambilnya dari suaminya yang kedua."

Mengenai wanita yang kehilangan suaminya ini, Ibnu Abbas dan Ibnu Umar berpendapat, bahwa ia harus menunggu selama empat tahun. Dalam kesempatan yang lain Ibnu Umar mengatakan, "Pada masa menunggu tersebut, sang istri mendapatkan nafkah dari harta suaminya. Karena dirinya masih terikat oleh suaminya tersebut." Ibnu Abbas berkata, "Jika suaminya datang kembali, maka istrinya itu boleh mengambil harta suaminya dan jika suaminya meninggal dunia, maka ia mendapatkan bagian dari harta warisnya." [8]

Nasab Anak Lahir Di Luar Perkawinan

Aliran Syafi'i berpandangan bahwa pengertian anak di luar pernikahan merupakan anak yang dilahirkaan kurang dari enam bulan sesudah terjadinya pernikahan seorang istri dengan suami yang sah, sampai melahirkan kejelasan kalau anak yang dilahirkan bukanlah anak dari suami yang resmi. Dijelaskan sama Ibnu Kasir dalam Tarjemahannya, maka Ali bin Abi Talib beralaskan dengan ayat Al-Qur'an mengenai batas minimal masa hamilnya sepanjang enam bulan, dalam Q.S Al- Ahqaf (46): 15 dan juga dalam Q.S Luqman (31) :14.

Ayat diatas terdapat kepastian mengenai waktu minimal kehamilan, dikatakan maka waktu mengandung sampai waktu menyusui ialah tiga puluh bulan, atau dua tahun 6 bulan. Adapun dalam ayat kedua disebukan bahwa masa minimal menyapih adalah 2 tahun, maka waktu selama enam bulan ialah waktu minimal kehamilan, sebagaimana Ali bin Abi thalb berdalil dengan ayat di atas, serta disepakati oleh Usman bin Affan, serta para sahabat lainnya (Kasir, 1999).

Mahzab Hanafi berpendapat anak yang lahir di luar pernikahan yaitu anak yang dilahirkan kurang dari enam bulan setelah adanya akad perkawinan, sebagaimana pendapat imam Hanafi (Az-Zuhaili, n.d.). Sedang esensi Hukum atas ditentukannya nasab adalah berkat terjadinya hubungan bersama suami yang resmi, namun alasan yang nyata yaitu berkat terjadinya (Akad) pernikahan. Adapun persetubuhan adalah perkara yang terselubung, maka dengan adanya nikah menunjukan ditetapkannya nasab, sebagaimana sabda Nabi, Anak yang dahirkan adalah hak pemilik firasy, bagi pezina adalah batu sandungan (tidak mendapat apapun).

Berlangsungnya akad nikah diantara seorang laki laki dan perempuan, dan setelahnya mereka berjauhan daerah yang satu bertempat di utara dan yang lainnya selatan, dan sang ibu melahirkan anaknya, hingga nasab anak itu sabit kepada lelaki itu, walaupun tak mendapati

[8] Syaikh Hassan Ayyub , Bab Istbra' https://www.alislamu.com/5306/bab-istbra/,

asasnya yakni adanya hubungan badan, tetapi sudah terlihat asasnya yakni karena terjadinya perkawinan.(Al-kasaniy, 2003), Lalu paham mazhab Hanafi, maka yang dikatakan sebagai anak di luar pernikahan yaitu anak yang dilahirkan tidak lebih dari enam bulan sesudah terjadinya pernikahan.

Perbedaan keduanya adalah mazhab Syafi'i mewajibkan terjadinya hubungan di antara suami istri yang resmi lalu sang istri melahirkan seorang bayi tidak lebih daripada enam bulan, padahal jika mengikuti mazhab Hanafi digenapkan melalui akad nikah, keadaan tersebut menjadi alasan yang jelas atas hubungan badan antara suami dan istri. Pada kejadian anak yang dilahirkan di luar pernikahan antara ulama berselisih pendapat mengenai status dan keterkaitannya mengenai hak anak itu.

Penganut mazhab Syafi'i beranggapan kalau nasab anak di luar pernikahan atas bapaknya berakhir, hingga status anak itu menjadi ajnabiyyah (orang lain), sebab itulah, bagi mazhab Syafi'i hingga anak itu bisa menikah dengan ayah kandungnya, sebab status anak itu menjadi orang luar (ajnabiyyah), juga bukan mahram dari ayah kandungnya. Bagi mazhab Syafi'i bukan dikecualin antara nasab yang sahih ataupun syar'i, hingga status nasab anak itu berakhir secara telak.

Mengenai keterkaitannya adalah berakhirnya segala hak yang berkaitan dengan nasab semacam hak waris, nafkah, dan hak wali, akan tetapi imam syafi'i melanjutkan bahwa anak yang lahir di luar nikah bisa mendapatkan warisan dari ayah kandungnya beserta ketentuan bahwa semua ahli warisnya anak tersebut mengakui dirinya, adanya seseorang yang membenarkan (mustalhiq) anak tersebut adalah anak dari seorang ayah yang meninggal dunia (pewaris), tak didapati kemungkinan nasab kecuali dari sang pewaris tersebut, maka pihak (mustalhiq) yang meluruskan nasab anak itu ialah orang yang sehat jasmani dan rohani serta sudah baliqh.

Madzab Hanafi berpendapat nasab anak yang lahir di luar pernikaahan terus sabit kepada ayah biologisnya, sebab pada dasarnya anak itu merupakan anak kandung dari sang ayah, anak dikatakan dari bapaknya sebab anak itu terlahir karena ayahnya, karenanya dilarang bagi seorang ayah kandung untuk menikahi anak di luar nikahnya tersebut. Nasab berdasarkan pendapat Syafi'i ialah berakhir, yang berkaitan pada ketiadaan kewajiban ayah kandung untuk memberi hak kepada anak, semacam pemberian nafkah, hak warisan ataupun hak wali sebab adanya nasab syar'i yaitu akan memastikan kewajiban pada ayah kandung dan ayah kandung

akan menepati hak anaknya. Sementara itu aliran Hanafi memisahkan antara nasab mendasar atau hakiki, dan nasab hukum atau Syar'i. Sebagai nasab hakiki anak di luar pernikahan itu memang anaknya, ataupun sama artinya dengan darah dagingnya, karenanya di larang bagi ayah biologisnya untuk menikah dengan anaknya. Walaupun menurut nasab hakiki anak di luar pernikahan tetap sabit kepada ayah biologisnya, tetapi tidak ada keterkaitan segala sesuatu mengenai hak anak itu atas ayah kandungnya.

Anak yang dilahirkan di luar penikahan yang sah tidak hanya mendapatkan perlakuan diskriminasi juga memperoleh aib yang buruk dari masyarakat juga tak mendapatkan hak segalanya dari sisi ayah yang menghamili ibu, kemudian menimbulkan kondisinya jadi anak yang dilahirkan di luar nikah mau tidak mau menanggung dampak hukum dari perilaku orangtua nya yang berpengaruh kepada ketentraman hidup sang anak.

Menurut hukum perdata, anak luar pernikahan tak mempunyai kaitan perdata bersama bapaknya yang terkait pada putusnya hak kewarisannya, hak wali, nafkah dan lainnya pada sisi bapaknya. Seperti bunyi Undang-Undang No 1 tahun 1974 mengenai Pernikahan. Maka anak yang lahir di luar pernikahan sekedar memiliki ikatan perdata dengan ibunya. Dari hal tersebut, maka penulis membuat penelitian tentang "Status Anak yang lahir di luar penikahan yang sah yang berdasarkan pada konsep Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia.[9]

Nikah Beda Agama

Menurut antropologi hukum mengacu pada peristiwa pernikahan antara individu dengan berbagai agama atau kepercayaan. Dalam konteks Indonesia, perkawinan beda agama terjadi atas pertimbangan hukum dan kebijakan agama, yang dapat memberikan efek panjang berkaitan dengan berbagai sisi kehidupan, seperti hak anak, pewarisan, dan sebagainya. Beberapa aspek penting dalam perkawinan beda agama meliputi:

Pengaturan hukum: Dalam Indonesia, perkawinan beda agama diatur dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974. Tentang hukum ini menyatakan bahwa pernikahan antara pria dan wanita yang telah menikah untuk kedua kalinya dengan pasangan yang sama kecuali ditentukan lain oleh hukum agama dan kepercayaannya masing-masing.

[9] Ayu Indriani Amalia Martoredjo Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri Manad, *Status Nasab Anak Lahir Di Luar Perkawinan Perspektif Hukum Islam Dan Hak Asasi Manusia*, Al-Mujtahid: Journal of Islamic Family Law Vol. 1, No. 1 (2021): 1-13

Akibat perkawinan: Perkawinan merupakan suatu peristiwa hukum yang menimbulkan suatu akibat hukum, seperti hubungan suami-istri, hubungan orang tua dengan anak, dan masalah harta kekayaan.

Kesederajatan dan serasi: Dalam beberapa kasus, perbedaan agama dalam perkawinan beda agama tidak menjadi tolak ukur harmonis kesepadaran atau serasi antara calon suami dan calon istri, seperti yang dijelaskan dalam penelitian di Kalangan Kec. Kotageud, Kab. Yogyakarta. Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan agama tidak selalu menjadi penyebab kerentanan dan bahwa kesederajatan dan serasi antara pernikahan beda agama dapat dicapai.

Komunikasi dan kesepakatan: Dalam keluarga Nikah beda agama, komunikasi yang baik dan kesepakatan dalam berbagai aspek kehidupan rumah tangga sangat penting. Hal ini menunjukkan bahwa kesederajatan dan serasi antara pernikahan beda agama dapat dicapai dengan baik, dengan adanya komunikasi yang baik dan kesepakatan dalam berbagai aspek kehidupan.

Saat ini di era modern, masyarakat lebih memandang larangan perbedaan agama dalam perkawinan lebih didasarkan pada aspek politik, dan bukan atas dasar aspek internal dalam agama[10]. Hal ini bahkan dikuatkan dengan ayat al-Qur'an yang memungkinkan perkawinan beda agama dapat terjadi. Apabila diperhatikan, dalam perkawinan beda agama terdapat perbedaan cara pandang keagamaan dalam agama dan lintas agama. Namun secara keseluruhan dapat dijelaskan terdapat 2 (dua) dasar utama dalam pandangan lintas agama tersebut[11]. Pertama, dalam sejarah atau historisnya, perkawinan beda agama menjadi problematika tiap agama, tidak hanya dalam Islam.

Di satu sisi larangan perkawinan beda agama merupakan keputusan final yang tidak dapat diubah. Namun di sisi lain terdapat upaya rasionalisasi sejalan dengan perkembangan zaman. Kedua, diperlukan penasiran dokumen agama secara komprehensif, kontekstual, dan multianalisis. Hal ini dilakukan untuk menjawab kegelisahan masyarakat dengan tetap mengindahkan doktrin agama, kebenaran agama, serta nilai-nilai kearifan lokal.

Pendapat yang mengatakan bahwa perkawinan beda agama diperbolehkan didasarkan pada Pasal 57 UU 1/1974, dimana terdapat klausul yang menyebutkan perkawinan dapat dilaksanakan dan sah apabila tunduk pada hukum yang berlainan. Hal ini memungkinkan

[10] Syamsuri. (2018). *Pernikahan beda agama dalam perspektif tafsir al-qur'an*
[11] Amri, A. (2020). *Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Positif dan Hukum Islam.* Media Syari'ah, 22(1).

terjadinya perkawinan beda kewarganegaraan dan beda agama (Muti, 1974). Selain itu pada Pasal 66 dianggap sebagai kekosongan hukum, yang dapat dilakukan penerapan Regeling op de Gemengde Huwelijk (GHR), dimana dalam Pasal 1 disebutkan bahwa terdapat perkawinan campuran antara orang-orang Indonesia. Hal ini mengindikasikan adanya perkawinan yang berbeda secara budaya, agama, teritori, golongan, dan sebagainya[12].

Banyaknya pendapat tentang larangan dalam perkawinan beda agama memunculkan berbagai perspektif tentang keabsahannya. Namun apabila dicermati lebih lanjut, kelompok yang melarang selalu didasarkan pada ajaran agama, sebagaimana tertuang dalam fatwa MUI dan KHI (Ilham, 2020). Sementara dalam UU Perkawinan masih terdapat perbedaan pendapat hingga saat ini[13].

Wanita Menjadi Pemimpin

Eksistensi kaum wanita dalam kehidupan dan problematika yang dihadapinya sepanjang masa pada prinsipnya berkisar pada tiga persoalan pokok, yaitu sifat pembawaan wanita (karakter kudrati), hak-hak dan tugas-tugas wanita, bak di lingkungan keluarga, ataupun di tengah-tengah kehidupan masyarakat luas, dan pergaulan yang berbasis sopan santun dan etika, terutama hal-hal yang berkaitan dengan tradisi, dan adat kebiasaan.[14]

Dalam beberapa periode sejarah Islam, dalam hal hak-hak dan tugas-tugas wanita di tengah-tengah kehidupan masyarakat luas termasuk dalam dunia politik dan pemerintahan, banyak wanita muslimah yang aktif dalam pentas politik praktis dan menduduki jabatan strategis dalam pemerintahan, seperti Syajaratuddur dan Zubaidah isteri Khalifah Harun al-Rasyid. Tetapi peristiwa ini jarang sekali terjadi pada kurun waktu berikutnya. Bahkan jauh sebelum ini seperti dikemukakan oleh M. Quraish Shihab dalam bukunya "Membumikan al-Qur'an" bahwa kenyataan sejarah menunjukkan sekian banyak di antara kaum wanita yang terlibat dalam soalsoal politik praktis. Ummu Hani misalnya, dibenarkan sikapnya oleh Nabi Muhammad Saw. ketika memberi jaminan keamanan kepada sementara orang musyrik (jaminan keamanan merupakan salah satu aspek bidang politik). Bahkan isteri Nabi Muhammad saw. sendiri, yakni Aisyah r.a. memimpin langsung peperangan melawan Ali bin Abi Thalib yang ketika itu menduduki jabatan Khalifah (Kepala Negara). Isu terbesar dalam

[12] Wahyuni, s. (2014). *Politik hukum perkawinan dan perkawinan beda agama di indonesia.* Pusaka. Witoko, p. A. (2019). *Penyelundupan hukum perkawinan beda agama di Indonesia.*
[13] Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi,* Terj, Jil. II (Semarang: Karya Toha Putra, 1992)
[14] Lihat, Abbas Mahmoud al-Akkad, *Wanita dalam al-Qur'an*, Alih Bahasa, Chadidjah Nasution, Jakarta: Bulan Bintang, 1976, hal. 5.

peperangan tersebut adalah soal suksesi setelah terbunuhnya Khalifah ketiga, Usman bin Affan. Peperangan itu dikenal dengan nama perang unta (656 M). Keterlibatan Aisyah r.a. bersama sekian banyak sahabat Nabi dan kepemimpinannya dalam peperangan itu, menunjukkan bahwa beliau bersama para pengikutnya itu menganut paham kebolehan keterlibatan perempuan dalam politik praktis sekalipun.[15]

berdasarkan teks-teks al-Qur'an dan Sunnah-sunnah Rasulullah ternyata kedudukan dan tugas wanita dalam rumah tangga lebih dominan (menjadi skala prioritas utama) daripada tugas dan kewajiban yang bersifat umum, sosial kemasyarakatan dan pemerintahan. Allah telah berfirman bahwa "Hendaklah kamu tetap di rumahmu, dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang jahiliyah." Ayat ini menurut pemahaman al-Qurthubi merupakan perintah kepada isteri-isteri Nabi Muhammad untuk tetap berada di rumah, yang berarti secara umum berlaku juga untuk isteri-isteri umatnya.[16]

Berdasarkan pada teks-teks al-Qur'an dan sunnah Rasulullah Saw. tersebut secara tersurat (dzahir al-nash) jelaslah bahwa kedudukan dan tugas utama (primer) kaum wanita sejatinya berada di dalam rumah tangga, sedangkan tugas di luar rumah tampaknya hanya sebagai tugas sekunder sepanjang tidak mengganggu tugas primer. Karena itu, Islam telah membebankan tugas primer mencari nafkah kepada kepala rumah tangga (suami). Dalam konteks ini bukan berarti wanita tidak boleh beraktivitas dan bekerja di luar rumah misalnya menjadi guru, dosen, politikus, direktris, muballighah, presiden, dan lain-lain, tetapi harus disesuaikan dengan karakter kudratinya; Karena antara pria dan wanita baik secara normatif tekstual maupun realitas kontekstual telah banyak diketahui terdapat persamaan di samping perbedaan dalam hal-hal tertentu, meskipun antara keduanya sesungguhnya saling melengkapi dalam rana kehidupan. Hamka mengatakan bahwa baik di dalam rumah tangga atau dalam masyarakat umumnya, sangatlah terasa bahwa laki-laki dengan perempuan adalah lengkap melengkapi.

Wanita menjadi pemimpin tertinggi di kalangan para ahli ilmu (ulama, cendikiawan, politisi, dan praktisi) ternyata menjadi permasalahan kontroversial (debat table) sejak dahulu hingga sekarang. Hal ini terjadi secara metodologis berpikir sistematis (ushul al-fiqh) terlihat disebabkan berbeda pendekatan dalam pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks al-Qur'an dan sunnah Rasulullah, dan penilaian terhadap eksistensi ijma' ulama sebagai sumber dan dalil hukum atau sebagai metode istinbat hukum, sehingga implikasi dari padanya menghasilkan konklusi hukum yang berbeda pula. Karena itu dapat dikatakan bahwa

[15] M. Quraish Shihab, *"Membumikan al-Qur'an",* Bandung: Penerbit Mizan, 1995, hal. 274.
[16] Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jld. Ke 14, Bairut: Dar al-Kuub, t,t., hal. 16.

permasalahan wanita menjadi pemimpin termasuk dalam rana ijtihadiyah yang dinamis sepanjang masa. Logis kiranya kalau para ahli ilmu berbeda pandangan dalam mensikapi permasalahan tersebut.[17]

Para ahli ilmu yang berbeda pandangan ini dapat dikelompokkan pada dua golongan pendapat sebagai berikut: Golongan pendapat pertama berpandangan bahwa wanita tidak boleh menjadi pemimpin (seperti Presiden, menteri, perdana menteri, dan yang sederajatnya). Demikian di antaranya menurut al-Bassam, Ibnu Qudamah, Yusuf al-Qaradhawi, Musthafa al-Siba'y dan Abdul Hakim bin Amir Abdat.20 Sedangkan pendapat kedua berpandangan bahwa boleh wanita menjadi pemimpin (Presiden). Demikian di antaranya menurut M. Quraish Shihab, Said Agiel Siraj, Matori Abdul Djalil, dan Amina Wadud.

Berdasarkan analisis terhadap argumentasi-argumentasi kedua golongan pendapat di atas, dapat dikatakan adalah sama-sama kuat dan tak terbantahkan. Namun dalam konteks ini menurut hemat penulis pendapat yang dipandang aplikatif kontekstual argumentasinya sejalan dengan kondisi dan peta politik nasional bangsa Indonesia saat ini adalah pendapat golongan kedua, yang mengatakan boleh wanita menjadi pemimpin publik (Presiden, menteri, perdana menteri dan yang sederajatnya). Sebagai argumentasi penulis adalah:

Pertama, bahwa sesuai dengan semangat dan fleksibilitas hukum Islam (ruh al-Syari'ah) yang harus mampu menjawab segala perubahan dan tantangan zaman (shalih likulli zaman wamakan), maka pesan-pesan Islam yang terdokumentasi dalam al-Qur'an dan hadis berkaitan dengan kepemimpinan wanita perlu disosialisasikan dan diaplikasikan secara kontekstual. Karena itu, dokumentasi hasil ijtihad para ulama masa lalu (beraneka ragam fiqh) termasuk ketetapan wanita tidak boleh menjadi pemimpin publik diubah dan direlevansikan dengan kondisi riel saat ini, seperti yang telah dicontohkan oleh ijtihad kreatif Umar bin Khttab, dan Imam Syafi'i.

Kedua, bahwa teks-teks al-Qur'an dan hadis senantiasa terbuka untuk dipahami dan diinterpretasikan sepanjang masa, sepanjang para mufassir dan mujtahid berkompeten untuk itu. Oleh sebab itu, hukum Islam kategori fiqh harus senantiasa disesuaikan dengan kondisi agar keberadaannya mampu menjawab permasalahan baru yang terus bermunculan, termasuk wanita menjadi pemimpin publik di era saat ini.

Ketiga, bagi para mufassir dan mujtahid diperlukan berupaya untuk merubah pola berpikir konvensional (paradigma lama) menuju ke pola berpikir metodologis kontemporer (paradigma

[17] Maimun, *Kontroversi Wanita Menjadi Pemimpin: Kajian Analisis Metodologis, Asas* : Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, Vol 4, No 1 (2012), 1-9

baru), sehingga dengan perubahan ini pemahaman dan interpretasi terhadap teks-teks Qur'an dan hadis dapat melahirkan pemikiran hukum Islam kontemporer yang mampu menjawab segala tantangan dan perubahan zaman.

KESIMPULAN

Berbagai tema penelitian sosiologi-antropologi yang diuraikan mencerminkan kompleksitas hubungan manusia dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan budaya. Tema iddah perempuan di era modern menggarisbawahi bagaimana tradisi keagamaan tetap relevan namun menghadapi tantangan digitalisasi dan perubahan nilai masyarakat. Dalam hal ini, iddah bukan hanya masa tunggu pasca perceraian tetapi juga cerminan kedisiplinan moral, spiritual, dan hukum dalam Islam. Dinamika masa lalu dan masa kini menunjukkan bahwa nilai-nilai tradisional harus dipahami secara kontekstual untuk menjawab tantangan zaman tanpa mengabaikan prinsip agama.

Di sisi lain, kajian tentang nasab anak di luar pernikahan menyoroti pertentangan antara hukum agama, adat, dan hak asasi manusia. Perdebatan mazhab Syafi'i dan Hanafi tentang pengakuan nasab serta konsekuensi hukumnya menunjukkan pentingnya harmonisasi antara nilai-nilai hukum Islam dan prinsip keadilan bagi anak. Anak-anak dari pernikahan di luar hukum sering kali menanggung stigma sosial dan ketidakadilan, yang menggarisbawahi perlunya pendekatan yang lebih inklusif untuk melindungi hak mereka secara menyeluruh, baik dari perspektif agama maupun perundang-undangan.

Adapun nikah beda agama dan kepemimpinan wanita mencerminkan tantangan integrasi antara nilai-nilai agama dan konteks modernitas. Nikah beda agama sering kali menjadi kontroversi, namun juga menunjukkan kebutuhan untuk memahami doktrin agama secara komprehensif dalam menghadapi dinamika sosial yang terus berubah. Sementara itu, isu kepemimpinan wanita menyoroti pandangan beragam ulama terhadap peran gender dalam politik dan pemerintahan. Kesimpulannya, tema-tema ini menunjukkan perlunya reinterpretasi nilai-nilai agama yang fleksibel dan berlandaskan prinsip keadilan, dengan tetap menghormati kerangka hukum serta norma sosial yang berlaku.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas Mahmoud al-Akkad. 1976. *Wanita dalam al-Qur'an.* Alih Bahasa Chadidjah Nasution. Jakarta: Bulan Bintang.

Ahmad Musthafa Al-Maraghi. 1992. *Tafsir al-Maraghi.* Terj. Jilid II. Semarang: Karya Toha Putra.

Ali, Achmad. 2002. *Menguak Tabir Hukum (Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis).* Jakarta: PT. Gunung Agung Tbk.

Ali, Sodiqin. 2013. "Antropologi Hukum sebagai Pendekatan dalam Penelitian Hukum Islam." *Al Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* VII(1): 1–15.

Al-Qurthubi. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an.* Jld. XIV. Beirut: Dar al-Kutub, t.t.

Amalia Martoredjo, Ayu Indriani. 2021. "Status Nasab Anak Lahir di Luar Perkawinan Perspektif Hukum Islam dan Hak Asasi Manusia." *Al-Mujtahid: Journal of Islamic Family Law* 1(1): 1–13.

Amri, A. 2020. "Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Positif dan Hukum Islam." *Media Syari'ah* 22(1): 1–20.

Aulia Rahmat. 2018. "Model Pembaharuan Hukum Islam: Sebuah Kajian Sosio-Historis." *Ijtihad: Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* 34(1): 65–80.

Hardani, Sofia, Mukhlis Mukhlis, dan Iqbal Prima Bratasena. 2023. "Iddah dan Ihdad sebagai Pendidikan Moral di Era Modern; Isu Emansipasi dan Pemanfaatan Media Sosial." *JPPI (Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia)* 9(2): 540–548.

Maimun. 2012. "Kontroversi Wanita Menjadi Pemimpin: Kajian Analisis Metodologis." *ASAS: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 4(1): 1–9.

Ridla, M. Rasyid. 2006. "Sosiologi Hukum Islam (Analisis Terhadap Pemikiran M. Atho' Mudzhar)." *Al-Ihkam* 1(2): 132–144.

Sabiq, Sayyid. 1983. *Fiqh Sunnah.* Jilid II. Beirut: Daar al-Fikr, Cet. IV.

Shihab, M. Quraish. 1995. *Membumikan al-Qur'an.* Bandung: Mizan.

Syaikh Hassan Ayyub. "Bab Istbra'." *Alislamu.com.* https://www.alislamu.com/5306/bab-istbra/.

Syamsuri. 2018. "Pernikahan Beda Agama dalam Perspektif Tafsir al-Qur'an." [Nama jurnal tidak dicantumkan].

Wahyuni, S. 2014. *Politik Hukum Perkawinan dan Perkawinan Beda Agama di Indonesia.* Pusaka.

Witoko, P. A. 2019. "Penyelundupan Hukum Perkawinan Beda Agama di Indonesia." [Nama jurnal tidak dicantumkan].